



OS PADRES DA IGREJA COMENTAM O CREDO



ECCLESIA - 2025

SUMÁRIO

Introdução	3
Preâmbulo: A Fé.....	12
Artigo I. Creio em Deus Pai, Todo-poderoso, Criador do céu e da terra	19
Creio em Deus Pai	20
Senhor todo-poderoso: o Pai “Pantokrátor”	24
Criador do céu e da terra	26
Síntese: Creio em Deus Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra	30
Prolegômenos modernos	31
Artigo II. Creio em Jesus Cristo, seu único Filho. O Mistério de Cristo: Encarnação, Nascimento, Paixão, Morte, Ressurreição, Segunda vinda como Juiz	39
Os gregos	41
Os latinos	55
Apêndice ao artigo II. Maria Virgem no nascimento de Jesus. O milagre do Natal	72
Artigo III. O Espírito, a Igreja e a Vida Eterna.....	80
Seção I. Cirilo de Jerusalém: aquilo que o Espírito único e indivisível não é e o que opera na Igreja.....	81
Seção II: Basílio de Cesareia: o Espírito aperfeiçoa e unifica	85
Seção III. Agostinho contempla a unidade do Espírito na unidade da Igreja.....	88
Seção IV. Rufino vê o único Espírito na totalidade unificada das Escrituras inspiradas	97
Seção V. O Espírito da Igreja segundo Karl Barth	98
Seção VI. O Espírito da Igreja segundo o “Catecismo da Igreja Católica”	104

OS PADRES DA IGREJA COMENTAM O CREDO

Seção VII. Ressurreição e vida eterna segundo Karl Barth.	109
Seção VIII. Ressurreição e vida eterna segundo o “Catecismo da Igreja Católica”.	112
Seção IX. Creio. Ou seja, “Amém” (CIC 1064).	115
Apêndice: O “Filioque”	118
Introdução	118
Conclusões: Os dois símbolos ontem, hoje e amanhã	121
Origens bíblicos, mas especialmente apostólicos	121
Lacunas no Símbolo dos Apóstolos e no Credo de Niceia?	124
Projeções futuras	127
Lista de Abreviaturas	130



OS PADRES DA IGREJA COMENTAM O CREDO

Traduzido do Francês por José Gálvez Krüger
Diretor da Revista de Humanidades
«Studia Limensia»



Introdução

Por que e como recorrer aos comentários patrísticos do Símbolo dos Apóstolos e do Credo de Niceia-Constantinopla?

Até onde sei, embora existam e tenham existido inúmeros estudos sobre o Símbolo dos Apóstolos, suas origens, seu significado, e outros trabalhos sobre as origens do Credo de Niceia-Constantinopla, ainda não existe nenhuma monografia sintética sobre os comentários que os Padres da Igreja nos deixaram desses dois textos fundamentais. Sem dúvida, em parte porque o interesse pelas origens históricas desses dois resumos da fé cristã desviou, de certa forma, a atenção dos comentários posteriores dos Padres.

Hoje, novas circunstâncias favorecem um novo olhar sobre a maneira como os Padres compreenderam essas duas profissões de fé. A maior parte das confissões cristãs, no âmbito do movimento ecumênico, buscam em conjunto o objeto e as condições de uma profissão de fé comum. As do

Ocidente utilizaram todas o Símbolo dos Apóstolos; as do Oriente não o ignoram, mas preferem recorrer ao Credo de Niceia-Constantinopla, igualmente preservado pelas liturgias de numerosas Igrejas cristãs do Oriente e do Ocidente, desde o século VII.

Lembremos, brevemente, as razões para reconhecer uma importância particular a esses dois textos. O Símbolo dos Apóstolos já não é considerado como um produto direto dos Doze, mas “como o resumo fiel de sua fé. É o antigo símbolo batismal da Igreja de Roma. Sua grande autoridade vem desse fato: é o símbolo que guarda a Igreja romana, onde Pedro fixou sua sede, o primeiro dos Apóstolos, e para onde levou a sentença comum”, seguindo a anotação de Ambrósio de Milão (*Explanatio Symboli* 7; CIC 194).

Enquanto “o Símbolo chamado de Niceia-Constantinopla conserva sua grande autoridade por ter emanado dos primeiros concílios ecumênicos (325 e 381). Permanece comum a todas as grandes Igrejas do Oriente e do Ocidente” (CEC 195).

Por esse motivo, a comissão Fé e Constituição (do concílio ecumênico das Igrejas) decidiu servir-se, como ferramenta teológica e metodológica, do Símbolo de Niceia-Constantinopla de 381 para indicar as afirmações fundamentais da fé apostólica que é necessário explicar” a nossos contemporâneos: este texto, mais que qualquer outro, “foi universalmente reconhecido como expressão normativa do conteúdo da fé apostólica, faz parte da herança histórica do cristianismo contemporâneo, é utilizado na liturgia há séculos para expressar a fé única da Igreja” (Confessar a fé comum, Introdução, & 12).

Este “símbolo conciliar, amplamente aceito, tornou-se o símbolo ecumênico da unidade da Igreja na fé. Essa função de Símbolo lhe foi reconhecida a partir de 1927 por Fé e Constituição”, diz também o mesmo texto. Os dois Símbolos são, além disso, largamente convergentes, mas, como é compreensível, os Padres latinos comentaram preferencialmente – quando o fizeram – o símbolo ocidental, emanado; os Padres orientais fizeram o mesmo com o de Niceia. Em ambos os casos, o fizeram em função da profissão de fé feita por ocasião do batismo, articulando as verdades desse Símbolo batismal “segundo sua referência às três pessoas da Santíssima Trindade. O símbolo é, portanto, dividido em três partes. Primeiro, ocupa-se da primeira pessoa divina e da obra admirável da Criação; em seguida, da segunda pessoa divina e do mistério da Redenção dos homens; finalmente, ocupa-se da terceira pessoa divina, fonte e princípio de nossa santificação. Essas três partes distintas, vinculadas entre si, chamamos artigos. Assim como em nossos membros há articulações que os distinguem e separam, da mesma maneira, nesta profissão de fé, deu-se com precisão e razão o nome de artigos às verdades que devemos crer em particular e de maneira distinta” (CEC 189-191).

Assim, em harmonia com a ordem batismal dada por Cristo (Mt 28, 19), o Símbolo dos Apóstolos é, antes de tudo, um símbolo batismal da fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo, que constituem – Irineu já dizia – os três “artigos e capítulos da fé cristã”.

É preciso reconhecer: se numerosos Padres latinos comentaram o Símbolo dos Apóstolos diante dos candidatos ao batismo, muitas vezes em uma linguagem mais alusiva que metódica, poucos Padres gregos expuseram sua maneira de compreender o de Niceia. O último deles – quase –, São João

Damasceno, nos ofereceu, no entanto, seu tratado da Fé Ortodoxa, o qual – sublinhava Jugie – “não é outra coisa que uma explicação desenvolvida do Símbolo de Niceia-Constantinopla”. A explicação é, por vezes, tão técnica que se torna incompreensível em vários pontos, mesmo para muitos leitores teologicamente cultivados. A menos que, de vez em quando, não a utilizemos muito, apesar da grande admiração que nos inspira.

Em geral, os Padres, em seus comentários do Credo ou do Símbolo de Niceia, não estavam preocupados em saber o que esses textos queriam dizer para os contemporâneos de seus autores, mas sim, estavam preocupados com sua significação para aqueles que os ouviam. Cada qual lia o resumo da fé à luz dos problemas de seu tempo.

Rainiero Cantalamessa compreendeu bem e analisou essa evolução histórica dos sentidos sucessivos apresentados pelos artigos do Credo. Seguindo Lonergan, sublinha que as definições dogmáticas da Igreja são estruturas abertas, capazes de acolher as elongações que um dogma determinado recebe com o passar dos tempos, graças ao aumento da fé da Igreja. O dogma se amplia com a leitura da Igreja.

Mas, em que consiste essa “leitura espiritual dos dogmas”? Tal leitura considera seu sentido permanente, enquanto sua leitura crítica, histórica ou filosófica leva em conta, sobretudo, a diversidade dos horizontes culturais das épocas de formulação e de interpretação, com o risco de ver o dogma se dissolver, porque essa releitura crítica faz abstração de seu elemento perene: o Espírito Santo, luz dos dogmas (diz um Padre). Semelhante leitura crítica pode ser qualificada, à luz da oposição paulina entre letra e espírito – de literal.

A leitura espiritual dos dogmas se diferencia, além disso, de toda leitura crítica porque não é uma obra individual, mas eclesial, a obra da Tradição. Essa leitura espiritual é eclesial. Não torna inútil a leitura crítica, mas a supõe e a transcende. Assim como a leitura espiritual da Escritura não anula seu sentido literal, mas o preserva e lhe assegura um valor perene, analogicamente, a leitura espiritual dos dogmas não destrói sua significação original, mas lhe garante um interesse duradouro.

Essas explicações de R. Cantalamessa (*Credo in Spiritum Sanctum*, Roma, 1983, I, 109-111) juntam, a todas as luzes – a propósito do Credo – a doutrina do Concílio Vaticano II sobre “a Tradição apostólica que se segue na Igreja com a assistência do Espírito Santo”. (*Dei Verbum*, § 8, para ser lido) inteiro, desmembrando e desenvolvendo as múltiplas conexões do Credo.

Atualmente, os comentadores desses dois Credos manifestam a mesma preocupação de responder às dificuldades que suscitam no momento atual. Portanto, nos pareceu que poderíamos, sem inconveniente algum, e até com pertinência para uma melhor compreensão dos pensamentos dos Padres, evocar também as apreciações dos comentadores de nosso tempo, não apenas católicos, mas também ortodoxos e protestantes. O contraste entre esses pontos de vista antigos e recentes permite perceber melhor as orientações fundamentais de uns e outros. Assim, utilizamos e citamos:

- O volume publicado pelos autores de uma “catequese ortodoxa” sob o título *Vocabulário de teologia ortodoxa*, precedido por uma carta e bênção do metropolita Meletios (Ed. Cerf, 1985).

- Duas vidas, pelo Pe. Cirilo Argenti, animador da equipe que deu vida ao volume precedente (Ed. Cerf, 1979);
- Karl Barth, Credo, Genebra, Labor et Fides, 1969 (2ª edição), tradução francesa do original alemão, publicada em Zurique em 1936. O teólogo de Basileia é, de certa forma, para o mundo protestante de hoje, o que os Padres da Igreja são para os católicos e ortodoxos. Igualmente, em 1972, W. Pannenberg nos entregou Fé dos apóstolos;
- Confessar a fé comum. Explicação ecumênica da fé apostólica tal como é confessada no Símbolo de Niceia-Constantinopla (381), redigida sob a responsabilidade da comissão Fé e Constituição do Conselho ecumênico das Igrejas, com um prefácio de J.-M. R. Tillard (Ed. Cerf, 1993). A obra apresenta pensamentos que recolheram a adesão de numerosos teólogos ortodoxos, protestantes e católicos.

Em geral, não retivemos, ao citar essas obras, senão as opiniões com as quais nos sentimos pessoalmente de acordo porque, especialmente, nos mostram conciliáveis com as doutrinas da Igreja católica.

Igualmente, citamos abundantemente o Catecismo da Igreja Católica, porque segue “o Símbolo dos Apóstolos que constitui, por assim dizer, o mais antigo catecismo romano” – o exposto pelo CIC “está completado por referências constantes ao símbolo de Niceia-Constantinopla, muitas vezes mais explícito e mais detalhado” (CIC 196; volume publicado por Mame – Plon, Livraria Ed. Vaticana, 1992) – e utilizamos também J. Ratzinger, A fé cristã ontem e hoje (1968).

Dessa maneira, esperamos favorecer, nos leitores cristãos, a tendência a uma profissão cada vez mais comum da fé dos apóstolos.

Em outros termos, perseguimos aqui o mesmo fim que animou os sucessores dos apóstolos, os bispos em comunhão com a Sé apostólica, durante os séculos III e IV, quando estavam preocupados em professar conjuntamente uma fé comum. Com um matiz; além disso, desejamos mais explicitamente que eles continuassem em comunhão com todas as comunidades de batizados, no limite com todos os batizados.

Daí nosso interesse particular pelos comentários patrísticos do Símbolo dos Apóstolos e do Credo de Niceia: foram precisamente os Padres da Igreja os que colaboraram na gênese mesma do texto definitivo desses dois símbolos. Os Padres do Ocidente latino, Ambrósio e Agostinho, por exemplo, comentaram um enunciado do símbolo romano menos completo que nosso texto atual, o texto recebido, que remonta à primeira metade do século VIII, trezentos anos depois. Igualmente, o principal comentador em língua grega do símbolo de Niceia, o bispo Cirilo de Jerusalém, escrevia trinta anos antes da edição desse Símbolo, completado pelo Concílio de Constantinopla I, em 381.

Os problemas que se apresentaram a Cirilo, Ambrósio e Agostinho quando quiseram fazer compreender a suas ovelhas cada um desses símbolos e a maneira como os resolveram, resultam estimulantes no horizonte de novos esforços orientados para uma profissão de fé comum católica e ecumênica, seja no contexto de uma compreensão comum desses dois símbolos por parte das Igrejas e comunidades eclesiais no âmbito do Conselho ecumênico das Igrejas, seja mesmo (caso pouco provável) com vistas a uma redação nova.

Além disso, seria preciso destacar que, nesses primeiros séculos da Igreja cristã, a existência de uma Igreja “indivisa” (periodicamente perturbada, aliás, por rupturas de comunhão entre bispos de Constantinopla e Roma) não impedia de maneira alguma grandes divisões no interior do que se chamaria hoje de “cristandade”. Aos olhos dos católicos, como destacaram numerosos Padres, o batismo dado pelos arianos em nome do Pai, do Filho inferior e do espírito ainda menor é inválido. No entanto, já quando se preparava o primeiro concílio de Constantinopla, pouco antes de 381, tendências “ecumênicas” influenciaram a redação do terceiro artigo do Credo de Niceia-Constantinopla, quando se evitou, provisoriamente, mencionar explicitamente a divindade do Espírito Santo, embora o segundo artigo tivesse proclamado tão claramente a do Filho, em 325. Queria-se lutar contra o arianismo, queria-se agora purificar-se dos semi-arianos, finalmente condenados pelo cânon I.

Os comentários patrísticos desses dois símbolos, ambos introduzidos no culto, nos manifestam a importância de uma “teologia transfigurada em doxologia”, seguindo a feliz expressão de Olivier Clément. Por um lado, para um crente, convém que o conhecimento e o reconhecimento de Deus criador e salvador culminem no louvor amoroso dAquele que é nossa origem e nosso fim; por outro lado, a admiração em relação a Deus reconciliador deve culminar em uma participação em sua obra reconciliadora, especialmente entre comunidades de batizados. Na falta de plena comunhão na expressão da fé e na celebração da eucaristia, e com vistas a nos preparar e dispor, podemos já dizer e repetir juntos *credo et credimus*, creio, cremos no Pai, no Filho e em seu Espírito Santo. Credo em cada um dos três que são um, pedimos que nos consumam na participação de sua unidade.

A recitação do Credo, na esperança e com amor, nos prepara para o martírio. “Porque creio em Deus vivo e em seu Cristo, cujo espírito me imprimiu o selo, aprendi a não temer nada, nem mesmo a morte”. Tal é, nos lembra o cardeal Henri de Lubac – a declaração pela qual Nicetas de Remesiana, bispo na Sérvia do início do século V, termina sua explicação do Credo, exortando todos os fiéis a fazê-la sua, quando fossem vítimas de perseguições.

E o teólogo francês acrescenta: se é verdade que esse símbolo contém em resumo todo o conjunto do dogma, ele mesmo se resume na fórmula surpreendente do sinal da Cruz: “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, sinal que o cristão deve sempre traçar sobre si com o maior respeito.”

O autor
Paris, Domingo das Missões,
20 de outubro de 1996.

Bibliografia¹

- P.-Th. Camelot, “Profissão de fé batismal e Símbolo dos Apóstolos”, *La Maison-Dieu* 134 (1978), 19-30;
J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres, 1960;
J. de Ghellinck, *Patrística e Idade Média*, t. I, Paris, 1946;
Holstein, *Fórmulas de Símbolo em Irineu*, RSR 34 (1947), 457 s.;
V. Grossi, *Regula Veritatis em Irineu*, *Augustinianum* 12 (1972) 437-463;
D. Van den Eynde, *As normas do ensino cristão na literatura patrística dos três primeiros séculos*, Paris, 1933;
P. Benoit, *As origens do Símbolo dos Apóstolos no Novo Testamento*, Exegese e teologia, T. II, Paris, 1961, 193-211;

¹ A Bibliografia está indicada em parte na Introdução e em parte nas notas de cada capítulo.

C. Eichenseer, *Das Symb. Apost. Beim Heil. Augustinus*, St. Ottilien, 1960.

Para as siglas utilizadas, ver p. 179.

Em um estudo notável (*The Sitz im Leben of the Old Roman Creed*, Studia Patristica XIII, 409-421, TU, Berlim, 1975), P. Smulders pensa ter mostrado que a origem do segundo artigo do Credo se situa na Ásia Menor, durante o século II; segundo ele, o resumo do Evangelho contido nesse segundo artigo, composto por sete membros, remonta a Melitão e Policarpo; trata-se de uma “sequência glorificadora”, mediante a qual se confessa o Pai enquanto glorifica o Filho e por Ele virá a julgar o mundo; a origem do Símbolo não consiste, portanto, em um resumo de ensino nem em um texto polêmico gnóstico, embora tenha servido depois para ambos os usos; mostraria a influência sobre a Igreja de Roma de uma confissão de Cristo Senhor que circulava na Ásia Menor.

M. Jugie, art. *S. João Damasceno*, Dicionário de Teologia Católica VIII, 1 (1924), 698.

Ver A. de Halleux, “Por uma profissão comum da fé segundo o espírito dos Padres”, *Revue Théologique de Louvain* 15 (1984), 275-296 (especialmente 278-280).

O. Clément, *Prefácio a Deus está vivo. Catecismo para as famílias*, Paris, ed. du Cerf, 1979, 11.

Já as antigas Igrejas orientais, as Igrejas ortodoxas e a Igreja católica podem dizer conjuntamente, em grego, o Credo de Niceia-Constantinopla; o acréscimo explicativo do *Filioque* figura apenas no texto latino.

H. de Lubac, *A fé cristã, Ensaio sobre a estrutura do Símbolo dos Apóstolos*, Paris, 1969, 78-80.

Nicetas de Remesiana, *De símbolo* 14; ML 52, 874.

Preâmbulo: A Fé

O Símbolo dos Apóstolos expressa a fé das Igrejas cristãs. Aparece por volta de 170 d.C. Suas diferentes versões começam invariavelmente com uma afirmação de fé, individual (*Credo*) ou coletiva (*Credimus*): creio, cremos. Nenhuma contradição: o batizado crê no mistério de Cristo enquanto membro da Igreja, graças a ela, por causa de seu testemunho; muito antes, Santo Agostinho já podia dizer: “Sem a Igreja, não creria no Evangelho”.

A primeira palavra do Símbolo, *Credimus*, já supõe a última, especialmente em sua formulação agostiniana e

africana: *per sanctam Ecclesiam catholicam*: a Igreja particular crê, através da Igreja universal, por meio dela, no Pai, no Filho e no Espírito.

Muito antes de Agostinho, em Cirilo de Jerusalém, a partir de 348, destacamos o nexos entre a profissão de fé da Igreja particular – “cremos” – e seu objeto: “a Igreja universal”: “cremos [...] em uma só santa Igreja católica”. Dito de outra forma; nós, que ouvimos uns aos outros nossas profissões de fé, vemos com “os olhos da fé” o que nossos sentidos não nos permitem ver ou ouvir: a fé da Igreja universal, essa Igreja que condiciona todas as Igrejas particulares.

Cirilo de Jerusalém, precisamente, nos descreve claramente as características dessa fé da Igreja na qual participa a fé de cada crente batizado: sempre como correspondência analógica ao fundamento de toda vida social, a fé cristã é inseparavelmente dogmática e pascal, confiante, carismática, operacional e todo-poderosa. Retomemos o pensamento de Cirilo sobre esses diferentes aspectos, em sua quinta catequese.

Antes de tudo, a fé rege a vida de todas as sociedades naturais; enquanto significa e implica confiança recíproca, está presente em todos os lugares, “tudo o que se faz no mundo, mesmo por aqueles que são alheios à Igreja, se realiza pela fé”: e o bispo dá exemplos: matrimônio (contrato nupcial), agricultura, navegação: “pela fé dos navegantes, colocando sua confiança em uma miserável construção de madeira, trocando contra a agitação incessante das ondas o elemento firmíssimo que é a terra, expondo suas pessoas por esperanças invisíveis e conduzindo consigo a fé, mais segura que qualquer âncora”.

A vida humana, familiar e profissional repousa sobre a fé-confiança; é, pois, manifesto que a fé cristã, em sua prolongação, não é irracional. A fé na sociedade divina da Trindade, através da sociedade humana, divinizada que é a Igreja, prolonga as relações de fé no interior da sociedade humana.

Fé dogmática: para Cirilo, a fé dogmática é aquela pela qual a alma “dá seu assentimento a tal verdade” (por exemplo, que Jesus Cristo é Senhor e que Deus o ressuscitou dentre os mortos, Rm 10, 9). Ela salva a alma. O bom ladrão, “convertido em crente em um instante”, é seu modelo.

Em outros termos, para Cirilo, a fé não é apenas confiança no outro, mas também adesão à sua Palavra. É objetiva e não apenas intersubjetiva. Não apenas a dos curados por Jesus nos sinóticos, mas também aquela que Cristo pergunta no Evangelho de São João: “creem que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus” (20, 31). Essa fé dogmática colocada na divindade e na Ressurreição de Cristo por Deus: retém a fórmula paulina: “se creem que Deus ressuscitou a Cristo dentre os mortos” (foi assim que Ele foi constituído Senhor). Para Cirilo, essa fé pascal prolonga e atualiza a de Abraão, que oferece a Deus seu único filho, crendo que Deus pode ressuscitar mortos” (ver Hb 11, 19). É, pois, uma fé sacrificial, colocada sobre o sacrifício pascal de Jesus, colocando o acento sobre a Ressurreição.

Por consequência, é fácil compreender que, para Cirilo, que ecoava o Novo Testamento, essa fé dogmática e pascal se torna operacional, que tem “a virtude de realizar o que excede o poder humano” porque “é a fé que transporta montanhas”: “na alma, em um abrir e fechar de olhos, realiza as maiores proezas”. Cirilo observa que a alma, assim iluminada pela fé, abrange os confins do universo”; sem

dúvida, quer dizer que anuncia o mistério de Cristo no mundo inteiro. Crendo na onipotência de Deus, participa dela. Essa fé carismática, operadora de milagres, é obtida pelo crente tendo “a fé que depende de ti”; ou seja, dele mesmo.

Ecoando as epístolas pastorais de Paulo (1 Tm 6, 20; etc.), Cirilo termina sua apresentação da fé explicando que ela é um depósito, manifestando a confiança da Igreja nos batizados, um “tesouro de vida”, do qual o Mestre pedirá contas quando se manifestar gloriosa sua segunda vinda. Trata-se, pois, de “vigiar” para não ser “despojado” desse tesouro pelo inimigo através de qualquer heresia” que um herege não falsifique nenhuma das verdades a vocês transmitidas”. O batizado deve, pois, conservá-las cuidadosamente, sabendo que Deus lhes pedirá contas de nosso depósito”.

Portanto, a fé não implica apenas a confiança do crente em Cristo, mas também a da Igreja no crente. É, pois, reciprocidade de confiança, à espera da devolução do depósito confiado. Cirilo é incorporado, em diferentes pontos, em sua compreensão do ato de fé solicitado ao catecúmeno por sua admissão ao batismo, por Agostinho. Já para o bispo de língua grega, a “fé, olho que ilumina toda consciência, é também a fonte da inteligência” (Is 7, 9) porque o profeta diz “se não crerem, não compreenderão” (uma das bases do pensamento agostiniano sobre a fé que abre o acesso à compreensão). Além disso, o prólogo de *De Fide et Symbolo* de Agostinho (sempre na evocação de Is 7, 9) não é menos que seu predecessor hierosolimitano preocupado em preservar os fiéis de interpretações heréticas do Símbolo. “As perfídias sutis dos hereges poderiam alterar em nós essa fé se uma piedosa e prudente vigilância não interviesse. A fé católica é levada ao conhecimento dos fiéis por meio do

símbolo, que a confia à memória em um texto tão breve quanto a matéria permitia... Sob esses termos lacônicos do Símbolo, a maior parte dos hereges espalhou seu veneno... A exposição da fé (à qual os homens espirituais se entregam) serve para defender o Símbolo, contra os laços da heresia, a proteção da autoridade católica”.

É necessário, segundo Agostinho, contar de antemão com as tentativas (de origem diabólica) que visam corromper a fé dos cristãos e sua expressão normativa: o Símbolo. O papel dos homens espirituais (dos teólogos ortodoxos, diríamos hoje) é o de ajudá-los a uma compreensão correta desse “tesouro”.

Percebe-se nas reflexões sucessivas e convergentes de Cirilo e de Agostinho a existência de uma tensão entre dois perigos: por um lado, o símbolo deve ser breve para ser útil; por outro, se for tão breve, os hereges poderiam deslizar suas interpretações heterodoxas nos espíritos. O único meio de escapar simultaneamente a todos os perigos consistirá na adesão à interpretação dos sucessores dos apóstolos, ou seja, da santa Igreja católica, mencionada ao final do “tesouro”.

Santo Agostinho, ainda como simples sacerdote, expressou seu comentário do Símbolo em outubro de 393, para um Concílio celebrado em Hipona, menos de cinquenta anos depois das catequeses batismais de Cirilo. Quatro séculos depois, o grande Doutor árabe-grego, São João Damasceno, retoma em sua *Fé Ortodoxa* as imagens de Cirilo e alguns pensamentos de Agostinho sobre a fé-confiança base da sociedade humana, não sem destacar de maneira mais vigorosa esses dois pontos: por um lado, a ortodoxia se consoma na ortopraxis, a “fé se consoma na ação daquele que cultiva a piedade e a obediência aos preceitos”. Subentendido: seria difícil perseverar na fé desprezando os mandamentos.

Por outro lado, “é infiel, crente, aquele que não crê segundo a Tradição da Igreja”.

A interpretação do Credo-*Credimus* nos Padres gregos e latinos manifesta, pois, com constância, o caráter eclesial da fé pessoal, assim como a implicação para as pessoas da fé eclesial. Meu “creio” é o “creio” da Igreja, e esse “cremos” se desdobra em cada um dos “creio”.

Dado fundamental, sempre presente hoje nos comentadores modernos do Credo. Escutemos entre eles o grande teólogo protestante Barth: “Dizer *Credo* é confessar. Ora, o sujeito que confessa é a Igreja... Quando a Igreja reconhece a realidade de Deus dirigindo-se aos homens sob a forma de certas verdades recebidas da Revelação divina, esse ato de reconhecimento público e responsável se expressa em uma confissão, um símbolo, um dogma, um catecismo, nos artigos de fé. Quando um indivíduo diz *Credo*, associa-se a um reconhecimento público e responsável proclamado pela Igreja... Na confissão, a Igreja só fala e escuta verdadeiramente”.

O autor havia corrigido anteriormente o excesso manifesto do adjetivo “só”, precisando assim seu pensamento. “*Credo*, à frente do símbolo, significa antes de tudo o ato pelo qual o homem reconhece a realidade de Deus que se dirige a ele. A fé é uma decisão; o ato mesmo que exclui a incredulidade e triunfa sobre o que se opõe a uma realidade que se afirma, ao contrário, viva e verdadeira: O homem toma essa decisão: *Credo*... A fé vive do chamado ao qual ela responde... Por essa decisão, o homem se submete à decisão de Deus em quem crê”.

Barth coloca particularmente em evidência o duplo aspecto volitivo do ato da fé: “este é um ato de inteligência

colocada sob o império da vontade livre que adere à vontade livre do Deus criador e salvador: uma decisão de submissão à decisão de Deus”, querendo colocar-me no ser e salvar-me.

Da mesma forma, os comentaristas católicos e recentes insistem sobre o papel da vontade livre no ato de fé: assim P. Lippert, entre as duas guerras mundiais: “a fé, adesão da inteligência, é também amor, dom do ser inteiro”.

