

JUSTO L. GONZÁLEZ

Retorno à história do pensamento cristão

hagnos

O reconhecido historiador eclesiástico, autor da famosa *História do pensamento cristão*, publicado em três tomos entre 1965 e 1993 e mais tarde num só volume, retorna aqui à sua história para interpretá-la no que ele chama de "uma nota de rodapé". "O que pretendo mostrar neste livro é que na igreja antiga existia, além dos antepassados longínquos de nossos fundamentalismos e liberalismos, outro tipo de teologia; que esse terceiro tipo nos leva a uma leitura diferente da Bíblia e de sua mensagem; e que essa leitura diferente é muito pertinente para nossas perplexidades de hoje. Portanto, este ensaio se dirige principalmente àqueles crentes que, em meio às perplexidades dos tempos atuais, buscam uma compreensão de sua fé que possa guiá-los ao futuro na esperança e obediência. [...] Escrevo [...] com a firme convicção de que nosso passado teológico tem ainda muito a oferecer, mesmo nesta era de comunicações cibernéticas e engenharia genética." Trata-se de uma obra que só se pode esperar de um pesquisador que tenha atingido um domínio absoluto de sua matéria de estudo, mas que, ao mesmo tempo, tem a capacidade de se expressar numa linguagem compreensível para todos.

ISBN 978-85-7742-085-8
9 788577 420858
Categoria: Referência

JUSTO L. GONZÁLEZ

Retorno à história do pensamento cristão



Mazinho Rodrigues!
Um Instrumento Escolhido... At 9.15.

hagnos

© 2003 por Justo L. González
Edição em português © 2011
Editora Hagnos Ltda.

Tradução
José Carlos Siqueira

Revisão
Luiz Marcos Sander
Raquel Fleischner

Capa
Guther Faggion

Diagramação
OM Designers Gráficos

1ª edição – Julho 2011

Editor
Juan Carlos Martinez

Coordenador de produção
Mauro W. Terrengui

Impressão e acabamento
Imprensa da Fé

Todos os direitos desta edição
reservados para:
Editora Hagnos
Av. Jacinto Júlio, 27
04815-160 – São Paulo – SP
Tel (11) 5668-5668
hagnos@hagnos.com.br
www.hagnos.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

González, Justo L.
Retorno à história do pensamento cristão : três tipos de teologia / Justo L. González ; [tradução José Carlos Siqueira]. -- São Paulo : Hagnos, 2011.

Título original: Retorno a la historia pensamiento cristiano : tres tipos de teología.
ISBN 978-85-7742-085-8

1. Teologia dogmática 2. Teologia dogmática - História I. Título.

11-05224 CDD-230.9

Índices para catálogo sistemático:
1. Teologia dogmática cristã : História 230.9

SUMÁRIO

Prefácio do autor 5

PRIMEIRA PARTE:
Introdução 9
Capítulo I: Perplexidade 11
Capítulo II: Escritura e tradição 14

SEGUNDA PARTE:
Os três tipos em sua formulação clássica 21
Primeira tese 21
Capítulo III: Lugares e protagonistas 23
Capítulo IV: Deus, a criação e o pecado original 40
Capítulo V: O caminho e a meta da salvação 60
Capítulo VI: O uso das Escrituras 76
Capítulo VII: Questão de perspectiva 89

TERCEIRA PARTE:
O curso da teologia ocidental 105
Segunda tese 105
Capítulo VIII: A teologia patrística:
O papel de Santo Agostinho 107
Capítulo IX: A teologia medieval 124
Capítulo X: A partir da Reforma 133

QUARTA PARTE:
Relevância atual 149
Terceira tese 149
Capítulo XI: Relevância atual 151

PREFÁCIO DO AUTOR

Ao apresentar este livro ao público, sinto-me obrigado a oferecer primeiro uma explicação, depois uma advertência e finalmente uma palavra de gratidão.

Primeiro a explicação. Há várias décadas, comecei a publicar uma *História do pensamento cristão* em três volumes, que possivelmente seja conhecida por alguns dos leitores das páginas seguintes.[1] Ao escrever esse livro, tive o firme propósito de oferecer o que, na época, era o consenso entre os historiadores, mais do que as minhas próprias interpretações, que, em todo o caso, não diferiam muito desse consenso. Com o correr dos anos, no entanto, fui percebendo que não há algo assim como uma história objetiva, na qual as perspectivas e os interesses do historiador não afetem o transcurso e o conteúdo da narração. E mais, ao reler aquele livro, que pretendia tratar apenas do consenso dos historiadores, comecei a ver que, de muitas formas, ele refletia minhas próprias opiniões, preocupações e perspectivas. Assim, por exemplo, em meu livro dediquei bastante espaço a Francisco de Vitoria e a toda a escola salamanquense, como também a Suárez e outros teólogos espanhóis sobre os quais os historiadores geralmente pouco ou nada diziam.

---

[1] Vol. I: *Desde los orígenes hasta el Concilio de Calcedonia*, Buenos Aires: Methopress, 1965; 2ª edição: Miami: Caribe, 1992. Vol. II: *Desde San Agustín hasta las vísperas de la Reforma*, Buenos Aires: Methopress, 1972; 2ª edição: Miami: Caribe, 1992. Vol. III: *Desde la Reforma hasta nuestros días*, Miami: Caribe, 1993. A Caribe publicou agora os três volumes encadernados num só. Também há versões em chinês e coreano e uma versão portuguesa está em preparação. [NT: No Brasil, a obra foi publicada com o título *Uma história do pensamento cristão*, 3 vols. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.]

Foi então que comecei a pensar na possibilidade de escrever um livro que fosse como uma nota de rodapé daquela *História do pensamento cristão*, oferecendo agora uma leitura interpretativa daquilo que havia narrado antes. De certo modo, este livro é uma nota de rodapé daquele outro.

Isto implica, entre outras coisas, que, exceto no caso dos personagens centrais, como Irineu, Tertuliano e Orígenes, não me detive em descrever ou resumir suas posturas teológicas, e menos ainda em oferecer notas bibliográficas que pudessem orientar a leitora ou o leitor em pesquisas mais profundas. Pelo contrário, pressupus que tais materiais se encontram nesse outro livro e que, portanto, quem desejar mais detalhes, por exemplo, sobre Calvino ou sobre o escolasticismo protestante, poderá encontrá-los ali. Em outras palavras, as páginas que se seguem não são uma introdução nem um resumo da história da teologia cristã, mas, antes, uma nota de rodapé, uma interpretação, dessa história.

Por outro lado, ao contrário de uma nota de rodapé, este livro pode ser lido por si só, sem recorrer necessariamente ao outro. Com esse propósito, esforcei-me para explicar referências a personagens ou posturas que talvez sejam desconhecidas por quem não conhece a história do pensamento cristão, e espero, assim, ter produzido um livro que possa ser lido com utilidade até mesmo por quem nunca estudou essa história.

Depois da explicação, é necessária uma breve advertência. O livro que agora é lançado em português foi publicado inicialmente em inglês pela editora Abingdon e, depois, numa versão revisada pela Orbis[2]. A presente versão se baseia na quarta impressão (2003) dessa segunda edição. Mas, na realidade, ela é mais do que uma tradução, pois, no processo de traduzir o que havia escrito antes, fui adaptando o texto e tentando levar em conta tanto o que aconteceu em tempos mais recentes quanto os interesses particulares dos leitores de principalmente de língua espanhola. Portanto, não se surpreenda o leitor ou leitora se encontrar nas páginas seguintes alguns parágrafos que não se encontram nos textos anteriores em

[2] *Christian Thought Revisited*: Three Types of Theology, Nashville: Abingdon, 1989. Edição revisada: Maryknoll, NY: Orbis, 1999.

inglês. A oportunidade de traduzir meus próprios escritos, seja do inglês para o castelhano ou vice-versa, sempre me tem dado ocasião para introduzir correções, novas perspectivas e adaptações. No caso deste livro, como em muitos outros, tomei a liberdade de introduzir tais mudanças. Saiba, portanto, o leitor ou leitora que, a despeito de ser uma tradução, o livro que agora tem em suas mãos é também, em certo sentido, uma nova produção, e não uma mera tradução do que antes talvez tenha lido em inglês.

Por último, uma palavra de gratidão. Este livro está sendo publicado graças ao patrocínio da ASIT. Em duas ocasiões recentes, tive a oportunidade de visitar as terras mais ao sul de nossa América, e, em ambos os casos, a ASIT e seu diretor, o dr. Hugo Santos, me fizeram experimentar a mais calorosa recepção e a mais amável hospitalidade. A Hugo, portanto, como representante dos muitos amigos e amigas que tornaram tão agradáveis nossas visitas a essas terras, minha gratidão mais sincera. E, à ASIT, muitíssimo obrigado por considerar estas páginas merecedoras de publicação sob seus distintos auspícios.

Justo L. González

PRIMEIRA PARTE

INTRODUÇÃO

I

PERPLEXIDADE

Um membro fundador de uma igreja reclama:

— Acabaram com a santidade da comunhão. Antes ela era um rito solene, quando nos lembrávamos de nossos pecados e dos sofrimentos do Senhor. Agora parece uma festa!

Em outra igreja, alguém comenta:

— Não entendo nossa pastora. Ela diz que não é liberal, e muitas vezes critica o liberalismo e o modernismo. Mas tampouco é fundamentalista, e às vezes diz algumas coisas estranhas.

De vários milhares de quilômetros de distância, um velho amigo me escreve:

— Andei lendo alguns dos livros escritos por teólogos do Terceiro Mundo. Como você sabe, sempre fui bastante conservador em assuntos de teologia. Mas há algo nesses livros que me atrai, ainda que na realidade eu não entenda o que é.

Enquanto isso, em uma aula de seminário, um estudante desafia a professora:

— Se você acredita de verdade que Isaías 53 se refere aos sofrimentos de Israel nos tempos de Isaías, por que leu a passagem na igreja, na Sexta-Feira Santa, como se ela se referisse a Jesus? Se a profecia diz respeito a Israel, não pode ser sobre Jesus.

E, num hospital, um médico profundamente cristão diz ao capelão:

— Quando menino, frequentei a escola dominical de uma pequena igreja em minha cidadezinha, onde me ensinaram uma teologia muito conservadora e me puseram medo com o inferno e suas torturas. Depois, na universidade, tive um professor que me causou um grande impacto e abriu meus olhos para muitas coisas com seus ensinamentos bem liberais sobre questões doutrinais e

teológicas. Mas agora que tenho de tomar decisões sobre o uso de novos recursos médicos, nem minha escola dominical nem aquele professor universitário me ajudam muito.

O denominador comum em todos esses comentários é a perplexidade. Existe hoje entre o povo cristão uma dupla perplexidade: em primeiro lugar, muitas pessoas não sabem o que fazer ou o que pensar em relação a práticas litúrgicas e posições teológicas que não se encaixem nas polaridades tradicionais entre liberais e conservadores ou entre católicos e protestantes. Em segundo lugar, causa-nos perplexidade um mundo em que as situações novas e sem precedentes ocorrem com uma frequência cada vez mais surpreendente, e onde o "progresso" nos abre esperanças que vão além dos mais belos sonhos de nossos avós e ameaças mais horripilantes do que seus mais terríveis pesadelos.

As teologias tradicionais que muitos aprendemos, sejam elas liberais ou fundamentalistas, não nos ajudam muito em face de tais perplexidades. As teologias mais conservadoras diriam simplesmente que nosso problema é falta de fé; e as mais liberais diriam que é falta de entendimento. Mas nenhuma delas nos abre caminhos de esperança e de obediência nestes dias aparentemente sem precedentes.

O que pretendo mostrar neste livro é que na igreja antiga existia, além dos antepassados longínquos de nossos fundamentalismos e liberalismos, outro tipo de teologia; que esse terceiro tipo nos leva a uma leitura diferente da Bíblia e de sua mensagem; e que essa leitura diferente é muito pertinente para nossas perplexidades de hoje. Portanto, este ensaio se dirige principalmente àqueles crentes que, em meio às perplexidades da atual transição para o terceiro milênio, buscam uma compreensão de sua fé que possa guiá-los ao futuro na esperança e obediência.

Há pouco mais de quarenta anos, quando comecei a lecionar cursos sobre a história do pensamento cristão, meu propósito principal era apresentar a meus estudantes uma história e uma tradição que para mim se mostravam estimulantes e inspiradoras. O resultado foi um livro com o título bastante tradicional de *História do pensamento cristão*.

O caráter tradicional desse título era intencional. Meu propósito não era apresentar minha própria interpretação da história que eu

narrava, mas sim oferecer a meus leitores e leitoras um resumo das interpretações que desfrutavam de aceitação geral entre os estudiosos, com tanta imparcialidade quanto me fosse possível. Com o correr dos anos, fui incluindo em cada nova edição algumas correções e acréscimos, de acordo com o que outros estudos pareciam aconselhar. Mas, apesar disso, a intenção desse livro sempre foi apresentar o consenso entre os intérpretes, mais do que minhas próprias ideias ou interpretações.

Por outro lado, visto que a história é sempre interpretação, sei que o "consenso" dos pesquisadores que procurei expor não passa de um conjunto de interpretações e que tais interpretações, ao mesmo tempo em que se baseiam em documentos antigos e outros restos do passado, também refletem os preconceitos e os propósitos dos intérpretes. Logo, como historiador, não posso evitar interpretar, e é por isso que ofereço o presente ensaio, que bem poderia ser considerado uma nota de rodapé daquela *História do pensamento cristão.*

Escrevo, portanto, esta "nota de rodapé" em meio às perplexidades teológicas que se nos apresentam justamente no início do terceiro milênio, com a firme convicção de que nosso passado teológico tem ainda muito a oferecer, mesmo nesta era de comunicações cibernéticas e engenharia genética.

II

ESCRITURA E TRADIÇÃO

O presente ensaio é um convite para que nosso olhar se volte para o passado. Esse convite, entretanto, exige uma justificativa. Afinal, o passado pode ser uma carga tão onerosa que nos impede de enfrentar nossa responsabilidade presente. O passado é tradição. E já sabemos da difícil luta que alguns de nossos antepassados na fé tiveram de travar contra a autoridade indevida da tradição.

Se a Reforma protestante do século XVI nos ensinou algo, foi a necessidade de retornar constantemente às fontes de nossa fé. Os reformadores descobriram em seus estudos das Escrituras que, de muitas formas, a fé recebida de seus antepassados havia se esquecido de alguns dos elementos básicos da fé bíblica e deturpado outros. Quando anunciaram suas descobertas, foi-lhes respondido que o que diziam se opunha à tradição da igreja.

A tradição, a história da igreja, transformou-se então em impedimento, pretexto, regra que se devia obedecer e seguir ao ler e interpretar as Escrituras. Por isso, um dos pontos essenciais da Reforma, sobre o qual houve acordo entre todos os reformadores, é o da autoridade das Escrituras sobre a tradição[1].

Mas, como protestantes que somos, é importante que cuidemos para não cair na armadilha em que caiu a igreja contra a qual Lutero e os outros reformadores se rebelaram.

[1] Isso não significa que os reformadores não tenham tido discordâncias sobre o modo como esse princípio deveria ser aplicado. É de conhecimento geral que, enquanto o luteranismo e o anglicanismo mantiveram o máximo possível da tradição, sempre que não se opusesse aos ensinamentos claros das Escrituras, a tradição reformada foi mais radical nesse sentido, e a anabatista muito mais ainda.