Mais recentemente, o *Catecismo da Igreja Católica*, citando Agostinho e Cirilo de Jerusalém, apresenta, às vezes com matizes importantíssimos, os ensinamentos sobre a fé e sobre a compreensão do Credo que encontramos nos Padres. Citamos:

“Mediante a fé, o homem submete completamente sua inteligência e sua vontade a Deus... A Escritura (Rm 1,5; 16, 26) chama obediência da fé a essa resposta do homem ao Deus que revela” (143);

“Abraão é o modelo dessa obediência, a Virgem Maria é sua realização mais perfeita” (144-149); sempre retomando com precisão a analogia social da fé, ou seja, a confiança intersubjetiva na vida cotidiana, o CIC acentua com força o caráter transcendente do ato de fé, cuja certeza absoluta supera as confianças relativas das intersubjetividades humanas: “adesão pessoal a Deus e assentimento à verdade que Ele revelou, a fé cristã difere da fé em uma pessoa humana. É justo e bom confiar totalmente em Deus e crer absolutamente no que Ele diz. Seria vão e falso colocar uma fé assim em uma criatura” (ver Jr 17, 5-6; Sl 40, 5 e 146, 3-4), diz o CIC (154 e 150); “a fé busca compreender, é inerente à fé que o crente deseje conhecer melhor Aquele em quem colocou sua fé e compreender o que Ele revelou; um conhecimento mais penetrante chamará, por sua vez, a uma fé maior, cada

vez mais abrasada de amor” e o CIC cita aqui (§158) Santo Agostinho; “creio para compreender e compreendo para crer” (Sermão 43, 7 e 9).

Finalmente, como os Padres, o CIC sublinha a reciprocidade entre fé pessoal e fé eclesial (166-169); “creio”: é a fé da Igreja professada pessoalmente por cada crente... é também a Igreja nossa Mãe que nos ensina a dizer: “creio”, “cremos”... A salvação vem só de Deus, mas porque recebemos a vida da fé através da Igreja, ela é nossa mãe. O CIC cita aqui um Padre do século V, Fausto de Riez: “Cremos na Igreja como a mãe de nosso novo nascimento e não na Igreja como se ela fosse o autor de nossa salvação”.

Notas:

Agostinho, *Contra Epistulam Fundamenti*, 5, 6; CEC 119.

Agostinho, *Sermão 215*; DS 21.

São Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*; trad. Bouvet, Namur, 1962; Cat. V, citando sucessivamente os parágrafos III, X, V, XI, XIII no curso das páginas seguintes. Neste parágrafo, III, Cirilo de Jerusalém expõe brevemente o argumento que Santo Agostinho desenvolverá com precisão e profundidade em seu pequeno tratado *De Fide Rerum Quae Non Videntur*, primeira parte.

São João Damasceno, *Fé Ortodoxa* IV, 10; MG 94, 1128 A.

Karl Barth, *Credo*, Genebra, 1969, 10-11; traduzido da edição alemã original de 1936, por P. e J. Jundt.

Ibid., 8-9.

Ver CEC 155, citando Santo Tomás de Aquino e o primeiro Concílio do Vaticano.

Artigo I. Creio em Deus Pai, Todo-poderoso, Criador do céu e da terra

Atualmente, os crentes cultos estão conscientes de professar, antes de tudo, sua fé em um Deus que é,

primeiramente, Pai de um Filho único, o Cristo, antes de ser o nosso, e no qual creio que Ele criou o céu e a terra.

No entanto, nos espíritos de alguns cristãos de nosso tempo, o horizonte trinitário, tão familiar aos primeiros cristãos, parece ter desaparecido amplamente, sobretudo no fundo de um quadro familiar de toda sua reflexão e concepção do mundo. Os comentários dos Padres da Igreja, tão repletos da Trindade, não poderiam, portanto, mais do que surpreendê-los. Tanto melhor!

Nosso itinerário será, portanto, o seguinte: em uma primeira parte, analítica, interrogaremos, sobretudo, Cirilo de Jerusalém, Agostinho e João Damasceno sobre as distintas significações das palavras “Pai”, “Senhor de tudo”, “Criador”, “céu” e “terra”; em seguida, nossa segunda parte abordará a visão sintética do conjunto do primeiro artigo nos mesmos Padres. Terminaremos este primeiro artigo recolhendo algumas opiniões recentes.

Creio em Deus Pai

Na quarta catequese batismal, São Cirilo de Jerusalém (pensando especialmente nos gnósticos, nos maniqueus e nos arianos) se expressa no que ele mesmo chama de “breve resumo dos dogmas essenciais”: “Que nossa alma receba, primeiramente, o dogma fundamental que concerne a Deus: não há mais que um Deus, um só, sem nascimento, sem começo, sem mudança nem mutação. Não foi gerado por outro, não existe outro ser para tomar a sucessão de sua vida. Não começou a viver no tempo, não existe, tampouco, data em que termine. É ao mesmo tempo bom e justo. Aquele que faz as almas e os corpos, o único autor do céu e da terra. Autor de uma multidão de criaturas, mas Pai de um só antes de

todos os séculos, de um só que é Jesus Cristo, por quem fez todas as coisas, as visíveis e as invisíveis”.

Fica claro que este texto quer situar a fé em Deus único, em Deus Pai, com referência a um “politeísmo gnóstico” rejeitado: o Pai sem nascimento não tem um Pai, não foi gerado por outro. Seu Filho não é um sucessor que o substituiria, porque não tem fim, não morre, ao contrário dos pais terrestres. Contra os maniqueus, Cirilo afirma que este Deus Pai fez os corpos, como a terra e o céu, ou seja, a matéria e os espíritos que são os anjos; não é contrário à dignidade deste Deus criar a matéria. Contra os arianos, mais recentes (as catequese se situam a partir de 348), o bispo de Jerusalém proclama que este Deus só, o Pai, é Pai de um só, Jesus Cristo, e é por Ele que cria o universo.

Bem entendido, Cirilo não pretende de maneira alguma que os autores antigos do Símbolo já tivessem em perspectiva os gnósticos, os maniqueus e os arianos; quer sublinhar as implicações lógicas das afirmações: “creio em um só Deus Pai”, “fazedor” e “demiurgo” das coisas visíveis e invisíveis.

Na sexta catequese, o autor nos entrega um comentário mais extenso. A principal opinião é nitidamente antiariana: o nome do Pai faz pensar imediatamente no Filho” e, depois de ter concedido que “em um sentido amplíssimo Deus é Pai da multidão dos seres”, sublinha especialmente que “por natureza” e “em realidade”, Deus é o Pai do Filho único e só gerado, Nosso Senhor Jesus Cristo, sem ter tido que empregar o tempo, mas desde sempre”.

Cirilo insiste: “Não começou a existir sem Filho, enquanto que, mais tarde, em consequência de uma mudança de decisão, teria se convertido em Pai; mas antes de toda

substância, antes dos tempos, Deus possui a dignidade paternal e é designado por ela mais que por todas as outras dignidades. Sua paternidade não está acompanhada de relações sexuais, nem de ignorância, nem de uma diminuição: é o Pai perfeito que gerou um Filho perfeito, que deu tudo àquele que gerou”. Digamos de passagem: esses pensamentos de Cirilo evocam um texto, um pouco posterior, de Gregório Nazianzeno: “O Pai é mais Pai de uma maneira própria e singular, não corporal: *singulari modo Pater*. Só: é Pai, sem consorte: *Solus Pater*. É Pai de um só: *solius*, o Monogênito. Sem ter sido nunca Filho anteriormente: *solum Pater*. É Pai em tudo e totalmente, o que não se pode afirmar de nós: *totius Pater*. É Pai desde o princípio e sem fim”.

Cirilo e Gregório nos ajudam conjuntamente a comparar a paternidade divina e a paternidade humana, para perceber melhor sua analogia e sua diferença. Um homem pode esperar vários anos antes de gerar e até mesmo nunca ter um filho. Convertido em pai, sua paternidade continua sendo, em relação a ele, como uma qualidade accidental, distinta de sua natureza humana. Nem paternidade nem filiação fazem parte da natureza humana. Se perco meu pai ou meu filho, continuo sendo a mesma pessoa, distinta de qualquer outra. Não mudo radicalmente.

Enquanto que em Deus, o Pai é eternamente Pai, somente Pai (e, por consequência, Expirator do Espírito), totalmente Pai, não acidentalmente, mas essencialmente Pai. Em Deus, a relação é uma pessoa que se entrega eternamente de uma maneira ao mesmo tempo necessária e livre.

A apresentação de Deus, Pai perfeito de um Filho perfeito, que nos oferece Cirilo, está em tão grande harmonia com o Símbolo de Niceia I e a reação antiariana que não está proibido pensar que tenha nela sua origem, ao menos parcial.

O bispo de Jerusalém relê o Símbolo dos Apóstolos em uma ótica nicena, embora não tenha conservado o “consubstancial” niceno.

No entanto, aos olhos de nosso catequista bispo, o Pai único de um Filho único não é também o Pai de uma multidão de filhos e por meio deste Filho único? Sim, tal é o pensamento de Cirilo, desenvolvido a partir do Evangelho: “Se o nome do Pai é único, variado, por outro lado, é seu poder de significação. Por este motivo, Cristo mesmo diz com segurança: vou para meu Pai e vosso Pai”; não disse “para nosso Pai”, mas destacou a distinção, anunciando primeiro o que lhe concernia pessoalmente: “para meu Pai” – por natureza – acrescentando “e vosso Pai” – por adoção. “Se, de fato, nos foi concedido dizer, principalmente em nossa oração: Pai Nosso que estás nos céus, no entanto, é pura munificência de misericórdia. Não é por sermos nascidos segundo a natureza do Pai dos céus que o chamamos de ‘Pai’, mas transferidos pela graça do Pai, pela ação do Filho e do Espírito Santo, da escravidão à adoção, fomos admitidos, por inefável misericórdia, para empregar este nome”. Cirilo aqui faz, manifestamente, alusão a Rm 8, 15-16. Ao contrário de Cristo, Filho único por natureza, somos filhos de Deus pela graça de uma adoção misericordiosa. Diferença radical que fundamenta a “estupefação” de Cirilo “ante a ingratidão dos homens” que estigmatiza com estas palavras: “Deus se dignou, por uma inefável misericórdia, ser chamado Pai dos homens... Pai daqueles que estão sobre a terra como gafanhotos (Is 40, 22). E o homem deixou seu Pai dos céus e disse ao lenho: Tu és meu pai” e à pedra: “Tu és quem me gerou” (Jr 2, 27). Eis por que o Salmista diz à humanidade: ‘esquece teu povo e a casa de teu pai’ (Sl 44, 11). Alguns homens escolheram como Deus até mesmo Satanás, o matador das almas, pai dos homens não segundo a natureza, mas segundo a mentira (Jo 8, 44)”.

Lutando contra uma leitura maniqueia do Símbolo e lutando contra ela com as armas que lhe fornece a Escritura, Cirilo sublinha que a adoção misericordiosa é querida, não somente por Deus Pai (Jo 1, 12), mas também por aqueles que a aceitam livremente. Dessa maneira, mostra-se que os filhos adotivos de Deus devem consentir com sua adoção para que ela possa ter lugar, se tratando de adultos.

Destacamos um ponto importante: a sétima catequese batismal de Cirilo termina desta maneira: “Que o Pai dos céus, tendo por agradável nossa boa vontade, nos julgue dignos de brilhar como o sol no reino de nosso Pai (Mt 13, 43)”.

Finalmente, vê-se que para Cirilo, o Pai confessado pelo Símbolo é inseparavelmente o Pai único do Filho único Jesus, o Cristo, e o Pai dos justos criados e adotados nEle e por Ele. Parece, portanto, que para Cirilo, o Pai ao qual os cristãos entregam sua fé em seu primeiro artigo do Credo deve ser compreendido à luz dos Evangelhos de Mateus e de João. Para o primeiro, a expressão “vosso Pai” se refere sempre aos justos, discípulos de Cristo, o Filho por excelência (11, 27); para o segundo, o Pai de Jesus se tornou, graças ao mistério pascal, Pai dos discípulos (20, 17: o Filho único libertou seus irmãos da escravidão do pecado 8, 34-37). “Creio em Deus Pai de um Filho único e Pai, nEle, de uma multidão de filhos adotados”.

Senhor todo-poderoso: o Pai “Pantokrátor”

Em sua oitava catequese batismal, Cirilo comenta a afirmação do Símbolo: o Pai é *Pantokrátor*, Senhor de tudo. Em harmonia com o sentido da palavra na Septuaginta e no

Apocalipse, o bispo de Jerusalém declara: “A divina Escritura e os dogmas da verdade conhecem um Deus único, que exerce seu poder sobre todo o universo e tolera muitas coisas porque bem o quer. Seu poder se estende às idolatrias, ao diabo, mas sua paciência os tolera: se tolera, não é por impotência... [mas] para permitir dois resultados: que sua derrota o humilhe muito mais e que os homens sejam coroados. Ó toda sábia Providência de Deus, que toma a má vontade como base da salvação dos crentes! Permite ao diabo lutar para que os vencedores sejam coroados e para que o diabo receba uma grande vergonha de ser vencido por alguém mais fraco que ele”.

Qual é o sentido do primeiro artigo concernente a Deus Pai *Pantokrátor*? Não se trata tanto de confessar o que Deus pode ou poderia fazer, mas de proclamar que Ele exerce atualmente seu poder sobre todo o universo. As primeiras formulações do Símbolo e, atualmente, seu texto grego nos apresentam um Deus que domina o universo, o Todo-poderoso, que tem tudo em suas mãos.

Dessa maneira, a Epístola dos Apóstolos, por volta de 160-70, nos diz: *Credo in Patrem dominatorem universi* (DS1). Pode-se dizer que a afirmação da onipotência de Deus, no texto latino do Símbolo, representa um desenvolvimento, por outro lado legítimo e necessário, com relação à afirmação do governo do universo por Deus, mas pode-se dizer também que essa afirmação da onipotência divina está contida explicitamente em Lc 1, 37: “nada é impossível para Deus”.

O que é destacável é que Cirilo se esforça para responder à objeção espontânea: se Deus domina tudo, como explicar a idolatria, o pecado e o demônio, que parecem implicar uma negação de sua dominação? Ele o faz introduzindo a noção da paciência de Deus, que não é

impotência; a paciência divina tolera, por enquanto, o que o Senhor poderá castigar mais tarde. “Deus domina todos os seres e, em razão de sua paciência, suporta até mesmo assassinos, ladrões e fornicadores”.

Os Padres latinos não ignoraram, em seu sentido literal, o conceito do Deus *Pantokrátor*: Agostinho nos fala do Deus *omnitenens*. Deus tem tudo em suas mãos onipotentes.

Em Rufino de Aquileia (tão influenciado por Cirilo de Jerusalém), encontramos um comentário original e nitidamente cristocêntrico do Pai *Pantokrátor*: “Deus nos falou pelo Filho, que o estabeleceu herdeiro de todas as coisas, porque Ele fez os séculos. Por Ele, portanto, retém sua dominação sobre tudo [*potentatum omnium tenet*]... Um só é o Senhor Jesus, por quem Deus Pai retém a dominação de tudo”. O autor insiste novamente: “[*tenet omnia Pater per Filium*], o Pai retém tudo através de seu Filho”.

Dito de outra forma, e em harmonia com o pensamento de Paulo (1 Co 15, 24-28), é pelo sacrifício pascal de seu Filho que o Pai todo-poderoso exerce e conserva sua dominação sobre o mundo. Notável transição, ao mesmo tempo, para a proclamação do Deus Criador (pelo Verbo) e para o artigo segundo, sobre o Filho.

Criador do céu e da terra

A cúspide dessas palavras concernia aos gnósticos antes de ser estendida aos maniqueus. Cirilo de Jerusalém consagra sua sexta catequese batismal à denúncia dos erros de Manes. Precede as catequese 7, 8 e 9 sobre “Deus Pai”, Dominador de tudo, criador do céu e da terra”.

Agostinho, sobretudo, que havia passado pelo maniqueísmo, nos apresenta, contra ele, o Criador do céu e da terra, em seu discurso de 393 perante o Concílio de Hipona, no qual comenta o Símbolo. Sua experiência lhe permitia conhecer melhor que Cirilo as doutrinas maniqueias. Segundo ele, os maniqueus negavam implicitamente a onipotência de Deus Pai. Sigamos seu raciocínio: “Quando admitem a existência de um elemento que Deus não teria criado, mas do qual teria feito este mundo no qual reconhecem uma ordem perfeita, negam a onipotência de Deus, ao ponto de crer que Ele não teria podido fazer o mundo, se, para construí-lo, não tivesse se servido de outro elemento que já existia e que Ele mesmo não havia feito. Nisso, obedecem ao costume de ver os ferreiros, os pedreiros e outros operários que, sem o auxílio dos materiais já prontos, não podem executar os trabalhos de sua arte. Mas, se concedem que o Deus todo-poderoso é o autor do mundo, devem necessariamente concluir que o fez do nada... Mesmo se tirou um ser de outro, como o homem do barro, não o fez de algo que não tivesse feito, pois a terra de onde vem o barro havia sido feita por Ele do nada”.

Agostinho, neste sermão conciliar, bastante erudito, toca um problema sempre atual. A polêmica entre catolicismo e maniqueísmo se prolongou até nossos dias no contexto do evolucionismo. Este seria incompatível com a doutrina católica da criação a partir do nada (*ex nihilo*) se negasse a criação imediata da alma humana ou se significasse que Deus teria criado o corpo humano a partir de espécies animais, corpo do qual não seria, ao menos imediatamente, o autor. Outra coisa muito diferente é se se admite que o gesto criador do corpo humano implica a posição no ser, por Deus, das realidades mais iniciais a partir do nada (DS 3896-3897).

Isso é o que emerge claramente da sequência do discurso de Agostinho e de sua rejeição da versão maniqueia da criação: “Se o céu mesmo e a terra foram feitos de uma matéria qualquer, como está escrito: ‘Tu que fizeste o mundo de uma matéria informe’ (Sb 11, 17), não é preciso pensar que essa matéria de que foi feito o mundo, por informe que se queira... tenha podido existir por si mesma, como se fosse coeterna e coexistente a Deus. Nós cremos que Deus fez tudo do nada. Mesmo se o mundo foi feito de uma matéria determinada, essa mesma matéria foi feita do nada. Por um dom de Deus perfeitamente ordenado, foi criado primeiro um elemento capaz de receber, e depois foram formados os seres formados. Dissemos isso para que ninguém possa estimar mutuamente contraditórias as afirmações das divinas Escrituras, nas quais se encontram tanto que Deus fez tudo do nada quanto que o mundo foi feito de uma matéria informe”.

A criação do mundo “a partir de uma matéria informe” manifesta a influência do pensamento platônico (*Timeu* 51a) sobre o autor do livro da Sabedoria. Mas a expressão não significa uma orientação a uma escola filosófica particular, pois ela havia passado às escolas mais diversas de pensadores, incluindo a dos poetas. O autor inspirado da Sabedoria não fala de *creatio prima* (passo do nada à matéria indistinta), mas da *creatio secunda* (formação dos seres a partir de uma matéria primeira), fazendo alusão a Gn 1,2 e querendo traduzir em linguagem inteligível o caos primitivo: “a terra estava vazia e vaga [*tohûwabohu*]”.

Agostinho apresentava assim aos Padres do Concílio de Hipona uma síntese notável, em clima platônico, entre os dados contrastantes, em uma mesma época (pouco antes de Cristo), do judaísmo palestino (2 Mc 7, 28: *creatio ex nihilo*) e

do judaísmo alexandrino (Sb 11, 17); e o pensamento do teólogo de Hipona seria retomado por São Gregório Magno. Para Agostinho, “Deus fez o mundo do nada e formou o homem do barro da terra [*quia tu ex terra factus es, terra vero ex nihilo, tu es creatus ex nihilo*]”.

A passagem de Agostinho pelo maniqueísmo, assim como sua fé na unidade das Escrituras divinas, lhe permitiram chegar a um profundo conhecimento do desígnio divino apresentado no Símbolo. Convém, no entanto, ao sustentar a criação pelo Pai todo-poderoso, não desconhecer que é a obra da Trindade inteira, sem esquecer que cada pessoa brilha em sua modalidade própria; um só mundo foi feito pelo Pai, através do Filho, no Espírito”. Já em 382, dez anos antes do Concílio de Hipona, um Concílio Romano declarava herege aquele que negasse que “o Pai criou pelo Filho e pelo Espírito o universo visível e invisível” (DS 171): releitura antiariana do Símbolo dos Apóstolos e de sua redação inicial romana.

Quatro séculos mais tarde, São João Damasceno, no Oriente grego-árabe, seria igualmente sensível à necessidade de sublinhar a união do Verbo e do Espírito com o Pai no único e mesmo Criador, visto explicitamente como um fruto do amor superabundante das pessoas divinas: “Deus bom e superbom não se contentou com a contemplação de si mesmo, quis que alguns [seres] participassem de sua bondade: por essa razão, produziu, a partir do não ser para o ser, o universo invisível e visível e o homem composto de realidades visíveis e invisíveis. Criou pensando, e seu pensamento causa sua obra, cumprida por seu Verbo e terminada pelo Espírito”.

A influência do Pseudo-Dionísio (posterior a Agostinho) vem colorir a aresta antiariana, mas a necessidade de continuar a luta antimaniqueia convida o Doutor

Damasceno a expressões explícitas em relação aos anjos: essas “chamas imateriais” (Sl 103, 4), longe de serem “os criadores de alguma substância” – como sustentam aqueles que são “as bocas do diabo mentiroso” (Jo 8, 44) – são criaturas da Trindade.

Para os maniqueus, de fato, o diabo era o criador da matéria, realidade má cuja origem não se podia, pensavam eles, atribuir ao Deus bom. No Oriente que habitava João Damasceno, o dualismo maniqueu não havia morrido ainda.

Síntese: Creio em Deus Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra

Kattenbusch (luterano que explorou o Símbolo em seu contexto histórico) compreendeu bem que uma consideração analítica dos termos não bastava para a obtenção de uma compreensão global; é preciso, além disso, captar suas relações recíprocas.

Para os primeiros cristãos, Deus é, ainda, mais o Pai dominador de todo o universo do que o Criador. É o Pai do Messias, o Cristo, no qual se reúnem judeus e gregos, superando suas diferenças; por outro lado, a versão romana do Símbolo foi composta por cristãos que conheciam o Antigo Testamento.

O “Pai Pantokrátor” evoca ao mesmo tempo um contexto familiar e a transcendência do Pai em relação aos Estados que domina: Deus, que é Pai, governa tudo pelo cumprimento de suas vontades soberanas.

Se a versão grega do Símbolo foi a primeira, há lugar para pensar que a escolha da expressão “Pai Pantokrátor” foi concebida no contexto do Apocalipse e das perseguições,

com a vontade de sublinhar que os perseguidores não escapavam de maneira alguma à dominação do Deus todo-poderoso. Essa escolha não resulta somente de uma vontade antignóstica.

Prolegômenos modernos

Karl Barth desenvolve bem as implicações do artigo primeiro: “O céu e a terra não são, eles mesmos, Deus; não brotaram nem emanaram de Deus... Do fato de que Deus criou o mundo, resulta também que o criou bom. O mundo é bom para o homem; ou seja, permite-lhe servir a Deus: tal é o conteúdo concreto da fé em Deus Criador. Mas, ao dizer que Deus é o Criador, reconhecemos que, em sua relação de desigualdade com Deus, o mundo possui uma realidade própria, querida e posta por Deus, mantida, sustentada e conduzida por Ele. Coexistência desigual do Criador e da criatura: isso significa que Deus não existe mais só em si mesmo, mas também com e no mundo, porque esse mundo é criado na medida em que está. Ao reconhecer Deus Criador, não reconhecemos somente sua transcendência, mas também sua imanência... Deus não é só livre diante do mundo, mas também está ligado ao mundo”.

Em outros termos, quando confessamos nossa fé no único Deus Criador, afirmamos ao mesmo tempo a presença de Deus no mundo, presença igualmente permanente que o gesto criador. Presença também escondida, que escapa aos sentidos, mas não à razão bem formada ou à fé.

Mais recentemente, outro teólogo conhecido, também saído do mundo protestante, o luterano W. Pannenberg, nos apresentou seus comentários sobre o artigo primeiro do Credo. “Na boca de Jesus, o nome do Pai indica o modo

particular sob o qual – na própria missão que deu a Jesus – o todo-poderoso Deus de Israel foi revelado como Aquele que quer salvar os homens antes do juízo para o qual se encaminham. Por esse motivo, o nome de Pai está essencialmente ligado à bondade misericordiosa de Deus. É assim que a realidade divina que conduz e determina todas as coisas foi aberta através de Jesus”.

“Mas ‘céu e terra’ implicam a permanência das leis científicas com vistas à salvação humana. A natureza humana não tem em si mesma a unidade de sua história. Aquela não é vista mais que pelo homem. Sobre o fundo da contingência que afeta em seu conjunto o único curso do devir, as conexões que traduzem as leis da natureza aparecem como a expressão de uma vontade divina de permanência, como a expressão de uma fidelidade de Deus que, a primeira, nos torna possível a existência neste mundo (*Fé dos Apóstolos*, 42-43 e 52-53).

Essas reflexões nos ajudam a compreender os nexos que unem criação contingente, leis científicas (entendidas como uma expressão de fidelidade divina) com a paternidade adotiva de Deus transcendente. Deus criou o céu e a terra, e os governa com constância e sabedoria por meio de leis postas a serviço da felicidade, da adoção filial e da salvação eterna do gênero humano.

Sem dúvida, sob a influência das Igrejas ortodoxas, os teólogos preocupados em “confessar a fé comum” chamam nossa atenção para o contexto bíblico do *Pantokrátor*, o Pai todo-poderoso. Dá testemunho de sua vitória sobre seus inimigos, sobre as formas do caos, seu triunfo final sobre seus inimigos: potência de Deus manifestada em atos: isso é o que o Antigo Testamento mostra em numerosas passagens. No Novo Testamento, o termo, utilizado no Apocalipse, carregado de solenidade, de espera e de alegria, é um grito de

louvor e de esperança lançado ao mais profundo de um mundo obscuro e terrivelmente ambíguo que parece ser a presa do Anticristo. Encontra-se essa mesma confiança serena no único passagem do Novo Testamento (fora do Apocalipse) onde o termo *Pantokrátor* é empregado: “serei para vocês um Pai e vocês serão para mim filhos e filhas, diz o Senhor todo-poderoso”. *Pantokrátor* é, pois, no Novo Testamento, doxológico e escatológico, dá testemunho da fidelidade e da última soberania de Deus, fundamentos da fé, da confiança e da certeza.

No Evangelho, trata-se de um poder tão transcendente que Deus pôde, na Encarnação, penetrar em sua criação e, por isso mesmo, afirmar vitoriosamente que era o Senhor por aquilo que parecia ser a negação absoluta e definitiva de seu poder: a crucificação do Filho encarnado: 1 Co 1, 24-25. Na Ressurreição de Cristo, Deus revela seu poder capaz de vencer o pecado e a morte. Nesse sentido, Deus é *Pantokrátor*, Aquele que sustenta todas as coisas, cujas mãos seguram firmemente o mundo e seu destino, apesar da realidade do mal, do pecado, do sofrimento e da morte (CFC 46-48).

Excelente comentário que apresenta o duplo mérito de ser profundamente bíblico e de mostrar no segundo artigo do Credo a chave da inteligibilidade do primeiro.

O documento *Confessar a Fé Comum* nos oferece hoje complementos destacáveis aos comentários anteriores. “Os cristãos confessam que o Deus único é o Pai todo-poderoso. Proclamam assim sua segurança de que sua vida e sua morte são o objeto da solicitude paternal de um Deus cujo amor se manifestou ao mundo em seu Filho Jesus Cristo e permanece conosco na comunhão do Espírito Santo. A vida, a realidade e a história não estão abandonadas a si mesmas nem às

potências e principados deste mundo, mas têm por base e sustento um Deus cujo poder é igualmente ilimitado que o amor.

“[...] Deus Pai é Aquele que rege toda a criação, é o Todo-poderoso. O *Pantokrátor*, literalmente: Aquele que sustenta e governa todas as coisas, com suas mãos, a quem pertencem todas as coisas. É menos a descrição de uma onipotência absoluta que a de uma Providência universal. O universo inteiro está entre as mãos do Pai; não o abandona e não o abandonará nunca.