Aquela igreja tinha uma história gloriosa de mártires e santos, de monges e teólogos que haviam dedicado toda a sua vida à sua fé. Não nos equivoquemos: embora seja certo que no começo do século XVI havia corrupção, também é certo que havia devoção, dedicação e santidade. E muito mais, havia uma longa história, uma bela tradição, digna de respeito e de admiração. Diga-se de passagem que, se não fosse essa tradição, a Bíblia nunca teria chegado às mãos de Lutero nem às nossas.

Mas aí está o problema. Em certo sentido, era exatamente a glória dessa história que impedia muitos católicos do século XVI de dar ouvidos às críticas de Lutero. Aceitar tais críticas parecia desvalorizar a vida e a dedicação de todos os ilustres cristãos que haviam moldado a tradição.

Nosso perigo agora, como protestantes do século XXI, é fazer a mesma coisa com as tradições que recebemos de nossos antepassados na fé. Nós também temos uma hoste gloriosa de tais antepassados: desde Lutero, Calvino e os outros reformadores, até os missionários e pastores que nos levaram aos pés de Cristo. Mas nem por isso devemos pensar que já sabemos tudo o que as Escrituras nos dizem. Se fizéssemos isto, não importa o quanto enaltecêssemos nossos antepassados na fé, nem o quanto repetíssemos suas palavras, na verdade os estaríamos traindo, pois, se eles quiseram nos ensinar algo, foi justamente a primazia das Escrituras sobre toda tradição humana. Não é a palavra de Lutero que permanece para sempre, mas a Palavra que Lutero estudou e procurou expor e proclamar. Não existe tradição humana alguma que possa conter essa Palavra nem se equiparar a ela.

Esta é a importância que tem o estudo da Bíblia. A igreja vive da Palavra de Deus, como Israel no deserto vivia do maná cotidiano. Quando a igreja deixa de se alimentar dessa Palavra, simplesmente deixa de ser a igreja. E, quando procura viver hoje sobre a base exclusiva de alguma interpretação anterior da Bíblia, ocorre-lhe a mesma coisa que aconteceu a Israel no passado, quando tentou guardar o maná de um dia para outro.

Portanto, a grande tarefa que se impõe à nossa geração — a tarefa que se impõe sempre a cada geração cristã — é nos aproximar novamente das Escrituras para descobrir o que Deus tem a nos dizer hoje nelas.

Mas a situação não é tão simples. Não basta afirmar que as Escrituras não devem ser equiparadas a qualquer tradição humana. O fato é que todos nós, seres humanos, somos criaturas históricas e, portanto, pertencemos a uma tradição ou outra. Quem sabe seja conveniente aqui, para percebermos nossa situação, recordar as palavras de Ortega y Gasset de que cada geração se encontra sobre os ombros das gerações anteriores, como os acrobatas do circo. Cada um de nós tem sua história — toda uma série de acontecimentos e decisões que nos trouxe até onde estamos. Essa história começa muito antes de nosso nascimento. Cada um de nós, e mais ainda todos em conjunto, fazemos parte de uma tradição, de um modo ou caminho pelo qual nos tornamos o que somos. O passado, não importa o quanto nos esqueçamos disso, continua vivendo em nós e contribui para determinar o que somos e o modo como somos. Isto, que se aplica a toda atividade humana, também se aplica à forma como interpretamos as Escrituras. Quando nos aproximamos delas, não o fazemos com a mente totalmente em branco para deixar que as Escrituras nos falem. Pelo contrário, estando ou não cientes disso, ao nos aproximar das Escrituras, trazemos conosco toda uma tradição de interpretação escriturística que nos leva a entender o texto bíblico de um modo particular. Em outras palavras, todos lemos a Bíblia através de óculos que nos foram legados por nossa tradição, e da cor de suas lentes depende grande parte do que podemos ou não enxergar nas Escrituras.

Isto não significa, no entanto, que estejamos necessariamente acorrentados à cor particular das lentes que nos foram dadas. Não tinha razão o poeta quando disse:

> Neste mundo traidor
> Nada é verdade nem mentira:
> Tudo depende da cor
> Do cristal com que se olha.[2]

Ele não tinha razão porque, ao nos aproximarmos das Escrituras, mesmo que o façamos em nosso quarto a sós, não estamos sozinhos

[2] [NT: Ramón de Campoamor (1817-1901), "Las dos linternas", in *Doloras* (1846).]

com o texto sagrado. Antes de mais nada, quem está conosco é o mesmo Senhor que dizemos tê-las inspirado a princípio. A promessa do Espírito não é apenas para momentos de experiências extraordinárias. A promessa do Espírito também é para nossa vida diária como crentes e como igreja. É para nossa leitura da Bíblia; para nossa interpretação do texto; para nossas tentativas de sermos obedientes neste mundo atual. Além disso, tampouco estamos sozinhos porque, até em nosso quarto, a sós, continuamos fazendo parte do corpo de Cristo. Somos parte de uma comunidade que se estende pelos séculos e as nações, pela geografia e a história. Esta comunidade lê e leu o mesmo livro sagrado. Suas interpretações, diversas até o ponto de parecer confusas, podem, não obstante, ajudar-nos a corrigir parte de nossa miopia — dessa miopia que todos os indivíduos, pelo único fato de sermos humanos, sofremos. A primeira indicação que tenho, a cada três ou quatro anos, de que preciso de óculos novos ocorre quando alguém me fala de algo que consegue ver de longe e que eu não vejo.

Este ensaio é, portanto, uma tentativa de escutar algumas vozes que nos dizem ver nas Escrituras algo diferente do que estamos acostumados a ver. É um ensaio sobre a tradição cristã. Ou melhor, é um ensaio acerca de diversas tradições cristãs, de como elas surgem, se misturam, crescem e chegam até nós. E, por isso mesmo, é também um ensaio sobre nós: de como foram formadas as lentes pelas quais lemos as Escrituras e do que veríamos com outras lentes.

Meu propósito é estudar a tradição — ou as tradições — não para nos tornarmos escravos dela, mas, antes, para nos libertarmos dela. Quem não conhece sua própria história não sabe por que é como é e, portanto, não tem a liberdade de ser de outro modo. Quem, ao contrário, começa a compreender por que é de certo modo começa também a descobrir a possibilidade de ser diferente.

Assim, o objetivo deste estudo é dirigir-nos para as Escrituras por meio do estudo histórico. Não porque acreditemos que a tradição deva determinar nossa interpretação, mas porque sabemos que, se não fizermos este trabalho, a tradição de fato determinará nossa interpretação.

Talvez alguém diga que está mais interessado no conhecimento da Bíblia do que na história do pensamento cristão e que aquilo que

estou propondo é um caminho tortuoso demais para terminar regressando à Bíblia. A isto respondo simplesmente que a importância de alcançar uma maior compreensão das Escrituras é tamanha que nenhum caminho deve nos parecer longo demais. Se, ao término de nossa incursão na história cristã, descobrirmos na mensagem bíblica alguma dimensão antes desconhecida, nossos esforços não terão sido em vão.

Além disso, os teólogos cujo pensamento vamos estudar não são simples figuras do passado, como peças de museu. Se realmente acreditamos na comunhão dos santos, se realmente acreditamos que todos fazemos parte do corpo de Cristo, então esses cristãos do passado também são nossos irmãos e irmãs. Estudar a Bíblia com eles pode ter para nós um valor semelhante ao que tem hoje a reunião com um grupo de irmãos para o mesmo propósito[3].

Isto posto à guisa de introdução, gostaria de expor em poucas palavras o que me proponho no restante deste trabalho. Quando nos dedicamos a estudar a vida e os escritos dos cristãos durante os séculos II e III, descobrimos que já naquela época existiam diversas formas de se compreender a fé cristã. Meu propósito é esclarecer essas diversas formas, compará-las, ver como influenciam nosso modo de entender a fé, procurar determinar se algumas delas têm algo em particular com que contribuir para nossa tarefa atual e, finalmente, convidar quem quiser me acompanhar para participar da tarefa de reinterpretar nossa fé e o texto sagrado à luz do que tivermos descoberto em nossa excursão pelos campos da história.

Para deixar bem claro o que me proponho em cada passo, procurarei resumir tudo em uma série de três teses.

Primeira tese: ao final do século II e em princípios do III, podem-se ver três perspectivas ou tipos diferentes na teologia cristã ortodoxa. Chamaremos de "A", "B" e "C" estes três tipos, seguindo a ordem de nossa familiaridade com cada um deles, e não sua ordem

[3] Digo "semelhante", mas não "igual". Visto que nossa vocação cristã consiste em sermos obedientes na situação atual, nossos irmãos e irmãs em outras situações podem nos ajudar, mas nunca devem tomar o lugar do estudo, da devoção e da ação junto aos que estão em nossa própria situação. O contrário seria voltar à prática de se esconder atrás de interpretações e visões de outros tempos, para não ter de responder à nossa vocação atual.

cronológica. Na realidade, embora os tipos A e B sejam os mais conhecidos em nosso tempo, o tipo C é anterior a eles.

A diferença entre esses três tipos de teologia não se encontra especificamente em uma doutrina ou outra, mas sim em sua perspectiva total, que então se reflete em cada tema ou ponto teológico, desde a criação até a consumação final.

É certo que a teologia do tipo C é a mais antiga das três e que as outras duas permaneceram dentro dos limites considerados ortodoxos. Apesar disso, não devemos nos surpreender ao encontrar elementos do tipo C na obra de autores cuja teologia se enquadra melhor nos outros dois tipos — ou seja, esses autores ainda refletem algo da perspectiva mais antiga do tipo C.

Portanto, esta primeira tese sugere que, embora seja possível encontrar, em um ou outro autor, textos que pareçam se inclinar para outra direção, há certas características e ênfases que distinguem cada tipo dos demais.

Por último, ainda como parte desta primeira tese, é necessário destacar que esses três tipos de teologia não são socialmente neutros. Cada um é forjado dentro de circunstâncias e propostas sociais cujo impacto pode ser visto nele — mesmo que seus principais expoentes não tenham se dado conta desse impacto.

Segunda tese: com o correr dos anos, e especialmente depois que o Império Romano se tornou cristão, o tipo C foi sendo esquecido, e o tipo A acabou dominando a teologia ocidental, até o ponto de chegar a se confundir com a ortodoxia. Nesse processo, foram acrescentados a ele certos elementos tomados do tipo B, principalmente no tocante à doutrina de Deus e à antropologia. Portanto, a ortodoxia tradicional reflete o tipo A com certa influência do tipo B. Na época da Reforma, embora houvesse sérias diferenças entre católicos e protestantes, em geral ambos os lados permaneceram dentro dos parâmetros da teologia do tipo A. Logo, em conformidade com esta tipologia, tanto a ortodoxia tradicional protestante quanto a católica refletem o mesmo tipo de teologia.

Ao longo dos séculos, quando alguém se rebelava contra a ortodoxia tradicional dominada pelo tipo A, em geral o fazia opondo a ela uma teologia do tipo B. O tipo C, por sua vez, em regra ficou

esquecido — apesar de aparecerem ecos dele em diversos teólogos e movimentos.

Terceira tese: em tempos recentes, devido a várias circunstâncias, houve um ressurgimento de certos elementos da teologia do tipo C. Isto pode ser constatado em movimentos aparentemente tão díspares quanto a renovação da teologia reformada pelo impacto de Karl Barth, nas novas correntes surgidas dentro do luteranismo a partir da teologia de Lund, na renovação litúrgica, no Concílio Vaticano II e nas várias teologias da libertação. A redescoberta do tipo C nos abre horizontes não suspeitados na mensagem bíblica, sendo particularmente valiosa em nossa situação latino-americana. Dentro dessa situação, é possível desenvolver uma teologia do tipo C que, ao mesmo tempo em que seja mais fiel à mensagem bíblica, também seja mais pertinente para a situação atual.

SEGUNDA PARTE

OS TRÊS TIPOS EM SUA FORMULAÇÃO CLÁSSICA

Primeira tese: ao final do século II e em princípios do III, podem-se ver três perspectivas ou tipos diferentes na teologia cristã ortodoxa. Chamaremos de "A", "B" e "C" estes três tipos, seguindo a ordem de nossa familiaridade com cada um deles, e não sua ordem cronológica. Na realidade, embora os tipos A e B sejam os mais conhecidos em nosso tempo, o tipo C é anterior a eles.

A diferença entre esses três tipos de teologia não se encontra especificamente em uma doutrina ou outra, mas sim em sua perspectiva total, que então se reflete em cada tema ou ponto teológico, desde a criação até a consumação final.

É certo que a teologia do tipo C é a mais antiga das três e que as outras duas permaneceram dentro dos limites considerados ortodoxos. Apesar disso, não devemos nos surpreender ao encontrar elementos do tipo C na obra de autores cuja teologia se enquadra melhor nos outros dois tipos — ou seja, esses autores ainda refletem algo da perspectiva mais antiga do tipo C.

Portanto, esta primeira tese sugere que, embora seja possível encontrar, em um ou outro autor, textos que pareçam se inclinar para outra direção, há certas características e ênfases que distinguem cada tipo dos demais.

Por último, ainda como parte desta primeira tese, é necessário destacar que esses três tipos de teologia não são socialmente neutros. Cada um é forjado dentro de circunstâncias e propostas sociais cujo impacto pode ser visto nele — mesmo que seus principais expoentes não tenham se dado conta desse impacto.

III

LUGARES E PROTAGONISTAS

Ao ler os evangelhos, bem poderíamos imaginar que o centro da atividade teológica durante os primeiros séculos de vida da igreja foi Jerusalém. Por outro lado, se olharmos para esses primeiros séculos da perspectiva de tempos posteriores, bem poderíamos pensar que o centro de tal atividade foi Roma, a capital do Império. Em ambos os casos, estaríamos equivocados.

Jerusalém, a cidade natal da igreja cristã, foi sitiada e destruída pelos romanos no ano 70, em represália a uma rebelião por parte dos judeus. Uma segunda rebelião, no ano 135, levou o imperador a expulsar todos os judeus de Jerusalém e a criar sobre suas ruínas uma nova cidade romana à qual deu o nome de Aelia Capitolina. Com relação à cidade de Roma, é certo que nela houve uma forte comunidade cristã desde cedo e que essa comunidade produziu alguns documentos que chegaram até nossos dias. Mas raras vezes Roma foi o centro da atividade intelectual da igreja.

Os principais centros de reflexão teológica durante os primeiros séculos do cristianismo foram Cartago, Alexandria e uma região a nordeste da bacia do Mediterrâneo que incluía tanto a Síria — com Antioquia, sua capital — quanto a Ásia Menor.

Cada um desses centros serviu de berço a um dos três tipos de teologia que estudaremos neste ensaio. Vejamos cada um pela ordem.

Tipo A: Cartago. Esta cidade antiga, situada no litoral norte do continente africano, próximo de onde hoje se encontra a cidade de Túnis, foi fundada por volta do ano 800 a.C. por fenícios vindos de Tiro. Em 146 a.C., os romanos a conquistaram e destruíram, instigados pela insistência de Catão: *delenda est Carthago* — Cartago deve ser destruída. Depois, quando a cidade foi reconstruída, agora como

parte do Império Romano, no começo da Era Cristã, ela tinha toda a aparência de uma cidade tipicamente romana. Enquanto as classes altas da cidade eram de origem romana — ou ao menos italiana —, abaixo delas havia uma ampla classe média romanizada cujos membros estavam a serviço da administração romana. E abaixo dessa classe média se encontrava a maioria da população, composta em sua maior parte por berberes cujos antepassados haviam sido conquistados primeiro pelos fenícios e, depois, pelos romanos[1].

As origens do cristianismo em Cartago são desconhecidas. Embora tradicionalmente se tenha pensado que ele foi trazido de Roma, há indícios de que pode ter chegado diretamente do Oriente[2]. Em todo caso, já em fins do século II existia uma florescente comunidade cristã em Cartago. Sobre seu bispo, Agripino, pouco se sabe além do nome. Mas essa igreja produziu mártires famosos como Perpétua e Felicidade[3]. Essa igreja também produziu Tertuliano, o fundador da teologia cristã ocidental, que nos servirá como principal expoente da teologia de tipo A.

Tertuliano provavelmente é o escritor cristão mais antigo em língua latina cuja obra foi conservada[4]. Nascido em meados do século II, ele se converteu ao cristianismo pelo ano de 193. Logo se transformou num defensor da ortodoxia contra toda sorte de heresias — até que ele próprio se uniu à seita dos montanistas. Como se verá mais adiante, esse passo não é surpreendente à luz de sua perspectiva teológica.

Tanto durante o tempo em que fez parte da igreja maior quanto depois de se unir ao montanismo, Tertuliano foi um autor prolífico, e muitas de suas obras chegaram até nossos dias. Por meios delas deixou sua marca na teologia ocidental, ao mesmo tempo em que

---

[1] W. H. C. Frend, em sua obra *The Donatist Church:* A Movement of Protest in Roman North Africa, Oxford: Clarendon, 1952, explorou e comprovou alguns dos modos como essa estrutura social se refletiu nas lutas religiosas que aconteceram em Cartago e seus arredores. Veja especialmente as p. 333-36.

[2] Veja González, *Historia del pensamiento cristiano*, v. 1, p. 169, n. 1.

[3] *O Martírio de santas Perpétua e Felicidade*, pelo menos em sua forma atual, parece ser obra de Tertuliano. Entretanto, não há provas indubitáveis disso. Também é possível que Tertuliano tenha trabalhado sobre um documento anterior, produto de outro autor.

[4] Digo "provavelmente" porque entre os eruditos se debate a possibilidade de que o Otávio, de Minúcio Félix, seja anterior a Tertuliano. Resumi a bibliografia a esse respeito em *Historia del pensamiento*, v. 1, p. 182, n. 41.

desenvolveu boa parte do vocabulário da teologia cristã de língua latina. Por isso, ele é considerado com razão o pai da teologia latina. Como tal, cunhou a terminologia usada até os dias de hoje nas fórmulas trinitárias e cristológicas, assim como frases lapidares, como "o sangue dos cristãos é semente" e "o que Atenas tem a ver com Jerusalém? Que acordo há entre a Academia e a Igreja?".

É muito provável que Tertuliano tenha sido advogado. Em um documento antigo da jurisprudência romana, menciona-se um certo "Tertuliano" que bem pode ter sido o nosso teólogo. Em todo caso, não há dúvida de que ele era dotado de uma mente que pensava em termos jurídicos. Em vários de seus escritos se pode ver a estrutura retórica que os advogados de então empregavam para convencer seus ouvintes[5]. Em *Do testemunho da alma*, Tertuliano coloca a alma pagã no banco de testemunhas e, por meio de uma série de perguntas semelhantes às que são feitas em um julgamento, obriga-a a confessar que a fé cristã é eminentemente racional. Naquilo que seria a consideração final num julgamento de hoje, Tertuliano conclui: "Toda alma é tanto réu quanto testemunha; posto que ela mesma dá testemunho da verdade, carrega a culpa do erro."[6]

Em outra obra, *Prescrição contra os hereges*, Tertuliano emprega o argumento jurídico conhecido na época como "prescrição" para negar aos hereges todo direito de usar as Escrituras em defesa de suas doutrinas[7]. De acordo com esse argumento, durante todos esses anos passados a igreja fez uso das Escrituras como propriedade sua e, portanto, em virtude desse direito de posse por longo tempo, que o direito romano chama de *praescriptio*, a igreja é a dona das Escrituras. Por conseguinte, toda tentativa de usá-las por parte dos hereges é uma usurpação, e a igreja não tem necessidade alguma de discutir com eles sobre o sentido ou a interpretação das Escrituras.

Outro caso em que Tertuliano mostra sua mente jurídica se encontra em sua *Apologia*, escrita em defesa do cristianismo. Nessa obra, ele procura mostrar a injustiça das leis promulgadas contra os

---

[5] Sobre a estrutura retórica dos argumentos de Tertuliano, veja R. D. Sider, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*, Oxford: University Press, 1971; também R. D. Sider, Tertullian, *On the Shows:* An Analysis, JTS, 1978, p. 339-65.

[6] *De test. anim.* 6.

[7] Veja *Historia del pensamiento*, v. 1, p. 172, n. 8.

cristãos. Naquela época, era prática das autoridades romanas aplicar aos cristãos uma política estabelecida pelo imperador Trajano no início do século II. De acordo com as instruções dadas por Trajano a seu parente e governador da província da Bitínia, Plínio, o governo não tem por que empregar seus recursos policiais na busca aos cristãos; mas, se alguém for acusado de seguir o cristianismo, as autoridades devem investigar o assunto, procurar convencer o acusado a negar a Cristo e, se este não se deixar convencer, aplicar a pena de morte contra ele. As razões pelas quais se seguia essa política são complexas e não é necessário discuti-las aqui. O que nos interessa é a forma como a resposta de Tertuliano mostra sua perspicácia jurídica:

> Oh, miserável perdão, que neste caso não é outra coisa do que uma contradição de si mesmo! Por um lado, proíbe que os busquem, como se fossem inocentes; e, por outro, manda condená-los, como se fossem culpados. É uma misericórdia cruel, que perdoa e castiga. [...] Se vais condenar, por que não inquirir? E se não inquires, por que não absolver?[8]

A atitude de Tertuliano em relação à filosofia pagã é interessante. Por um lado, sustenta que a filosofia é a origem de toda heresia, porque os hereges misturam o evangelho com a filosofia. É nesse contexto que aparecem as famosas palavras já citadas: "O que Atenas tem a ver com Jerusalém? Que acordo há entre a Academia e a Igreja?".[9] Mas, por outro lado, ele mesmo aborda o evangelho com pressupostos filosóficos derivados do estoicismo. Portanto, aparentemente, a "filosofia" que aborrece a Tertuliano é a tradição platônica, e não a filosofia em geral.

O estoicismo era a doutrina predominante durante o século II na parte ocidental do Império Romano. Até o imperador Marco Aurélio, que morreu no ano 180, seguia o caminho dos estoicos. Uma das razões para que essa filosofia se tornasse popular na parte ocidental do Império Romano era que seus interesses práticos e éticos se harmonizavam com as práticas e tradições jurídicas de Roma. O

[8] *Apol.* 2.
[9] *Praesc.* 7.

estoicismo era a filosofia que melhor se ajustava ao modo como os romanos viam a realidade. Para os estoicos, a meta da sabedoria é descobrir a lei que governa o universo e viver de acordo com ela. Como acontece frequentemente, o que para os estoicos parecia ser a "lei natural", comum à humanidade inteira, era na realidade o que os elementos mais respeitados da sociedade consideravam bom. Por isso, Marco Aurélio não via conflito algum entre ser governante do Império e ser um filósofo estoico. Afinal, a lei romana não lhe parecia ser outra coisa do que uma aplicação concreta da lei universal.

Respirando esse ponto de vista filosófico no ambiente em que vivia, Tertuliano via a realidade de modo semelhante aos estoicos. Além disso, a ênfase dada pelos estoicos à lei natural se ajustava perfeitamente a suas inclinações legalistas. Por isso, ao mesmo tempo em que deplorava e condenava a intrusão da filosofia na teologia, o próprio Tertuliano, possivelmente sem se dar conta disto, era um estoico[10].

Em conclusão, se procuramos uma única palavra que nos sirva para caracterizar a teologia de Tertuliano e sua preocupação fundamental, essa palavra é *Lei*. De acordo com seu pensamento, o cristianismo é superior a toda filosofia humana porque se fundamenta na revelação da lei última do universo, que é a lei de Deus.

Tertuliano teve seus precursores na igreja ocidental. Todos eles escreviam em grego, eram de uma cultura profundamente helenizada e, portanto, não eram tão legalistas quanto Tertuliano. Já em fins do século I, a *Primeira epístola aos coríntios* de Clemente de Roma manifesta a influência estoica que depois será tão marcante em Tertuliano[11]. Em meados do século II, a tendência legalista nessa compreensão do cristianismo se percebe no *Pastor* de Hermas e na chamada *Segunda epístola de Clemente*. Ambos podem ser considerados precursores de Tertuliano, especialmente no que se refere ao perdão dos pecados — tema a que voltaremos em outro capítulo. Juntos, todos esses autores exemplificam os primeiros passos da teologia do tipo A, conforme ela foi sendo forjada dentro do molde dos interesses práticos e jurídicos que tanto absorviam a mentalidade romana.

[10] Veja *Historia del pensamiento*, v. 1, p. 172, n. 5, 6.
[11] Veja ibid., v. 1, p. 64-66.

Tipo B: Alexandria. Esta cidade viria a ser o centro de um tipo muito diferente de teologia — aquele que denominamos de B. Enquanto Cartago era a mais romanizada das cidades que estudamos, Alexandria era a mais helenizada. Como revela seu nome, a cidade foi fundada por Alexandre Magno, em 333 a.C. Quando o império de Alexandre se desfez após sua morte, a grande cidade que ele tinha fundado no Egito se tornou a capital dos territórios governados pelos ptolomeus, até que os romanos a conquistaram em 30 a.C.

Alexandria está situada na foz do rio Nilo, posição que naquela época era invejável para o transporte e o comércio. Por isso, em pouco tempo ela se tornou uma das principais cidades do Mediterrâneo. Pelas mesmas razões, também se transformou em um centro intelectual onde se encontravam diversas filosofias e correntes religiosas.

Em Alexandria se localizava o famoso Museu, que não era um lugar para exibir obras de arte ou relíquias da Antiguidade, como os museus de hoje, mas um centro a serviço das musas. Em outras palavras, o Museu era semelhante às universidades atuais, em que estudiosos e pesquisadores buscam todo tipo de conhecimento. Dessa forma, em torno do Museu se congregavam pessoas interessadas em estudos tão diversos como a filosofia, a astronomia, as matemáticas, a zoologia, etc. A famosa biblioteca de Alexandria, que servia de recurso para tais estudos, não ficava muito a dever às modernas bibliotecas universitárias.

Como era de se esperar nesse ambiente, diversas doutrinas e correntes religiosas se encontravam e se misturavam em Alexandria. O número de judeus na cidade e em seus arredores era alto, havendo sido assim por muito tempo antes do advento do cristianismo. Além disso, já no século VII a.C., ou seja, séculos antes da fundação de Alexandria, os judeus eram tão numerosos no alto Egito, centenas de quilômetros subindo o Nilo, que chegaram a ter um templo. Foi em Alexandria, nos últimos séculos antes de Jesus Cristo, que a Bíblia hebraica foi traduzida para o grego — a versão chamada Septuaginta. Mas o mosaico religioso da cidade incluía ainda astrólogos de Mesopotâmia, dualistas persas, devotos dos antigos deuses do Egito e proponentes de outras incontáveis doutrinas que às vezes se misturavam de tal modo que era impossível distingui-las.

Uma carta atribuída ao imperador Adriano e dirigida a seu cunhado Serviano descreve o ambiente do Egito e particularmente de Alexandria:

> Dei-me conta de que o Egito que tu me elogiavas, Serviano caríssimo, é todo ele ligeiro, oscilante e rodopiante a qualquer mudança de rumor. Ali, os que cultuam Serápis nem por isso deixam de ser cristãos, e os que se dizem bispos de Cristo são devotos de Serápis. Não há ali presidente de sinagoga judaica, não há samaritano, não há presbítero dos cristãos que não seja também astrólogo, que não seja arúspice, que não seja professor de ginástica.[12]

Não há dúvida de que boa parte disso é exagero literário. Não obstante, o quadro que ele nos pinta é correto. Alexandria era um lugar de encontro de muitas tradições que se mesclavam e se confundiam entre si.

Assim como no caso de Cartago, as origens do cristianismo em Alexandria são desconhecidas. O historiador Eusébio de Cesareia, no século IV, afirma que Marcos pregou na cidade[13]. Mas essa informação, proveniente de uma época em que as igrejas em todas as cidades se esforçavam para reivindicar uma origem apostólica, é bastante duvidosa. Em todo caso, o certo é que, já em meados do século II, havia uma forte comunidade cristã em Alexandria. E já em fins desse século, a igreja de Alexandria contava com luminares como Orígenes, que nos servirá como principal expoente da teologia do tipo B, e seu predecessor Clemente da Alexandria — que não deve ser confundido com Clemente de Roma, que mencionamos acima.

Nosso Clemente não era, na realidade, natural de Alexandria, mas de Atenas. Ele partiu de sua cidade natal numa busca da verdade que o levou a várias regiões do Império e, afinal, para Alexandria. Ali encontrou o que buscava: o mestre cristão Panteno lhe apresentou a "verdadeira filosofia" do cristianismo. Depois de certo tempo,

[12] Cit. ap. Daniel Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, p. 251.
[13] *Hist. eccl.* 2.16.

Clemente se tornou o sucessor de Panteno e se dedicou ao ensino até que se viu obrigado a abandonar a cidade durante a perseguição de Septímio Severo, no começo do século III. Deixou em seu lugar o discípulo Orígenes, que se tornaria o mais famoso teólogo da escola alexandrina. Embora em vários aspectos Clemente possa ser visto como um expoente da teologia do tipo B, ainda há nele muito do tipo C, que, como já dissemos, é o mais antigo. Portanto, Orígenes nos servirá de principal expoente da teologia do tipo B.

Orígenes era natural de Alexandria, onde nasceu num lar cristão por volta do ano 185. Em 202, quando Orígenes tinha apenas 17 anos, seu pai morreu como mártir — na mesma perseguição que forçou Clemente a fugir. O jovem Orígenes também quis se oferecer como mártir, mas sua mãe o impediu escondendo suas roupas. Desde cedo, ele começou a dar aulas sobre a Bíblia, assim como do que chamava de "filosofia cristã", primeiro para os recém-convertidos que se preparavam para o batismo e mais tarde para crentes mais maduros. Sua fama foi tamanha que até a mãe do imperador — apesar de pagã — veio para ouvir uma de suas conferências. Devido a tensões com o bispo de Alexandria, Orígenes abandonou a cidade em 231 e foi viver em Cesareia, onde continuou seus estudos e seu ensino. Morreu em Tiro, em 253, depois de sofrer tortura por causa de sua fé. Durante toda a sua vida se dedicou a escrever comentários, sermões e outras obras em um ritmo surpreendente. Segundo se diz, ele chegou até a ditar simultaneamente sete livros a sete copistas.

Como vimos, a cidade de Alexandria, onde Clemente encontrou um novo lar e onde Orígenes se formou, era um fervente caldeirão intelectual. No meio de tanta atividade intelectual, Orígenes acabou ocupando um lugar de destaque e, ao mesmo tempo, sofreu o impacto das correntes que fervilhavam à sua volta. Portanto, para se entender a teologia de Orígenes — e até certo ponto a de Clemente — é necessário deter-se para descrever um pouco daquele ambiente intelectual.

Embora o que prevalecesse em Alexandria fosse o espírito eclético, a filosofia de maior impacto era a platônica, com seu interesse em descobrir a verdade imutável que se encontra por trás das coisas mutáveis percebidas pelos sentidos. Mesmo antes de Orígenes, essa filosofia havia absorvido alguns elementos do estoicismo e de outras

fontes, dando assim forma ao que os historiadores chamam de "médio platonismo"[14]. Durante a vida de Orígenes, esse processo continuou, principalmente através da agregação de dimensões religiosas ao platonismo clássico, chegando-se assim ao "neoplatonismo".