“Ao mesmo tempo, isso volta, ao menos em princípio, a destronar todos os outros pretendentes à soberania universal, ao governo e ao domínio do mundo, de sua história e de seu destino. A Igreja proclama o poder ilimitado que tem Deus para realizar os desígnios benéficos e misericordiosos que tem para a humanidade e para o mundo. As potências deste tempo, sejam políticas, econômicas, científicas, industriais, militares, ideológicas ou mesmo religiosas, não prevalecerão contra a onipotência de Deus. O Senhorio do Todo-poderoso as relativiza e as julga a todas; questiona todas as formas de escravidão” (CFC 36, 57-59).

Excelente comentário que responde perfeitamente à dificuldade que muitos cristãos experimentam hoje diante da expressão “Deus todo-poderoso”.

O *Catecismo da Igreja Católica* aprofunda também o primeiro artigo de nosso Credo. O primeiro artigo situa a fé cristã na prolongação da de Israel.

Esse ponto foi bem destacado pelo cardeal Joseph Ratzinger. O primeiro artigo do Símbolo é a transcrição cristã da profissão de fé cotidiana de Israel: “Escuta, ó Israel, Javé,

teu Deus é único” (Dt 6,4). A luta de Israel por Deus se torna assim dimensão interior da fé cristã. Hoje como ontem, Israel e a Igreja se recusam a adorar o pão, o poder, o dinheiro. O Deus escondido da sarça ardente, chamando Moisés, lhe revela seu Nome (Ex 3, 14). Javé significa um Deus pessoal, voltado para o homem: Ele, o Deus dos Pais, Abraão, Isaac e Jacó. Não um deus local, determinado por um lugar. Mas o Deus onipresente, o Deus das pessoas, o Deus de todos.

Javé é o Deus supremo, Poder soberano que domina todas as coisas, acima de todas as potências particulares que engloba. Orienta o homem para o eterno reinício do ciclo cósmico, mas para o futuro, para fins definitivos, por meio de promessas. É o Deus que promete (*Fé Cristã, Ontem e Hoje*, 1969, 60-76).

O *Catecismo da Igreja Católica* retoma e prolonga reflexões análogas. Deus se revelou fazendo conhecer seu Nome. Não é uma força anônima. Entregando seu Nome, Deus se entregou a si mesmo, ao ponto de que podemos chamá-lo, conhecê-lo mais intimamente. Deus se revelou sob diversas formas, mas a revelação a Moisés, na sarça ardente, constitui uma Aliança: “Eu sou Aquele que sou”. Nome misterioso, ao mesmo tempo Nome revelado e recusa de um Nome, que expressa Deus como infinitamente superior a tudo o que possamos dizer.

É o Deus dos Pais (Ex 3,6), fiel no passado, mas também fiel no porvir: “Estarei contigo” (Ex 3, 12). Deus sempre presente diante de seu povo para salvá-lo. Deus que escuta a intercessão de Moisés a favor de seu povo. É o Deus que perdoa.

No curso dos séculos, Israel (especialmente em seus profetas e salmistas) tomou conhecimento mais explícito das

riquezas contidas em seu Nome divino. Deus é Aquele que é desde sempre e para sempre a plenitude do ser e de toda perfeição; é só seu ser mesmo e é de si mesmo tudo o que é. Nessa aprofundamento, a tradução da Septuaginta, influenciada pela filosofia grega, desempenhou um papel. Em sentido absoluto, Deus só É. Na tradução grega (Septuaginta) dos livros do Antigo Testamento, o nome inefável sob o qual Deus se revelou a Moisés, Javé (Ex 3, 14), é traduzido por Kyrios, Senhor, nome que se torna desde então o Nome mais habitual para designar a divindade mesma do Deus de Israel. Só Deus é Senhor (ver CIC 200-213; 446; 2666).

“Deus Pai”: se, porque “a invocação de Deus como Pai é conhecida em muitas religiões. A divindade é frequentemente considerada como Pai dos deuses e dos homens. Em Israel, Deus é chamado Pai enquanto Criador do mundo (Dt 32, 6; Ml 2, 10). Deus é Pai ainda mais em razão da Aliança e do dom da Lei a Israel, seu filho primogênito (Ex 4, 22). É também chamado Pai do Rei de Israel (2 Sm 7, 14). É mais especialmente o Pai dos pobres, do órfão e da viúva (Sl 68, 6), que estão todos sob sua proteção amorosa”.

Mas a imagem de Deus Pai deve ser purificada de certas associações ligadas a nossa história pessoal ou cultural. Deus, nosso Pai, transcende as categorias do mundo criado. Designando a Deus com o nome de Pai, o linguagem da fé indica principalmente dois aspectos: Deus, origem primeira de tudo e autoridade transcendente; Deus, bondade e solicitude amante para todos seus filhos.

Essa ternura paternal de Deus pode também ser expressa mediante a imagem da maternidade, que indica mais a imanência de Deus, a intimidade de Deus e sua criatura. O linguagem da fé tira da experiência humana os pais, que são os primeiros representantes de Deus para o homem. Mas essa

experiência diz também que os pais humanos são falíveis e que podem desfigurar o rosto da paternidade e da maternidade. Ora, Deus transcende a distinção humana dos sexos. Não é nem homem nem mulher. É Deus. Transcende também a paternidade e a maternidade humanas, sendo seu origem e sua medida (Ef 3, 14; Is 49, 15). Ninguém é Pai como o é Deus.

Jesus revelou que Deus é Pai em um sentido inaudito: eternamente Pai em relação a seu Filho único, que, reciprocamente, não é Filho mais que em relação ao Pai (Mt 11, 27; CIC 239-240).

Assim, aparece – segundo as palavras de João Paulo II, em sua carta a propósito do Jubileu do ano 2000 (§49) – que a perspectiva do Pai que está nos céus é a perspectiva mesma de Cristo, enviado pelo Pai e que regressa a Ele (Mt 5, 45; Jo 16, 28). Toda a vida cristã é uma peregrinação para a casa do Pai, de quem encontramos cada dia o amor incondicional para todas as criaturas humanas e, em particular, para o filho perdido (Lc 15, 11-32).

Essa peregrinação concerne à vida interior de cada pessoa, implica a comunidade crente e, finalmente, inclui a humanidade inteira.

Resumamos: o primeiro artigo do Credo, louvor do Pai, proclama e confessa que viemos do Pai, ao mesmo tempo tirados do nada, governados por Ele com um poder infinito, selo de amor, com vistas a operar nosso retorno a Ele.

Criados pelo Pai no Filho, governados pelo Pai e pelo Filho, nos orientamos para o Pai pelo Filho e nEle, confessando nossa fé em sua Providência amante.

Notas:

Cirilo de Jerusalém, *Catequeses*, Namur, 1962; cat. IV, 4; MG 33, 47 B.

Na gnose cristã heterodoxa, a divindade é concebida como uma plenitude de virtualidades, um *pléroma* de potências ou éons que se desenvolvem em revelação intemporal. Ver Cirilo, cat. VI, 17.

Cirilo, cat. IV; MG 33, 460.

Cirilo, cat. VII, 5; MG 33, 609.

Gregório Nazianzeno, Or. Th 25, 16; MG 35, 1221; RJ 983; SC 284, 197.

Ver Bertrand de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975, 211, n. 11.

Cirilo, cat. VII, 7; MG 33, 613.

Cirilo, cat. VII, XII e XIII; MG 33, 617.

Cirilo, cat. VII, 13; MG 33, 620; ver VII, 10: em duas oportunidades, Cirilo diz aí que Deus é impropriamente (*katakrestikôs*) chamado Pai dos homens, enquanto que “para o único Cristo, Deus é Pai segundo a natureza, não segundo a adoção”; no entanto, em uma visão menos inspirada pela polêmica antiariana e mais preocupada com a fidelidade à totalidade do dado bíblico, Cirilo teria podido dizer, em vez de “impropriamente”, “analogicamente”; e creio que isso teria correspondido melhor a seu pensamento profundo, como mostram os textos: Cat. VII, 13 e VII, 16, citando Jo 1, 12 e Mt 13, 43. Ver também J.N. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres, 1960, 2134.

Ver cat. VII, 7: Cristo mesmo diz com segurança: “vou para meu Pai e vosso Pai”, mas não disse “para nosso Pai” (Jo 20, 17). Sobre essa passagem, ver as explicações de Dom Calmet e de Monsenhor Catherinet (B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, 30–31); ver D. Holland (citado aqui p. 37; n. 1), 264.

Ver Bertrand de Margerie, *Les Perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Paris, 1981, 290.

Na Septuaginta, os profetas empregam 247 vezes a palavra *Pantokrátor* para designar o Senhor soberano do céu e da terra, sobretudo quando se trata de combater a influência da religião astral da Babilônia e de expressar o império de Deus sobre os astros, que não são deuses, mas servidores do único verdadeiro Deus.

Cirilo, cat. VIII, 4.

Ver D. Holland, *Pantokrátor in N.T. and Creed*, *Studia Evangelica* VI, Berlim, 1973, 256–266 (ver especialmente 261 e 263); a partir da afirmação do governo efetivo do universo por Deus, a onipotência de Deus foi estudada, *ab esse ad posse vallet illatio*; Irineu, já em sua luta antignóstica contra o demônio *kosmokrátor* (Ef 6, 12), deus deste mundo, seguindo a Marcião, utiliza várias vezes a expressão *Pantokrátor* (AH I, 3, *kosmokrátor*). Ver também A. de Halleux, “O Pai todo-poderoso”, *RTL* 8 (1977), 401–422.

Cirilo, cat. VIII, 5; MG 33, 629.

Rufino, *Comentarium in Symbolum apost.* 5; ML 21, 344 A; CCL 20, 140.

Ibid., 343 B; CCL 20, 140.

Agostinho, *De fide et symbolo* II, 2.

Ibid.

Monsenhor Weber, *Bible Pirot-Clamer, Les Sapientiaux*, Paris, 1943, t. VI, 476: o Deus do livro da Sabedoria dispõe absolutamente de tudo e a tudo criado sem exceção alguma (1, 14; 9, 1.9; 11, 23.26; 16, 13.15). O livro não é nem panteísmo, como os estoicos, nem dualista, como os platônicos.

Agostinho, *Contra Felicem manichaeum* II, 18; RJ 1711.

Agostinho, *In Jo.* 20, 9; ML 35, 1561.

São João Damasceno, *Fé Ortodoxa* II, 2; RJ 2349.

Ibid. II, 3; RJ 230, 2352, 2356.

F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig, 1900, t. II, 526-535; D. Holland, 262 s.

O Apocalipse emprega o termo *Pantokrátor* nove vezes: 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 16, 14; 19, 6; 19, 15; 21, 22; matizes diferentes diversificam esses usos.

K. Barth, *Credo*, Genebra, 1960 (2ª edição), 48-49.

Bento XVI.

Artigo II. Creio em Jesus Cristo, seu único Filho. O Mistério de Cristo: Encarnação, Nascimento, Paixão, Morte, Ressurreição, Segunda vinda como Juiz

O texto inicial do segundo artigo, por volta do ano 170 (?), expressava, como o conjunto do Símbolo, a fé da Igreja frente às correntes gnósticas. Daí a insistência sobre a carne de Cristo. A persistência dessas correntes, no maniqueísmo sempre vivo na época de São João Damasceno (séculos VIII-IX), permite compreender que o texto recebido tenha mantido e às vezes enriquecido esse texto inicial.

Examinaremos, pois, alguns comentários gregos (Cirilo de Jerusalém, Teodoro de Mopsuéstia, Cirilo de Alexandria) e latinos (Agostinho e Rufino), do Símbolo romano e do Credo de Niceia, assim como as opiniões de nossos contemporâneos.

Preâmbulo: convergência do Símbolo romano e do Credo de Niceia-Constantinopla (ver R. Cantalamessa, *Credo in spiritum sanctum*, I, 104-107): a frase “nascido do Espírito Santo e da Virgem Maria” está presente nesses dois textos, embora o Símbolo de Niceia ainda não contivesse essa afirmação. Já se encontrava em Hipólito e em Cirilo de Jerusalém (cat. IV, 9 e XII, 3), como mais tarde em Epifânio de Salamina.

Na literatura cristã anterior ao século III, essa afirmação ajuda os apologistas cristãos a destacar, frente aos pagãos, a divindade de Jesus, e frente aos judeus, seu messianismo (ver Is 7, 14).

Inicialmente, não se falava mais do que da Virgem Maria neste lugar, mas passou-se a falar também do Espírito Santo, com uma finalidade cristológica, para destacar a divindade de Jesus no momento em que se exaltava, contra os gnósticos, sua humanidade, falando – contra os valentinianos – de seu nascimento, não através da Virgem (*per virginem*), mas dela (*ex Virgine*). Sem querer insistir sobre a terceira pessoa da Trindade ou sobre Maria, queria-se destacar, na linha de Ireneu de Lyon e de Melitão de Sardes, o duplo nascimento divino e humano de Jesus, “Filho de Davi segundo a carne, Filho de Deus segundo o Espírito” (Ireneu, *Demonstração* § 30). Operava-se assim uma fusão de muitos textos cristológicos do Novo Testamento (Lc 1, 35; Mt 1, 20; Rm 1, 3-4; Jo 1, 14).

O Espírito Santo não significa aqui uma pessoa (como no terceiro artigo), mas a natureza divina (ver Jo 4, 24: “Deus é Espírito”).

Os gregos

Seção primeira: Cirilo de Jerusalém, 348

Seu texto é, de longe, o comentário mais extenso. Apresenta para nós, atualmente, uma particularidade notável: pronunciado em Jerusalém, diante das ruínas do Templo, preocupa-se constantemente com os judeus que solicitam o batismo. Além disso, o catecismo de 348 nos ajuda hoje a renovar a apresentação dos mistérios do Natal e da Sexta-Feira Santa, a perceber melhor o alcance desses dois dias para uma melhor compreensão da castidade cristã e da penitência vivida à imagem do bom ladrão, sob o signo da Cruz.

O Filho eterno

Cirilo leva em conta seus ouvintes vindos do arianismo ou tentados por ele quando escreve: “Tenhamos, pois, fé no Filho de Deus, nascido, Deus verdadeiro, do Pai, porque o verdadeiro não gera a mentira. Tampouco duvidou, gerou: mas gerou eternamente e mais rapidamente do que produzimos palavras e pensamentos... Nós, que falamos no tempo, empregamos o tempo, enquanto que para a força divina, a geração transcende o tempo” (cat. XI, 16).

Em seguida, Cirilo nos oferece um comentário sugestivo de Jo 10, 30: “O Pai e eu somos um” (cat. XI, 16). Um por causa da glória que convém à divindade: Deus gerou a Deus. Um por causa da Realeza: o Pai não tem uns súditos e o

Filho outros súditos, como Absalão se opondo a seu pai: mas os súditos do Pai são igualmente os súditos do Filho. Um, pois as obras de Cristo não são de uma classe e as do Pai de outra; não há senão uma criação universal, feita pelo Pai através do Filho (*tou patros dia huiou pepoièkotos*).

Além disso, contra a tentação moralista, Cirilo precisa: “não é o Pai que se encarnou, mas o Filho... O Pai não sofreu por nós, mas o Pai enviou Aquele que sofreu por nós”. Não se pode excluir aqui uma alusão a Orígenes para corrigi-lo. Assim se expressa Cirilo em sua décima primeira catequese batismal (17).

O mistério batismal

Na mesma catequese, o bispo de Jerusalém nos apresenta o mistério do Natal. Condenando antecipadamente falsas interpretações possíveis da manjedoura, destaca que “o Filho único não começou a existir quando nasceu em Belém, mas antes de todos os séculos, e insiste ainda: Não te detenhas naquele que nasce agora em Belém, mas adora aquele que desde toda a eternidade nasceu do Pai... O Pai é sua origem extra-temporal: a origem sem origem do Filho é o Pai” (cat. XI, 20).

Para Cirilo, o Natal não é inicialmente o nascimento (do Filho encarnado) na pobreza, mas em primeiro lugar sua vinda ao mundo por meio de uma Virgem: “se aquele que exerce dignamente o sacerdócio para Jesus se abstém da mulher, como acreditar que Jesus mesmo veio do homem e da mulher?” (cat. XII, 25). Destacamos bem, Cirilo não diz: “a concepção virginal de Jesus por meio de Maria” constitui uma indicação a favor do celibato do clero, mas sem negar esse ponto – destaca a visão inversa: a prática do celibato pelos

sacerdotes nos dispõe a crer na concepção virginal do Salvador.

Uma série de anotações conexas nos mostra a semelhança dos problemas pastorais e psicológicos enfrentados pela Igreja no século IV e na atualidade: a natureza humana não muda, a permanência da revelação sobrenatural que se dirige a ela lhe apresenta os mesmos desafios.

Assim, “nós, outros homens, não estamos excluídos da glória da castidade” (cat. XII, 33). Corramos a corrida da castidade, evitando toda impureza. A pureza é a façanha sobre-humana. Respeitemos nossos corpos destinados a brilhar como o sol” (Mt 13, 43). Não vamos, por um prazer medíocre, sujar nosso corpo tão nobre. Pecar não é mais que uma ação de uma hora, enquanto que a desonra é eterna. Os artífices da castidade são os anjos que passeiam; as virgens têm sua parte com a Virgem Maria. Que sejam eliminados todo vestido de luxo ou tudo o que é propício para gerar a volúpia (nos diz cat. XII, 34).

Cirilo não se apoia apenas no evangelho lucano, mas também no mestre de Lucas, Paulo: Deus enviou seu Filho, diz Paulo, nascido não de um homem e de uma mulher, mas de uma Virgem. De uma Virgem, de fato, nasceu aquele que virgina as almas” (cat. XII, 31).

Vê-se: para Cirilo de Jerusalém, a doutrina sobre o mistério de Cristo não é separável da prática das virtudes: nascendo de uma Virgem, Jesus quis estimular em seus discípulos o exercício da virtude da castidade e até, em seus sacerdotes, a renúncia ao matrimônio ou ao seu uso.

Tudo isso não é surpreendente, se se lembra que o Natal está orientado para a Sexta-Feira Santa, a Encarnação para a Cruz.

O triunfo da Cruz

Para Cirilo, “toda ação”, todos os milagres de sua vida pública – e detalha: multiplicação dos pães, ressurreição de Lázaro, etc. – são “um orgulho para a Igreja católica”, mas seus benefícios locais, isolados, não podem se comparar “à glória das glórias que é a Cruz”, porque o triunfo da Cruz libertou todos aqueles que a culpa retinha e resgatou toda a humanidade”. Por esse motivo, a décima terceira catequese batismal – que acabamos de citar (XIII,1) – está totalmente consagrada ao mistério da Cruz.

Cirilo diz sem hesitar: “Cristo, por escolha, à sua Paixão, feliz por sua façanha, sorrindo para a coroa, encantado por salvar a humanidade – e não se envergonhando da Cruz, porque salvava a terra inteira. O homem que enfrentava o sofrimento não era um homem comum, mas um Deus feito homem” (XIII,6).

Destacamos de passagem: as liturgias da Igreja católica continuam transmitindo a seus fiéis essa visão da Cruz como vitória, triunfo e, portanto, fonte de alegria. Durante os primeiros séculos da história cristã, os batizados reagiram contra a tentação de ter vergonha da Paixão de Jesus, exaltando-a; o conjunto da vida cristã era considerado como uma “exaltação da Cruz”; havia aí um fator dominante da espiritualidade patrística; seguindo um termo muito usado pelo teólogo Reginald Garrigou-Lagrange, o.p., a Ressurreição era percebida como o “sinal visível da invisível vitória da Cruz”; atualmente, ao contrário, numerosos cristãos parecem

considerar sua cruz cotidiana como uma derrota, como um fardo muito pesado para carregar, mais do que como um jugo leve para ser levado em ação de graças; nada parece, pois, mais urgente do que ajudar, apoiando-se nos Padres e nas liturgias, os discípulos do Crucificado a retomar consciência de quanto, já antes da Ressurreição que condiciona e merece, a Cruz é vitória. “Quando tiveres que discutir com os incrédulos sobre a Cruz de Cristo, não tenhas vergonha, a Cruz é glória, não uma desonra”.

Em outros termos, os Padres, em sua catequese sobre a Paixão, nos ajudam a considerar, além das aparências, os efeitos reais da Paixão no destino de cada um e da humanidade inteira. Daí o interesse de Cirilo pelo bom ladrão. “Um dos ladrões se unia às injúrias dos judeus, enquanto o outro repreendia o ofensor; para ele era o fim da vida, mas o começo de seu endireitamento; entregava a alma e recebia a salvação. Depois de ter repreendido o outro, disse: ‘Lembra-te de mim, Senhor’, não ponhas atenção naquilo porque os olhos de sua inteligência estão cegos, mas ‘lembra-te de mim, teu companheiro de viagem, eis-me aqui teu companheiro de viagem para a morte: ‘lembra-te de mim, teu companheiro de viagem; não digo agora, mas ‘quando estiveres em teu reino’”.

Cirilo se volta então para o ladrão: “Que poder te iluminou, ó ladrão? Quem te ensinou a adorar o ser desprezado e crucificado contigo? Ó Luz eterna que ilumina as trevas!”.

Em seguida, Cirilo continua representando-se o diálogo de Cristo com o ladrão: “Tem coragem, não que tuas obras sejam capazes de te dar coragem, mas porque aqui está o Rei que te favorece. A pergunta admitia uma longa espera, mas a graça foi rapidíssima: ‘Em verdade te digo, hoje estarás comigo no Paraíso’, porque hoje ouviste minha voz e não

endureceste teu coração. Estive pronto para condenar Adão, estou pronto para te dar meu favor... Para ti, que hoje obedeceste à fé, hoje a salvação é tua herança... Ó graça imensa e inexplicável: Abraão, o crente por excelência, ainda não havia entrado, e o ladrão entra, o homem da hora undécima... Não presto atenção à obra, mas me contentei em acolher a fé” (XIII, 31).

Para Cirilo, o bom ladrão se torna, pois, um exemplo eloquente da doutrina paulina da justificação pela fé, operante sob o império da caridade (ver Gl 3, 9; 5, 6). Interpretação aceitável se não se esquece que Lucas, narrador do incidente relativo ao bom ladrão, era um discípulo de Paulo.

A contemplação crente da Paixão de Jesus faz de Cirilo um apóstolo do sinal da Cruz, pelo menos em duas ocasiões: “Não nos envergonhemos da Cruz de Cristo, mesmo se outro a esconda, marca-a visivelmente sobre tua fronte para que os demônios, à vista desse sinal real, fujam longe, aterrorizados. Traça esse sinal ao momento de comer e de beber, de levantar-se, de caminhar, enfim, em toda ação. Porque aquele que foi crucificado aqui está nos céus... Quando os demônios veem a cruz, lembram-se do Crucificado. Eles temem Aquele que esmagou as cabeças do dragão” (IV, 14; XIII, 36).

Em Cirilo, a explicação do Símbolo se converte em pedagogia com vistas a um crescimento na fé, como na caridade para com o Senhor crucificado e seus amigos na humanidade, diante dos quais é preciso dar testemunho para atraí-los à fé.

O catequista de Jerusalém suscita em seus ouvintes o desejo de ser crucificado com Cristo: “Jesus foi crucificado por ti apesar de sua inocência, não serás crucificado por Aquele que foi crucificado por ti? Não concedes um favor,

pagas tua dívida para com Aquele que foi crucificado por ti sobre o Gólgota” (XIII, 23). Cirilo menciona, além disso, a sepultura de Jesus e seu descenso aos infernos (IV, 11: XIII, 35).

A glorificação de Cristo: Ressurreição, Ascensão, sentado à direita do Pai, segunda vinda como Juiz dos vivos e dos mortos

Cirilo passa em revista todos esses artigos do Símbolo. Enumera longamente as testemunhas da Ressurreição: na catequese XIV, nosso catequista faz desfilar diante de nós os Doze, os quinhentos, Tiago, Paulo, as santas Mulheres, os lençóis, os soldados; mas não distingue, ao que parece, entre as testemunhas oficiais, que são os apóstolos, e as simples testemunhas de fato, como as mulheres; o leitor (e os ouvintes de outrora) pressentem obscuramente que Cirilo olha para as testemunhas particulares no seio do testemunho da Igreja universal que encarna e continua. Em suma, foi através da Igreja que Cirilo, como Agostinho, recebeu o Evangelho de Cristo e continua sua adesão.

Sua maneira de compreender Cristo sentado à direita do Pai merece uma maior atenção por parte de nossa atenção: “não sofremos aqueles que afirmam erroneamente que o Filho começou a se sentar à direita do Pai somente depois da Cruz, da Ressurreição e da Ascensão. Não é, de fato, como consequência de um progresso, mas desde que existe – porque é desde sempre gerado – que se senta também com seu Pai... Não entrou em posse dessa dignidade do trono como consequência de sua vinda na carne, mas antes de todos os séculos, Ele, o Filho único, gerado de Deus, Nosso Senhor Jesus Cristo, que desde sempre possui o trono à direita do Pai” (XIV, 27-30).

Sem impugnar a verdade fundamental dessa afirmação, fica claro que constitui uma explicação pós-ariana. Sem Ário, Cirilo, sem dúvida, não teria tido a ocasião de afirmar claramente que o Filho eterno, enquanto gerado eternamente pelo Pai, já anteriormente à criação, está sentado à direita do Pai, em uma beatitude infinita, governando o mundo com Ele na ocupação-posseção do mesmo e único trono e da mesma e única natureza divina. Cirilo nos diz assim que crê que o Filho é, com o Pai, o Todo-Poderoso e Todo-Possuidor que criou e governa o céu e a terra. Releia o artigo segundo do Credo à luz do artigo primeiro. Compreender-se-á melhor, sob esse ângulo, que o Filho seja chamado no início desse segundo artigo: “Nosso Senhor” e que, Criador dos vivos e dos mortos como Filho eterno, seja proclamado o Juiz de cada um deles enquanto Deus e enquanto homem.

Na surpreendente décima quinta catequese, Cirilo desenvolve, à luz de Paulo, uma teologia do “ínterim”, ou seja, dos sinais anunciadores da segunda vinda de Cristo: impostores, guerras, esfriamento da caridade (visível especialmente nos conflitos entre bispos), evangelização universal, extensa apostasia, reino do Anticristo, expressa em termos sobretudo negativos na décima quinta catequese, se encontrará completa de maneira mais positiva no terceiro artigo, sobre o Espírito Santo.

Para Cirilo, opondo-se sem nomeá-lo, a Marcelo de Ancira (Ankara), o juízo pronunciado por Cristo vencedor, longe de ser seguido por uma dissolução moralista do Filho em uma divindade unipessoal, será, ao contrário, o princípio de seu reino eterno: pouco depois da catequese de Cirilo, o concílio local de Jerusalém, em 350, integrará no Credo dessa Igreja essas palavras lucanas que a Igreja universal conservará

definitivamente: “e seu reino não terá fim” (Lc 1, 33). Cirilo é aqui veemente: “Então, ímpios, vocês, as criaturas de Cristo, permanecerão, enquanto Cristo, por quem existem, assim como todas as coisas, morrerá? Essa palavra é uma blasfêmia”, exclama Cirilo (XV, 30).

O comentário de Cirilo do segundo artigo termina assim, na proclamação da eternidade de Cristo-Filho, sem começo nem fim: seu reino não termina porque não começou, é eterno (XV, 32).

Por volta de 385, Gregório de Nissa, em seu grande *Discurso catequético*, muitas vezes mais filosófico que bíblico, reunirá essas afirmações de Cirilo sobre a plena e eterna divindade de Cristo: o nascimento e a morte de Cristo, que significam o começo e o fim de sua vida terrestre, sem diminuir em nada sua pessoa eterna de Filho único (XIII,4).

Seção segunda: Teodoro de Mopsuéstia

Em suas *Homilias catequéticas*, entre 381 e 392, o bispo Teodoro de Mopsuéstia, cuja vocação sacerdotal parece ter sido salva por João Crisóstomo, nos deixou comentários metódicos do Símbolo de Niceia. Retomemos aqui o que concerne ao artigo segundo, a partir da terceira homilia.

“Creio em um só Senhor, Jesus Cristo”. O texto, destaca o bispo, quer nos ensinar ao mesmo tempo o Pai, o Filho e o Espírito Santo... Em outras palavras, nos faz conhecer a Deus o Verbo, Filho verdadeiro, consubstancial a seu Pai, que com razão chama Senhor, para nos fazer compreender que é da natureza divina de Deus Pai. O Pai, de fato, não é chamado um só Deus, como se o Filho não fosse Deus, nem o Filho é chamado Senhor único”.

Aquele que diz: “único é Deus” indica também que o Senhor é único... para distinguir as hipóstases. De cada uma delas afirma que é única, com o fim de que as duas hipóstases sejam conhecidas como sendo uma só natureza divina e essa é verdadeiramente Senhor e Deus.

Um só Senhor Jesus Cristo: “é o nome mesmo do homem do qual Deus se revestiu, segundo a palavra do Anjo: será chamado com o nome Jesus” (Lc 1, 31). Mas acrescentaram Cristo com o fim de dar a conhecer o Espírito Santo: Jesus Nazareno, que Deus ungiu com o Espírito Santo e com sua força” (At 10, 38).”

Sem ser muito severo com a expressão “se revestiu”, que se inclinava para o nestorianismo, que se reprochará mais tarde a Teodoro, destacaremos sobretudo a intenção do bispo: confessar as duas naturezas, divina e humana, presentes no único Senhor Jesus.

Teodoro destaca, em seguida, “que não é uma só natureza que eles [os Padres de Niceia] chamam Único e Primogênito de todas as criaturas, já que não se pode dizer essas duas coisas de uma só natureza. Há, de fato, muita diferença entre um Filho único e um primogênito; porque primogênito se diz de irmãos numerosos, mas único é aquele que não tem irmãos... o Filho único [é] aquele que só é por geração do Pai e é só Filho e sempre existe com seu Pai e é conhecido com Ele, porque em verdade é Ele o Filho nascido do Pai... É chamado ‘primogênito’ de todas as criaturas” porque ele mesmo, em primeiro lugar, foi renovado (ressurreição dentre os mortos) e em seguida renovou as criaturas” (hom. III, 9).

“[Os Padres de Niceia] disseram com toda razão ‘único’ e em seguida ‘primogênito’ porque convinha que primeiro nos

indicassem que é Aquele que nasceu na forma de Deus e por sua misericórdia assumiu nossa natureza e que em seguida nos falassem da forma de servo assumida para nossa salvação (hom. III, 10). Nascido de Deus, não foi feito. É da natureza de Deus e não é ‘obra’. Em seguida, Teodoro destaca o motivo da Encarnação: por causa de nós, homens, e por nossa salvação, dizem os Padres (de Niceia): não foi só por causa dos homens, mas é o fim de sua vinda que nos ensina: veio para salvar os homens, com o fim de que aqueles que estavam perdidos e entregues ao mal, por uma graça e uma misericórdia inefáveis, os vivificasse e os libertasse do mal. Eis por que desceu do céu” (hom.V,3).

“Descendit: não foi se deslocando de um lugar a outro. Porque não nos é preciso pensar que a natureza divina, que está em todo lugar, se desloque de um lugar a outro, porque não é possível que a natureza divina, sendo incorpórea, esteja encerrada em um lugar e que é impossível que se desloque de um lugar a outro o que está em todo lugar...” Citando Jo 1, 10-11, Teodoro acrescenta: o que chama descenso de Deus é a condescendência de Deus: elevado acima de todos, condescendeu para salvá-los da tribulação” (hom. V, 4).

Teodoro – contra o apolinarismo – vê na assunção pelo Filho de uma alma humana, um aspecto essencial do caráter salvífico do mistério da Encarnação: Não foi [só] um corpo que [o Filho] devia assumir, mas também uma alma imortal” (hom. V, 10).

É nesse sentido que Teodoro fala da assunção, pelo Verbo, de um homem perfeito, ou seja, provido de uma alma racional. O bispo de Mopsuéstia crê que o Verbo “assumiu todo o homem para nossa salvação e por ele operou a salvação para nossa vida” (hm. V, 19).

Destacamos de passagem que a Igreja, condenando, após sua morte, alguns pensamentos atribuídos a Teodoro, não expressou nenhum juízo negativo sobre suas homilias catequéticas (consideradas em seu conjunto) e é permitido pensar, com o cardeal A. Grillmeier, que as formulações de Teodoro prepararam as do Concílio de Calcedônia sobre a união perfeita das duas naturezas de Cristo em sua única pessoa.

Seção terceira: Cirilo de Alexandria (414-423)

Em suas *Cartas festais* – escritas cada ano por ocasião da festa da Páscoa – Cirilo manifesta, por sua maneira de comentar as grandes verdades da fé, algumas convergências surpreendentes com Teodoro de Mopsuéstia.

Assim, na oitava carta pascal, em 420, Cirilo diz: “Cristo é idênticamente Monógeno e primogênito entre uma multidão de irmãos enquanto homem, e, de outro lado, Monógeno enquanto Verbo nascido de Deus Pai” (6). Aqui, Cirilo, como Teodoro, depende de Orígenes (*In Jo.* 11,50; SC 385, 139).

Como os outros Padres, Cirilo destaca fortemente, no contexto do relato “tipológico”, sobre Abraão e Isaac, que “não é o poder humano nem o orgulho daqueles que lhe eram hostis que conduziram Nosso Senhor Jesus Cristo à Cruz, mas a vontade do Pai, por assim dizer, que permitiu, segundo a economia, que sofresse a morte por todos. Eis o que significa de maneira simbólica o filho conduzido ao sacrifício por seu pai” (carta V^a, 417, 7).

Cirilo conclui magnificamente a décima primeira carta pascal, em 423, com uma apresentação resumida da fé cristológica da Igreja que convém citar aqui longamente:

Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, Deus Pai é também, por querer, Pai. É nesse sentido que dizemos que tudo vem de Deus.

Mas daquele que gera pessoalmente não é o Criador, mas o Pai por natureza. Porque gerou verdadeiramente não por emanção, corte ou paixão, como justamente, seguramente, se pode constatar no que nos concerne: de fato, se um corpo provém de um corpo, é que houve um fracionamento; não, Deus não gerou dessa maneira porque não é corporal e não está em um lugar, não tem forma ou limites, mas uma maneira que escapa à compreensão e ao discurso porque é Deus. Porque não se poderia admitir que a natureza que supera todas as coisas seja afetada por nossas paixões.

O Pai, pois, gerou de si mesmo ao Filho, luz nascida da Luz, pegada e radiação de sua própria hipóstase, como está escrito.

Então, estávamos na pior das situações: a morte reinava, o dragão mau e rebelde exercia seu império sobre a terra, o pecado era mais forte; fez-se homem para nos subtrair de todos os males que foram enumerados.

Agora bem, isso se converteu em verdade e, tendo tomado carne de uma mulher, ou seja, da Santa Virgem Maria, conforme as Escrituras, “Foi visto sobre a terra e viveu entre os homens” (Baruc 3, 38). O que se via era um homem segundo a natureza da carne e verdadeiramente perfeito no que concerne à humanidade. Mas era Deus com maior verdade.

Por esse motivo, se nosso pensamento é ortodoxo, afirmamos que não há dois filhos, nem muito menos dois cristos ou senhores, mas um só Filho e Senhor, tanto antes da Encarnação como quando teve a envoltura da Carne.

...O Senhor brilhou verdadeiramente sobre nós que marchávamos na noite das trevas; iluminando por meio de palavras que conduziam o coração de seus ouvintes à piedade, animava vivamente a lançar-se sobre Deus, mostrando, por outro lado, por meio de seus prodígios que superam a razão, que era Deus por natureza.

...Ele, sendo a vida por natureza, aceitou que sua carne sofresse a morte, em razão da economia por causa de nós, para ser o Senhor dos mortos e dos vivos (Rm 14,9).

Desceu ao Hades, anunciou a boa nova aos espíritos que estavam lá, abriu aos de baixo as portas que estavam sempre fechadas, esvaziou o antro insaciável da morte e ressuscitou ao terceiro dia, e subiu ao Pai, com a carne que havia assumido como primícias de nossa natureza, Primogênito, nascido dentre os mortos, com o fim de ter, em tudo, o primeiro lugar (Cl 1,18).

Virá novamente por nós, desde o céu, como juiz, para retribuir a cada um segundo suas obras, porque julgará a terra com justiça (Sl 95, 13).

Nessa profissão de fé, Cirilo de Alexandria prefigura seu próximo combate contra Nestório, insistindo sobre a unidade de Cristo e rejeitando explicitamente toda dualidade não unificada nele e afirmando taxativamente sua “intuição fundamental”: a transcendência da natureza divina de Cristo

sobre a natureza humana: não estão em pé de igualdade, já que aquela criou esta a partir do nada.

Comentando com muitos Padres o artigo segundo do Símbolo, argumentando sobre o Filho, pudemos constatar que os Padres estiveram condicionados pela necessidade de lutar contra as heresias, ou seja, contra as falsas interpretações do mistério do Filho encarnado em sua dupla relação com o Pai e com o mundo. Nos gregos, os comentários destacam sobretudo a igualdade do Filho com o Pai. A vida terrestre do Filho – como também nos latinos – está resumida em seu nascimento e sua morte glorificada do futuro Ressuscitado.

Os latinos

Seção primeira: Santo Agostinho

Encontramos em Agostinho dois tipos muito diferentes de comentários do Símbolo: as explicações homiléticas e litúrgicas, de um lado, as apresentações doutrinárias e teológicas, de outro.

As primeiras se situam no contexto da Semana Santa. Estão dirigidas ao povo, especialmente aos catecúmenos que se preparam ao batismo. Agrupamos aqui os textos na ordem do Símbolo mesmo, mais do que na ordem dos sermões.

Concepção e nascimento de Cristo

No sermão 214, Agostinho aprofunda a afirmação: “O Filho nasceu do Espírito Santo e da Virgem Maria”. Escutemo-lo: “Dizemos que nasceu do Espírito e da Virgem Maria

porque, quando a Virgem santa perguntou ao Anjo: ‘e isso como pode ser?’, o Anjo lhe respondeu: O Espírito Santo virá e a força do Altíssimo te cobrirá com sua sombra. Por isso o Santo que nascerá de ti será chamado Filho do Espírito Santo... Devido a essa concepção santa, no seio da Virgem, realizada em consequência do fogo da concupiscência da carne, mas em função do fervor da caridade crente, diz-se Cristo nascido do Espírito Santo e da Virgem Maria, de tal sorte que a natureza humana é relativa àquela que concebe e gera, a natureza divina ao Espírito Santificador: ‘Santo’ vem da Virgem Maria; o mesmo que o Filho de Deus é o Verbo feito carne. Enquanto Verbo, é igual ao Pai; enquanto homem, seu Pai é maior” (214,6).

Há que se destacar muitas coisas aqui. Destacamos, primeiramente, o cuidado com o qual Agostinho, que – por outro lado segue a tradição anterior – quer mostrar no evangelho de Lucas o fundamento e o alcance da afirmação da fé sobre a concepção virginal do Salvador.

Em seguida, destacamos a sutil distinção entre o erro rejeitado (Cristo, Filho do Espírito Santo) e a verdade professada: Cristo nascido do Espírito, ou seja, da ação do Espírito. Voltaremos sobre esse ponto apresentando as visões de Agostinho teólogo.

Em outro lugar, no sermão 215, Agostinho evoca também esse nascimento virginal de Cristo pelo Espírito para destacar que as duas gerações de Cristo, segundo a divindade e segundo a humanidade, são todas objetos de fé, que superam os alcances da razão humana. Para Agostinho, a fé prodigiosa de Maria, após seu diálogo com o Anjo, ilumina e estimula nossa fé, mais fácil, no mistério do duplo nascimento de Jesus: “Cremos em Nosso Senhor Jesus Cristo, nascido da Virgem Maria pela ação do Espírito, porque a mesma bem-

aventurada Maria concebeu na fé aquele que ela gerou na fé. De fato, um único modo de gerar foi conhecido por ela, não por experiência pessoal, mas aprendido por ela por frequentar outras mulheres; ou seja, o nascimento de um ser humano a partir de um homem e de uma mulher; ela recebeu a resposta angélica: ‘O Espírito Santo virá a ti... O Santo que nascerá em ti será chamado Filho de Deus’ (Lc1, 34-35). Diante dessas palavras do Anjo, Maria, cheia de fé, concebeu Cristo em seu espírito antes de conceber em seu ventre e respondeu ao Anjo: ‘Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo tua palavra’ (Lc 1,38). Ou seja: que o Filho de Deus seja concebido sem semente viril em uma Virgem... Maria creu e o que creu aconteceu nela ‘Christum prius mente quem ventre concipiens... credidit Maria et in ea quod credidit factum est’.”

Santo Agostinho, como se vê, não se limitou a enraizar a fé da Igreja concernente ao nascimento de Cristo no evangelho lucano; quis destacar mais que o consentimento de Maria ao mistério não só havia sido livre, mas também havia sido dado com plenitude de fé na Palavra de Deus transmitida pelo Anjo Gabriel. Considerando a participação de Maria, desde a Anunciação, na obra de salvação, Agostinho nos a mostra como uma Virgem prudente, crente e amante.

Em Agostinho, o artigo cristológico (Jesus nascido do Espírito Santo e da Virgem Maria) se torna mariológico e eclesial.

Definindo o nascimento histórico de Cristo como um nascimento espiritual (“por obra do Espírito”) e virginal (de Maria virgem), o artigo do Símbolo se torna, para ele e para os Padres posteriores, o fundamento do nascimento sacramental de Cristo por obra do Espírito Santo e da Igreja virgem e também do nascimento moral ou místico da alma crente, sempre por obra do mesmo Espírito. Conservando

toda sua significação cristológica, nosso artigo – diz R. Cantalamessa (*Credo in Spiritum Sanctus*, I, 111) – adquire também um sentido mariológico e sobretudo especial. Como Jesus nasceu de uma mãe virgem por obra do Espírito Santo, assim os cristãos “nasceram de Deus e do coração da mãe Igreja pelo Espírito Santo” (sermão 359, 4). A virgindade de Maria simboliza a abertura da Igreja à ação do Espírito.

Paixão, morte e sepultura de Jesus crucificado

Em suas homilias pascais, o bispo de Hipona nos oferece também proposições sugestivas sobre essa parte central do segundo artigo do Credo.

Agostinho nos mostra, primeiramente (sermão 212), o pressuposto comum ao conjunto de afirmações que integram o artigo segundo: a assunção pelo Filho de Deus da “condição de servo” (Fl 2, 7). Ou seja, da natureza em sua condição ferida pelo pecado.

“Por essa condição, o Invisível foi visto... nessa condição de servo, o Todo-Poderoso foi enfraquecido porque padeceu sob Pôncio Pilatos. Por essa condição de servo, o Imortal morreu: porque foi crucificado e sepultado. Nessa condição de servo, o rei dos séculos ressuscitou ao terceiro dia. Nessa condição de servo, Aquele que é o braço do Pai se senta à direita do Pai. Nessa condição de servo, virá para julgar os vivos e os mortos: nela quis compartilhar [a mesma sorte dos] mortos, sendo a vida dos vivos”.

O que Agostinho quer destacar é que a fraqueza, a Paixão, a morte, a crucifixão, a sepultura de Cristo, depois sua Ressurreição, sua Ascensão, sua entronização à direita do Pai, seu retorno como Juiz, concernem à sua natureza humana e

a pressupõem; e, no entanto, cada vez, é o Filho de Deus, em sua humanidade, que é crucificado, sofre, morre, sobe ao céu e se senta à direita do Pai e julgará os vivos e os mortos.

Em seu terceiro sermão *Guelferbytanus* (ed. S. Poque, SC 116, 200-209) sobre a Paixão do Senhor, Agostinho aborda em profundidade uma objeção frequente na época patrística: os que nos lançam como um insulto que honramos um Senhor crucificado... não compreendem em nada o que cremos e afirmamos.

Porque nós não afirmamos que em Cristo morreu o que era Deus, mas o que era homem [*quod Deus erat sed quod homo erat*]. De fato, quando morre, não importa quem, no que é essencialmente homem, ou seja, o que os separa da besta, o fato de ter inteligência, de discernir o humano do divino, o temporal do eterno, o falso do verdadeiro, ou seja, sua alma racional, essa alma não sofre a morte como seu corpo; mas quando morre, permanece viva, o abandona e, no entanto, diz-se que um homem está morto.

“Por que não se diria, também: Deus morreu, sem que se entenda que possa morrer o que é Deus, mas a parte mortal que Deus havia assumido pelos mortais?

“De fato, quando um homem morre, a alma que está em sua carne não morre; da mesma maneira, quando Cristo morreu, a divindade que estava no homem não morreu.

“...Deus, que é espírito (Jo 4, 24) pôde unir-se com uma união espiritual, não a um corpo sem espírito, mas ao homem que possuía um espírito.”

Aqui, Agostinho recorreu à imagem antropológica do mistério da Encarnação: a união entre a alma imortal e o corpo mortal no ser humano ajuda a compreender a unidade

entre a pessoa divina do Verbo e sua humanidade mortal: mais precisamente, entre a natureza divina (*quod Deus erat*). Como a alma humana conserva sua imortalidade e não morre quando o corpo que animava morre, assim a natureza divina conserva sua eternidade e não morre quando Jesus morre. A continuação de nossa exposição mostrará que Agostinho não destacou demasiado a pessoa do Verbo.

No sermão 213, pronunciado por ocasião da “tradição do Símbolo”, foi introduzido um matiz importante: “o homem foi crucificado, o homem foi sepultado; em Deus não houve mudança, a Deus não o mataram, mas, no entanto, morreu enquanto homem”. Na linguagem atual da Igreja (que desde Éfeso afirmava claramente que Maria, Mãe de Deus, não é mãe da divindade), diríamos: a divindade não está morta, não estava crucificada, mas a pessoa divina do Filho está morta em sua humanidade. A Igreja não havia aprovado explicitamente, ainda, o adágio dos monges citas: “um só da Trindade foi crucificado.” Agostinho parece experimentar certa incomodidade diante de uma admissão perfeitamente coerente da “comunicação dos idiomas” e empregar por vezes formulações contraditórias, dizendo tanto que Deus morreu, como que não morreu. Mas o pensamento é suficientemente claro.

A incomodidade se explica, em parte, pelo recurso à imagem ambígua da vestimenta para designar a humanidade do Filho encarnado, no mesmo sermão: Se alguém rasga tua túnica sem lesionar tua carne, te injúria, mas não gritas uma protesta a respeito de teu vestido, ao ponto de dizer: “rasgaste minha túnica”, diz, mais bem, “me rasgaste”. Dizes a verdade e, no entanto, aquele que te lesionou nada tomou de tua carne.

“Assim, Cristo Senhor foi crucificado. É o Senhor, e é único para seu Pai. É nosso Salvador, é o Senhor da glória (1 Co 2, 8).

“E, no entanto, foi crucificado, mas na carne só [*sepultus in sola*].

“Porque sua alma não estava lá onde esteve sepultado e quando o foi. Jazia na sepultura por sua carne só e, no entanto, o confessas como Jesus Cristo nosso Senhor, o Filho único...

“Só sua carne está no solo e tu dizes, no entanto: nosso Senhor?

Te digo com toda clareza: porque vejo o vestido, adoro também Aquele que está vestido [*vestem intueor, vestitum adoro*]. Essa carne foi seu vestido. Tomando a forma de servo, revestiu-se com um comportamento de homem (Fl 2, 6-7)”.

O que Agostinho queria dizer a seus ouvintes se torna mais claro em sua resposta à questão 73 entre as 83 questões que o agitaram entre sua conversão e sua elevação ao episcopado: “A humanidade foi assumida de maneira que fosse transformada para melhor e recebesse [do Verbo] uma formalidade inefavelmente mais perfeita e mais íntima que o hábito revestido pelo homem.

Assim, pois, pelo termo *habitus*, o Apóstolo destacou suficientemente em que sentido disse ‘tornando-se semelhante aos homens’ (Fl 2, 6-7): não por uma transformação em homem, mas pelo que se manifestava, *habitu*, quando se revestiu da humanidade para, adjuntando-a e adaptando-a, associá-la a [sua] imortalidade e eternidade... O Verbo não foi alterado pela assunção da humanidade da mesma maneira que os membros não se

alteram quando se lhes recobre com hábitos. No entanto, essa assunção uniu inefavelmente o que estava unido ao que o assumia”.

Poder-se-ia resumir as limitações da imagem do hábito para significar a humanidade do Verbo, dizendo que um vestido não é uma liberdade; ora, é a liberdade humana assumida pelo Verbo divino que opera o mistério de nosso resgate, reparando os abusos pecaminosos das liberdades criadas.

Em sentido inverso, a vantagem dessa imagem é sua fundamentação no texto grego da epístola aos Filipenses (2,7), como o destaca Santo Agostinho: “o texto grego contém *schémati* para o qual temos *habitus* em latim.”

Além disso, a imagem do vestido é mais facilmente inteligível (desde que estejam expostos os contra-sensos) pelos simples, que outras explicações que põem em relevo a misteriosa relação entre liberdade divina e liberdade humana em Deus feito homem.

No sermão 214 (§7), Agostinho insiste na relação entre a pessoa divina do Filho e os diferentes mistérios de sua vida humana: tristeza de sua alma (no jardim do Getsêmani), crucifixão, sepultura para destacar no Deus feito homem a unidade e a totalidade. “Como Nosso Senhor Jesus Cristo é inteiro, o Filho único de Deus, Verbo e homem, e, para dizê-lo mais expressivamente: Verbo, corpo e alma; a essa totalidade se refere a tristeza de sua alma só até a morte, a crucifixão em sua humanidade só, a sepultura em sua só carne [*ad totum refertur quod in sola anima tristis fuit... in solo homine crucifixus est... in sola carne sepultus*]”.

Agostinho toma uma imagem para se fazer compreender melhor: “Dizemos, de fato, que o único Filho de Deus, Nosso Senhor Jesus Cristo, foi sepultado. Como, por exemplo, dizemos que o Apóstolo Pedro jaz hoje em uma tumba, enquanto dizemos que se regozija repousando em Cristo. Trata-se do mesmo apóstolo; não há dois apóstolos Pedro, mas um só. É o mesmo do qual dizemos que em seu só corpo jaz no sepulcro e que, em seu só espírito, se regozija em Cristo”.

No extrato que acabamos de citar, constatamos que Agostinho se aproxima da linguagem que a Igreja terminará por fazer seu, assumindo a fórmula dos monges citas, evocada linhas acima: “um só da Trindade foi crucificado”. Precisa melhor que os atos realizados pelo Verbo encarnado em sua natureza humana estão infinitamente realizados por sua pessoa divina.

Conclui legitimamente: “não tenhas vergonha da ignomínia da Cruz, que por ti Deus mesmo não duvidou em receber e diz com o Apóstolo: ‘que jamais me glorie senão na cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo’ (Gl 6, 14) e o Apóstolo mesmo te responde: ‘não quis saber nada entre vocês senão Jesus Cristo crucificado’ (1 Co 2, 2)”.

A ressurreição do Filho único, sua Ascensão, sua entronização à direita do Pai

No sermão 214 (§8), Agostinho apresenta assim a Ressurreição: “No terceiro dia, Ele ressuscitou em uma carne verdadeira, que não deveria morrer jamais. Isso foi verificado pelos discípulos, com seus olhos e suas mãos; uma bondade tão grande não os teria enganado, nem extraviado tão grande verdade... Esteve quarenta dias com seus discípulos,

temeroso de que o grande mistério de sua ressurreição, se se houvesse subtraído a seus olhos imediatamente, não fosse considerado uma mistificação [*ludificatio*].”

Diante de uma possível dúvida, Agostinho reagiu no sermão 216 (§6), nestes termos: Quando se te disse, creio que Jesus nasceu, sofreu, foi crucificado, morto, sepultado, creste mais facilmente, como se tratasse de um homem; agora, porque se te diz, no terceiro dia ressuscitou dentre os mortos, duvidas, ó homem? Considera a Deus, pensa em sua onipotência e não duvides mais. Então, se pôde, a ti que não existias, fazer-te a partir do nada, por que não pôde despertar dentre os mortos a seu homem [*hominum suum*] que já tinha feito? Creiam, pois, meus irmãos... é essa fé a única que distingue e separa os cristãos dos outros homens. Porque, e os Pagãos creem hoje, e os Judeus então viram que Jesus morreu e foi sepultado; mas que tenha ressuscitado dos mortos no terceiro dia nem o Pagão nem o Judeu o admitem... Creiamos, pois, irmãos meus, e isso que cremos acontecido em Cristo, esperemos que nos aconteça. De fato, Deus que prometeu, não engana nunca”.

Destacamos aqui que o Símbolo romano antigo – ao contrário do de Niceia – não dizia nada explícito sobre a finalidade salvífica da morte de Cristo; é certo, no entanto, que no sermão 215 (4, sub fine), Agostinho recorda que o Senhor “se fez homem para os servidores ímpios e pecadores” e acrescenta mesmo um pouco mais adiante: Deus amou de tal maneira os homens pecadores que morreu por amor a eles”. Agostinho cita Paulo: “Cristo morreu pelos ímpios... Então, como éramos pecadores, Cristo morreu por nós... Fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho (Rm 5, 6.8.10; sermão 215, 5)”.

Agostinho sabia, pois, e cria que a integralidade do mistério pascal – não só a Ressurreição, mas também a Paixão oferecida como sacrifício – constituía o objeto distintivo dos cristãos, separando-os do saber somente histórico dos pagãos e dos judeus a respeito de Jesus Crucificado. Os cristãos não só sabem com os pagãos e os judeus, mas creem que fez de sua morte um sacrifício de expiação do pecado do mundo. Desde esse ponto de vista, a fé na oferta sacrificial de Jesus sobre a Cruz a seu Pai a favor do mundo é tudo, tanto como a certeza de sua Ressurreição, um elemento essencial das convicções cristãs. Mesmo se poderia dizer também: a morte de Jesus, enquanto implica um sofrimento oferecido por amor, é um objeto de fé cristã mais específico, talvez, que a Ressurreição; mesmo se houvesse que ajudar que é a morte daquele que devia ressuscitar, para nos aplicar os méritos de sua Paixão.

Aos olhos de Agostinho, como dos Padres em geral, a fé em Cristo ressuscitado permite compreender melhor a primeira parte do artigo segundo: o nascimento virginal de Jesus. No Sermão 215, 4 o pregador de Hipona dizia: “Nasceu nessa carne [de Maria] com o fim de sair pequenino através das entranhas fechadas, carne na qual, ressuscitado e grande, entraria nas portas do inferno” [*per clausa viscera parvu exiret... resuscitatus per clausa ostia magnus intraret*]”. O caráter sobrenatural e milagroso do mundo da Ressurreição de Jesus, entrando no Cenáculo cujas portas estavam fechadas, fazia inteligível o caráter milagroso do mundo de seu nascimento, saindo do seio fechado de sua mãe sem violar sua virgindade.

Não se pode – seja dito de passagem – não ficar surpreso pela virtuosidade com a qual os Padres em geral, Agostinho em particular, destacam as conexões internas

entre os diferentes artigos do símbolo dos apóstolos e mesmo entre os diferentes elementos do mesmo artigo. Entre a onipotência criadora do Filho – idêntica à de seu Pai – e seu nascimento virginal, por um lado, sua Ressurreição corporal, por outro, entre essas duas últimas, finalmente.

Em seu sermão 214 (§8), Agostinho nos revela o sentido da entronização à direita do Pai. Simboliza para ele a habitação nas alturas inefáveis na qual ele disse dominar (*habitatio in excelsa et ineffabili beatitudine*). A direita de Deus nos indica (na linguagem bíblica) uma indecível elevação de honra e de felicidade.

Sensível às transições, Agostinho nos sugere (sermão 215, 7) que a fé nessa beatitude do Ressuscitado-Subido ao céu deve nos preparar para esperar seu retorno como Juiz: “presta atenção, teme que Aquele, em cuja Ressurreição não queres crer, venha como juiz e tenhas que ressentir-te [*vide nequem non vis credere, sentias vindicantem*]. Aquele que não crê já está julgado (Jo 3, 18). Porque Aquele que domina agora à direita do Pai, como advogado por nós, deve vir de lá para julgar os vivos e os mortos. Creiamos, pois, com o fim de pertencer ao Senhor, seja durante a vida, seja à hora da morte.”

Pensamento magnificamente desenvolvido em outra homilia para a “tradição do Símbolo” (213, 5.5): “Confessemos o Salvador para não temer o Juiz; aquele que crê agora nele cumpre os preceitos, e a alma não temerá sua vinda para julgar os vivos e os mortos; não só não a temerá, mas desejará sua vinda; o que pode nos fazer mais felizes que a vinda daquele que desejamos; que a vinda daquele que amamos?”