O objetivo de toda essa tradição filosófica era a verdade imutável e puramente racional que deve existir para além da realidade transitória que os sentidos percebem. Como característica secundária, mas importante, esse novo platonismo procurava ajustar a vida àquela verdade eterna, e, portanto, elementos morais muito semelhantes aos do estoicismo eram incluídos nessa filosofia[15].

Esse ambiente havia deixado sua marca no judaísmo alexandrino já antes do advento do cristianismo, como se pode ver na tradução do Antigo Testamento para o grego a que já fizemos referência — a Septuaginta. Essa marca pode ser vista claramente no pensamento de Filo de Alexandria, um judeu contemporâneo de Jesus que reinterpretou a fé de seus antepassados nos termos da tradição platônica, para, desse modo, defender essa fé diante das críticas que lhe eram feitas nos meios intelectuais alexandrinos. Lá se dizia que as Escrituras hebraicas não passavam de uma série de narrações sem nenhum valor filosófico. A fim de demonstrar que a Bíblia tinha, sim, um conteúdo filosófico, Filo a interpretou como uma longa série de alegorias que não se referiam tanto a fatos históricos concretos, mas a verdades eternas de caráter metafísico e moral. Dessa forma, as Escrituras hebraicas acabavam coincidindo com a filosofia alexandrina, e Filo podia afirmar o valor de ambas.

Depois de Filo, a tradição platônica ficou mais forte ainda em Alexandria[16]. Assim, ao chegar a época de Orígenes, essa tradição dominava a tal ponto os círculos alexandrinos intelectuais que o platonismo, em suas novas modalidades, era visto como sinônimo de "filosofia". O mais famoso mestre dessa filosofia durante a juventude de Orígenes foi Amônio Sacas, entre cujos discípulos se

[14] Entretanto, alguns negam o caráter eclético do médio platonismo. Veja J. Dillon, *The Middle Platonists*, London: Duckworth, 1977.

[15] Veja F. Coplestone, *A History of Philosophy*, vol. 1: *Greece and Rome*, Westimnster, MD: Newman Press, 1959, p. 451-75.

[16] A melhor introdução a toda essa tradição e, especialmente, a seu impacto na teologia cristã continua sendo a antiga obra de C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford: Clarendon, 1886.

encontrava Plotino, o grande proponente do neoplatonismo místico e provavelmente o próprio Orígenes. A meta da filosofia, de acordo com todos eles, era chegar ao Uno inefável, eterno e imutável.

Como parte dessa tradição, Orígenes também estava em busca de verdades imutáveis — realidades que não dependessem da percepção dos sentidos — e interpretações bíblicas que mostrassem que o ensino das Escrituras era uma série de princípios inalteráveis para a metafísica e a moral.

De forma breve, se tentássemos resumir em uma única palavra o tema central do pensamento de Orígenes, do mesmo modo como resumimos o tema de Tertuliano como *Lei*, essa palavra seria *Verdade*.

Essa verdade, como Orígenes a concebe, deve ser imutável e transcendente. Deve ser totalmente alheia às mudanças e vicissitudes deste mundo, sujeito ao tempo e à transição. Seu conhecimento não nos chega através dos sentidos, mas por dois meios que coincidem entre si: a razão e a revelação. Clemente de Alexandria, o precursor de Orígenes, havia dito que a verdade é una e que, portanto, a filosofia leva essencialmente à mesma verdade que foi revelada no Filho[17]. Além disso, a filosofia foi a aia dada por Deus para conduzir os gentios a Cristo, do mesmo modo que Deus deu as Escrituras aos judeus com o mesmo propósito[18]. Orígenes concorda com Clemente em tudo isso e, portanto, sustenta que sua tarefa como teólogo consiste em descobrir e manifestar a concordância entre a filosofia e a fé cristã.

Ao mesmo tempo em que seguia esse caminho teológico, Orígenes não rejeitava nem desprezava a igreja. Pelo contrário, sempre permaneceu ligado a ela e à sua fé — e, em seus anos de maturidade, sofreu a prisão e a tortura por causa disso. No entanto, naqueles pontos em que a igreja não sustentava uma posição definida, ele se sentia livre e até obrigado a se lançar em especulações

[17] "Do mesmo modo que não se diz que vários remadores em um barco são várias causas de seu movimento, mas uma só que consiste em muitas, [...] assim também a filosofia, que é a busca da verdade, contribui para a compreensão da verdade. [...] Logo, embora a verdade seja una, muitos elementos contribuem para sua investigação. Mas ela é descoberta por meio do Filho." *Strom.* 1.20.

[18] *Strom.*1.5.

semelhantes às dos filósofos alexandrinos de seu tempo. Veremos provas abundantes disso nos capítulos seguintes.

Tipo C: Síria e Ásia Menor. O terceiro centro de atividade teológica que consideraremos aqui é toda a região *nordeste do Mediterrâneo* — uma região que incluía a Síria e a Ásia Menor —, que hoje corresponde aproximadamente à Turquia, à Síria e aos estados circunvizinhos[19]. A principal cidade de toda essa região era Antioquia[20]. Fundada em 301 a.C. por Seleuco I Nicator, que a nomeou em homenagem ao pai, essa cidade se tornou uma das mais importantes do Império Romano inteiro. Em razão de nunca ter sido arrasada pelos romanos, como aconteceu com Jerusalém e Cartago, reteve sempre grande parte de sua antiga cultura e era menos romanizada do que Cartago. De modo semelhante a Alexandria — embora talvez em menor grau —, Antioquia também era um lugar onde diversas religiões e tradições filosóficas se encontravam. Entretanto, em Antioquia o sincretismo não parece ter chegado aos níveis alcançados em Alexandria. Isto é particularmente certo no caso da antiguíssima comunidade judaica da cidade[21], que se mantinha em estreito contato com a Judeia, sendo, portanto, muito menos helenizada do que sua contraparte em Alexandria.

Graças ao livro de Atos, sabemos algo sobre a igreja em Antioquia durante o século I — embora mesmo ali o que nos é dito a respeito de suas origens não fica completamente claro. De acordo com Atos, depois da morte de Estêvão, os discípulos, tendo se dispersado pelo temor da perseguição, levaram o evangelho para Antioquia. Mas Atos também nos relata que aqueles primeiros discípulos pregaram apenas aos judeus e que foram outros vindos de Chipre e de Cirene que começaram a pregar aos gentios

[19] Pode-se encontrar uma breve exposição do ambiente dessa região e de seu impacto sobre o Novo Testamento em John E. Stambach e David L. Balch, *The New Testament in Its Social Background*, Philadelphia: Westminster, 1986, p. 145-54.

[20] Veja Glanville Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton: Princeton University Press, 1961; John P. Meier, "Antioch", em Raymond E. Brown e John P. Meier, *Antioch and Rome*: New Testament Cradles of Catholic Christianity, New York: Paulist, 1983, p. 11-86; D. S. Wallace-Hadrilll, *Christian Antioch*: A Study of Early Christian Thought in the East, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; Wayne A. Meeks e Robert L. Wilken, Jews and Christians in *Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, MT: Scholars Press, 1978.

[21] Josefo, *Ant.* 12.119; *Adv.* Ap. 2.39.

— embora não seja dita uma só palavra sobre os nomes daqueles antigos evangelizadores nem sobre seus métodos. Em todo caso, foi em Antioquia que os seguidores do Caminho receberam o nome de "cristãos". Acerca desse ponto, é interessante assinalar que a palavra "cristianismo" aparece pela primeira vez nas cartas de um bispo de Antioquia no começo do século II[22].

O livro de Atos também reflete os abundantes contatos que havia entre a Ásia Menor e a Síria. Entre outras coisas, foi a igreja de Antioquia que enviou Barnabé e Saulo em suas viagens missionárias, e essas viagens se concentraram na Ásia Menor.

Também encontramos informações sobre as igrejas dessa região em várias cartas de Paulo, no Apocalipse e possivelmente em vários outros livros do Novo Testamento. Muitos biblistas sustentam que o evangelho de Mateus foi escrito em Antioquia; e tradicionalmente se estabeleceu uma relação entre Éfeso — principal cidade de Ásia Menor — e o evangelho e as cartas de João. Na realidade, a relação entre esta região e a maior parte do Novo Testamento é tamanha que o conhecimento da teologia ali desenvolvida nos fornece chaves importantes para entender o Novo Testamento.

Além dos escritos do Novo Testamento, vários outros recursos contribuem para nosso conhecimento do cristianismo dessa região. O mais importante deles é o bispo Inácio de Antioquia, que no começo do século II foi levado a Roma para sofrer o martírio. A caminho de lá, e no breve intervalo de duas semanas, Inácio escreveu sete cartas que se conservaram até hoje. Algum tempo depois, seu jovem amigo e colega Policarpo, bispo de Esmirna, escreveu aos filipenses perguntando sobre o paradeiro de Inácio. A epístola de Policarpo — que, segundo alguns estudiosos, na realidade contém duas cartas diferentes[23] — também foi conservada. Em meados do século II, o próprio Policarpo sofreu o martírio, e a história de seu martírio, talvez em parte escrita por uma testemunha ocular, reflete algo da teologia que prevalecia na região.

Durante a mesma época, um certo Papias, bispo de Hierápolis, também na Ásia Menor, dedicou-se a compilar "ditos do Senhor"

[22] Inácio de Antioquia, *Ad Magn.* 10.1, 3; *Ad Rom.* 3.3; *Ad Phil.* 6.1.

[23] Veja *Historia del pensamiento*, v. 1, p. 81, n. 82.

que não haviam sido incluídos nos evangelhos. Dessa extensa obra restam somente uns poucos fragmentos. Os especialistas concordam que os supostos "ditos" de Jesus são bastante duvidosos. No entanto, eles nos interessam aqui porque manifestam uma teologia muito semelhante à que encontramos em outros escritos da região. Um pouco mais tarde, por volta do ano 180, Teófilo, bispo de Antioquia, escreveu seus *Três livros a Autólico*, que também refletem a teologia da região. Àquela altura, Justino Mártir já havia escrito suas duas apologias e seu *Diálogo com Trifão*. Apesar de em muitos pontos os escritos de Justino expressarem a teologia típica de Antioquia e da Ásia Menor (o próprio Justino era natural de Samaria), em outros aspectos ele é precursor da teologia de Clemente e de Orígenes. Portanto, Justino deve ser colocado em um ponto intermediário entre os expoentes da teologia do tipo C e os precursores da do tipo B.

Em todo caso, o expoente mais importante da teologia da Ásia Menor e da Síria foi Irineu, que passou seus anos de maturidade não nessa região, mas em Lião, na Gália. Irineu será nosso principal recurso para expor a teologia do tipo C, embora frequentemente se destaquem outros autores anteriores nos quais aparecem ideias semelhantes[24].

Não se sabe por que Irineu emigrou para Lião, a centenas de quilômetros de sua Esmirna natal. Em Lião, Irineu fez parte de uma comunidade cristã em que muitos de seus membros também parecem ser originários da Ásia Menor, ou pelo menos de outras

[24] Com base na relação entre Irineu e tais precursores — relação que em muitos casos é de clara dependência —, Loofs e outros tentaram provar que boa parte da obra de Irineu foi tirada de escritos anteriores — em particular de Justino e Teófilo. Veja F. Loofs, *Theophilus von Antiochen und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig: J. C. Heinrichs, 1930. A tese de Loofs foi refutada por vários estudiosos. Veja, por exemplo, A. Benoit, *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1960. Em todo caso, o debate não impacta nossa tese, pois, se Irineu realmente tirou grande parte de sua obra de outros autores anteriores, isso simplesmente confirma nossa tese de que sua teologia reflete uma compreensão da fé muito mais antiga do que a de Tertuliano ou a de Orígenes.

regiões de língua grega[25]. Em todo caso, a tradição que Irineu levou consigo para a Gália refletia aquela que circulava na Ásia Menor naquela época. Seus precursores teológicos, além de Policarpo, são o Apocalipse, que inclui uma carta dirigida à igreja em Esmirna, o Quarto evangelho, do qual ele bebe constantemente, e outros espíritos afins, como Inácio de Antioquia, Teófilo e — exceto em questões filosóficas — Justino Mártir.

Ao se comparar Irineu com Tertuliano e Orígenes, o contraste fica claro. Em primeiro lugar, dos três, apenas Irineu foi pastor de uma congregação. Se ele resolveu escrever sua teologia, foi porque certas doutrinas que lhe pareciam falsas ameaçavam o bem-estar de seu rebanho, ou porque esse rebanho precisava de uma introdução clara e concisa à fé cristã. Em segundo lugar, Irineu não foi um escritor prolífico como os outros dois. Legou à posteridade apenas duas obras principais e alguns poucos fragmentos citados por autores posteriores.

Por último, Irineu podia reivindicar laços com a tradição subapostólica muito mais estreitos do que os outros dois. Em Esmirna, onde transcorreram seus anos de juventude, foi discípulo de Policarpo, que, por seu turno, fora discípulo de "João" em Éfeso. Embora não esteja inteiramente claro quem era esse "João", não resta dúvida de que a igreja antiga — especialmente na Ásia Menor — o considerava um dos Doze, ou pelo menos um discípulo direto deles. Aparentemente, Irineu estava convencido de que se tratava do apóstolo João, com quem tinha vínculo direto através de seu próprio mestre Policarpo. O historiador Eusébio de Cesareia cita um dos escritos perdidos de Irineu:

> O que se aprende em criança vai crescendo com a alma e vai se tornando um com ela, tanto que posso inclusive dizer

[25] Seus nomes são gregos, e não gauleses ou romanos. A. H. M. Jones, em "The Economic Life of the Towns of the Roman Empire", *Recueils de la Societé Jean Bodin*, 1995, p. 182-83, estudou a comunidade de comerciantes de Lyon e chegou à conclusão de que muitos deles eram provenientes do leste, ou seja, da Ásia Menor e até da Síria. Nenhum dos membros cuja origem ele pôde investigar era natural de Lião. Logo, cabe perguntar por que esses cristãos abandonaram suas regiões natais e se estabeleceram na Gália. Seria por causa de seus negócios? Seria porque fugiam da perseguição na Ásia Menor e na Síria? Seria por ambas as razões? Considerando-se o estado de nossas fontes, é impossível sabê-lo com certeza.

> o local em que o bem-aventurado Policarpo dialogava sentado, assim como suas saídas e entradas, seu modo de vida e o aspecto de seu corpo, os discursos que fazia ao povo, como descrevia suas relações com João e com os demais que haviam visto o Senhor e como recordava as palavras de uns e de outros; e o que tinha ouvido deles sobre o Senhor, seus milagres e seu ensinamento; e como Policarpo, depois de tê-lo recebido destas testemunhas oculares da vida do Verbo, relata tudo em consonância com as Escrituras.
> E estas coisas, pela misericórdia que Deus teve para comigo, também eu escutava então diligentemente e as anotava, mas não em papel, mas em meu coração, e pela graça de Deus, sempre as estou ruminando fielmente [...].[26]

Em razão de a Palestina, Antioquia e a Ásia Menor serem terras onde ocorreram muitos dos acontecimentos narrados no Novo Testamento, os cristãos dessa região tinham raízes mais profundas na história do evangelho do que seus correligionários de Alexandria ou Cartago. Para eles, a essência da fé não se encontrava em uma série de verdades imutáveis vindas do céu, mas em certos acontecimentos que haviam ocorrido ali mesmo e entre as pessoas que tinham lhes legado a fé. Ainda séculos mais tarde, a chamada "escola de Antioquia" daria mostras dessa ancoragem na realidade histórica, particularmente no tocante à sua cristologia[27].