“Mas temamos porque será nosso juiz. Aquele que agora é nosso advogado – será então – nosso juiz. Se tivesses

uma causa para defender diante de algum juiz, e levasses um advogado, eras apoiado por esse advogado que defenderia tua causa com todo seu poder; e se não a levasse a termo, e tomasses conhecimento que esse mesmo advogado viria como juiz, como te alegrarias de que teu juiz poderia ser aquele, que pouco antes, era teu advogado! E agora esse mesmo roga por nós. Temo-lo por advogado e o temeremos como juiz? Porque o enviamos sem inquietude diante de nós, ponhamos nossa esperança nele, nosso juízo futuro”

Em todo esse parágrafo, Agostinho lê o fim do segundo artigo do Credo à luz da primeira carta (explicitamente citada) de São João (1 Jo 1, 8-2, 2): “se alguém tem um pecado, temos como advogado diante do Pai a Jesus Cristo, o justo.” Sintetiza duas imagens jurídicas (distintas mas complementares) da missão de Cristo: Para os sinóticos e para Paulo, Jesus voltará como Juiz, para São João essa proposição se complementa mediante a apresentação de Cristo como Advogado, missão atual que prepara sua visão futura.

Eis como Agostinho comentava o Credo romano para o povo africano. Acrescentemos agora as perspectivas que desenvolveu diante dos intelectuais após o concílio de Hipona, em 393, e no manual sobre a fé, a esperança e a caridade, muito tempo depois, por volta de 420, a respeito desse mesmo artigo segundo do Credo.

Em seu discurso de 393, Agostinho exalta a humildade de Cristo “modelo para nossa vida, via segura para chegar a Deus. Não podíamos, de fato, regressar a Ele senão pela humildade, desde que caímos por orgulho (Gn 3, 5). Nosso Salvador dignou-se dar exemplo dessa humildade, Ele que se ‘aniquilou tomando a forma de servo’ (Fl 2, 6-7)... Ele, enquanto Filho único não teve irmãos, mas enquanto primogênito quis de bom grado dar o nome de irmãos (Hb 2,11)

aos que, subsequentemente e mediante sua prioridade (Cl 1, 18), renascem na graça de Deus que os adota como seus filhos (Gl 3,5). Assim, o Filho natural de Deus, nascido da substância paterna, é único; Ele é o que é o Pai, Deus [saído] de Deus, Luz [saída] da Luz. Quanto a nós, não somos a luz por natureza; somos iluminados por essa luz [do Verbo], com o fim de poder brilhar pela sabedoria” (*De fide et símbolo* IV,6).

Encontramos aqui, sob a pena de Agostinho, as distinções e nexos já observados em Orígenes, Cirilo de Jerusalém e Cirilo de Alexandria. Agostinho também pôs o seu: a insistência sobre a humildade, Cristo e o cristianismo; uma humildade que condiciona a orientação para a salvação eterna. Ao tempo de dizer – e encontraremos esse aspecto pouco depois – que o artigo segundo está orientado por Agostinho (e pelos Padres em geral) para sua consumação escatológica esboçada no artigo terceiro, com o dom do Espírito.

Santo Agostinho tratará de aprofundar, um quarto de século mais tarde, a natureza dessa humildade do Salvador, em seu manual: “O gênero humano estava afetado por uma justa condenação, todos eram filhos da cólera (ver Ef 2, 3): ‘éramos, por natureza, filhos da cólera como os outros’. Todos os homens estavam condenados a essa cólera pelo pecado original de uma maneira tanto mais grave e mais funesta, pecados aos quais haviam agregado outros mais pesados e numerosos; fazia falta um mediador; ou seja, um reconciliador que apaziguasse essa cólera mediante a oferta do sacrifício único, diante do qual todos os sacrifícios da Lei e dos Profetas eram sombras”.

A humildade do Verbo encarnado, que culmina (ver Fl 2,6-10) em sua obediência até a morte da Cruz, é, pois, vista por Santo Agostinho como um elemento essencial de seu

sacrifício de reconciliador e mediador. Prossegue dizendo:” Se ainda quando éramos inimigos, nos reconciliamos com Deus pela morte de seu Filho, com maior razão, uma vez reconciliados em seu Sangre, seremos salvos de sua cólera por Ele (Rm 5, 9-10). “Quando, por outro lado, Deus monta em cólera, não se trata de uma perturbação tal que agite o coração de um homem irritado: em virtude de uma metáfora orientada para as paixões humanas, damos o nome de cólera à sua justiça vindicativa” (X, 33)

Destacando que o Cristo é ao mesmo tempo o Deus reconciliador e o Mediador, o Sacerdote homem que opera a reconciliação mediante seu sacrifício, Agostinho se preocupa muito de não causar prejuízo à unidade de Cristo: Há um só Filho de Deus, não há dois Filhos de Deus, Deus e o homem, mas um só Filho de Deus, Deus e o homem, Deus sem começo, homem desde seu começo determinado, Nosso Senhor Jesus Cristo” (X,35)

Seção segunda: Rufino de Aquileia

Por volta do ano 400, esse antigo companheiro (no Egito) de Dídimo, o Cego, e (em Jerusalém) de Jerônimo compôs um comentário do Símbolo, em parte tributário do de Cirilo de Jerusalém.

Seu Credo deriva, por sua vez, da fórmula romana e do Credo oriental comentado por Cirilo de Jerusalém. Retenhamos os comentários mais significativos referidos ao artigo segundo.

Rufino não ignora que, aos olhos do paganismo e especialmente dos gnósticos, é indigno de Deus ter contato com a carne humana. Sob a influência de Agostinho,

responde: reprocharás a um Salvador por ter-se sujado retirando do barro uma criança que agonizava? Além disso, Deus não se suja, não mais que o sol iluminando as imundícies ou o fogo consumindo-as. Ou, então, ter-se-ia que dizer que “Deus se sujou criando o mundo”.

Essas reflexões de Rufino não parecem dever nada a Cirilo de Jerusalém. Evocamos, linhas acima, as respostas de Cirilo às objeções contra a Encarnação virginal do Filho de Deus. Coisa surpreendente, este não fazia nenhuma alusão (salvo erro de minha parte) à pretensa inconveniência de uma assunção da carne humana pelo Criador; suas dificuldades eram sobretudo relativas à concepção virginal. Problemática diferente.

A diferença reside, sem dúvida, em parte, no fato de que Cirilo era sobretudo sensível – no contexto do lugar em que falava, Jerusalém – às objeções dos judeus, enquanto Rufino, seguindo Agostinho, estava mais inclinado a considerar as dificuldades opostas pelos maniqueus. Destacamos, de passagem, a respeito da Encarnação no seio virginal de Maria, tão claramente afirmada tanto pelo Símbolo romano como pelo de Niceia, um fato importante: se a maternidade divina de Maria se encontrava implicitamente proclamada, nenhum dos dois símbolos a confessava explicitamente. Assim, tornou-se possível o nestorianismo (Vicente de Lérins, em seu *Commonitorium*, cap. XV, ver capítulo XIII) precisava, em 434, pouco depois de Éfeso, no sentido do artigo segundo do Credo: “devemos proclamar Maria a *Theotokos*, a Mãe de Deus, não no sentido em que o emprega uma heresia ímpia que sustenta que não é um simples título, porque gerou um homem que depois se converteu em Deus, da mesma maneira que dizemos a mãe de um sacerdote ou a mãe de um bispo; ora, essas mulheres não

trouxeram ao mundo mais que homens que depois se converteram em sacerdotes ou bispos. Não, não é assim que Santa Maria é Mãe de Deus. Mas como já disse, porque em seu seio sagrado se realizou esse mistério sacrossanto, e que em razão dessa unidade particular e única de pessoa o Verbo é carne na carne e o homem é Deus em Deus” (RJ 2171).

Então, se Rufino não sentiu a necessidade de nos deixar um comentário sobre a maternidade divina, estamos mais surpresos de ver com que insistência se explica sobre a virgindade de Maria, não só na concepção, mas também em seu nascimento. Fazendo-o, preparava os matizes da fórmula galicana que haveria de reter, definitivamente, o *textus receptus* devido do Símbolo romano: “concebido do Espírito Santo, nascido da Virgem Maria”. Citemos, pois, essas afirmações tão firmes que englobam numerosos textos anteriores e posteriores dos Padres: “Não há nenhuma corrupção na concepção da virgem. Uma concepção nova foi oferecida a este século, e não sem razão. Aquele que no céu é Filho único, e, por conseguinte, mesmo na terra, único, nasceu de uma maneira única”. Depois de ter citado Is 7, 14, nosso Rufino prossegue “nomeando Maria de uma maneira figurada, a ‘porta do Senhor’, pela qual o Senhor entrou no mundo”, a porta anunciada com antecedência pelo profeta Ezequiel, indicando, dessa maneira “o modo admirável dessa concepção: ‘a porta exterior do santuário estava fechada... Yahvé me disse. Essa porta será fechada, porque o Deus de Israel passou por aí. Assim é como será fechada’ (Ezequiel 44, 1-2).”

Rufino insiste nesse tema: “essa porta da virgindade foi fechada, através dela entrou o Senhor Deus de Israel, através dela passou do seio da Virgem para este mundo e a porta da Virgem permanece eternamente fechada, a virgindade salva”.

Referências:

Naturalmente, pode-se discutir a exegese de Ezequiel oferecida por Rufino seguindo Santo Ambrósio (de *institutione virginis* 8, 52; RJ 1327)

Ver J.A. de Aldama, *Maria en la patristica*, Madrid, BAC, 1970, 140-146 (Justino).

Em Lc 1,35, parece que Cristo é chamado Filho de Deus no sentido soteriológico de uma maneira direta; mas o sentido ontológico (filiação eterna) está em um segundo plano

Rufino, *Commentaire du Symbol* 9; ML 21, 349 D-350 A: CCL 20, 146-147.

Sabe-se que São Paulo afirma em vários lugares que os justos, testemunhas da parusia, não morrerão, mas serão transformados (ITs 4, 15-17; 1 Co 15, 51-53; ver Prat, *La Théologie de S. Paul*, Paris, 1923, t. 90-92 e t. II, 443 s.) Prat diz: o texto de Rufino é tão obscuro que não se pode tirar nada dele. Em lugar de buscar nos mortos e nos vivos, os pecadores e os justos, entende-se simplesmente (hoje) por mortos e vivos, os mortos e os vivos que a chegada do Juiz supremo encontrará sobre a terra. O artigo sétimo do Símbolo tomado de 2 Tm 4, 1 ou de P 4, 5 era um dos pontos fundamentais da pregação apostólica” (At 10, 42). Todas as formas do Símbolo, tanto grego como latino, contêm esse artigo, que passou mais tarde ao Símbolo de Niceia”, acrescenta Prat (t.I, 92).

São Pedro Crisólogo, *Sermão* 148; ML 52, 596.598.

K. Barth, *Credo* V, 58.

Paulo VI, *Credo do povo de Deus*, 1988, § 12 e 16

K. Barth, *Credo* VI, 70.

Ibid, VII, 83.; sem dúvida Barth, mediante essas palavras, quer aludir ao aspecto voluntário do ato de fé.

Ibid. VII, 81.

Ibid. VIII, 99.

Apêndice ao artigo II. Maria Virgem no nascimento de Jesus. O milagre do Natal

No século III, o antigo Credo da Igreja romana, e posteriormente no século IV, o Símbolo de Niceia-Constantinopla, afirmam que Jesus Cristo nasceu da Virgem Maria ou “tomou carne de Maria” pela obra do Espírito (DS 150).

Hoje, muitos autores tendem a interpretar essas afirmações como simples alusões à concepção virginal de Jesus por Maria, sem uma referência distinta ao nascimento virginal.

Na realidade, a formulação posterior do Credo romano (“concebido pelo Espírito Santo, nascido da Virgem Maria”), datando sempre dos séculos VI e VII, corresponde perfeitamente ao pensamento dos Padres dos séculos IV e V, especialmente de Santo Ambrósio, Santo Agostinho, Teodoreto de Ancira e Leão Magno. Já evocamos Ambrósio a propósito de Rufino. Convém citar aqui, explicitamente, Teodoreto e Leão, porque ambos tiveram a honra de ver seus textos não apenas citados, mas também adotados por dois concílios ecumênicos; Éfeso reteve Teodoreto, Calcedônia reteve Leão.

Teodoreto, bispo de Ancira, em suas homilias incluídas nos atos do concílio de Éfeso e citadas por São Tomás de Aquino (Suma Teológica III, 28, 2), escreveu: “a natureza, após a concepção, não conhece mais uma virgem. Mas a graça mostrou uma mãe que gera sem atentar contra sua virgindade... A mulher que gera uma carne pura, deixa de ser virgem. Mas o Verbo de Deus, nascido em uma carne, preservou a virgindade de sua Mãe, demonstrando por isso que era verdadeiramente o Verbo. Nosso verbo corrompe nosso espírito que o produz? Da mesma maneira, Deus, Verbo substancial, não destruiu a virgindade de sua Mãe, da qual havia resolvido nascer” (MG 77, 1349).

Destacamos: neste texto, a virgindade na concepção é apresentada mais como uma ação do Verbo do que como um privilégio de Maria. Alguns anos depois, o concílio de Calcedônia fez sua a carta doutrinal de Leão I ao patriarca Flaviano de Constantinopla: o Papa distinguia nela,

expressamente, o nascimento virginal da concepção virginal (DS 291).

No século IV, a doutrina não era, por outro lado, uma novidade: já os Capadócijs a consideravam como enraizada na Escritura – Is 7, 14: “uma virgem conceberá e dará à luz”; o profeta diferenciava concepção e nascimento. Além disso, os Doutores do século IV, preocupados com o mistério trinitário, a ausência de sofrimento de Cristo por meio de Maria, remetem à geração impassível do Verbo eterno por seu Pai. Os mistérios se esclarecem mutuamente, como dirá, mais tarde, o concílio Vaticano I (DS 3016).

No final do século IV, para Epifânio de Salamina, a virgindade in partu prefigura a transfiguração universal dos corpos no final dos tempos (Ap 21, 4). Para ele, além disso, a negação da virgindade perpétua de Maria tem um alcance trinitário: ofende ao Pai ao dizer que Cristo é filho de José, ao Filho ao dizer que seu santuário (Maria) está contaminado por semente viril e ao Espírito ao pretender historicamente não cumprida sua profecia (Is 7, 14).

Poder-se-ia perguntar como os Padres dos séculos IV e V alcançaram uma consciência tão firme dessa verdade, ao mesmo tempo cristológica e marial, que parece não ter sido percebida tão claramente anteriormente.

Refletindo sobre o desenvolvimento do dogma realizado pelo Espírito Santo na Igreja, o célebre historiador alemão das doutrinas, Leo Scheffczyk, pensa que seu ponto de partida foi a afirmação do Credo: “nascido da Virgem Maria”. Esta contida em suas mais antigas apresentações do Símbolo apostólico; significa que a Igreja descobriu na tradição apostólica (mencionada pelos Sinópticos) a concepção virginal de Jesus por Maria sob a ação, não de um

homem, mas do Espírito divino. A partir disso, a Igreja compreendeu um ponto ao qual se refere claramente o evangelho de Lucas (2, 8-20): o nascimento humano de um Deus.

Seguindo sua reflexão sobre os “pressupostos” e as implicações desse “nascido da Virgem Maria”, a Igreja, sob a orientação dos sucessores dos Doze, os bispos, percebeu no seio da fé que o Filho, em seu nascimento, não podia “violar” nem profanar o santuário que havia se tornado sendo sua Mãe; e que nenhuma outra pessoa podia violá-la nem profaná-la. Porque a Virgem, Mãe de Deus, não podia – após o nascimento de Jesus – comportar-se como um esposo e uma mulher ordinária, procriando outros filhos seguindo as leis ordinárias.

Em outros termos, é uma percepção sobrenatural da santidade de Maria, da santidade extraordinária incluída em sua divina maternidade, que conduziu a Igreja à afirmação do nascimento virginal de Jesus e da perpétua virgindade de sua Mãe. Ambas estavam contidas no “nascido da Virgem Maria”, como duas explicações da concepção virginal mesma, tão explicitamente afirmada pelos evangelistas e pela Tradição apostólica. Embora nem o nascimento virginal nem a perpétua virgindade pudessem ser reduzidos à concepção virginal, a proclamação consciente desta constitui a origem do reconhecimento daquela.

Aprofundando ainda mais essas últimas opiniões, o historiador alemão dos dogmas nos diz que Lucas e Paulo veem a figura de Maria e de sua virgindade no interior do mistério da Salvação. Acentuando a importância da virgindade de Maria para nossa salvação, Inácio de Antioquia, Justino e Ireneu de Lyon (poder-se-ia dizer também: Melitão de Sardes) compreenderam que não podia ser puramente

transitória, mas que brilharia como um efeito permanente da Encarnação, pertencendo sempre ao que há de mais íntimo nela: ao seu Coração.

Pode-se dizer então: a fé na concepção virginal do Salvador se desenvolveu, sob a influência do Espírito, em fé em seu nascimento virginal e na perpétua virgindade de sua Mãe. Esta fé conduziu à “identificação” simbólica entre as duas Virgens Mães (Maria e a Igreja), preparada por Ireneu e tão manifesta em Ambrósio e Agostinho. Maria e a Igreja são, cada uma, a nova Eva que contribuem para a salvação do mundo, como a primeira havia contribuído para sua perda.

Scheffczyk nos faz compreender, dessa maneira, que a doutrina da Igreja sobre a virgindade de Maria antes, durante e após o nascimento de Jesus se enraíza no princípio bem conhecido da associação de Maria, nova Eva, com o Novo Adão, doutrina claríssima aos olhos dos Padres do século II, e enraizada na Tradição apostólica.

Tudo isso está magnificamente resumido pelo segundo concílio do Vaticano nesta afirmação carregada de implicações: “esta união da Mãe com seu Filho na obra de salvação é manifesta desde o momento da concepção virginal de Cristo até sua morte” (LG 57: *in opere salutari conjunctio*). O texto insinua que Maria, concebendo virginalmente a Cristo para nossa salvação, participou em sua morte salvífica pelo gênero humano. Por outro lado, Inácio de Antioquia não ligava já, em sua carta aos Efésios, desde o início do século II ou mesmo antes, a virgindade de Maria com a morte de Cristo (, 2; RJ 39)? Ambas eram aos seus olhos (antignósticos) não apenas aparentes, mas reais.

É pois, em plena fidelidade à contínua Tradição divino-apostólica e patrística, como aos concílios ecumênicos de

Éfeso e de Calcedônia, que o Vaticano II, seguindo imediatamente o texto citado acima, acrescenta: “o nascimento do Filho primogênito de Maria não diminuiu, mas consagrou sua integridade virginal” (LG 57).

Apesar da possibilidade de escolher outros textos patrísticos (menos claros) para justificar esta afirmação, o Concílio preferiu citar em nota de rodapé os sólidos textos de São Leão e de Santo Ambrósio que recordamos acima. Dessa maneira, o Vaticano II nos diz que o nascimento virginal não implica apenas uma realidade espiritual em Maria, mas também sua integridade corporal e biológica, significando fisicamente sua virgindade espiritual e total.

Compreende-se, pois, que os comentários recentes deste texto conciliar e de suas referências tenham sublinhado seu interesse no contexto atual das ensinamentos da Igreja sobre a virtude da castidade. Embora alguns pareçam não conceder nenhuma importância ao corpo como fator moral, a integridade física de Maria no seio da criação nova nos recorda que Deus não despreza a biologia. Não desdenha a ordem material da qual é Criador, como nos recorda o primeiro artigo do Credo. Para os Padres e para o Vaticano II, o nascimento virginal de Jesus é uma declaração inseparavelmente espiritual e biológica. Significa, também, que a virgindade acrescenta algo ao celibato consagrado.

Em suma, as menções do Símbolo dos Apóstolos (com o texto paralelo do Credo de Niceia-Constantinopla) a respeito de Cristo “concebido pelo Espírito Santo e nascido da Virgem Maria” afirmam uma cooperação pessoal de Maria, enquanto Virgem, à economia da Redenção, ponto central do segundo artigo.

Além disso, no contexto do primeiro artigo, essas menções nos fazem ver no nascimento virginal de Cristo um mistério de Cristo Criador todo-poderoso, capaz de nascer, em sua onipotência, de uma maneira extraordinária; implicam, também, o mistério de Cristo santificador de Maria, inspirando-lhe a vontade de uma virgindade interior e exterior e recompensando-a por meio de um nascimento privilegiado; permitem entrever a Assunção corporal de Maria no horizonte do terceiro artigo, sobre o espírito, a Igreja e a Escatologia.

O tema da Virgindade de Maria in partu foi recentemente retomado em um contexto patrístico muito acentuado pelo Papa João Paulo II, em meio a um discurso pronunciado em Capua, no dia 24 de maio de 1992, por ocasião do décimo sexto centenário do concílio plenário realizado nesta cidade. Retenhamos muitos pontos que constituem um comentário aprofundado dessas palavras do segundo artigo de nosso Credo: “nascido da Virgem Maria”. Citamos:

Os Padres da Igreja já haviam visto claramente que a virgindade de Maria é um tema cristológico antes de ser um tema mariológico. A virgindade da Mãe é uma exigência que brota da natureza divina do Filho.

Discernimos uma importante relação entre o princípio e o fim da vida terrestre de Cristo, isto é, entre sua concepção virginal e sua ressurreição dentre os mortos, duas verdades em estreita conexão com a fé na divindade de Jesus... Muitos Padres da Igreja estabeleceram um paralelo significativo entre a geração de Cristo ex intacta virgine (de uma virgem intacta) e sua ressurreição ex intacto sepulcro (de uma tumba intacta).

Todos os Padres dão testemunho com a convicção de que entre esses dois acontecimentos salvíficos – a geração-

nascimento de Cristo e sua ressurreição dentre os mortos – existe uma conexão intrínseca que corresponde a um plano preciso de Deus; uma conexão que a Igreja, dirigida pelo Espírito, descobriu, mas não criou.

Para São Pedro Crisólogo, Aquele que uma virgindade fechada havia trazido a esta vida (terrestre), um sepulcro fechado o restitui à vida eterna. É próprio da divindade deixar a Virgem selada após o nascimento e é também próprio da divindade sair com seu corpo da tumba selada (Sermão 75, 5).

Os bispos que participaram do concílio de Capua em 392 compreenderam que a questão da virgindade de Maria não é secundária, nem limitada à humilde pessoa da Serva do Senhor, mas concerne, antes, aos aspectos fundamentais da fé: o mistério mesmo de Cristo, sua obra salvífica e o serviço do Reino.

Referências:

Se se lê Is 7, 14 no contexto exegético do método de Antioquia, pode-se admitir que a profecia conhece uma primeira realização parcial na pessoa de Ezequias, sob a Antiga Aliança, e uma realização plena no nascimento de Jesus, filho da virgem Maria; ver LG 55; MT 1, 22-23 (trad. Osty); Pio VI, carta 1779 (Enchiridium Biblicum 2, 74); H. Caselles, art. “Emanuel”, t. IV (1956) de Catholicisme.

Recordemos que os Padres, afirmando a virgindade in partu, proclamam também o nascimento do Filho sem dor: assim Gregório de Nissa, Hom. 1 in Resurr.; MG 46 (601-603), citando Is 66, /.

Ver em sentido contrário São Jerônimo, De Perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium § 19; RJ 1361: “dizes que Maria não permaneceu virgem; afirmo, ao contrário, muito mais, a saber, que José mesmo era virgem por Maria, com o fim de que de um matrimônio virginal nascesse um filho virgem.”

L. Scheffczyk, “Natus ex Maria Virgine”, Communio, éd. Fse, janeiro 1978, 20-31

Seguindo Orígenes (In Mt 10, 17; GCS X, 21, 19 s.), Epifânio afirma em vários lugares (ver D. Fernández, Marianum 20, 1958, 142-143) que o corpo da Virgem, domicílio de Deus, permaneceu sagrado: Ambrósio seguirá a ambos dizendo: “quando Lucas ensina que José foi justo, declara suficientemente que não podia violar o seio do mistério, o templo do Espírito Santo, a Mãe do Senhor” (In Lucam 2,6; CSEL 32 44).

W.B. Smith, “The Theology of the Virginity in partu and its Consequences for the Church’s Teaching on Chastity”, *Marian Studies* 31 (1980), 99-110; J.T. O’Connor, “Ambroise and K. Rahner”, *Marian Library Studies* 17-23 (1985-1991), 726-752 (mélanges T. Koehler)

Este ponto emerge também do cânon 4 do concílio de Latrão em 649 (DS 504); ver B. de Margerie, “São Martinho I confirma a virgindade corporal de Maria em seu parto”, *Agustinianum*, 1997.

Artigo III. O Espírito, a Igreja e a Vida Eterna

Mais ou menos na época em que foi elaborado o Credo da Igreja romana, Atenágoras expressava em um texto célebre seu ardente desejo trinitário: “Estamos aqui embaixo guiados pelo único desejo de conhecer o único Deus verdadeiro e seu Verbo, de saber qual é a unidade do Filho com seu Pai, a comunidade do Pai com o Filho, o que é o Espírito, qual é a união e a distinção entre o Espírito, o Filho e o Pai” (Apologia § 12).

O autor não se limitava a confessar os três, mas já respondia de maneira inicial à sua própria pergunta: “O Filho está no Pai e o Pai no Filho pela unidade e poder do Espírito” (§ 10).

O Espírito, tendo sido confessado na e pela Igreja como o Pai e o Filho, quis, além disso, através dela, manifestar-se como o vínculo de sua unidade.

Uma empreitada que se estendeu por muitos séculos, a partir de seu brilhante começo com Atenágoras. Porque era necessário que fosse precedida pela manifestação à Igreja da divindade do Espírito Santo. Manifestação inseparável daquela da atividade do Espírito do Pai e do Filho na própria

Igreja, na remissão batismal dos pecados, que orienta para a ressurreição da carne e para a vida eterna.

Examinaremos aqui as opiniões de Cirilo de Jerusalém sobre os nexos entre o Espírito e a Igreja; Basílio e Crisóstomo o completarão no mundo grego; entre os latinos, Hilário já nos havia deixado entrever por que é ao Espírito que a Igreja atribui, de maneira particular, nossa orientação para a vida eterna, enquanto Agostinho e Rufino nos farão sondar, respectivamente, o Espírito como profundidade de Deus, de um lado, e profundidade da Escritura, por outro.

Seção I. Cirilo de Jerusalém: aquilo que o Espírito único e indivisível não é e o que opera na Igreja

O orgulho humano parece inclinar certos batizados (influenciados pelo demônio) a se identificarem com o Espírito Santo: Simão, Manes, Montano, segundo Cirilo (Cat. XVI, 6-9).

Cirilo sublinha a oposição entre suas ações respectivas: “o imundo demônio, quando vai à alma de um homem, lança-se sobre a ovelha como um lobo sedento de sangue [...]. A inteligência se enche de trevas; injusta é essa agressão e esse rapto de um estranho; o demônio faz violência, de fato, sobre um corpo que não é seu. Arroja por terra aquele que se mantinha de pé, porque é a casa daquele que caiu do céu; faz desviar a língua, torce os lábios, o homem está na escuridão, o olho aberto não vê nada e o desventurado homem, diante da morte, estremece de medo. Os demônios são verdadeiramente inimigos dos homens”.

Vê-se: é a partir dos relatos evangélicos de possessão que Cirilo considera os perigos que ameaçam a condição humana, seja em seu aspecto intelectual e espiritual, seja corporalmente: Trevas, escuridão, medo.

Sobre esse fundo tão sombrio, Cirilo descreve a ação luminosa do Espírito: Vem para salvar, curar, ensinar, aconselhar, fortalecer, esclarecer a inteligência, primeiro daquele que o recebe, depois, por meio dele, dos outros também.

“Aquele que foi honrado pela visita do Espírito Santo à alma iluminada, vê de maneira sobre-humana o que não sabia. Seu corpo está sobre a terra, sua alma vê, no entanto, os céus como em um espelho... Esse nada que é o homem, vê o começo e o fim do mundo e o meio dos tempos, conhece as coisas que não estudou: de fato, desfruta da presença do verdadeiro introdutor à luz” (Cat. XVI, 19).

Em harmonia com os Evangelhos (ver Mc 3, 22-30), Cirilo nos apresenta o Espírito bom e santo no contexto de sua oposição ao espírito impuro e mau. O Espírito divino domina o tempo e o espaço e faz do cristão um participante dessa dominação. Ao homem, “violentado por causa de Cristo”, o Espírito Santo diz “por baixo... pouca coisa é o que acontece, grandes serão as recompensas, você vai sofrer pouco tempo, mas estará eternamente na companhia dos Anjos” (Cat. XVI, 20).