De tudo isso se depreende que a teologia de Irineu é eminentemente pastoral. Ele mesmo foi pastor, e seus escritos têm finalidades pastorais. Mas, além disso, para Irineu, Deus era o Grande Pastor que dirige seu rebanho em direção aos propósitos divinos. Portanto, assim como podemos caracterizar a teologia de Tertuliano sob o título de *Lei*, e a de Orígenes sob o de *Verdade*, também podemos dizer que o tema central da teologia de Irineu é a *História*. Porém,

[26] H.E. 5.20.6-7. [NR: Citação extraída da tradução de Wolfgang Fischer para o português, publicada em 1999 pela editora Novo Século].

[27] Há uma exposição da cristologia antioquena e de seu curso durante as controvérsias dos séculos IV e V em *Historia del pensamiento*, v. 1, p. 319-63. O estudo clássico sobre o tema é o de R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies*: A Study in the Christological Thought of the Schools of Antioch and Alexandria in the Early History of Christian Doctrine, London: SPCK, 1954.

não se trata aqui da "história" como a narração fidedigna dos acontecimentos do passado — embora tais acontecimentos sejam sem dúvida parte da história —, mas sim da "história" como tudo o que acontece no tempo e que Deus usa para levar ao futuro que corresponde aos desígnios divinos[28]. Desde as origens da criação, Deus tinha certos propósitos a serem alcançados através do processo histórico. Apesar do pecado, Deus não abandonou esses propósitos, de modo que mesmo agora esse Deus, o Grande Pastor, continua guiando a história rumo a eles.

Enfim, em meados do século II e princípios do III, existiam na igreja cristã três correntes principais de pensamento teológico. O principal proponente do tipo A era Tertuliano, em Cartago, enquanto seu correspondente para o tipo B era Orígenes, em Alexandria. O tipo C, cujas raízes eram muito mais antigas e provinham da Palestina, Síria e Ásia Menor, manifesta-se nos escritos de Irineu.

Nos capítulos seguintes, veremos com mais detalhes como cada um desses três tipos de teologia aborda os diversos temas da teologia cristã. É possível resumir o que foi dito até aqui no seguinte esquema:

Três tipos de teologia			
	A	B	C
Três lugares	Cartago	Alexandria	Ásia Menor e Síria
Três teólogos	Tertuliano	Orígenes	Irineu
Interesse	Moral	Metafísico	Pastoral
Categoria principal	Lei	Verdade	História
Orientação filosófica	Estoica	Platônica	Nenhuma
Precursores	Clemente de Roma Inácio Hermas	Filo Justino Policarpo	O NT II Epístola de Clemente Teófilo de Alexandria

[28] "Irineu aborda todas essas questões [de interpretação bíblica] usando uma visão da salvação que se centra na história do Verbo encarnado de Deus; mas relaciona essa história com a atividade do Verbo na criação e na história inteira de Israel. Ao falar assim do Senhor encarnado, Irineu esclarece a identidade do herói da história cristã — uma história que inclui toda a história humana." Rowan A. Greer, em James L. Kugel e Rowan A. Greer, *Early Biblical Interpretation*, Philadelphia: Westminster, 1986, p. 156.

Antes de seguir em frente, no entanto, é necessária uma advertência. Toda tipologia é necessariamente esquemática. Pode iluminar a realidade desde que não seja entendida literalmente demais e acabe sendo confundida com a própria realidade. Neste sentido, uma tipologia é como uma boa caricatura: quando vemos a caricatura de alguém, imediatamente reconhecemos a pessoa, pois a caricatura sublinha e exagera seus traços mais proeminentes. Mas a caricatura não é uma fotografia, pois ninguém pode ter traços tão marcantes assim. Do mesmo modo, ao oferecer uma tipologia como a nossa, as características mais proeminentes de cada tipo são sublinhadas. Isto ajuda a entender os contrastes e os pontos em discussão, desde que não seja entendida tão literalmente que se percam as sutilezas de cada teologia e de cada autor. Além do mais, se é certo que a teologia do tipo C é a mais antiga das três, não seria surpreendente encontrar elementos dela nos escritos de Tertuliano ou de Orígenes. E, como os outros dois tipos sempre foram considerados ortodoxos, também eles terão seu impacto sobre teólogos que caracterizamos como do tipo C.

Apesar de tudo isso, a tipologia que oferecemos é válida e nos ajuda a entender tanto o curso da história do pensamento cristão quanto alguns dos desafios que a teologia enfrenta em nossos dias. Mas isso deve ficar para os capítulos posteriores.

IV

DEUS, A CRIAÇÃO E O PECADO ORIGINAL

Nos tempos em que viveram os teólogos que estamos estudando, a igreja enfrentava o desafio do paganismo — e sua forma política concreta, a perseguição —, além do desafio interno das heresias. É dentro desses dois contextos que se deve entender a teologia de Irineu, Tertuliano e Orígenes.

O paganismo era um desafio para a igreja principalmente porque tinha o apoio do poder político e do costume social. Se os deuses pagãos fossem verdadeiros e o cristão falso, os cristãos seriam desajustados sociais, o que parecia justificar a perseguição. Em termos teológicos, os cristãos tinham plena consciência de que o politeísmo pagão era radicalmente incompatível com seu próprio monoteísmo. Os pagãos tinham um deus diferente para cada esfera da vida humana: Marte para a guerra, Vênus para o amor, etc. Em algumas ocasiões, esses deuses se opunham uns aos outros e, assim, os seres humanos e até as nações eram como peões em seu jogo de xadrez[1]. Frente a isso, os cristãos, assim como os judeus, insistiam que existe um só Deus, que governa o universo e toda esfera da vida.

Em resposta ao desafio do paganismo — em particular à sua fé politeísta —, Justino, Taciano, Atenágoras e outros escreveram alguns dos primeiros tratados teológicos cristãos. O principal propósito de algumas das obras de dois dos teólogos que estamos estudando, Tertuliano e Orígenes, era refutar as acusações dos pagãos

[1] Refiro-me aqui ao modo como os cristãos viam os pagãos. Quanto ao contrário — ou seja, como os pagãos entendiam os cristãos —, veja Pierre de Labriolle, *La réaction païenne*: Etude sur la polemique antichrétienne du Ier au VIe siècle, Paris: L'Artisan du Livre, 1941; R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven: Yale University Press, 1984; R. L. Fox, *Pagans and Christians*, New York: Knopf, 1987.

contra os cristãos. Portanto, boa parte do que esses teólogos afirmam sobre o monoteísmo cristão e a doutrina da criação deve ser entendida dentro de sua polêmica contra o politeísmo.

As "heresias" eram, no entanto, o principal perigo que nossos autores tinham de enfrentar, um perigo maior ainda que o do paganismo. Dentro da própria igreja apareceram várias doutrinas que, na opinião da maioria, punham em risco o próprio centro da fé. Isto não significa que a igreja quisesse que todos pensassem exatamente da mesma forma. Pelo contrário, como já vimos, dentro da igreja existiam várias correntes teológicas e todas eram igualmente permitidas. Entretanto, havia certas opiniões que pareciam negar aspectos essenciais da fé como o monoteísmo, a criação e a encarnação de Deus em Jesus Cristo. Tais opiniões foram prontamente rejeitadas pelo restante da igreja, que lhes deu o nome de "heresias".

A mais importante dessas heresias foi o *gnosticismo*. Seu nome se deriva da crença de que a salvação era obtida por meio de um "conhecimento" secreto ou "gnose". Ainda hoje os estudiosos não concordam sobre as origens do gnosticismo. Ele parece ter surgido de diversas raízes na astrologia babilônica, na filosofia grega, nas religiões de mistério, no apocalipsismo judaico e em outras fontes[2]. As pessoas que se convertiam ao cristianismo procedentes de diversos ambientes frequentemente traziam essas doutrinas para a igreja, onde o gnosticismo logo se tornou uma verdadeira ameaça. Mas o que nos interessa aqui não é a questão das origens do gnosticismo, mas suas doutrinas e por que os grandes mestres da igreja se opuseram a ele.

---

[2] A bibliografia sobre o gnosticismo é muito abundante. Sobre suas origens, veja *Historia del pensamiento*, v. 1, p. 124, n.16. Um livro relativamente recente que merece atenção especial dentro do contexto do argumento deste ensaio é o de E. Pagels, *The Gnostic Gospel*, New York: Random House, 1979. O argumento de Pagels de que a condenação do gnosticismo e os meios que a igreja empregou para responder a ele serviram para suprimir as vozes dissidentes e fortalecer a posição dos que detinham a autoridade certamente é válido. O que se pode discutir é se essa foi a principal razão pela qual o gnosticismo foi condenado. Em todo caso, fica claro que, em reação ao gnosticismo, o cristianismo se institucionalizou muito mais do que antes e que aumentou o poder dos que tinham autoridade na igreja. Também fica claro que, depois de terminada a luta, várias posturas e tendências gnósticas voltaram a se introduzir no cristianismo ortodoxo. Isto não significa que o gnosticismo tivesse razão ou que não devesse ter sido rejeitado. Trata-se simplesmente de outro dos muitos casos em que o debate teológico se misturou com a luta política.

À primeira vista, poderia se pensar que o gnosticismo se opunha diametralmente ao politeísmo, já que a maioria dos sistemas gnósticos começava postulando a existência de uma única fonte da realidade inteira. Esse princípio primeiro, que alguns chamavam de o Abismo, existe desde sempre, e dele surgiram outros seres espirituais que os gnósticos chamavam éons[3]. O propósito dos éons era glorificar o Abismo. Mas um deles, seja por engano ou de propósito, deu origem a este mundo material.

A consequência dessa mitologia é que o gnosticismo, que começa afirmando um princípio único de todos os seres, termina num dualismo radical no que se refere aos seres atualmente existentes. A realidade espiritual, que ainda reside nos éons, mas que também está presente neste mundo, é boa, enquanto a realidade material, em razão de proceder de um erro por parte de um éon, é má. O mundo físico não é o resultado de uma decisão tomada pelo Ser Supremo, mas sim de um erro.

Isso, por sua vez, quer dizer que o ser humano, composto de uma realidade material e uma espiritual, carrega dentro de si o mesmo dualismo que existe no mundo externo. O corpo é mau e está necessariamente destinado à destruição, enquanto o espírito, que pertence à esfera dos éons, inevitavelmente retornará a ela.

Quando os gnósticos uniam essas ideias à mensagem cristã, chegavam à conclusão de que Cristo não tinha vindo verdadeiramente em carne, já que a carne é má, mas sim como um ser puramente espiritual, com um corpo que ou era mera aparência, ou era feito de uma substância espiritual[4]. Pelas mesmas razões, os gnósticos se sentiam impelidos a negar a ressurreição do corpo e a se contentar com a imortalidade da alma[5].

---

[3] Este é um resumo brevíssimo que tenta levar em conta o que se sabe sobre vários sistemas gnósticos muito diferentes entre si. Mais distinções entre os diversos sistemas gnósticos e bibliografias sobre os mesmos podem ser consultadas em *Historia del pensamiento*, v. 1, p. 124-34.

[4] Estas parecem ser as opiniões atacadas pela Primeira Epístola de João, 4:2b-3a: "Todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e todo espírito que não confessa que Jesus Cristo veio em carne não é de Deus".

[5] Aparentemente tais opiniões já tinham surgido na igreja de Corinto, pois Paulo as refuta em 1Co 15. Observe-se que nesse capítulo Paulo não defende unicamente a vida depois da morte ou a imortalidade da alma, mas sim a ressurreição do corpo.

O resultado disso era que o gnosticismo, como o politeísmo pagão, acabava dividindo o universo em mais de uma "esfera de influência". Enquanto os politeístas atribuíam a deus diferente cada uma dessas esferas, os gnósticos chegavam a um resultado semelhante ao afirmar que o mundo material era alheio ao Ser Supremo.

O caso de Marcião era algo diferente[6]. Embora sua doutrina se assemelhasse ao gnosticismo em muitos pontos, em outros diferia radicalmente dele. Marcião não acreditava que houvesse uma longa série de "éons". Sustentava, antes, que o Deus do Antigo Testamento, Jeová, não era o mesmo que o Pai que enviou Jesus ao mundo. Jeová seria um deus inferior que criou este mundo por ignorância ou por ciúmes do poder do Deus supremo. Foi Jeová que nos colocou neste mundo. Porém, acima de Jeová se encontra o amoroso Pai de Jesus. Jeová é vingativo e exige justiça, enquanto o Pai é amoroso e perdoador. Jeová se interessa pela Lei, enquanto o Pai se caracteriza pela graça. O Antigo Testamento, a Bíblia judaica, é certamente palavra de deus, mas não a do Deus Supremo. Ele é palavra desse ser inferior chamado Jeová. Frente à religião do Antigo Testamento, o cristianismo oferece uma mensagem de puro amor e perdão. O Deus cristão não castiga. O Deus cristão nunca teria feito este mundo, tão cheio de lutas e dor. Mas o Pai teve misericórdia de nós, que estávamos presos neste mundo onde Jeová nos havia colocado, e por isso enviou para Jesus nos salvar.

Visto que Marcião acreditava que este mundo era criação de Jeová e que sua matéria estava sujeita ao poder desse deus inferior, Jesus não poderia ter vindo ao mundo pela via natural do nascimento humano, pois isto o teria colocado sob o poder de Jeová. Portanto, Marcião afirmava que Jesus simplesmente apareceu no mundo como homem já feito durante o reinado de Tibério e que sua carne não era como a nossa.

Tais opiniões, assim como os desafios do paganismo, foram o pano de fundo contra o qual nossos três teólogos desenvolveram suas doutrinas a respeito de Deus, da criação e do pecado original.

---

[6] O estudo clássico sobre Marcião é o de A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, reimpressão, Berlin: Akademie-Verlag, 1960; veja também E. C. Blackman, *Marcion and His Influence*, London: SPCK, 1948.

Tipo A. Embora Tertuliano tenha escrito várias obras contra as diversas heresias de seu tempo, foi contra Marcião que ele escreveu a mais extensa delas, e, assim, boa parte de sua doutrina sobre Deus e a criação era dirigida contra os ensinamentos de Marcião. Isto não deveria nos surpreender, pois a insistência de Marcião na graça, chegando ao ponto de negar qualquer valor à Lei, deve ter sido repugnante demais para uma mente legalista como a de Tertuliano.

Ao estudar o que Tertuliano diz acerca de Deus, vemos mais uma vez seus interesses legais e jurídicos. Para ele, Deus está acima de todo legislador e juiz. Naturalmente, parte desta ênfase se deve a seu interesse de refutar Marcião, que afirmava que apenas o deus do Antigo Testamento julga e castiga. Mas isso também se deve à perspectiva fundamental do próprio Tertuliano.

No estoicismo, uma doutrina cuja marca pode ser vista repetidamente nas obras de Tertuliano, o universo é um sistema de ordem. Ele merece o nome de "universo" justamente graças às leis que governam tudo quanto existe nele. Desse ponto de vista, se houver um Ser Supremo, ele deve ser acima de tudo um legislador, um princípio de ordem que estabelece a lei da natureza que todas as criaturas devem cumprir.