Cirilo une claramente o terceiro artigo com a apresentação dos últimos tempos e da vida eterna. Voltaremos a encontrar esse aspecto, um pouco mais adiante, em Hilário de Poitiers, que o recebeu dos Padres gregos. Tudo ocorre como se, na explicação do Credo, o Pai fosse visto na origem dos tempos, o Filho mediador no meio e o Espírito

consumador no fim. Toda a duração da história universal, de seu começo até sua extremidade última, é esperada e como abrasada pelos três que são um. (Essa distinção não é a de Joaquim de Fiore).

Mas o Espírito não é apenas uno – de uma perfeita unidade – com o Pai e o Filho; é também uno em si mesmo, único, indivisível, ainda que divida seus dons: “Nós não ensinamos sobre ele senão uma fé inquebrantável. Porque o Espírito é um só e mesmo ser, aquele que repartia os carismas a cada um de maneira especial segundo sua vontade (1 Cor 12, 11). Quanto a Ele, é indivisível. O Paráclito não é outra pessoa ao lado do Espírito Santo, mas é um só e mesmo ser sob denominações diferentes: vivente e subsistente, falando e agindo. Ele também é o Santificador de todas as criaturas racionais que estão submetidas a Deus por Cristo: anjos e homens.”

Cirilo, professando a unidade do Espírito Santo no interior da diversidade de seus nomes, reage – como já o havia feito o Símbolo romano – contra as tendências gnósticas (já denunciadas por Ireneu: AH I, 1, 2 e 5) segundo as quais o Paráclito era distinto do Espírito Santo. Tal seria a opinião dos valentinianos.

O que permite compreender – digamos de passagem – que em muitas recensões orientais do Credo (DS 41 e 51) o Espírito Santo seja apresentado como único, à semelhança do Pai e do Filho. Maneira de reagir contra o símbolo politeísta propagado pelos gnósticos, que exaltavam uma multiplicidade de eons no seio de uma plenitude da divindade.

Cirilo insiste, além disso, sobre a unidade do Espírito em um contexto bíblico: “o plano salvífico do qual somos objeto forma um todo estreitamente concertado e que vem do

Pai e do Filho e do Espírito Santo... O Espírito Santo não é outro na Lei e nos Profetas, outro nos Evangelhos e nos Apóstolos, mas é único e mesmo Espírito Santo, aquele que disse as divinas Escrituras no Antigo e no Novo Testamento” (Cat. XVII, 5).

Não se pode deixar de ver aqui uma reação contra as tendências de Marcião: Cirilo sublinha a unidade das Escrituras, a unidade do Antigo e do Novo Testamento, porque um e outro são obra do único e indivisível Espírito que os inspira ao mesmo tempo (como afirma DS 46). Cirilo sustenta, dessa maneira, que o Espírito falou pelos profetas da antiga e da nova Aliança, fala com o Pai criador e o Filho salvador. Sonda as profundidades de Deus Pai (1 Cor 2, 10) e do Filho e, falando-nos pelas Escrituras, é ao mesmo tempo sua profundidade.

É interessante observar que Cirilo de Jerusalém não menciona explicitamente – ao contrário de Atanásio de Alexandria, de Basílio, dos dois Gregórios e de Crisóstomo – a teologia ariana e semi-ariana do Espírito. Para ela, o Espírito é uma criatura do Filho, ele mesmo criado pelo Pai. Cirilo parece conhecer a tendência teológica (nos “Trópicos” refutados por Atanásio de Alexandria na mesma época) que queria reduzir o Espírito Santo à condição de anjo: “vejam, diz ele, as incontáveis miríades de anjos... de todos esses espíritos, o Santificador é o Paráclito. Todos os exércitos reunidos dos anjos não sustentam a comparação com o Espírito Santo... Os anjos são enviados para um ministério, Ele sonda as profundidades de Deus” (Cat. XVI, 23).

Para Cirilo, o Espírito é chamado santo na medida em que santifica os anjos e os homens dispostos a cooperar com ele. Parece interessar-se mais pela ação do Espírito na Igreja do que por sua relação com o Pai e o Filho.

Seção II: Basílio de Cesareia: o Espírito aperfeiçoa e unifica

Em seu tratado sobre o Espírito Santo, Basílio, que não ignora que os efeitos exteriores dos três resultam de sua atividade comum, atribui a cada um uma ação correspondente à sua situação intra-trinitária: “O Senhor ordena, a Palavra cria, o Sopro afirma. Mas afirmar, o que é senão aperfeiçoar em santidade [tornar firme], imutável e solidamente fixado no bem... Não há santidade sem o Espírito”.

No texto grego de seu tratado, Basílio multiplica nesse parágrafo (16, 38) as referências à atividade consumadora e aperfeiçoadora do Espírito (seis usos do termo *teleioun* ou de palavras derivadas).

Sem dúvida, Basílio queria contrariar a tendência ariana. Para ela, o Espírito – como já dissemos – é inferior ao Filho, e este inferior ao Pai. Basílio, como os Padres em geral, crê na rigorosa igualdade dos três e em sua única e comum atividade santificadora; sem negar esses dois pontos, pode manifestar sua oposição ao arianismo, afirmando que o Pai causa principal e o Filho causa demiúrgica não podem fazer nada sem a causa “aperfeiçoadora” que é o Espírito.

Abramos aqui um breve parêntese. Alguns anos antes, Basílio, Hilário de Poitiers – talvez sob a influência de sua estadia no Oriente, durante a qual compôs sua obra sobre a Trindade – havia apresentado, pelas mesmas razões anti-arianas, um ponto de vista análogo: comentando a ordem batismal do Ressuscitado (Mt 28, 19-20), Hilário falava de um “único Espírito, Dom espalhado em tudo”, “Dom único, fonte da esperança perfeita”; ora, esse “Dom único é oferecido em

plenitude a todos. Todo inteiro à nossa disposição, é dado na medida em que cada um quiser acolhê-lo, permanece em nós [na medida em que] cada um quiser merecê-lo. Permanecendo conosco até a consumação dos tempos, é a consolação de nossa espera. Pela ação de seus dons, ele é a garantia de nossa esperança” (II, 1 e 34; RJ 858).

Para Hilário, em suma, o Espírito Santo é o Dom único do Pai e do Filho, o Dom que, mediante seus dons, nos conduz à visão final do Pai e do Filho.

O ponto de vista de Basílio converge com o de Hilário nessa segunda metade do século IV, dominada no Oriente e no Ocidente pela reflexão sobre o Espírito.

Já que para Basílio, os efeitos exteriores do agir divino resultam da atividade comum dos três, poder-se-ia dizer também que o Pai é causa aperfeiçoadora e o Espírito causa principal; isso corresponderia à realidade; mas não se observaria então a doutrina que seria descoberta na Idade Média e que Basílio aplicava já, a saber: a apropriação permite pôr em relevo a propriedade da pessoa divina considerada; adaptando ao Espírito a atividade que aperfeiçoa um ser criado, Basílio (e seu sucessor latino Agostinho) nos ajuda a compreender que a denominação de Espírito Santo não remete à propriedade que, no interior da Trindade, distingue a terceira pessoa das duas primeiras.

Em outros termos, já que o Espírito “encerra” e termina o mistério da Trindade, constitui uma relação eterna entre o Pai e o Filho, é – dirá por essa mesma época Epifânio de Salamina, preparando o terreno para a aprofundamento fulgurante de Agostinho de Hipona – o meio e o vínculo entre o Pai e o Filho.

Já que o Espírito consuma o mistério trinitário, compreende-se que Basílio lhe atribui, além disso, (seguindo Paulo na primeira epístola aos Coríntios) de maneira especial a unidade no interior da Igreja, através da distribuição de carismas complementares, ou seja, dos diversos dons que reúnem os fiéis na unidade da Igreja: “O Espírito é concebido como um todo em suas partes, quando se trata da distribuição dos dons da graça, dos carismas. Porque somos membros uns dos outros, mas providos de dons diferentes... Os membros unidos concorrem para o Corpo de Cristo na Unidade do Espírito (cf. Ef 4, 1-7 e especialmente 4,4) e prestam-se mutuamente os serviços a partir dos carismas recebidos. Os membros têm um cuidado idêntico uns pelos outros, segundo a simpatia mútua nascida de sua comunicação espiritual... E, como parte de um todo, cada um de nós está no Espírito porque, todos nós, que não formamos senão um corpo, fomos batizados em um só Espírito”.

Fica claro que o tratado de São Basílio, unificando a apresentação intra-trinitária ou “teológica” e a visão “econômica” ou “eclesial” da pessoa e da missão do Espírito, preparou o complemento aportado pelo primeiro concílio de Constantinopla ao Credo de Niceia, poucos anos após a morte de Basílio. “Creio no Espírito Santo, que é Senhor e vivificador. Procede do Pai; com o Pai e o Filho recebe a mesma adoração e a mesma glória; falou pelos Profetas.”

Basílio, em seu comentário “carismático” que manifestava a unidade do Espírito através da multiplicidade de carismas concedidos aos membros do Corpo único, aos “profetas”, não pensa apenas nos anunciadores do Cristo futuro que se expressaram no Antigo Testamento, mas também – e sobretudo – nos profetas que, no seio da Igreja,

na nova Aliança, proclamam a divindade incriada do Espírito (1 Cor 14, 2).

Pouco depois de Basílio e de Constantinopla I, São João Crisóstomo, por volta de 392, retomando o mesmo texto paulino sobre os múltiplos membros do Corpo e o único Espírito (1 Cor 12, 12-27) sublinha especialmente o sentido eucarístico do dizer de Paulo “fomos cheios de um só Espírito” (1 Cor 12, 13): para o doutor de Antioquia, todos bebemos o Espírito na comunhão do precioso Sangue Eucarístico. O que, por outro lado, expressa a perfeita concordância entre Paulo (1 Cor 11: bebemos na eucaristia o Sangue de Cristo) e João (recebemos conjuntamente o Espírito enviado pelo Filho e o Filho enviado pelo Pai: 13, 20).

Crisóstomo manifestava assim o nexos entre a eucaristia e o Espírito em perfeita harmonia com o artigo terceiro do Símbolo no acréscimo constantinopolitano: o Espírito (co-adorado e co-glorificado com o Filho pela Igreja una, santa e católica) se entrega mediante Cristo na eucaristia. A teologia posterior, especialmente em São Tomás de Aquino, aprofundará ainda mais essas opiniões, afirmando que a eucaristia é o sacramento do fervor da caridade dada pelo Espírito (ver Rm 5,5) e da unidade da Igreja, cuja alma unificadora é a Igreja.

Seção III. Agostinho contempla a unidade do Espírito na unidade da Igreja

Quase na mesma época, enquanto Crisóstomo contemplava a Igreja bebendo Cristo e seu Espírito na eucaristia, Agostinho interrogava-se extensamente, no curso

de um discurso sinodal em Hipona, em 393, diante de numerosos bispos, sobre a propriedade que distingue o Espírito Santo do Pai e do Filho.

Rejeitando – seguindo os Padres gregos – a teoria segundo a qual o Espírito seria também Filho do Pai, porque a Escritura afirma que o Filho é único, rejeitando também a ideia de um Espírito filho do Filho (nada na Escritura nos mostra no Filho um pai do Espírito), Agostinho, sob a influência dos círculos cristãos de Milão, pensa que o Espírito Santo é a caridade que o Pai e o Filho têm mutuamente. Agostinho cita e analisa nesse sentido as afirmações joaninas: Deus é Espírito, Deus é Amor (Jo 4,24; 1 Jo 4, 8.16).

Posteriormente, por volta de 410, Rufino traduzia o comentário de Orígenes sobre o Cântico dos Cânticos do grego para o latim; Agostinho poderia ter lido: “Já que o Filho é amor, ninguém o conhece senão o Pai”, e a partir de 398, em uma apologia de Pânfilo sobre Orígenes, também traduzida por Rufino, este cita uma passagem de Orígenes que pode ter tido uma influência decisiva sobre os exegetas milaneses e sobre Agostinho em sua interpretação pneumatológica de 1 Jo 4, 7-8: “Pergunta-se, talvez, se o Filho é Amor porque João relaciona essa expressão com Deus Pai dizendo: Deus é Amor; mas ele mesmo ensina que o Amor é de Deus; esse amor, creio que não é outro senão seu Filho único, Deus de Deus, Amor nascido do Amor”.

Orígenes operava uma cristologização muito legítima do pensamento joanino, passando do Pai-Amor ao Filho-Amor; Agostinho prolongou essa transposição vendo no Espírito o próprio Amor ligando o Pai-Amor e o Filho-Amor. Fez isso inspirando-se nas opiniões dos exegetas cristãos de Milão, eles mesmos influenciados por Orígenes e Dídimo.

O Bispo de Hipona não apenas contemplou a unidade do Espírito entre o Pai e o Filho, como já o havia feito, como dissemos, Epifânio de Salamina; mas ele também contemplou essa unidade a partir da unidade da Igreja, operada por esse mesmo Espírito nos sacramentos da remissão dos pecados (batismo e penitência): “a sociedade da unidade da Igreja de Deus, fora da qual não há remissão dos pecados, é como a obra do Espírito Santo”.

O pensamento é claro: para Agostinho, se Cristo fez menção do Espírito Santo conferindo aos apóstolos o poder de perdoar os pecados, é porque a reconciliação dos batizados pecadores entre si com Deus e com a Igreja é como a obra própria do Espírito Santo confiada aos apóstolos; pode-se dizer o mesmo da reconciliação dos pecadores ainda não batizados com Cristo por meio do batismo dado pelos Doze e seus sucessores.

Nesse ponto, Agostinho reúne (conscientemente ou não) os pontos de vista e os raciocínios de Orígenes e de Basílio. Porque é a partir da fórmula batismal de Mt 28, 19-20 que Basílio considera a relação intra-trinitária entre o Pai, o Filho e o Espírito. É, pois, a partir da unidade da Igreja que se elevou para a contemplação da unidade trinitária de Deus. Agostinho, de quem não se discute, em absoluto, que foi influenciado por Basílio, procede da mesma maneira a partir de Jo 20, 21-22.

Vemos, pois, que os Padres mais célebres do Oriente e do Ocidente convergem em sua maneira de abordar a teologia a partir da economia, a unidade de Deus a partir da unidade da Igreja. Descubrem o único Espírito na única Igreja, com ela, por ela. Poder-se-ia, igualmente, dizer ao contrário: esses Padres veem a única Igreja a partir do único Espírito. Na linha da Epístola aos Efésios (4, 3-6).

Em seus sermões sobre “a tradição do Símbolo”, Agostinho, jovem sacerdote, aborda os temas – ligados ao Espírito, à Igreja e à remissão dos pecados.

Falando do mistério da Igreja, objeto de nossa fé, Agostinho exclama: “Fujam tanto quanto puderem, enganadores diversos e variados, cujo número de nomes e seitas seria longo enumerar... Não recomendo senão uma coisa a suas orações: afastem seus ouvidos daquele que não é católico, com o fim de que possam alcançar a remissão dos pecados e a ressurreição da carne e a vida eterna pela única verdadeira e santa Igreja católica [per unam veram et sanctam Ecclesiam catholicam].”

Vê-se aqui que, para Agostinho, comentar o Símbolo era também anunciar que só a Igreja católica conduzia à salvação eterna inseparável da remissão dos pecados concedida por ela, e da ressurreição no dia derradeiro. Em outro sermão análogo, Agostinho precisa magnificamente: “A Igreja recebeu as chaves do Reino dos céus, para que nela se realize a remissão dos pecados pelo sangue de Cristo, pela graça do qual somos salvos”.

A Igreja é apresentada, pois, pelo bispo de Hipona como o sacramento da salvação eterna: nela, graças ao sacrifício de Cristo e ao poder do Espírito, pode-se encontrar a ressurreição espiritual e, ao final da história, a salvação corporal.

Nesses sermões do jovem Agostinho, não se encontra ainda uma menção explícita do “sacramento” da penitência (ao qual se referirá mais tarde o Bispo de Hipona), mas o pregador desenvolve em belíssimas imagens o tema da remissão dos pecados na Igreja: “se não houvesse na Igreja remissão dos pecados, não haveria nenhuma esperança de

vida futura e de libertação eterna. Damos graças a Deus que deu à sua Igreja esse dom... Seus pecados são semelhantes aos egípcios que seguiam e perseguiram os israelitas até o mar Vermelho. O que quer dizer até o mar Vermelho? Até a fonte consagrada pelo Sangue e a Cruz de Cristo... O lado de Cristo foi transpassado pela lança e brotou nosso preço...

“Seus pecados são seus inimigos. Eles os seguem, mas só até o mar. Quando entrarem, os evadirão, serão destruídos. Um pouco como a água que cobria os egípcios enquanto os israelitas escapavam através do deserto. O que diz a Escritura? Nenhum deles sobreviveu (Salmo 105, 11).

“Tenhas pecado muito, tenhas pecado pouco, sejam grandes teus pecados, ou pequenos, o menor entre eles sobreviveu. Mas como temos que viver no século presente, em que não se vive sem o pecado, a remissão dos pecados não se encontra apenas na lavagem do Batismo, que devem receber dentro de oito dias, mas também na oração dominical e cotidiana. Nela encontrarão seu batismo quase cotidiano, com o fim de que deem graças a Deus que deu à Igreja esse dom que confessamos no Símbolo; quando tivermos dito ‘[cremos] na santa Igreja’, acrescentamos, ‘na remissão dos pecados’.”

A qual recitação da oração dominical Agostinho fazia alusão nesses textos? A uma recitação privada ou pública? Sem excluir uma recitação privada, tudo indica que, nos sermões de Agostinho, tratava-se da recitação pública, pelo sacerdote, no curso da celebração eucarística cotidiana. A assembleia cristã rezava a oração do Senhor antes de participar da eucaristia de cada dia. Pacto entre Deus e cada um dos batizados, a oração do Senhor é semelhante a um batismo cotidiano que purifica a alma cristã dos pecados cotidianos, com a condição de que ela mesma perdoe

lucidamente a seus irmãos os erros com os quais acredita ter sido ofendida.

Ora, essa purificação cotidiana, mediante a oração dominical, emana do poder das chaves dado à Igreja, como deixa entender claramente o sermão 149, 6. Para Agostinho, o Senhor deu à Igreja o poder de ligar e desligar e globalmente em relação a todas as formas de penitência. Constatemos: em seus sermões sobre o artigo do Símbolo relativo à remissão dos pecados, Agostinho dá seu lugar ao ensino sobre a penitência cotidiana com o mesmo peso que à que trata da penitência anterior ao batismo ou da penitência maior, referida a pecados mais graves.

Para Agostinho, os pecados são remitidos na Igreja, na qual só o Espírito Santo opera sua obra de santificação. Todos aqueles que pertencem à unidade da Igreja, estão cobertos pelo poder misericordioso das chaves. Os pecados de pensamento, os pecados graves puramente interiores, são remitidos aos pecadores arrependidos pelo rito da oração dominical, oração pública da Igreja, na medida em que concedam seu perdão fraterno àqueles que os ofenderam. No entanto, se a remissão dos pecados cotidianos está ligada à oração litúrgica da Igreja exclamando “Pai Nosso... perdoa nossas ofensas assim como nós perdoamos àqueles que nos ofenderam”, essa oração é a de toda a Igreja e não apenas do presidente da assembleia eucarística (Sermo Guelf. 16, 2); rezando pelos pecadores, a assembleia cristã está associada aos bispos no ato de reconciliar os penitentes. Pedro, que recebe o poder de ligar e desligar, é a figura de toda a Igreja. Ele desempenha o papel da Igreja (Sermão 295,2). Pecador corrigido, convertido, confirmado, Pedro é o garantidor na terra da disciplina e da misericórdia de toda a Igreja (De agone christiano 30, 32).

Dito de outra maneira, Agostinho inculca aos fiéis, a propósito e no contexto do terceiro artigo do Símbolo, uma convicção fundamental: onde está o Espírito Santo, aí está a unidade, aí está a remissão dos pecados. O único pecado irremissível seria a recusa até o final da vida de abrir-se ao dom da remissão dos pecados; em outras palavras, a recusa obstinada de aceitar o perdão divino, o pecado contra a Bondade divina, contra o Espírito Santo (ver Mc 3, 29; Mt 12, 32). A recusa obstinada de pedir perdão e de perdoar.

Pelo contrário, a oração dominical, durante a celebração eucarística, apresenta essa dupla orientação. O fundamento de sua eficácia para obter a remissão dos pecados está precisado por Agostinho em seu manual: “àqueles que já foram regenerados por tal Pai mediante a Água e o Espírito, acabam de dizer: Pai Nosso que estás nos céus... Essa oração destrói inteiramente os pecados pequenos cotidianos [delet omnio]” (Enchiridion 71). A oração dos filhos adotivos, dos batizados, participa da eficácia da oração do Filho único, presente sobre o altar. Diríamos hoje: a graça sacramental do batismo, estimulada pelo Espírito na oração, obtém essa remissão.

Recapitulemos o que Agostinho ensinava aos fiéis de Hipona sobre o Espírito Santo e a remissão dos pecados pela Igreja: “creem na remissão dos pecados, ou seja: creem que, batizados, intercedendo pelos pecadores, participam do perdão concedido pela Igreja; que ligam, afastando da Eucaristia, aqueles que pecam gravemente, e os desligam intercedendo por eles; creem que seus próprios pecados leves, cotidianos, veniais, são perdoados quando solicitam o perdão ao mesmo tempo que perdoam as ofensas que receberam”.

Já em 393, em seu sermão conciliar de Hipona sobre a fé e o Símbolo, ou seja, comentando o Credo, Santo Agostinho exclamava: “cremos na Santa Igreja católica... Se os pecados do próximo são, por ela, facilmente perdoados, é porque ela solicita para si mesma o perdão daquele que nos reconciliou consigo mesmo, destruindo todas as nossas faltas passadas e chamando-nos a uma vida nova” (ver 2 Cor 5, 18-19).

A Igreja pós-agostiniana, digamos de passagem, reteve suas opiniões sobre a tripla remissão dos pecados que concede: pelo batismo, por meio da recitação da oração dominical; no que Agostinho chamava “um batismo cotidiano”, e finalmente pela absolvição dos pecados maiores.

Mas uma quarta forma foi introduzida: a remissão sacramental dos pecados veniais por meio de uma absolvição secreta, forma cuja presença na Igreja de Santo Agostinho foi objeto de discussão.

Quanto ao “batismo cotidiano”, ligado à recitação litúrgica e sacerdotal do Pai Nosso, pode-se perguntar se não corresponde, de fato, ao que o concílio de Trento chama de uma comunhão espiritual, em uma linguagem por demais agostiniana. Pelo menos em parte, e não sem alguma diferença.

De fato, no curso da celebração eucarística na Igreja de Hipona, os fiéis solicitavam a remissão de suas dívidas espirituais, ou seja, de seus pecados cotidianos, com vistas a receber o mais dignamente possível o pão eucarístico que desejavam: diríamos hoje que essa petição e esse desejo constituíam uma comunhão espiritual seguida da comunhão sacramental; seu desejo vivíssimo do sacramento, no contexto de uma fé operante pela caridade (Gl 5, 6), era uma “comunhão espiritual” e sentiam o fruto e a utilidade desse

desejo, de acordo com a expressão posterior do concílio tridentino (fruto e utilidade que consistem, precisamente, na remissão dos pecados cotidianos); em outros termos, a recepção desejada da eucaristia produzia, como efeito antecipado, a remissão dessas faltas leves. Sob a ação do Espírito, as graças sacramentais e atuais do batismo e da comunhão iminente, frutificavam em um ato de caridade que culminava na remissão das faltas veniais. Eis como podemos compreender, hoje, o raciocínio de Agostinho: descrevia uma remissão sacramental dos pecados, operada não pelo sacramento da penitência, mas pela eucaristia.

Parece que esse ponto não foi suficientemente analisado, no seio de uma visão de conjunto da história da teologia sacramental da Igreja. Inclusive, poder-se-ia admitir que no curso da celebração da Ceia do Senhor na igreja de Hipona, cada dia, tendo como pano de fundo o batismo de membros da assembleia, realizavam-se, efetivamente, uma remissão sacramental dos pecados veniais e o sacrifício eucarístico. Na hipótese aqui apresentada, uma confissão coletiva e genérica teria sido incluída na petição de perdão dirigida ao Pai em nome de seu Filho, durante o Pai Nosso; sua apresentação suplicante pelo sacerdote teria correspondido ao que chamaríamos de uma absolvição deprecativa e coletiva. Em outros termos, a inovação real operada pelos hieromonges irlandeses por volta do século VII (confissão secreta, absolvição individual, muitas vezes repetida dos pecados unicamente veniais), teria sido precedida por absolvições cotidianas, coletivas e públicas (seguindo confissões genéricas) dos pecados veniais nas igrejas da África do Norte. Por trás da diversidade das modalidades, emergiria a continuidade da realidade. E ao mesmo tempo, compreender-se-ia mais facilmente a admissão, tão rápida, do novo regime sacramental da penitência em toda a Europa.

Seja como for, submetida ao julgamento dos leitores e dos colegas, não se altera que os comentários de Agostinho sobre o terceiro artigo do Credo apresentam uma originalidade profunda, não apenas, ao que parece, frente às outras Igrejas do Ocidente. Mais que nenhum outro, ele nos faz compreender que o Espírito se entrega à Igreja, e pela Igreja, no batismo e na remissão dos pecados, para conduzir a uma vida eterna começada aqui embaixo.

Seção IV. Rufino vê o único Espírito na totalidade unificada das Escrituras inspiradas

Por volta de 404, Rufino de Aquileia, em seu comentário sobre o Símbolo, sublinha o alcance bíblico do terceiro artigo; cremos no Espírito Santo inspirador das Escrituras. O interlocutor de Jerônimo nos afirma que “o Espírito Santo é quem inspirou a Lei e os Profetas no Antigo Testamento; o Evangelho e os Apóstolos no Novo: por esse motivo diz o Apóstolo: ‘toda Escritura divinamente inspirada é útil para ensinar e educar’ (2 Tm 3, 16)... Cremos inspirados pelo Espírito os volumes do Novo e do Antigo Testamento, transmitidos às Igrejas de Cristo” (Comentário do Símbolo 36).

Rufino continuava dando a lista dos livros canônicos: “Os Padres quiseram que as asserções de nossa fé fossem constituídas a partir deles”. Ou seja, os bispos, especialmente nos concílios, quiseram apoiar-se sobre as Escrituras apostólicas para proclamar e transmitir nossa fé.

Em outros termos, o Espírito falou primeiro pelos apóstolos para transmitir ao mundo a Boa Nova; depois assistiu a seus sucessores na obra mesma dessa transmissão.

Crer no Espírito Santo, enviado pelo Pai e pelo Filho, nos inclina e leva a crer nas Escrituras que ele inspira e nas Igrejas que elas refletem.

Rufino (Comentário do Símbolo 39) passa em seguida do único Espírito à única Igreja: “Aqueles que aprenderam a crer em um só Deus sob o mistério da Trindade devem crer também que há uma só Igreja santa, na qual se encontram uma só fé e um só batismo, na qual se crê em um só Deus Pai, um só Senhor Jesus Cristo seu Filho e um só Espírito Santo”.

A fé única na única Trindade, uma vez desenvolvida na Igreja única, sem mancha nem ruga, se opõe – aos olhos de Rufino – às manchas e rugas das múltiplas Igrejas da Incredulidade. Cada um dos heresiarcas que enumera, quis reunir um “concílio de vaidade” (*Concilium vanitatis*). Ao contrário das manchas e das rugas (Ef 5, 27) que são esses heresiarcas, a única Igreja santa é imaculada e bela. Ela só “conserva intacta a fé em Cristo... Escutem o que diz o Espírito no Cântico dos Cânticos (6,9): ‘uma só é minha pomba’.”

Para Rufino, pois, o único Espírito fala da única Igreja por meio das Escrituras. Poderia ter acrescentado o que, sem dúvida, pensava: o Espírito dá, entre seus carismas concedidos com vistas ao bem comum, ou seja, à construção da Igreja, o de poder distinguir a única e universal Esposa de Cristo de comunidades parciais e imperfeitas.

Seção V. O Espírito da Igreja segundo Karl Barth

Saltando novamente através dos séculos, observamos, no seio das divisões que entristecem o mundo cristão, as

convergências que hoje unem os batizados em sua confissão comum do artigo terceiro.