Tertuliano, então, combina essas doutrinas estoicas com o que a Bíblia diz a respeito de Deus e o descreve principalmente como governante e legislador. Uns cinquenta anos antes, outro escritor cristão ocidental, Clemente de Roma, cuja orientação teológica se aproxima em muitos aspectos da de Tertuliano, tinha dito que Deus era "o déspota" do universo[7]. Isso não significava que Deus fosse um tirano, mas simplesmente que Deus era o governante de todas as coisas — na época, o termo "déspota" não tinha o significado que tem hoje, mas simplesmente se referia ao "governante soberano". Tertuliano seguiu uma linha semelhante ao dizer a Marcião que "nada é tão indigno do Ser Divino quanto a recusa de castigar o que ele mesmo rejeitou ou proibiu"[8]. Deus deu leis e estabeleceu uma ordem, e qualquer um que desobedeça a essas leis ou se distancie dessa ordem deve esperar o castigo divino: "Pois como é possível

[7] *Ep. ad Cor.* 20.11.
[8] *Adv. Marc.* 1.26.

que Deus dê mandamentos se não espera cumpri-los? Ou que proíba os pecados se não pretende castigá-los, mas abandonar as responsabilidades e funções de juiz, como se não tivesse nada a ver com a ideia de severidade e de castigo judicial?"[9]

A mesma coisa pode ser dita a respeito do modo como Tertuliano expõe a Trindade. A ele se deve a honra de ter sido a primeira pessoa a usar a fórmula que depois se tornou clássica: "uma substância e três pessoas". No entanto, o que mais nos interessa para os propósitos deste ensaio é a maneira como Tertuliano explica essa fórmula. Naquela época, tanto "pessoa" quanto "substância" eram termos empregados em círculos jurídicos. O primeiro era usado de modo semelhante ao termo "pessoa jurídica" que empregamos hoje. O segundo se referia aos bens ou à posição de uma pessoa, que determinavam seu lugar na sociedade — de modo semelhante a quando, em espanhol, chamamos alguém de "pessoa de substância". Aplicando tal terminologia, Tertuliano afirma que, do mesmo modo que o imperador pode compartilhar seu império com o próprio filho sem, com isso, dividi-lo, da mesma forma o Pai pode compartilhar a divindade com o Filho e com o Espírito Santo sem, por isso, dividir essa divindade. Esse é o sentido da fórmula de Tertuliano "uma substância e três pessoas". O mais importante em tudo isso, do ponto de vista de nossos interesses aqui, é que mais uma vez Tertuliano fez uso de conceitos jurídicos, neste caso para desenvolver sua doutrina da Trindade, e novamente comparou Deus a um governante ou legislador terreno[10].

Tertuliano formula sua doutrina da Trindade frente à negação dela por parte de Marcião. Contra essa posição, Tertuliano afirma que tudo o que existe foi criado por Deus. A carne é criatura de Deus tanto quanto a alma, e se às vezes as Escrituras falam mal da carne, isso é porque a alma a utiliza para levar a cabo suas más intenções. Em uma passagem que mostra seu espírito frequentemente sarcástico, Tertuliano afirma que seu Deus criou todo o mundo e então desafia Marcião a lhe indicar pelo menos um "triste vegetal"

[9] Ibid.

[10] Essa é a interpretação mais comum da fórmula de Tertuliano e do modo como ele entende a Trindade. Veja, no entanto, G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London: W. Beinemann, 1936, p. 97-106.

criado por seu deus[11]. Além disso, numa polêmica distinta contra Hermógenes, que acreditava que o mundo havia sido criado a partir de uma matéria preexistente, Tertuliano defendeu a doutrina da criação a partir do nada, que mais tarde passou a fazer parte da ortodoxia cristã tradicional[12].

O que mais nos interessa aqui é o modo como Tertuliano concebe a criação original. Visto que o universo criado por Deus tinha uma ordem rigorosa, essa criação original era o propósito último de Deus[13]. Em termos gerais, a teologia de Tertuliano não olha para o futuro, a não ser para esperar dele o regresso à ordem original da criação, que se repetirá agora nas mansões celestiais. Em outras palavras, visto que o estado original era uma ordem perfeita, esse estado era o propósito final de Deus e tudo o que aconteceu desde então se deve ao pecado[14]. Esse modo estático de ver a relação entre a criação e os propósitos últimos de Deus — que, devido à nossa tradição, parece-nos o mais lógico e comum — tende a implicar que toda a história é resultado do pecado, que o propósito original de Deus não incluía a existência da história. Como veremos mais adiante, neste ponto o tipo A de teologia coincide com o tipo B, e foi Agostinho que fez com que essa opinião — ou algo muito parecido com ela — se generalizasse no Ocidente.

---

[11] *Adv. Marc.* 1.11. É possível que Tertuliano tenha emprestado esse argumento de Irineu, que o emprega, embora com menos sarcasmo, em *Adv. haer.* 2.30.3.

[12] *Adv. Herm.* 18.

[13] Tertuliano afirma que houve várias etapas na criação: "Certamente Deus levou a cabo todas as suas obras na devida ordem, [...] pois não inundou tudo imediatamente com a luz esplendorosa do Sol, e tampouco limitou a escuridão da noite com a luz tranquilizante da Lua. Não adornou imediatamente os céus com as constelações e as estrelas, nem encheu os mares com todos os seus monstros. Não dotou a própria terra imediatamente de todas as suas várias frutas, mas primeiro lhe deu o ser e depois a encheu, para não o fazer em vão" (*Adv. Herm.* 29). Observe-se, porém, que nessa citação todos os verbos estão no passado. Deus criou as coisas segundo uma certa ordem, mas essa ordem ficou completa na narração do Gênesis.

[14] Essas opiniões se repetem nos escritos de Tertuliano. Há algumas passagens, no entanto, que se assemelham muito ao que veremos mais adiante nas obras de Irineu sobre o propósito de Deus, no sentido de que Adão e Eva crescessem. Veja, por exemplo, *Adv. Marc.* 2.4: "Portanto, uma vez que a bondade de Deus havia previsto que o homem buscasse o conhecimento de Deus, [...] ele lhe preparou um lugar onde pudesse habitar, o vasto campo do mundo inicialmente, e depois um ainda mais vasto (o do mundo superior) para que pudesse praticar e avançar em sua prova tanto numa escala maior quanto numa menor e, assim, avançar a partir do bem que Deus lhe havia dado, ou seja, de sua alta posição, para o melhor que Deus tinha para ele, ou seja, uma morada superior."

Outro ponto em que Tertuliano teve grande importância para a história do pensamento cristão — e especialmente para o que, a partir de nossa perspectiva da tradição ocidental, parece-nos ser normal e comum — é sua doutrina do pecado original. Para a maioria de nós, a expressão "pecado original" se refere a algo que herdamos de nossos antepassados — em última análise, de Adão e Eva. Foi assim que Tertuliano a compreendeu, diferentemente tanto de Orígenes quanto de Irineu, cujas opiniões a esse respeito veremos mais tarde neste capítulo. Para Tertuliano, o pecado original era uma herança. Devido a suas tendências estoicas, ele não tinha dificuldade alguma para conceber a alma em termos materiais, como uma espécie de corpo extremamente sutil. Por isso, acreditava que, do mesmo modo que herdamos de nossos antepassados as características do corpo, herdamos também as da alma. Entre as características herdadas se encontra o pecado, e é por isso que todos nascemos pecadores[15].

Esses três elementos: Deus como juiz e legislador, a criação como uma ordem perfeita e completa, e o pecado original como algo que herdamos, são as contribuições de Tertuliano para os temas que estudamos no presente capítulo. Seu impacto na história do pensamento cristão ocidental foi tamanho que, até os dias de hoje, a maioria de nós supõe que esse seja o único modo como o cristianismo ortodoxo pode abordar esses temas. No entanto, ao estudar os outros dois tipos de teologia, veremos que há outras perspectivas, particularmente no tipo C, que podem ser muito úteis em nossos esforços para entender a mensagem da Bíblia e relacioná-la com nossa situação presente.

Tipo B. Ao dirigir nossa atenção para Orígenes, constatamos que, ao mesmo tempo em que se opõe ao politeísmo pagão e ao ensino gnóstico com um fervor semelhante ao de Tertuliano, ele entende Deus, a criação e o pecado original de modo muito diferente. As opiniões de Orígenes levam o selo de Platão e de outros pensadores dessa tradição filosófica.

Meio século antes, em seus esforços para refutar as críticas que os pagãos cultos faziam ao cristianismo, Justino e outros encontraram no platonismo um aliado útil. Aos que objetavam que o Deus dos cristãos não podia ser visto, como os deuses que se achavam em

[15] *De anima* 40.

todos os templos do Império, os cristãos respondiam que os mais sábios entre os pensadores pagãos haviam se referido a um "ser supremo" do qual todos os outros seres derivavam sua existência. Platão falou de uma Ideia Suprema do Bem ou do Belo, fonte de todas as coisas. Agora os cristãos se apropriavam dessas palavras para afirmar que o Deus das Escrituras, o Pai de Jesus Cristo, era o mesmo Ser Supremo de que os filósofos haviam falado antes.

Em pouco tempo esse argumento acabou determinando o modo como os próprios cristãos entendiam sua fé. Clemente de Alexandria, o grande precursor de Orígenes, por exemplo, fez do platonismo um de seus principais instrumentos para compreender as Escrituras. Por conseguinte, tanto Clemente quanto Orígenes chegaram à conclusão de que tudo o que as Escrituras dizem a respeito de Deus deve ser entendido de tal forma que seja compatível com o que os filósofos disseram sobre o Ser Supremo.

Por essa razão a teologia do tipo B costuma designar Deus como o Uno Inefável e a sublinhar a distância existente entre a divindade e o mundo material. Deus é absolutamente transcendente e se encontra além de tudo que nosso intelecto pode conceber[16]. Nossas palavras não podem descrever Deus, nem mesmo se aproximar de tal descrição; portanto, o único modo de se falar da divindade é dizer aquilo o que Deus não é: Deus não é mortal, não é finito, não tem limite, não sofre mudança. Ou, usando a linguagem teológica mais tradicional, Deus é imortal, infinito, ilimitado, impassível, etc.

A partir dessa perspectiva, Orígenes afirma que a Escritura sempre deve ser interpretada de um modo que não contradiga a majestade suprema de Deus. Assim, por exemplo, quando a Bíblia fala do coração, das mãos ou dos olhos de Deus, isso não deve ser entendido literalmente. O mesmo deve ser estendido a sentimentos como o amor, o ódio ou a ira[17]. Tais coisas são "indignas de Deus". Obviamente, isso exigirá com frequência que as Escrituras sejam interpretadas de modo alegórico; voltaremos a isso mais adiante.

---

[16] A forma como Clemente expõe a doutrina de Deus e sua relação com a criação pode ser vista em E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957, p. 25-37, que destaca até que ponto Clemente se mostra consistente com seus pressupostos platônicos, frequentemente a ponto de abandonar a linguagem religiosa tradicional.

[17] *De princ.* 1.1.6; *Contra Cel.* 7.38.

A principal dificuldade lógica de tal posição é que ela impossibilita a relação entre Deus e o mundo[18]. Isto nos recorda as dificuldades pelas quais Platão passou em suas tentativas de explicar como suas ideias eternas se relacionavam com o particular e o histórico — uma dificuldade com a qual lutou sem sucesso em *Parmênides*.

Meio século antes da época de Orígenes, Justino havia enfrentado o problema da relação entre o Deus imutável e o mundo mutável — e, ainda antes dele, entre os platônicos judeus, Filo tentou o mesmo. Se Deus é transcendente e imutável, é necessário se fazer a pergunta: Como tal Deus pode se relacionar com um mundo mutável? A resposta de Justino, seguindo as pegadas de outros pensadores pagãos e judeus, foi fazer do Logos, ou Verbo, um intermediário entre Deus e o mundo. Bem mais tarde, uma concepção semelhante fornecerá a base para a postura teológica dos arianos de maior inclinação filosófica. Mas, como Atanásio diria com toda a razão a seus oponentes arianos, isso não resolve o problema. Pelo contrário, complica a questão, pois então é preciso perguntar se o Logos é mutável ou imutável. Se for mutável, não há dificuldade para que ele se comunique com o mundo. Neste caso, entretanto, é preciso perguntar como um Logos mutável pode se comunicar com um Deus imutável, ou como ele pode ser a revelação desse Deus ao mundo. Por outro lado, se o Logos for imutável, não teria dificuldade em se relacionar com Deus, cuja verdadeira revelação ele certamente poderia ser; mas não poderia se relacionar com o mundo mutável[19]. A resposta de Justino, por certo bem pouco filosófica, e que logo foi rejeitada porque se aproximava excessivamente do politeísmo, foi chamar o Logos de "segundo deus" e afirmar que ele de algum modo é menos divino do que o Deus imutável[20].

---

[18] "A doutrina da imutabilidade absoluta de Deus colocou severos limites à nossa compreensão dos demais atributos divinos. [...] Era necessário que Deus conhecesse um mundo mutável de um modo totalmente imutável; que atuasse sobre um mundo da natureza e da história humana que se desenrolam dentro do tempo de um modo completamente atemporal; e que se mantivesse tão distante do tempo que estivessem contidos todo o passado, o presente e o futuro do universo de uma maneira simultânea, e não sucessiva." R. B. Edwards, "*The Pagan Doctrine of the Absolute Unchangeableness of God*", in: *Religious Studies*, 1978, p. 305.

[19] Atanásio, *Oratio contra Ar.* 2.26. Irineu parece ter se dado conta dessa dificuldade de toda teologia que se baseie na absoluta transcendência divina, como se pode ver em seu argumento sobre o Pleroma dos gnósticos e sua relação com o universo: *Adv. haer.* 2.1.3.

[20] *Dial.* 56.11.

Em todo o caso, o que nos interessa aqui é salientar que, para a teologia do tipo B, Deus é acima de tudo o Uno Inefável e transcendente, "uma natureza intelectual simples" à qual o amor, a ira, etc. só podem ser atribuídos de modo figurado.

A doutrina de Orígenes sobre a criação é muito mais interessante e até mais ousada, embora nunca tenha sido aceita pelo resto da igreja — nem mesmo entre teólogos do tipo B. Como estudioso da Bíblia que era, Orígenes — como outros antes dele — sabia que no Gênesis existem duas narrativas diferentes acerca da criação. Os biblistas de hoje se inclinam a explicar essa situação atribuindo cada relato a fontes diferentes, que foram mais tarde compiladas por um editor. A solução de Orígenes, que outros já haviam sugerido antes dele[21], era afirmar que a Bíblia se refere a duas criações diferentes[22].

Na primeira criação, Deus fez somente espíritos, e sua intenção era que a criação inteira fosse e continuasse a ser puramente espiritual. É sobre essa primeira criação que o Gênesis diz que Deus fez o ser humano segundo sua própria imagem, e "homem e mulher os criou". O que isso significa, de acordo com Orígenes, é que não havia distinção de sexos, porque não havia corpos. Deus havia criado puros intelectos, cujo propósito era contemplar o Uno Inefável e ter com ele comunhão. Se o pecado não houvesse interferido, a criação teria terminado com isto.

Mas o pecado interveio. Alguns espíritos se afastaram da contemplação do Uno para a qual tinham sido criados, e o resultado foi sua queda. Tal queda os teria levado ao abismo da não existência se não fosse pela misericórdia de Deus, que lhes deu um lugar onde pudessem residir por algum tempo, até que estivessem prontos para regressar à sua pureza original. Esse lugar de residência provisória é a criação material, o mundo tal como o conhecemos, sendo a ele que se refere o segundo relato da criação. Foi então que os espíritos da criação original (que agora têm o nome de "almas") receberam corpos. É por isso que essa segunda narrativa diz que Deus fez primeiro o homem e depois a mulher. As distinções sexuais, como todas as outras características e funções corporais, fazem parte dessa

[21] Veja em especial Filo, *De opif.* 138; *Leg. aleg.* 1.31. Em *Adv. haer.* 1.14 y 28, Irineu atribui a alguns gnósticos ideias semelhantes.