Para os ortodoxos – citemos aqui a Monsenhor Kallistos Ware – “organismo eucarístico, a Igreja é também um milagre perpétuo... Não percamos nunca de vista o milagre e o mistério da Igreja: o fato de que, apesar de nossas fraquezas humanas, a Igreja continua sendo sempre Deus conosco, o ícone da Santíssima Trindade” (Contacts 122).

O domingo que segue ao Pentecostes é consagrado na Igreja ortodoxa à memória de todos os santos. A santidade provém da descida do Espírito Santo sobre a pessoa humana. No santo, o milagre de Pentecostes se realiza novamente. Todos os santos não cessam de interceder para que sejam dados ao mundo e a nossas almas o grande amor, segundo um texto litúrgico.

A palavra-chave aqui é “interceder”, porque é Ele quem nos faz compreender que se trata de comunhão. Só se pode interceder diante daquele com quem se está em comunhão, e por aqueles com quem se está em comunhão. Ora, os santos, testemunhas de Cristo ressuscitado e da presença do Espírito Santo no mundo, estão em comunhão com Deus, com os homens e entre si. Essa santa comunhão – à imagem daquela que existe entre as três pessoas da Santíssima Trindade e que reflete a santa Igreja – é o que chamamos de comunhão dos santos... A descida do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, é o nascimento da comunhão dos santos.

A Igreja e seus sacramentos nos preparam para uma boa defesa diante do temível tribunal de Cristo. O destino humano está orientado, dessa maneira, em um movimento dinâmico e livre, para um fim: o da pessoa chamada a realizar sua semelhança divina.

O cristianismo toma sua fonte da vitória de Cristo sobre a morte, vencida, justamente, ele a experimentou, enquanto pessoa, na humanidade que assumiu. Sem dúvida, a morte continua sendo um fenômeno físico, mas não domina mais o homem enquanto destino final (CO 67-68). Entre os protestantes, Barth é magnificamente sensível à continuidade entre os últimos artigos do Credo: “O terceiro artigo corresponde magnificamente ao segundo. A Igreja existe porque Jesus Cristo é nosso Senhor, sentado à direita de Deus; a remissão dos pecados existe porque Jesus Cristo foi crucificado e morreu; existe a ressurreição da carne porque Jesus Cristo ressuscitou dos mortos; a vida eterna, porque ele virá para julgar os vivos e os mortos” (XIII, 166).

É uma maneira de dizer que o mistério de Cristo, descrito no artigo segundo, encontra sua finalidade no mistério da Igreja, através da qual o Espírito se entrega ao mundo. Dito de outra maneira, a estrutura mesma do Credo nos orienta para a aceitação da famosa fórmula de Bossuet: a Igreja é inseparavelmente “Cristo estendido e comunicado”, de uma parte, “a Igreja de Cristo”, de outra. Ou, se preferirem, Cristo morreu para se entregar, em e com seu Espírito, ao mundo.

Mas Barth, com justa razão, é igualmente sensível à relação inversa: “só se pode falar de Cristo com verdade, se se fala também do Espírito Santo e de sua obra além do homem e da Igreja, da remissão dos pecados, da ressurreição dos mortos e da vida eterna” (XIII, 167). Para Barth, o Espírito Santo é o Espírito do Verbo, o Espírito da Palavra de Deus: “O Espírito nos basta, aquele que nos faz ver nas palavras e nos atos, na cruz e na Ressurreição de Jesus, uma realidade divina que nos concerne, nos envolve e nos cumula de bens. O

Espírito basta à Igreja porque ela encontra nele a única resposta a todas as suas perguntas” (XIII, 172-173).

Em seu comentário de 1936 sobre o Credo, Barth se opõe ao “protestantismo moderno”, porque fala do “Espírito Santo como de um poder espiritual histórico que teria todos os caracteres da criatura”. A essa corrente se oporá, em 1961, em Nova Delhi, a grande maioria do Conselho Mundial das Igrejas, que queria dar uma base trinitária à pertença ao movimento ecumênico. Em todo caso, Barth não se engana quando recorda que “o Símbolo de Niceia-Constantinopla chamou com razão o Espírito Santo, Espírito Soberano, Senhor” (XIII, 174). Tradução que manifesta muito bem a transcendência da terceira pessoa divina em relação a todas as pessoas angélicas e humanas e, portanto, em relação à própria Igreja.

Por quê? A Igreja é a “Santa Igreja católica, a Comunhão dos Santos”. O adjetivo *sanctus* é empregado duas vezes nessa passagem do Símbolo. Insiste na santidade dessa comunhão, e por esse lado, a põe à parte dos *sancti* que a conformam. Ou seja, diante da Igreja, de sua santidade e da santidade daqueles que lhe pertencem, existem outras assembleias, lugares e comunidades dos quais ela difere. Existe também uma *communio* do matrimônio, da família, do povo, do Estado; há comunidades de raça e de classe; existem associações e alianças, umas naturais, outras contratuais... A Igreja não discute seu direito, pelo contrário. Desde as origens, disse-se aos membros da Igreja que fossem submissos às autoridades que tinham poder sobre eles. Devem-lhes obediência (Rm 13, 1s). Dar a César o que é de César (Mt 22,21).

“Mas, a Igreja se distingue de todas as comunidades. É *Communio sanctorum*. Sua existência não está ligada a nenhuma das formas, nem a nenhum dos fins que se

propõem... A Igreja tem seu próprio interesse, sempre e por toda parte o mesmo. É isso que o adjetivo católica põe em evidência. Nenhum vínculo a povo, Estado ou cultura. Não pode ser sancta e ecclesia se quiser ser católica” (XIV, 177-178).

Assembleia santa que põe em mútua comunhão, a única Igreja universal, católica, se distingue das famílias, das profissões, dos Estados e nações. Essas associações, as vemos, e não podemos dizer que cremos nelas. A Igreja, ao mesmo tempo visível e invisível, evoca o dito no artigo primeiro do Credo. É objeto de nossa fé enquanto ela nos comunica as realidades de salvação, ao Deus salvador que é Pai, Filho e Espírito Santo.

Em Confessar a fé comum, os teólogos do Conselho ecumênico das Igrejas quiseram, também, ajudar essas igrejas a reconsiderar o terceiro artigo do Símbolo de Niceia. Retenhamos alguns pontos mais originais.

O senhorio do Espírito não está fundado sobre a força bruta. É libertador frente aos espíritos maus que oprimem. O Espírito é um poder que dá a força de resistir ao mal e de vencê-lo (204).

O Espírito vivifica: todas as formas da vida são dons de Deus (Sl 104, 29-30). Compreendidas, entre elas, os animais. Companheiros de Deus, homens e mulheres têm o dever de salvaguardar a integridade da criação, saqueada pela exploração da natureza, com o fim de expandir o dom divino da vida, na obediência ao Criador de tudo o que é (205).

Destaquemos: esse texto não nega o direito do homem de matar animais para nutrir sua própria vida. Pressupõe, sem afirmá-lo, o dever de evitar sofrimentos inúteis aos animais.

O Espírito Santo falou através dos profetas: os de Israel; Jesus, cumprimento das profecias do Antigo Testamento, ele mesmo profeta e sobre o qual o Espírito repousa de maneira definitiva, e continua falando por meio daqueles a quem foi concedido, hoje, os dons de profecia (por exemplo, em situações de opressão ou com vistas ao culto). O sofrimento dos testemunhos proféticos sempre fará parte da vida da Igreja e do serviço que ela dá ao mundo (213-215). A Igreja mesma recebeu o dom de profecia (214).

A Igreja é a comunidade daqueles que estão em comunhão com Cristo e, por meio dele, uns com os outros; a comunidade daqueles que decidem perseverar, pelo poder do Espírito, em uma vida nutrida pela Palavra de Deus e pela Eucaristia. Entra-se na fé em Cristo pelo batismo único administrado para o perdão dos pecados.

A comunidade de crentes é contemplativa e ativa, ao serviço de Deus e da humanidade, e o será até o fim dos tempos. Os cristãos, constantemente, têm necessidade de arrependimento e perdão. O Espírito sustenta e renova a santa comunidade de Deus por meio da palavra e do sacramento, e lhe dá os meios de cumprir seu serviço de louvor e de ação de graças.

Em todas as épocas, a nossa entre elas, novos testemunhos, novos mártires, uniram-se à multidão daqueles que, por seus sofrimentos, terminam “o que falta à paixão de Cristo em favor de sua Igreja” (Cl 1, 24). Seu sofrimento com e por Jesus Cristo obriga a Igreja inteira a associar-se a eles na intercessão” (CFC 224-232).

Destaquemos de passagem, essas últimas palavras evocam o tema católico da Igreja co-redentora. Foi dessa maneira que os teólogos do Conselho ecumênico das Igrejas

entenderam a Igreja como comunhão dos santos. Pouco antes, W. Pannenberg havia sublinhado o duplo sentido da expressão: “a comunhão com os santos mártires que, no céu, já participam da salvação divina e, mediante ela, contribuem para garantir a todos os cristãos essa participação da salvação; a participação nos sacramentos que vinculam os cristãos à salvação: os *sancta*. Espontaneamente, pensa-se na Eucaristia que, na Igreja antiga, constituía o centro da vida cultural. Os dois sentidos (mártires, sacramentos) dessa menção dos santos devem ser considerados como igualmente originais”. Pannenberg pode concluir: “a adição das palavras ‘comunhão dos santos’ designa, pois, a Igreja enquanto é a instituição onde se participa dos mistérios divinos que comunicam a salvação, e onde se está em comunhão com os mártires que já participaram dessa salvação” (Fé dos apóstolos, 157).

Seção VI. O Espírito da Igreja segundo o “Catecismo da Igreja Católica”

O artigo segundo havia celebrado o mistério pascal, a morte e a Ressurreição do Filho único. O artigo terceiro nos manifesta o Pentecostes: “nesse dia, a Páscoa de Cristo se cumpre na efusão do Espírito Santo, manifestada, dada, comunicada como pessoa divina: de sua Plenitude, Cristo Senhor derrama profusamente o Espírito Santo... Por sua vinda, e não cessa de fazê-lo, o Espírito conduz o mundo aos últimos tempos, o tempo da Igreja, o Reino já herdado, mas ainda não consumado” (CIC 731-732).

“Deus é amor (1 Jo 4, 8.16) e o Amor é o primeiro Dom, contém todos os outros... Devido a que estamos mortos ou feridos pelo pecado, o primeiro efeito do dom do Amor é a

remissão de nossos pecados. É a comunhão do Espírito Santo que, na Igreja, devolve aos batizados a semelhança divina perdida pelo pecado” (CIC 733-734).

O Espírito Santo “trabalha com o Pai e o Filho desde o princípio até a consumação do desígnio de nossa salvação. Mas é nos últimos tempos, inaugurados com a Encarnação redentora do Filho, que ele foi revelado e dado, reconhecido e acolhido como Pessoa. Então, o desígnio divino, consumado em Cristo, Primogênito e Cabeça da nova criação, poderá tomar corpo na humanidade pelo Espírito derramado: a Igreja, a comunhão dos santos, a remissão dos pecados, a ressurreição da carne, a vida eterna” (CIC 686).

Espírito Santo: tal é o nome próprio daquele que adoramos e glorificamos com o Pai e o Filho. O termo “Espírito” significa apenas ar, vento. Jesus utiliza a imagem sensível do vento para sugerir a Nicodemos a novidade transcendente daquele que é pessoalmente o Sopro de Deus, o Espírito divino (Jo 3, 5-8). “Espírito” e “Santo” são os atributos divinos, comuns às três pessoas divinas. Mas, juntando os dois termos, a Escritura, a liturgia e a linguagem teológica designam a pessoa inefável do Espírito Santo, sem equívoco possível com os outros usos do termo “espírito” e “santo” (CIC 691).

Quando o Pai envia seu Verbo, envia sempre seu Sopro; missão conjunta onde o Filho e o Espírito são distintos mas inseparáveis” (CIC 689).

Toda a economia divina (da salvação) é a obra comum das três pessoas divinas. A Trindade não tem senão uma só natureza, uma única e mesma operação. No entanto, cada pessoa divina opera a obra comum segundo sua propriedade pessoal. Assim, a Igreja confessa, seguindo o Novo

Testamento, “um Deus e Pai de quem procedem todas as coisas e por quem fomos criados; e um Senhor, Jesus Cristo, por quem são todas as coisas e nós por ele” (1 Cor 8,6; concílio ecumênico de Constantinopla II, DS 421).

Obra ao mesmo tempo comum e pessoal, toda a economia divina faz conhecer as propriedades das pessoas divinas e sua única natureza. Assim, toda a vida cristã é comunhão com cada uma das pessoas divinas, sem separá-las de nenhuma maneira (CIC 258-259).

Quando o Pai envia seu Verbo, envia sempre seu sopro: missão conjunta onde o Filho e o Espírito são distintos mas inseparáveis. É Cristo quem se mostra, Ele, imagem visível de Deus invisível, mas é o Espírito Santo quem o revela (689).

Desde o começo até a plenitude dos tempos (Gl 4, 4), a missão conjunta do Verbo e do Espírito do Pai, permanece oculta mas continua atuando. O Espírito de Deus prepara o tempo do Messias. Um e outro, sem serem completamente revelados, já foram prometidos com o fim de serem esperados e acolhidos quando se manifestarem. Quando a Igreja lê o Antigo Testamento, lê e esquadrinha o que esse Espírito, que falou pelos Profetas, quer nos dizer de Cristo (CIC 702).

A missão de Cristo e do Espírito Santo se cumpre na Igreja (povo de Deus), Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo. Essa missão conjunta associa, doravante, os fiéis de Cristo à sua comunhão com o Pai no Espírito Santo. O Espírito: prepara os homens, os previne por sua graça para atraí-los a Cristo; lhes manifesta o Senhor ressuscitado; lhes recorda sua Palavra e lhes abre o espírito ao entendimento de sua morte e de sua Ressurreição; lhes torna presente o mistério de Cristo eminentemente na eucaristia, com o fim de

reconciliá-los e pô-los em comunhão com Deus, para fazê-los dar frutos abundantes (Jo 15, 5.8.16).

Dessa maneira, a missão da Igreja não se acrescenta à de Cristo e à do Espírito Santo, mas ela é o sacramento: por todo o seu ser e em todos os seus membros, é enviada para anunciar, atualizar e derramar o mistério da comunhão da Santíssima Trindade (CIC 737-738).

A palavra “Igreja” significa “convocação”. Designa a assembleia daqueles convocados pela palavra de Deus para formar o povo de Deus e que, nutridos do corpo de Cristo, tornam-se, eles mesmos, Corpo de Cristo (CIC 777).

A Igreja é una, santa, católica e apostólica em sua identidade profunda e última.

A Igreja é una: tem um só Senhor, confessa uma só fé, nasce de um só batismo, não forma senão um só Corpo, vivificado por um só Espírito com vistas a uma única Esperança ao término da qual serão superadas todas as divisões;

A Igreja é santa: Deus santíssimo é seu autor; Cristo seu Esposo se entregou com o fim de santificá-la; o Espírito de santidade a vivifica. Embora composta de pecadores, é a “sem pecado feita de pecadores”. Nos santos brilha sua santidade; Maria é já Toda-Santa;

A Igreja é católica: anuncia a totalidade da fé; leva em si mesma e administra a plenitude dos meios de salvação; foi enviada a todos os povos; dirige-se a todos os homens, abraça todos os tempos; é por sua própria natureza, missionária; A Igreja é apostólica: edificada sobre fundamentos duráveis, os doze apóstolos do Cordeiro (Ap 21, 14), é indestrutível, infalivelmente afirmada na verdade; Cristo a governa por

meio de Pedro e dos outros apóstolos, presentes em seus sucessores, o papa e o colégio dos bispos. Essa única Igreja de Cristo, da qual professamos no Símbolo que é una, santa, católica e apostólica, existe unicamente na Igreja Católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos que estão em comunhão com ele; embora haja numerosos elementos de santificação que subsistem fora de suas estruturas.

É o que nela já existe, será cumprido ao final dos tempos no Reino dos céus, o Reino de Deus realizado na pessoa de Cristo, e engrandecido no coração daqueles que lhe foram incorporados, até sua plena manifestação escatológica.

Então, todos os homens resgatados por ele, tornados, nele, santos e imaculados na presença de Deus no Amor, serão reunidos como o único povo de Deus, a Esposa do Cordeiro, a Cidade Santa que desce do céu, de Deus; e com ela a glória de Deus (Ef 1,4; Ap 21, 9-11; CIC 866-870 e 865).

Dessas notáveis apresentações das notas da Igreja e de sua missão, reteremos, especialmente, dois pontos: a apresentação da infalibilidade da Igreja como uma passividade sob a ação divina (“infalivelmente sustentada na verdade”; subentende-se: por seu mestre infalível, Cristo que age por meio do Espírito) e as múltiplas alusões à missão conjunta do Filho e do Espírito; essa noção (talvez nova) significa que nunca foi enviado sem a companhia do Espírito (falamos de visões invisíveis) e que a missão da Igreja é o sacramento, ou seja, o sinal visível que representa e contém essa dupla missão invisível, ao ponto de se desdobrar nas missões de cada batizado-confirmado; é nessas missões que se manifesta a invisível missão conjunta do Filho e do Espírito. Dito de outra maneira, quando os batizados confirmados são fiéis a seu

envio; são de alguma maneira o Filho e o Espírito que aparecem aos homens.

No Símbolo dos Apóstolos, mas não no de Niceia, a Igreja se definia ainda como “comunhão dos santos”. Esse termo tem dois significados (estritamente ligados): comunhão com as coisas santas, sancta, e comunhão entre as pessoas santas, sancti.

Sancta sanctis! “O que é santo para aqueles que são santos!” Proclama o celebrante na maioria das liturgias orientais após a elevação dos santos Dons antes do serviço da comunhão. Os fiéis se nutrem do corpo e do sangue de Cristo com o fim de crescer na comunhão do Espírito Santo e de comunicá-la ao mundo. Os sacramentos são tanto os vínculos que unem todos os fiéis e os agregam a Jesus Cristo. A comunhão dos santos é a comunhão dos sacramentos. Cada um deles nos une a Deus. Mas esse nome (“comunhão”) convém melhor à eucaristia, porque é ela, principalmente, a que consome essa comunhão (CIC 948, 950). A expressão tem, por outro lado, uma base bíblica “na comunidade primitiva de Jerusalém, os discípulos mostravam-se assíduos à comunhão fraterna, à fração do Pão e às orações... Punham tudo em comum... A cada um a manifestação do espírito é dada com vistas ao bem comum” (At 2, 42; 4, 32; 1 Cor 12, 7). A comunhão dos santos desemboca em uma comunhão de carismas e bens (CIC 949, 951, 952).

Seção VII. Ressurreição e vida eterna segundo Karl Barth.

Para Barth, as últimas palavras do Credo significam que no meio da história e da sociedade humana... há uma

promessa e uma esperança fundadas sobre todo o poder da verdade divina... que existe para o homem, diante da história e da sociedade, do tempo e do mundo, uma existência por vir, totalmente diferente e inteiramente nova (XVI, 204). “Com Deus, Pai, Filho, nós mesmos somos objeto da fé”; “a fé no Espírito Santo, na Igreja, na remissão dos pecados, implica não apenas a fé em Deus, mas também no homem... não no homem que somos, mas naquele que seremos segundo a promessa e a esperança que nos são dadas” (XVI, 205, 207).

É mérito de Barth ter sublinhado de maneira original o alcance antropológico do terceiro artigo. Ele nos convida, dessa maneira, a reconsiderar a diferença entre as formulações do Símbolo dos Apóstolos e do Credo de Niceia-Constantinopla, no que concerne às suas últimas palavras. O primeiro afirma: “creio na ressurreição da carne, na vida eterna”, ou seja; minha inteligência adere às verdades reveladas a todos os homens e a cada um deles sobre a ressurreição final de todos os corpos e o chamado de todos à vida eterna; o segundo proclama: “espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo por vir”, em uma espera que parece mais pessoal e individual, e que parece dizer: “espero minha ressurreição pessoal e gloriosa em uma vida que não terá fim. O Credo de Niceia-Constantinopla faz culminar o ato de fé em um ato de esperança. Ele nos ajuda. Ele nos ajuda a refletir – com Agostinho de Hipona – sobre a imensa diferença entre a fé que crê com temor no que Cristo nos revela sobre o inferno e a esperança que espera com confiança o céu.

Para Barth, o artigo terceiro do Credo significa que, “no presente, a unidade entre Cristo e os seus é, em sua forma, uma unidade provisória; subsistirá, tanto quanto durar nosso tempo; como consequência, deverá dar lugar a outra

forma. Atualmente, a forma dessa unidade, Jesus Cristo, está tão oculto em Deus quanto ela está oculta no mundo..

“...É o desaparecimento dessa forma de união com Jesus Cristo que escuta a Escritura Santa quando fala da ressurreição da carne... é a nova forma de união que substituirá a primeira, que tem lugar quando se fala da vida eterna. Ela nos diz que a Páscoa e os quarenta dias não foram um milagre inseparável por acasos da história humana, mas o sinal do que será e do que é o fim e o sentido de toda a história. Após a abolição de todos os outros reinos, o Reino de Deus será o Reino único e eterno” (XVI, 210).

A ressurreição da carne, da qual fala o Símbolo, é pois a supressão desse estado contraditório de nossa existência compartilhada entre a graça e a ausência da graça. Equivaleria à supressão dessa questão: “quem nos separará do amor de Deus?” Significa que o homem pode ser um homem revestido de força e de glória, liberado, liberado dessa contradição e da separação do corpo e da alma que a atesta, ressuscitado dos mortos na totalidade de sua existência humana... Nossa existência enquanto existência carnal, nosso céu e nossa terra deixarão de existir e se transformarão em uma existência, em um céu e uma terra de paz com Deus, sem conflito” (XVI, 213-214).

Há, pois, aos olhos de Barth, duas formas de união com Cristo: a forma terrestre, no seio da Igreja terrestre, com seus sacramentos, e suas Escrituras divinamente inspiradas; já anunciadas desde as Escrituras divinamente inspiradas; depois, já anunciadas no seio da primeira, a forma celeste sem conflito algum e na plenitude da paz. O terceiro artigo do Credo nos move a tomar a decisão de esperar na fé, no seio de uma união inicial com Cristo aqui embaixo, a união perfeita com ele, união espiritual e corporal, após a morte e através de

uma morte submetida a Cristo, como insinuava o segundo artigo, apresentando Cristo como Juiz de vivos e mortos.

Seção VIII. Ressurreição e vida eterna segundo o “Catecismo da Igreja Católica”.

A matéria é introduzida por uma lembrança sintética que concerne à essência mesma do Credo cristão: “profissão de fé em Deus Pai, o Filho e o Espírito Santo em sua ação criadora, salvadora e santificadora” (CIC 988). O cristão é aquele que crê que Deus é e age em todo o desenvolvimento da história. O Credo “culmina na proclamação” do cume dessa ação: “a ressurreição dos mortos e a vida eterna” (ibid).

No entanto, o catecismo, em uma formulação tão simples quanto sabiamente estudada – faz alusão ao interim, à vida eterna dos justos antes de sua ressurreição gloriosa, nestas palavras: “cremos firmemente e esperamos que, da mesma maneira que Cristo ressuscitou verdadeiramente dos mortos e que vive para sempre, da mesma maneira, após suas mortes, os justos viverão para sempre com Cristo ressuscitado e que ele os ressuscitará no último dia” (CIC 989). Pouco depois (998), o CIC recorda a ressurreição dos pecadores (Jo 5, 29), para a condenação.

Em outros termos, o CIC recorda duas verdades: Cristo ressuscitará a todos os mortos, mas só os justos “viverão para sempre com ele”, ou seja, só os justos serão ressuscitados em e para uma vida gloriosa como a sua.

“Creio na ressurreição da carne: o termo ‘carne’ designa o homem em sua condição de fraqueza e de mortalidade (Gn 6, 3; Sl 56,5; Is 40, 6).”

O CIC precisa o sentido do termo “ressurreição”: “na morte, separação da alma e do corpo, o corpo do homem entra na corrupção, enquanto a alma vai reencontrar-se com Deus, enquanto espera ser reunida a seu corpo glorificado. Deus, em sua Onipotência, dará, definitivamente, a vida incorruptível a nossos corpos, unindo-os a nossas almas, pela virtude da Ressurreição de Jesus” (CIC 990 e 997).

O CIC sublinha o nexos do terceiro artigo, que concerne à ressurreição dos mortos, com os dois primeiros:

por um lado, “a esperança na ressurreição corporal dos mortos impõe-se como uma consequência intrínseca da fé em um Deus criador do homem inteiro, alma e corpo. O criador do céu e da terra é também aquele que mantém fielmente sua aliança com Abraão e sua descendência. Nessa dupla perspectiva começará a expressar-se a fé na ressurreição”. Eis o nexos com o artigo primeiro que fala sobre o Criador todo-poderoso; por outro lado, Jesus vincula a fé de sua ressurreição à sua própria pessoa: Jesus mesmo ressuscitará aqueles que tiverem crido nele e que tiverem comido seu corpo e bebido seu sangue (Jo 5, 24-25; 6, 40; 6, 54)”, diz o CIC (992-994). Esse é o nexos com o artigo segundo. O terceiro artigo, seja em seu texto romano, seja em sua versão niceno-constantinopolitana, não evacua a morte professando a fé na ressurreição da carne (mortal) e dos mortos.

O CIC deduz com toda propriedade que “o cristão que une sua morte à de Jesus vê a morte como uma viagem para ele e uma entrada na vida eterna” (1020).

Considera, pois, a morte não tanto em si mesma, mas à luz da Ressurreição de Cristo e de seus membros: “a morte põe fim à vida do homem como tempo aberto ao acolhimento ou à recusa da graça divina manifestada em Cristo (2 Tm 1, 9-10)... O Novo Testamento afirma, em vários lugares, a retribuição imediata após a morte de cada um em função de suas obras e de sua fé” (2 Cor 5,8; Fl 1, 23; Hb 9, 27; 12, 23).

Detenhamo-nos particularmente nessa concepção da vida terrestre como tempo aberto à vida eterna (CIC 1021). Mas em que consiste?

“O céu é a vida perfeita com a Santíssima Trindade, comunhão de vida e de amor com ela, com Maria, os Anjos e todos os bem-aventurados, fim último e realização das aspirações mais profundas do homem, o estado de bem-estar supremo e definitivo... Esse mistério de comunhão bem-aventurada com Deus e com todos aqueles que estão em Cristo supera toda compreensão e toda representação... Por causa de sua transcendência, Deus não pode ser visto tal como é senão quando ele mesmo abre seu mistério à contemplação imediata do homem e quando lhe dá a capacidade. Essa contemplação é chamada pela Igreja de ‘visão beatífica’, ou seja, a visão do bem-estar de Deus que faz bem-aventurado o homem” (CIC 1024-1028).

Aqui embaixo, o conhecimento de Deus permanece imediato – mediado pelos conceitos. Não temos uma experiência imediata de Deus. A experiência religiosa é indireta e mediata. A fé não é a visão, mas o conduto.

No entanto, a visão de Deus é um ato, o ato supremo, na pessoa humana, ato dado, infuso. Não constitui o único ato do eleito mergulhado definitivamente em Deus. O CIC acrescenta, então: “Na glória do céu, os bem-aventurados

continuam cumprindo com alegria a vontade de Deus em relação aos outros homens e à criação inteira. Reinam com Cristo... A multidão das almas reunidas em torno de Cristo e de Maria no Paraíso forma a Igreja do céu; estão associadas aos santos Anjos no governo divino exercido por Cristo em glória, intercedendo por nós e ajudando-nos em nossa fraqueza” (CIC 1029 e 1053).

E esse reino dos homens eleitos por Deus coincidirá com “a realização última da unidade do gênero humano querida por Deus desde a criação, da qual a Igreja era como o sacramento” (CIC 1045). O Reino de Deus e de Cristo tornou-se também o Reino dos homens.

Seção IX. Creio. Ou seja, “Amém” (CIC 1064).

O Credo – o de Niceia, como o de Roma e como também o último livro da Escritura (Ap 22,21) – termina com o termo hebraico Amém.

Em hebraico, Amém remete à mesma raiz que o verbo “crer”. Essa raiz exprime solidez, fiabilidade, fidelidade. O Amém pode ser dito da fidelidade de Deus para conosco e de nossa confiança nele.