[22] *De princ.* 1.3; 2.8; *Comm. in Cant.*, prol.; *Comm. in Rom.* 2.13.

segunda criação, em que residiremos até que estejamos prontos para voltar ao mundo espiritual para o qual fomos criados.

Não é necessário dizer que essa ideia de uma dupla criação não foi bem vista pelo resto da igreja. Entre outras dificuldades, levava, como consequência direta, à doutrina da preexistência das almas — doutrina pagã que os cristãos de pronto rejeitaram.

O que nos interessa aqui não é tanto o conteúdo da doutrina de Orígenes sobre a criação, mas sim as razões que o levaram a ela. Para ele, assim como para toda a sua tradição filosófica, a vida intelectual era superior à vida física. O intelecto ou o espírito — que para Orígenes era a mesma coisa — encontrava-se tão acima da matéria que o corpo não podia fazer parte do plano original de Deus. Portanto, era necessário explicar por que Deus havia feito um mundo material. A segunda criação, o mundo material, não fazia parte do plano original de Deus. Note-se o quanto esta posição se aproxima dos gnósticos e de Marcião, que afirmavam que o mundo material, em vez de ser a criação do Ser Supremo, devia-se a um ser inferior. Orígenes rejeita a doutrina gnóstica, mas no final das contas propõe que, embora Deus tenha feito o mundo físico, essa criação foi resultado do pecado das criaturas — dos espíritos originais — e não da vontade eterna de Deus.

Essa concepção implica que, para Orígenes, a história é resultado do pecado, não apenas no sentido de que o curso da história leva o selo do pecado, mas também no sentido mais amplo de que a própria existência de um mundo em que transcorre a história se deve ao pecado. De novo, para Orígenes a verdade não pode existir no temporal[23]. Por conseguinte, seria possível dizer que a história é uma intrusa no plano divino, que só incluía a existência de uma criação espiritual e fora do tempo.

A mesma perspectiva pode ser vista no modo como Orígenes entende a imagem de Deus no ser humano. De acordo com ele, isto

[23] Isso leva Richard P. Hanson a afirmar que "o tema crítico em relação ao qual Orígenes nunca aceitou a perspectiva bíblica foi a importância da história. Para os autores bíblicos, a história é por excelência o campo da autorrevelação de Deus. [...] Orígenes era incapaz de ver ou compreender tal coisa. Ele não rejeita nem abandona a história. [...] Mas corre o risco de reduzir sua importância e, com ela, a importância dos sacramentos e da escatologia. Para ele, se a história tiver alguma importância, será como uma parábola em ação." *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London: SCM, 1959, p. 363-64.

não pode se referir de forma alguma ao corpo ou à criação presente, mas somente à natureza espiritual e intelectual do ser humano, que é "incorpórea, invisível, incorruptível e imortal". Além disso, a "vaidade" à qual a natureza inteira está sujeita, segundo Romanos, "não é outra coisa que o corpo"[24].

A doutrina de Orígenes sobre o pecado original é uma consequência de tudo o que foi dito: cada ser humano é pecador de nascença. Mas isso não se deve, como diria Tertuliano, à nossa descendência de Adão e Eva, mas ao fato de que todos nós pecamos em nossa existência anterior, quando éramos puros intelectos. É justamente em consequência desse pecado passado que nos encontramos no mundo presente.

Esse modo de compreender o pecado original, que Orígenes toma quase que diretamente de Platão, assim como sua maneira de explicar a presença da alma no corpo, nunca foram aceitos pela igreja em geral — embora esporadicamente, e em diversas circunstâncias, eles tenham sido ressuscitados por grupos de tendências teosóficas. Em geral, porém, os expoentes posteriores da teologia do tipo B abandonaram Orígenes neste ponto e regressaram à concepção de Clemente de Alexandria, para quem o pecado original e a história da queda no Éden não passavam de símbolos indicativos de que cada ser humano peca por sua própria conta e que, portanto, o pecado é ao mesmo tempo pessoal e universal[25].

Tipo C. Em consonância com nossos outros dois teólogos, Irineu sublinha o caráter singular e o poder de Deus. Do mesmo modo que Orígenes, ele acredita que Deus é eterno. Mas, ao contrário do teólogo alexandrino, não teme utilizar outros atributos aparentemente mais antropomórficos.

> Deus é o ser simples, sem composição, sem membros diversos, sempre e completamente idêntico a si mesmo, e só espírito, e só pensamento, e só inteligência, e só razão, e só audição, e só visão, e só luz, e a única fonte de todo o bem.[26]

[24] *De princ.* 1.7.
[25] *Strom.* 3.16.
[26] *Adv. haer.* 2.13.3.

Observe-se que nessa passagem, numa linguagem que parece bem filosófica, Irineu atribui a Deus não apenas intelecto e espírito, mas também visão e audição. O que interessa a Irineu não é evitar a linguagem antropomórfica, mas descrever tão acertadamente quanto possível o Deus das Escrituras, bem como da fé e do culto cristãos. Para os cristãos, Deus é acima de tudo um Pai que os adotou como filhos nestes últimos dias. De acordo com Irineu, é isso que distingue os cristãos tanto dos pagãos, para os quais Deus é o "realizador, criador e todo-poderoso", quanto dos judeus, para os quais Deus é "Senhor e legislador". Isto não significa que o Deus cristão esteja desprovido de tais características, mas sim que o evangelho ensina que o Deus que os filósofos adoraram apenas como criador onipotente e os judeus só como soberano legislador é também e principalmente Pai[27]. Não resta dúvida de que, ao descrever o Deus dos judeus desse modo, Irineu interpreta mal a fé de Israel, já que o Deus das Escrituras hebraicas — nosso Antigo Testamento — é muito mais do que monarca e legislador. Infelizmente, tais interpretações errôneas do judaísmo se encontram em nossos três teólogos, assim como em boa parte da literatura cristã a partir de então.

A doutrina de Irineu sobre a Trindade merece atenção especial. Já nos referimos à fórmula de Tertuliano, "uma substância e três pessoas", que felizmente se transformou numa fórmula universal do cristianismo, embora com um sentido diferente daquele que o próprio Tertuliano lhe dava. No caso de Orígenes e da tradição a que ele pertencia, vimos o modo como usavam a doutrina do Logos ou Verbo como uma ponte entre o Uno imutável e o mundo mutável. Irineu, por sua vez, não pretendia se erguer às alturas especulativas de Orígenes, e tampouco oferecer fórmulas brilhantes como a de Tertuliano. Para ele, a questão de como as três pessoas da Trindade se relacionavam entre si é secundária. O que interessa é saber que Deus é Pai, Filho e Espírito Santo e o que isso implica em termos do modo como Deus se relaciona com o mundo e com a humanidade.

A imagem típica de Irineu para se referir ao Filho e ao Espírito Santo é a de "as mãos de Deus". Esta imagem, que muitos intérpretes de Irineu rejeitaram por considerá-la antropomórfica demais,

[27] *Epid.* 8.

merece nossa atenção. Certamente, Irineu não quer dizer que Deus tenha literalmente duas mãos e que estas devam se chamar o Verbo (ou Filho) e o Espírito Santo. Seu propósito ao aplicar essa imagem é sublinhar a maneira direta como Deus se relaciona com o mundo. Enquanto Justino, Clemente, Orígenes e toda a tradição que se desenvolve a partir deles tendem a distanciar Deus do mundo e a usar, então, a segunda pessoa da Trindade — o Filho, Verbo ou Logos — como ponte entre ambos, Irineu nos apresenta um Deus cujas próprias mãos se aproximam do mundo e se introduzem nele, tanto na obra da criação quanto em todo o processo histórico. O Verbo e o Espírito Santo não são meios de salvaguardar a distância entre Deus e o mundo, mas, ao contrário, servem para negar que haja tal distância[28].

Se, portanto, voltarmos nossa atenção para a doutrina da criação, veremos uma vez mais que os interesses de Irineu não são especulativos, mas acima de tudo práticos e pastorais. É inútil conhecer todos os mistérios da criação se tal conhecimento não levar ao amor de Deus:

> É melhor, portanto, [...] não ter conhecimento algum sobre a razão pela qual uma única criatura foi feita, mas crer em Deus e andar em seu amor. Isso é melhor do que inflar-se com tal conhecimento e perder o amor que é a própria vida do ser humano.[29]

Por isso, a doutrina da criação de Irineu não apresenta os tons especulativos da de Orígenes. O que interessa a Irineu — e neste aspecto ele concorda com Tertuliano — não é como Deus criou o mundo, mas o fato fundamental de que o mundo todo é criação de Deus.

Por outro lado, enquanto Tertuliano emprega a doutrina da criação para mostrar que foi Deus quem estabeleceu as leis que governam o universo, razão pela qual devemos obedecer a elas, Irineu, sem negar isto, vê muito mais na doutrina da criação. Para ele, a criação original

---

[28] *Adv. haer.* 4, prol.: "O ser humano é um organismo feito da mistura de alma e carne, que foi formado segundo a imagem de Deus e modelado por suas mãos, ou seja, pelo Filho e pelo Espírito Santo." *Adv. haer.* 5.1.3: "Nunca, nem por um momento, Adão escapou das mãos de Deus." *Adv. haer.* 5.6.1: "Porque o ser humano, e não somente parte dele, foi feito segundo a imagem de Deus pelas mãos do Pai, ou seja, pelo Filho e pelo Espírito Santo." *Epid.* 11: "Com suas próprias mãos ele formou o ser humano."

[29] *Adv. haer.* 2.26.

não tinha o propósito de ser o fim, mas sim o princípio das relações entre Deus e a humanidade. Como a história é a categoria fundamental de seu pensamento, Irineu entende que a criação é o próprio começo da história, a qual não é resultado do pecado. Mesmo que o ser humano não tivesse pecado, sempre haveria história — embora, naturalmente, essa história tivesse seguido um curso muito diferente.

É por essa razão que Irineu se refere à narrativa do Gênesis como "o princípio da criação"[30]. O que Deus fez então foi apenas o começo, e a criação deveria continuar e se desenvolver depois por meio do processo histórico.

Irineu expressa isso afirmando que Adão e a Eva foram criados "como crianças"[31]. Isto não é invenção original sua, porque se encontra antes nos escritos de Teófilo de Antioquia[32], nos de Clemente de Alexandria[33], e em vários outros autores do cristianismo oriental durante séculos[34]. No caso de Irineu — e de vários outros teólogos da igreja antiga —, a bondade original da criação não significa que ela estivesse completa, acabada, sem deixar lugar para o crescimento e o desenvolvimento. Pelo contrário, o propósito de Deus era que a criatura humana crescesse de tal modo que pudesse desfrutar de uma comunhão sempre crescente com Deus.

É nesse contexto que se deve entender a imagem de Deus no ser humano — *imago Dei*. De acordo com Colossenses 1.15, a imagem de Deus não é outro que o próprio Jesus Cristo. Logo, ser feito "segundo a imagem" de Deus significa que Jesus Cristo foi o modelo que Deus seguiu para criar o ser humano. Não é que Deus

[30] *Adv. haer.* 2.25.3; 4.11.1.

[31] *Adv. haer.* 2.25.3; 4.11.1: "Deus poderia ter feito o ser humano perfeito desde o princípio; mas o ser humano não poderia receber tal perfeição porque ainda era criança. [...] Deus tinha o poder no começo de dar a perfeição ao ser humano; mas, como este acabava de ser criado, não teria podido recebê-la; e se a recebesse, não conseguiria tê-la; e se a tivesse, não conseguiria retê-la." A relação entre esse modo de compreender a criação e a importância da história pode ser vista no seguinte texto de *Adv. haer.* 4.39.2, que também relaciona tudo isso ao propósito de Deus de divinizar a criatura humana: "Como poderia se tornar divino quem ainda não era completamente humano? Como poderia ser perfeito quem acabava de ser criado? [...] Portanto, se és feitura de Deus, espera pela mão do Criador que tudo faz no devido tempo; no devido tempo no que te diz respeito, pois és tu que está sendo criado." Cf. *Epid.* 21.

[32] *Ad Autol.* 2.25.

[33] *Strom.* 2.22.

[34] Pelo menos até os tempos de Procópio de Gaza, que morreu no ano 529. Veja seu comentário *In Gen.* 2.8.

Mozinho Rodrigues!

tivesse feito os seres humanos e depois decidido se fazer carne em Jesus Cristo; antes, Deus tinha, desde o princípio, a intenção de se encarnar, e, por isso, o modelo usado na criação de Adão e Eva foi o Verbo encarnado[35].

Isso implica que a encarnação não foi apenas um remédio contra o pecado, mas fazia parte do propósito mesmo de Deus. Mais adiante voltaremos a este assunto. Basta salientar aqui que, por mais estranho que pareça a nós cristãos modernos, esse foi um tema relativamente comum na teologia cristã antiga — e até na Idade Média[36].

Em suma o ser humano foi criado bom — mas não no sentido de que estivesse completo e terminado, e sim porque o Verbo encarnado serviu de modelo para sua criação. Nossos primeiros pais tinham a capacidade de crescer e, assim, de se parecer cada vez mais com o Verbo, até que finalmente pudessem desfrutar de comunhão íntima com o Criador[37].

Esse crescimento deveria ser tal que, por fim, os humanos se tornariam superiores aos anjos. Os anjos são como os tutores de um príncipe[38]. Embora os tutores tenham autoridade provisória sobre o

---

[35] *Epid.* 26: "A 'imagem' é o Filho de Deus, em cuja imagem o ser humano foi criado." *Adv. haer.* 5.16.2: "Desde tempos antigos se disse que o ser humano foi criado segundo a imagem de Deus. No entanto, isso ainda não se manifestava porque o Verbo ainda era invisível e ele foi o modelo para a criação do ser humano." Cf. *Epid.* 97.

[36] No fato de que Tertuliano o afirma pode-se ver que se trata de um tema comum na Antiguidade. Segundo ele, Deus, "contemplando Cristo, seu Verbo, que haveria de se encarnar, disse: 'Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança'." *Adv. Marc.* 5.8. Entretanto, tal afirmação não tem relação com o resto da teologia de Tertuliano. Parece ser simplesmente uma opinião comum que ele aceita, mas que não tem função alguma em seu pensamento. Sua interpretação da *imago Dei* no sentido de que o ser humano se parece com Deus pode ser vista em *Adv. Marc.* 2.5. Sua visão estática da perfeição original aparece em *Adv. Marc.* 5.5. Seria possível citar muitas outras passagens no mesmo sentido.

[37] *Adv. haer.* 4.14.1: "No princípio, Deus formou Adão, não porque tivesse necessidade dele, mas para ter uma pessoa a quem conferir seus benefícios." Isto tem uma relação estreita com a meta de divinizar a criatura humana — tema ao qual voltaremos. A criança criada originalmente deveria receber os benefícios divinos e, em consequência deles, deveria crescer e, assim, ser capaz de uma comunhão mais íntima com Deus.

[38] *Epid.* 12: "Havendo feito do ser humano o senhor da terra e de tudo que nela havia, secretamente também o tornou senhor de seus servidores ali [ou seja, os anjos]. Estes já haviam atingido sua maturidade, enquanto que o senhor, isto é, o ser humano, ainda era pequeno e tinha de crescer para chegar à sua perfeição completa." É possível que haja ecos da mesma tradição em Tertuliano, *De pat.* 5, mas o sentido desse texto é um tanto obscuro. Observe-se, em todo caso, que opiniões semelhantes sobre a superioridade dos seres humanos em relação aos anjos também se encontram em Paulo (ICo 6.3: "Não sabeis que havemos de julgar os próprios anjos?") e em Hebreus 2.5-8.

príncipe, eles sabem que no futuro terão de renunciar a essa autoridade e ficarão sujeitos a seu antigo discípulo. Os anjos são mentores dos seres humanos, que se tornarão filhos adotivos de Deus e, assim, herdeiros de seu poder e glória[39].