O Amém final do Credo retoma e confirma, pois, suas duas primeiras palavras: “creio”. Crer é dizer Amém às palavras, às promessas, aos mandamentos de Deus, é confiar totalmente naquele que é o Amém do infinito amor e da perfeita fidelidade. Jesus Cristo mesmo é o Amém (Ap 3, 14). Ele é o Amém definitivo do amor do Pai por nós; assume e culmina nosso Amém ao Pai. Todas as promessas de Deus

têm, de fato, seu sim nele; por ele dizemos nosso Amém à glória de Deus: 2 Cor 1, 20 (CEC 1062, 1064, 1065).

Em outros termos, Cristo se apresenta como um Mediador dos Améns recíprocos que ligam Deus e os homens; ou seja, ele é o Amém, ou seja, sua Aliança; da parte de Deus Pai, ele é a promessa sustentada; da nossa parte, ele nos faz merecedores de sustentar nossas promessas ao Pai e garante e avaliza o cumprimento. Crer, no sentido que impõe Paulo (Gl 5, 6: a fé operante pela caridade e pela esperança) implica a adesão da inteligência às palavras do Revelador, a confiança voluntária nas promessas do Prometedor, o amor obediente a Deus legislador que manda.

Referências:

Ver L. W. Barnard, *Athenagora*, Paris, 1972, 109: em dois n.ºs, 10 e 12 da Apologia de Atenágoras, designa-se o Espírito.

Cat. XVII, 3; ver XVI, 3: único é Deus Pai, chefe da antiga e nova; único é o Salvador Jesus Cristo, profetizado na antiga e na nova; único também é o Espírito Santo, que, pelos profetas, foi arauto de Cristo, desceu após a vinda de Cristo e o mostrou”; ver também XI, 13.

Basílio TSE B; 7: em sua carta 189 (RJ 920). Destaquemos com C. Moreschini (SC 358, 40) que Basílio havia traçado sua doutrina das três causas para combater os pneumatômacos, que qualificavam o Pai como causa eficiente, concediam ao Filho somente a função de causa material e ao Espírito a função de lugar ou de tempo (TSE 2, 4 a 3, 5)”.

Sobre a doutrina da apropriação, ver B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975, 262 s.

Agostinho, *De civitate Dei* 11 24; RJ 1750: *proprie vocatur Spiritus Sanctus, tamquam sanctitas substantialis et consubstantialis amborum (sc. Patris et Filii)*; o sentido desse texto é esclarecido pelo seguinte: *Sive sit (Sp. Sanctus) unitas amborum, sive sanctitas, sive caritas... manifestum est quod non liquis duorum est quo uterque conjungitur...* (De Trin. 6, 5, 7; RJ 1665).

Gregório de Nazianzo (Disc. teol. 25, 16; RJ 983) aponta na mesma direção: em um sentido, a santidade é a propriedade do Espírito Santo, se ela é estendida como caridade substancial e do Pai e do Filho.

Epifânio de Salamina, *Ancoratus* 8; RJ 1082 e *Adv. haereses*. Panarium 62, 4; RJ 1099.

Basílio, TSE 26, 61; ver 1 Cor 12, 12-27.

Ver Basílio, TSE 16, 37, citando 1 Cor 14, 24-25.

São João Crisóstomo, In Epist. I ad Cor, hom. 30, 2, 14; MG 61, 251.

Ver São Tomás, Suma Teológica III, 73, 3, 3, 80, 4; e Agostinho, RJ 1824.

Ver Bertrand de Margerie, Introduction à l'histoire de l'exégèse, t. III, S. Agostinho, Paris, 1983, 156 s.

São Agostinho, de FIDE et símbolo IX, 19; segundo Agostinho, os defensores dessa concepção (sem dúvida Simplicio) invocam sobretudo Jo 3, 1; 4, 24, 1 Jo 4, 16; 1 Cor 3, 22-23; Rm 11, 36.

Orígenes, Comentário sobre o Cântico dos Cânticos, Prólogo 2, 47 (Sc 375, 125): Como ninguém conhece o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho quiser revelá-lo (Mt 11, 27), assim, ninguém conhece a caridade senão o Filho. Mas, igualmente, também o Filho, porque ele também é Caridade, ninguém o conhece senão o Pai” Não se exclui que, refletindo sobre o parágrafo seguinte (48), os exegetas milaneses e Agostinho, depois deles, tenham tido a ideia de prolongar o raciocínio examinando, à sua luz, não apenas a atividade do Espírito na Igreja, mas também sua origem no Pai e no Filho. Destaquemos também que, em seu comentário, Orígenes cita quatro vezes conjuntamente os dois versículos: 1 Jo 4, 8 (Deus é Amor) e Jo 4,7 (o Amor é Deus); ver Prólogo 2, 25.26.29.47; SC 375, 110 e 112. A identificação entre o Filho e o Amor está fundada sobre esse nexa.

Orígenes, citado em MG 17, 579-580 por Pânfilo e em MG 39, 1798 por Dídimo, o Cego, em seu comentário da primeira carta de São João.

São Agostinho, sermão 71.20.33; ML 38, 463-464.

“Tamquam proprium opus”; Agostinho sabe bem que a Igreja é a obra comum das três pessoas divinas (ver De Trinitate I, 4, 7); mas a apropriação da origem da Igreja ao Espírito Santo sublinha a propriedade intra-trinitária do Espírito, que foi um dos primeiros a descobrir: o Espírito é comunhão de amor entre Pai e Filho.

Ver linhas acima os textos citados, n. 2 e 1. O Padre B. Pruche estudou a influência possível de Basílio sobre São Agostinho no que concerne à processão do Espírito Santo (“A originalidade do tratado de S. Basílio sobre o Espírito Santo”, RSPT, 1948, 207-221). Basílio sublinha no contexto do Salmo 32 que o Espírito Santo procede como sopro da boca de Deus e não por via de geração. Estamos aqui no caminho de uma diferenciação entre as duas processões, com base bíblica. Entre Atanásio, Gregório de Nazianzo e João Damasceno (para quem o modo de processão do Espírito Santo continua sendo um mistério, que não poderá ser compreendido senão no céu: Fé ortodoxa I, 8), só Basílio se esforçou por dar conta disso em termos de razão teológica, pensa Pruche. Para verificar a exatidão desse dizer, teria sido necessário dedicar-se a investigar o uso trinitário do Salmo 32, nos Padres anteriores.

Agostinho, sermão 215, 9; ML 38, 1076.

Agostinho, sermão 214, 11; ML 38, 1071.

Por exemplo, nos sermões 351 e 352. Sobre esse assunto, ver E. Amann, art. "Penitência", Dicionário de teologia católica XII, 1 (1933), 801-809.

Agostinho, sermão 213, 8; ML 38, 1064-1065.

Ver A.M. La Bonnardière, "Penitência e reconciliação dos penitentes segundo Santo Agostinho", REA 13 (1967), 50; e A.-G. Martimort, A Igreja em orações, T.II, A Eucaristia (por R. Grabié), Tournai, 1983, 126-127: na África, só o sacerdote diz o Pai Nosso, enquanto nos Orientais, toda a Igreja participa. - Nos parágrafos seguintes, nos inspiraremos, de perto, da continuação do estudo de A.M. La Bonnardière (REA [1968], 186-204).

Agostinho, de Fide et símbolo X, 21.

Concílio de Trento, sessão XIII, art. 8; DS 1648 s.

Apêndice: O "Filioque"

Sabe-se que a doutrina segundo a qual o Espírito "procede do Pai e do Filho" (Filioque) não figura explicitamente no texto original do Credo de Niceia-Constantinopla, mas é confessada pela tradição latina desse Credo.

Introdução

Seguindo uma antiga tradição latina e alexandrina, de acordo com Santo Epifânio de Salamina e com São Cirilo de Alexandria, seguido por Santo Agostinho, o papa São Leão Magno havia confessado (dogmaticamente) essa doutrina desde 447, muito antes de sua introdução na liturgia, entre os séculos VIII e IX.

Já anteriormente, em 555, no Concílio Ecumênico de Constantinopla II, os Padres retomaram, segundo seu entendimento, a doutrina que o imperador Justiniano lhes havia indicado em 5 de maio de 552, a saber: "seguimos em tudo os Santos Padres e Doutores, Ambrósio, Agostinho, Leão [nomeados juntamente com muitos padres orientais] e

recebemos tudo o que foi escrito e proclamado por eles sobre a fé ortodoxa". Os Padres de Constantinopla II recebiam, assim, os escritos dos quatro Doutores latinos, todos expositores do Filioque, e aceitavam, implicitamente, sua doutrina sobre a processão eterna do Espírito Santo a partir do Filho.

A tradição oriental, reagindo contra o erro semiariano do "Espírito Santo criatura do Filho", expressa primeiramente o caráter de origem primeira do Pai em relação ao Espírito. Afirma que este saiu do Pai por meio do Filho. A tradição ocidental reagiu contra outro aspecto do arianismo: "o Filho, tido por criado, não poderia produzir uma Pessoa divina", como o Espírito. Expressa, primeiramente, a comunhão consubstancial entre Pai e Filho na produção eterna do Espírito: é também, enquanto Pai de um Filho único, que o Pai está com Ele, origem primeira do Espírito, único princípio do qual procede o Espírito (ver CIC 247-248).

Notas:

Os cristãos do Oriente e do Ocidente expressam de maneira diferente sua fé única no Espírito que compartilham e, igualmente, sua maneira de compreender o símbolo original único que possuem em comum (CIC 210). Constatemos que, na Igreja católica, no Credo de Niceia recitado em grego, a formulação de 381 é empregada sem a adição do Filioque.

Inspirando-nos em um documento recentemente publicado em Roma pelo Secretariado para a Promoção da Unidade dos Cristãos, podemos reunir a seguinte sequência (sobretudo oriental) de comentários patrísticos que apontam para o Filioque:

Gregório de Nazianzo diz que o Espírito é um "termo médio entre o Inengendrado e o Engendrado" (MG 90, 672 C);

Máximo, o Confessor, escrevia: "o Espírito Santo tira substancialmente sua origem do Pai por meio do Filho Engendrado" (MG 90, 672 C);

Tarácio, patriarca de Constantinopla, desenvolve assim o Símbolo: "O Espírito Santo, Senhor e vivificador, vem pela ekpóresis do Pai através do Filho [to ek tou Patros dia tou Huiou ekporeumenon]" (Mansi XII, 1122 D). Um texto análogo de São

João Damasceno (MG 94, 1512 B) também sublinha a "mediação" do Verbo na vinda do Espírito, em termos quase idênticos. Nenhum desses Padres disse que o Espírito Santo saiu do Pai de maneira unicamente imediata, sem nenhum papel do Filho: todos insistiram sobre o dia tou Huiou na "ekpóresis" do Espírito.

São Gregório de Nazianzo caracteriza a relação de origem do Espírito a partir do Pai pelo termo *ekporeusis*, que distingue do de "processão" (*proienai*), que o Espírito tem em comum com o Filho (Disc. 39, 12; SC 358, 175).

Retenhamos, finalmente, a necessidade de examinar de perto as opiniões do eminente patrólogo e ecumenista, o franciscano belga André de Halleux, falecido recentemente:

"Uma análise do texto dos decretos dos dois concílios medievais (Lyon II e Florença) permite afirmar que o monopatrismo ortodoxo não se encontra de nenhuma maneira contradito em seu alcance autêntico. A condenação de Lyon não atinge aqueles para quem a fórmula *ek monou tou Patros* permaneceria conciliável com a participação do Filho a uma espiração inteiramente subordinada à causalidade primeira do Pai" (Irénikon, 1978, 460);

"A unanimidade recentemente descoberta (ver DC 1975, 7-8 e 1994, 1069) entre a Igreja católica romana e as [antigas] Igrejas ortodoxas na fé no mistério da Encarnação mostra que é possível professar a mesma fé além de uma divergência nas fórmulas dogmáticas";

"A Igreja católica poderá restaurar o Símbolo e reconhecer a verdade inata do monopatrismo quando a Igreja ortodoxa reconhecer, de maneira semelhante, a autenticidade do Filioque, entendido no sentido de 'di Uiou' [per Filium] tradicional" (Irénikon, 1978, 469).

Não parece, contudo, que tenhamos alcançado esse ponto; mas avançamos no desejo da unidade.

Referências:

San Epifânio, *Ancoratus* 66 e 67; MG 43, 137 A, B; *Ancoratus* 8; MG 43, 2 (RJ 1082); Cirilo de Alexandria, *Thesaurus* 34.

Ver p. 132, n.1.

DS 284: *Spiritus de utroque procedit*.

Mansi 9, 178; 9. 183.

Conclusões: Os dois símbolos ontem, hoje e amanhã

Estudamos alguns comentários sobre o Símbolo dos apóstolos e o Credo de Niceia-Constantinopla, em sua unidade, que supera suas diferenças.

Convém, agora, lançar novamente um olhar sobre os origens bíblicos, as aparentes lacunas e as irradiações futuras desses textos.

Origens bíblicas, mas especialmente apostólicas

O conjunto das afirmações que nos apresentam os dois símbolos constitui uma escolha operada nas Escrituras do Novo Testamento pelos sucessores dos Doze. Essa evidência se impõe a tal ponto que não é necessário demonstrá-la em detalhes. Igualmente, as afirmações pós-arianas do Símbolo de Niceia apresentam um sabor escriturístico: O Filho é “Luz de Luz”, porque, Luz do Mundo (Jo 8,12), vem de Deus que é Luz (1 Jo 1,5).

Nos contextos distintos e sucessivos das perseguições judaicas e pagãs, da gnose e do arianismo, os proclamadores desses símbolos, os sucessores dos Doze, quiseram recopilar “o que há de mais importante para transmitir plenamente o ensinamento único da fé [...] este resumo encerra em poucas palavras todo o conhecimento da verdadeira piedade contido no Antigo e no Novo Testamento”.

Por um lado, como observava já Cirilo de Jerusalém, “nem todos podem ler as Escrituras” de modo a extrair delas os pontos mais importantes: “uns são impedidos de conhecê-las bem por sua incultura, outros por suas ocupações”; assim, os bispos reduziram a alguns versículos todo o ensinamento da fé, a fé da Igreja que se apoia em toda a Escritura” (ibid.).

Por outro lado, as Escrituras do Novo Testamento resultam, em si mesmas, do ensinamento dos doze apóstolos, enviados por Cristo. Durante quase um quarto de século, eles falaram sem escrever.

Mesmo após a redação das epístolas e dos evangelhos, a catequese dos apóstolos e de seus sucessores permaneceu fundamentalmente oral. O resumo escrito dos símbolos constituía uma “ajuda-memória”. Os candidatos ao batismo deviam ser iniciados não apenas a uma vida individual em Cristo, mas também na vida coletiva da Igreja. O Símbolo da fé não era para eles, apenas, um ponto de referência primeiro e fundamental, um “sumário” das verdades a crer, mas também um “sinal de reconhecimento”, graças ao qual se identificavam mutuamente como professando em conjunto a mesma fé.

Ora, se abirmos o Novo Testamento e buscarmos os vestígios das pregações apostólicas, encontraremos “desde as épocas mais remotas, as pessoas do Pai e do Espírito, vinculadas de maneira indissolúvel à obra do Filho. Os textos abundam no Novo Testamento, que associam as Três Pessoas da Trindade, as fórmulas que fazem pressentir uma tradição ao mesmo tempo primitiva e comum a todos”, diz justamente o exegeta Pierre Benoît. Assim, verifica-se que a fórmula batismal de Mt 28, 19-20, tão explicitamente trinitária, é inseparável de todo um conjunto mais ou menos análogo, especialmente de “fórmulas litúrgicas que revelam o costume

constante de mencionar conjuntamente o Pai e o Filho”. Citemos: 1 Cor 6, 11; 12, 4-6; Ef 2, 18; 1 Pe 1,2.

“Na verdade”, acrescenta também P. Benoît, “é toda o mensagem do Novo Testamento que está fundado sobre a fé com o concurso das Três Pessoas divinas para a consumação da salvação”.

O estudo da história das origens cristãs nos força, pois, a reconhecer que “a Escritura (e até mesmo antes dela, os Apóstolos) nos revelou as Pessoas divinas através dos atos que realizaram por nós, criando-nos, salvando-nos e santificando-nos. É essa fé concreta e impregnada de história que expressa a fórmula trinitária”. Tomando-a como marco de seu Símbolo, a Igreja conservou a orientação autêntica do cristianismo primitivo.

No mesmo sentido, o documento ecumênico intitulado *Confessar a fé comum* (13) diz: “o Símbolo de Niceia não é senão um dos numerosos símbolos cuja necessidade foi reconhecida desde a época do Novo Testamento para permitir à Igreja formular e definir sua fé. Esses textos resumem e sublinham os alcances essenciais da fé apostólica. Muitos deles foram elaborados em uma relação estreita com o Batismo”.

Mas é precisamente aqui que surgem algumas dificuldades. O Símbolo e o Credo são suficientes? Estão completos?

Lacunas no Símbolo dos Apóstolos e no Credo de Niceia?

Após a Quinta Conferência Mundial da Fé e Constituição, em Santiago de Compostela, em agosto de 1993, o teólogo luterano alemão Wolfhart Pannenberg observava: “Muitos elementos do testemunho da fé (contidos nas Escrituras) não estão explicitamente mencionados no Símbolo de Constantinopla. Este não menciona nem a doutrina da justificação pela fé de Paulo, nem o culto eucarístico da Igreja que comemora a Ceia de Jesus, nem uma só palavra sobre seu batismo por João... temas centrais para a consciência que um cristão tem de sua fé”.

Pannenberg responde à dificuldade: “esses temas não estão verdadeiramente ausentes no Símbolo de Constantinopla. Estão implicitamente presentes. Toda a doutrina da justificação pela fé está implicada no que se diz sobre o batismo como remissão dos pecados. A Igreja una, santa, católica e apostólica é impensável sem a presença da Eucaristia no centro de sua vida cultural”.

Em seu discurso de 1993, na Espanha, o teólogo luterano alemão insistiu várias vezes sobre essa dialética do implícito-explicito entre o Símbolo de Niceia e a Escritura do Novo Testamento, que condiciona uma leitura correta deste Símbolo. Reuniu assim, sem nomeá-las, as catequeses batismais e mistagógicas de Cirilo de Jerusalém.

Pouco depois dele, Epifânio de Salamina, em seu Credo anterior ao de Niceia-Constantinopla, mas não sem influência sobre ele, confessava no terceiro artigo o Espírito Santo descido sobre o Jordão... e o batismo de penitência (DS 44), unindo assim o batismo de Cristo por João ao batismo dos

cristãos para a remissão de seus pecados. Encontram-se as mesmas menções, na mesma época anterior a Constantinopla I, em um símbolo armênio e outro provavelmente originário da região siro-palestina (DS 46 e 48).

Com os historiadores das doutrinas, como os padres Orbe e Cantalamessa, pode-se admitir que em Cirilo de Jerusalém, Basílio, Ambrósio, assim como em Epifânio, ainda estava presente o ponto de vista de Ireneu (AH, 9, 3): “O Verbo de Deus, por ter assumido uma carne e ter sido ungido com o Espírito pelo Pai, tornou-se Jesus Cristo... O Espírito de Deus desceu sobre Ele, o Espírito desse mesmo Deus que, pelos Profetas, havia prometido conferir-lhe a Unção – para que, recebendo nós a superabundância dessa unção, sejamos salvos”.

O Espírito dado em Pentecostes à Igreja, o Espírito que segue sendo dado a cada batizado em sua confirmação, é o mesmo que desceu sobre Jesus batizado nas águas do Jordão e o lançou em sua missão crucificante e salvífica.

O terceiro artigo, vinculado ao segundo, significa, pois, que o Espírito continua sendo dado pelo Pai e pelo Filho à Igreja para enviá-la ao mundo com a missão de sua salvação. O duplo mensagem, batismal e eucarístico, de Paulo e de João continua presente – com uma presença implícita que nos cabe explicitar no Símbolo dos Apóstolos, que exalta a comunhão dos santos, e no Credo de Niceia-Constantinopla, que reconhece na fé da Igreja una, santa, católica e apostólica. Contra todos os riscos de expressar outra fé, Niceia-Constantinopla nos representa a unidade da fé através dos séculos, como sublinha justamente Pannenberg.

A história dos símbolos reconhecidos pela Igreja e dos comentários patrísticos dos dois principais entre eles é a de sua luta contínua e sempre crescente para fortalecer sua própria unidade contra a gnose, o arianismo e o monofisismo. Una, única e universal no espaço, a Igreja o é também no tempo; e a fidelidade ao dom divino de seus próprios Credos passados a ajuda a tomar uma consciência cada vez mais aguda.

Hoje, sobre as pessoas divinas do Pai, de seu Filho único e de seu Espírito, a Igreja nos faz participar sempre da fé de Atanásio, de Basílio, dos dois Cirilos, de Ambrósio e de Agostinho. Sobretudo, em e pela contínua celebração dos sacramentos e do sacrifício eucarístico, essa identidade na fé é proclamada e manifestada.

No presente, poder-se-ia dizer que os dois Símbolos, o dos Apóstolos e o de Niceia-Constantinopla, nos fazem ouvir simultaneamente a voz dos apóstolos, de seus sucessores (especialmente a partir da Ásia Menor, diríamos com Smulders), do bispo de Roma à frente, assim como dos dois concílios ecumênicos: Niceia I e Constantinopla I. A todas essas vozes se unem os bispos e os batizados leigos ao longo de dezesseis séculos de cristianismo. Os dois símbolos constituem, pois, hoje, uma manifestação ao mesmo tempo histórica e espacial da catolicidade da Igreja, que une a Tradição, a Escritura e o magistério. Esses dois símbolos nos fazem compreender a maravilhosa meditação da Igreja sobre seu próprio magistério, em e pelo qual Cristo salvador se propaga e se comunica, com seu Pai e seu Espírito.

A Igreja integrou esses dois símbolos na celebração de seu culto, em um desenvolvimento ao mesmo tempo tardio e irreversível. Certamente, o Novo Testamento (à semelhança do Antigo) nos mostra que a Igreja jamais viveu sem a

confissão nem a profissão de sua fé. A necessidade de compreendê-la e até de ouvi-la sempre foi percebida no seio da comunidade cristã, mesmo antes de qualquer registro escrito. Porque, sempre, o batismo e (por consequência) a participação na eucaristia não foram concedidos pela Igreja senão aos crentes que manifestam a vontade de uma vida santa.

Hoje, como nos primeiros tempos, a participação no Credo da Igreja é, para todo adulto, um elemento essencial de sua integração em seu culto. Nesse culto cotidiano, o Espírito é co-adorado e conglorificado com o Pai e o Filho no instante mesmo em que suscita a adoração do Filho e, por Ele e com Ele, a do Pai. Os crentes proclamam seu dever não apenas de crer, mas também de adorá-los em e com o Espírito. No próprio texto do Credo de Niceia, o “cremos” se converte em “adoramos, glorificamos, confessamos e esperamos”. A fé se transforma em vontade de submeter-se na adoração, em proclamação da glória divina, em espera da vida eterna. Os três são amados, cridos e esperados. Esperamos a visão do Filho.

Projeções futuras

No hoje da Igreja, seus membros tendem para um duplo futuro, temporal e eterno.

Por si mesma, a Igreja é mistério de fé: se a Igreja é vista na História da humanidade tal como os homens viam a Cristo homem como eles, a Igreja crê em seu próprio mistério tal como os apóstolos criam em Cristo Deus (ver Jo 20, 8.25.29: ver e crer).

No instante em que ela proclama diante do mundo que crê ser o Templo dos três, desde então, a Igreja espera com ardente desejo sua própria culminação, sua consumação na unidade. Ela reconhece que seus membros terrestres não lhe foram definitivamente incorporados. São seus membros provisórios, em espera de sua fixação definitiva nela.

A fortiori, não causa surpresa perceber que alguns batizados, pertencendo-lhe já de alguma maneira, creem poder constituir comunidades eclesiais sem símbolo de fé. O que não significa sem fé. Em outros termos, essas Igrejas, desprovidas de símbolo em seu culto habitual, não expressam por meio de uma confissão e profissão de fé aquilo que, no entanto, une entre si os membros de cada uma delas.

Mas encontram, diante de seus olhos, o milagre e o mistério de uma Igreja que, confessando sua fé, progride também na expressão e no conhecimento dessa fé, de uma Igreja que se transmite oferecendo-se no sacrifício eucarístico, se proclama, se diz, se ensina e atrai para si as comunidades de batizados. “Cristo exerce continuamente sua ação no mundo para conduzir os homens à Igreja, uni-los mais estreitamente a ela e torná-los participantes de sua vida gloriosa em seu dar e receber para nutrir seu próprio Corpo e seu Sangue”, como sublinha o Concílio Vaticano II (LG 50).

É nesta Igreja una e universal, que atrai para a plenitude em perpétuo progresso as comunidades eclesiais de batizados com vistas a formar, na eternidade, com elas, a Igreja finalmente perfeitamente universal, idêntica ao Reino: “todos os justos, desde Adão, desde Abel até o último eleito, se encontrarão reunidos diante do Pai na Igreja universal” (LG 2).

A Igreja de hoje crê que sua fé e sua esperança, como estruturas visíveis, entre elas suas Escrituras e o pontificado, desaparecerão no último dia para dar lugar a seu esplendor inamissível, quando Cristo reunir todos os justos e seu Reino, convertido em Reino do Pai, não seja composto senão de justos (ver Mt 13, 41-43).

No dia do Juízo, o Símbolo dos Apóstolos e o Credo de Niceia desaparecerão: Cristo visto e amado permanecerá como recompensa indefectível da fé perseverante.

Referências

Destaquemos, por exemplo, as citações bíblicas implicitamente contidas no terceiro artigo do Credo de Niceia-Constantinopla: O Espírito é Senhor (2 Cor 3, 17) e vivificador (1 Cor 15, 45; 2 Cor 3, 6; Jo 6, 63); procede do Pai (Jo 15, 26).

Cirilo de Jerusalém, *Catequesis* 5, 12; CIC 186.

P. Benoît, *Exégèse et théologie*, Paris, 1961, t. II, 208-210.

W. Pannenberg, DC, 1993, 829-831.

Cirilo de Jerusalém, *Cat.* 3, 11 e 14; Pedro Crisólogo, *Sermo* 59; ML 52, 363 C: “unção que, outrora, correrá em figura por reis, profetas e sacerdotes, neste rei dos reis, sacerdote dos sacerdotes, profeta dos profetas, derramou-se plenamente na plenitude do Espírito da divindade, para que o reino e o sacerdócio, que por outros preanunciara temporariamente, fossem refundidos e entregues eternamente ao próprio autor”.

A. Orbe, *La Unción del Verbo*, Roma, 1961, *An. Greg.* 113; R. Cantalamessa, *Credo in Spiritum Sanctum*, Roma, 1983, t. I, 119 s.; São Basílio, *De Spiritu Sancto*, 16, CIC 536-537: “o Batismo de Jesus é a aceitação da inauguração de seu destino de Servo Sofredor. Consente por amor a esse batismo de morte pela remissão de nossos pecados... Pelo Batismo, o cristão está sacramentalmente assimilado a Jesus, que antecipa em seu Batismo sua morte e ressurreição; deve entrar nesse mistério de rebaixamento e de penitência...”

Vaticano II, *Unitatis redintegratio* (sobre o ecumenismo) 3, fim: *aliquo modo*.

CFC XX, 13: “as Igrejas chamadas ‘sem símbolo nem fé’ compartilham a fé apostólica expressa nesse símbolo de [Niceia].” Sem símbolo em seu culto habitual, pode-se esperar que, ao menos em ocasiões particulares, os representantes dessas Igrejas se unam aos que professam o Símbolo de Niceia” (CFC, Introdução, § 13).

Lista de Abreviaturas

- AH: Ireneu, Adversus haereses
- BA: Bibliothèque augustinienne
- BAC: Biblioteca de autores cristianos
- CCL: Corpus christianorum series latina
- CIC: Catecismo da Igreja Católica
- CFC: Confessar a Fé Comum
- CSEL: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
- DC: La Documentation catholique
- DS: H. Denzinger, Enchiridion symbolorum
- GCS: Coll. Griechische Christliche Schriftsteller
- LG: Lumen Gentium
- MG: Migne, Patrologia graeca
- ML: Migne, Patrologia latina
- OCP: Orientalia Christiana periodica
- REA: Revue des études augustinienes
- RJ: Rouët de Journal, Enchiridion Patristicum
- RSR: Recherches de sciences religieuses
- RSTP: Revue des sciences philosophiques et théologiques
- RTL: Revue théologique de Louvain
- SC: Coll. Sources chrétiennes
- TSE: Basílio de Cesareia, Tratado do Espírito Santo