A partir de tal perspectiva, o pecado é interpretado de modo muito diferente de como os outros dois tipos de teologia o entendem. O pecado não consiste em quebrar uma lei, talvez arbitrária, imposta pelo Criador (tipo A), nem em abandonar a contemplação de Deus (tipo B). Visto que Deus é acima de tudo Pastor e Pai, o propósito das leis divinas é nos guiar em nosso próprio desenvolvimento. Um bom pastor humano não leva o rebanho por um caminho com a única finalidade de mostrar seu poder e autoridade. Um bom pai humano não estabelece leis de comportamento pelo mero prazer de que lhe obedeçam, mas porque está convencido de que essas regras serão benéficas para seus filhos. Do mesmo modo, as leis estabelecidas por Deus servem à criatura humana em seu próprio processo de crescimento e desenvolvimento em direção a uma comunhão mais próxima com Deus.

O Criador colocou o homem e a mulher no jardim para que eles crescessem em sabedoria, aproximando-se cada vez mais de seu Criador divino e preparando-se para aprender a justiça. As leis que governavam a vida no Paraíso não tinham o propósito de glorificar a Deus, como se o Criador fosse um pedante que precise mostrar sua superioridade a cada passo. Sua função era, antes, instruir Adão e Eva no conhecimento de Deus[40]. A proibição do fruto da árvore da vida não seria permanente. Pelo contrário, Deus desejava que os

[39] Foi o ciúme do elevado destino dos seres humanos que levou à queda de Satanás, *Epid.* 16. Algo semelhante aparece em Tertuliano: ele afirma que o diabo "não suportou com paciência que Deus sujeitasse toda a sua criação ao ser humano, a quem havia feito à sua imagem" (*De pat.* 5).

[40] Nesse contexto, é bom salientar que Irineu entende a lei promulgada no Éden como um instrumento pedagógico (*Epid.*). 15. Além disso, ao cumprir a Lei mosaica, Cristo nos libertou de sua obrigação. "Deus não deseja que os redimidos estejam sob a Lei de Moisés, que foi cumprida em Cristo, mas que sejam libertados pelo Verbo e vivam em fé e amor ao Filho de Deus" (*Epid.* 89). "Não devemos voltar à antiga lei, pois temos o Senhor da Lei, o Filho de Deus. É pela fé nele que aprendemos a amar a Deus com todo o nosso coração e ao próximo como a nós mesmos. [...] Portanto, não precisamos mais que a lei nos sirva de pedagogo. Falamos face a face com o Pai, tornados crianças na malícia e fortes na justiça e sobriedade" (*Epid.* 95-96).

seres humanos chegassem ao conhecimento do bem e do mal, a viver eternamente e a ser "como deuses"[41].

Instigados pela serpente, Adão e Eva tentaram se adiantar ao plano divino. Assim como uma criancinha que tenta correr pode cair e se machucar, também Adão e Eva, ao comer da fruta proibida, anteciparam-se à ordem divina.

No entanto, mesmo em meio ao pecado, Deus continua amando suas criaturas humanas. Apesar de a morte parecer uma maldição, ela não o é de todo, já que nos liberta de uma interminável vida sujeita ao pecado[42]. Deus decreta a morte, sabendo que, por fim, por intermédio de Jesus Cristo, os que morreram viverão novamente, agora em estreita comunhão com seu Criador[43]. Depois de expulsar Adão e Eva do jardim, Deus lhes mostra seu amor ao providenciar peles para que se cubram[44].

O resultado do pecado foi que a humanidade ficou sujeita a Satanás[45]. Ao se recusar a obedecer a Deus, Adão e Eva se tornaram servos da Serpente. Como eles eram a humanidade inteira — ou, como diria Irineu, "a cabeça" da humanidade —, neles todos fomos feitos súditos do Maligno. Logo, o pecado original não consiste meramente numa herança de nossos antepassados, como afirmariam Tertuliano e a maioria dos teólogos do tipo A, e tampouco é um modo simbólico de designar nosso pecado individual, como no tipo B, mas é o resultado da solidariedade

[41] Estamos tão acostumados a interpretar as palavras da serpente em Gênesis 3.5 como uma tentação ao orgulho, que essa outra interpretação pode nos pegar de surpresa. Mas ela é fundamental para entender Irineu e toda a sua tradição teológica. Segundo eles, sempre foi o propósito de Deus que a criatura humana chegasse a ser "como Deus" (veja Gn 1.26). A serpente não mentiu, mas convidou a humanidade a uma consciência prematura e, por isso, monstruosa. É interessante recordar que o Apocalipse, proveniente do mesmo pano de fundo teológico de Irineu, coloca a árvore da vida, proibida no Gênesis, no próprio centro da Nova Jerusalém. No final, de acordo com essa tradição teológica, nós humanos comeremos da árvore que nos tornará "como deuses".

[42] *Adv. haer.* 3.23.6: "Expulsou-o do Paraíso e o afastou da árvore da vida, não porque invejasse sua posição, como alguns se atrevem a dizer, mas porque teve piedade dele e não quis que vivesse para sempre como pecador, ou que o pecado se tornasse imortal nele, e o mal ficasse interminável e irremediável."

[43] Talvez seja por isso que Irineu insiste que Adão se salvará (*Adv. haer.* 3.23).

[44] *Adv. haer.* 3.23.5.

[45] *Adv. haer.* 4.22.1. Esse tema aparece repetidas vezes nas obras de Irineu, geralmente no contexto da vitória que Cristo obteve para nós ao derrotar o Maligno ao qual estávamos submetidos. Não somente o pecado dos primeiros pais, mas qualquer outro pecado contribui para essa escravidão. Veja, por exemplo, o que Irineu diz sobre o bezerro de ouro em *Adv. haer.* 4.15.1.

humana quando se volta para o mal. Literalmente, portanto, "em Adão todos nós pecamos".

A mente moderna tem grande dificuldade para entender esse elemento da teologia de Irineu — e também do Novo Testamento. Aprendemos a pensar em termos individualistas, enquanto Irineu acreditava que a humanidade inteira era como um único corpo cuja cabeça era Adão. Quando Adão, a cabeça, pecou, o corpo todo — nós — pecou com ele. Uma ilustração contemporânea disso é o caso das pessoas que nascem como cidadãos de um país porque seus antepassados emigraram para lá. Em certo sentido, elas vieram com seus antepassados, cuja migração determina agora sua cidadania e o regime jurídico sob o qual vivem. Se tivesse havido apenas um casal de imigrantes, poder-se-ia dizer que toda a população entrou no país com eles — que todos esses descendentes são um único corpo cuja cabeça é aquele primeiro casal. Mais à frente, veremos a importância crucial que isso tem para o modo como Irineu entende a redenção.

Antes, porém, de continuar, convém que revisemos o esquema apresentado no final do capítulo anterior, acrescentando a ele o que aprendemos neste capítulo.

Três tipos de teologia

	A	B	C
Três lugares	Cartago	Alexandria	Ásia Menor e Síria
Três teólogos	Tertuliano	Orígenes	Irineu
Interesse	Moral	Metafísico	Pastoral
Categoria principal	Lei	Verdade	História
Orientação filosófica	Estoica	Platônica	Nenhuma
Precursores	Clemente de Roma Inácio Hermas	Filo Justino Policarpo	O NT II Epístola de Clemente Teófilo de Alexandria
Deus Uno	Legislador Juiz	Inefável Transcendente	Pastor Pai
Criação	Completa	Espiritual Dupla	Começada Contínua
Pecado	Transgredir a lei	Não contemplar	Desobediência ao Uno por antecipação
Pecado original	Herança	Individual	Em um todos pecaram

V

O CAMINHO E A META DA SALVAÇÃO

De tudo o que foi dito até agora se segue que nossos três teólogos verão o caminho da salvação é sua meta final de modos diferentes.

Tipo A. Vejamos primeiro o que Tertuliano nos diz a esse respeito, começando por sua compreensão da condição humana. Tertuliano, assim como o resto da igreja, está convencido de que o ser humano necessita de salvação. Nisto todos concordam. Mas se perguntarmos no que consiste essa necessidade, veremos que nossos três teólogos oferecem respostas diversas.

Tertuliano pensa que o problema humano consiste em termos transgredido a lei de Deus e, por isso, sermos merecedores de castigo. Dito de outra forma, para ele o problema humano é acima de tudo uma dívida legal. Da mesma maneira como se diz que um criminoso tem uma "dívida para com a sociedade", assim o pecador tem uma dívida para com Deus. Nosso problema, então, consiste em encontrar um meio de saldar essa dívida — ou, numa linguagem mais teológica, de oferecer satisfação ou reparação a Deus[1].

Nossa condição é a de devedores e, portanto, o único caminho de salvação consiste em pagar nossa dívida. Isto é conseguido por meio do arrependimento. Deus nos ordenou que nos arrependamos de nossos pecados. Aqui Tertuliano sublinha, como seria de se esperar tendo em vista sua perspectiva teológica, que a razão pela qual devemos nos arrepender não é que o arrependimento seja bom, embora de fato o seja, mas que devemos fazê-lo simplesmente porque Deus assim mandou[2]. Deus estipulou um preço para

[1] *De cult. fem.* 1.1; *De dud.* 13; *De jeiun.* 3; *De pat.* 13.

[2] *De poen.* 4: "O que nos obriga a obedecer não é porque seja bom, mas sim porque Deus o ordenou."

o perdão dos pecados, e esse preço é o arrependimento. Este deve ser sincero, pois, do contrário, estaríamos tentando pagar Deus com dinheiro falsificado, e o Senhor é como um comerciante sábio que examina o dinheiro antes de aceitá-lo[3].

O papel de Jesus Cristo em tudo isso não fica claro na teologia de Tertuliano. Não resta dúvida de que ele é o Salvador e de que sem ele não há salvação possível. É provável que, se fosse perguntado, Tertuliano responderia que Jesus Cristo paga nossa dívida para com Deus. Em uma passagem que parece implicar isso, Tertuliano afirma: "Quem, senão o Filho de Deus, alguma vez pagou com sua morte pela de outro?"[4] Mas o fato é que há muitas outras passagens em que Tertuliano parece interpretar a obra de Cristo de um modo semelhante a Irineu (cuja doutrina apresentaremos mais adiante). Isto provavelmente se deve, em parte, ao fato de Tertuliano ter lido as obras de Irineu, mas principalmente ao fato de que nesse ponto, como em tantos outros, a teologia do tipo C representa mais de perto o consenso geral da igreja antiga.

A cristologia de Tertuliano, assim como sua doutrina trinitária, é notável porque o cartaginês foi o primeiro a usar a fórmula "duas naturezas (ou substâncias) e uma pessoa". Mais uma vez, Tertuliano parece empregar esses termos dando-lhes um sentido jurídico, e não a acepção metafísica que lhes foi dada mais tarde.

Em todo caso, ao ler as obras de Tertuliano em conjunto, o que se depreende é que a importância de Jesus, pelo menos em parte, reside em seu caráter de legislador[5]. Para Tertuliano, Jesus é um novo Moisés, e o evangelho é uma nova lei[6]. Portanto, o que Jesus Cristo fez por nós foi, acima de tudo, dar-nos a lei do arrependimento. De acordo com essa lei, quem se arrepender, for batizado e não pecar mais será salvo.

Dessa perspectiva, o batismo se apresenta como o ato que sela o arrependimento e lava o pecador. Para receber o batismo, é

[3] *De poen.* 6.
[4] *De pud.* 22.
[5] Ibid. 6.
[6] *Adv. Cel.* 2.2; *Adv. Marc.* 4.14-16, 34-35.

necessário o arrependimento[7]. Ao se submeter a esse rito ordenado por Jesus Cristo, o pecador arrependido recebe o perdão de todos os seus pecados. Mas, a partir daí, ele deve cuidar para não pecar mais, porque isso seria um insulto à majestade de Deus. Como o batismo não pode ser repetido, o cristão deve se assegurar de que teme verdadeiramente a Deus antes de solicitar esse rito. Por essa razão, Tertuliano pensa que o batismo deve ser adiado até que o candidato já tenha passado pelos perigos e tentações da mocidade.

Depois de seu primeiro batismo com água, o cristão tem uma oportunidade a mais de se arrepender[8]. Mas, depois desse segundo arrependimento, não resta a quem pecar mais do que o batismo com sangue, ou seja, o martírio[9]. Tertuliano, assim como muitos cristãos de seu tempo, pensava que Deus perdoaria o cristão batizado que caía se, depois, ele desse testemunho de sua fé e de seu arrependimento por meio do martírio.

Mas o que nos interessa aqui, por ser típico da teologia do tipo A, é que Tertuliano entende o batismo como o início da vida cristã[10]. Uma vez batizado, o cristão deve ver nesse rito seu compromisso de não pecar. Mas o rito não tem mais poder efetivo[11]. Isto é importante porque, como veremos mais adiante, a partir de outra perspectiva teológica o batismo, ainda que praticado uma única vez, continua tendo valor e sendo efetivo por toda a vida do cristão.

Isso, por sua vez, leva-nos a tratar de um problema que foi de capital importância para os que adotaram essa postura teológica, tanto antes quanto depois de Tertuliano. Trata-se da questão dos pecados pós-batismais. Em meados do século II, em Roma, um

---

[7] *De Poen.* 6: "Não somos lavados para que deixemos de pecar, mas porque deixamos de pecar, pois no coração já fomos lavados."

[8] Ibid. 7.

[9] *De bap.* 16: "Ele nos deu esses dois batismos de seu lado ferido, para que aqueles que creram em seu sangue possam ser lavados com a água, e os que foram lavados com a água possam beber o sangue. Este é o batismo que toma o lugar do banho na fonte quando não foi recebido e o restaura quando foi perdido." O contexto mostra claramente que se trata do martírio, e não simplesmente da eucaristia.

[10] Ibid. 1: "Feliz é nosso sacramento da água no qual se lavam os pecados de nossa cegueira inicial, somos tornados livres e admitidos na vida eterna."

[11] É por isso que Tertuliano se opõe ao batismo das pessoas que ainda haverão de sofrer as tentações mais sérias, como as crianças, os solteiros e os viúvos que ainda não foram "mais fortalecidos para a continência" (ibid. 18).

escritor cristão chamado Hermas, que era irmão carnal do bispo dessa cidade, fez-se a mesma pergunta. Isto era importante na época porque, em meio à perseguição, havia cristãos que tinham fraquejado e, depois, queriam se reintegrar à comunidade da igreja. Como já haviam sido batizados, não era possível apelar para esse rito como sinal de perdão. Será que essas pessoas se encontravam fora do alcance da graça de Deus? O próprio Hermas se fazia essa pergunta porque, depois de batizado, tinha cobiçado uma mulher. Por fim, sua resposta foi que, mesmo depois do batismo, há uma oportunidade a mais de se arrepender, mas quem voltasse a pecar após o segundo arrependimento "dificilmente se salvaria"[12]. Mais ou menos o mesmo é dito pelo autor anônimo da chamada Segunda Epístola de Clemente, provavelmente escrita no mesmo lugar e na mesma data[13]. Mais tarde veremos como a tradição teológica que se deriva de Tertuliano e de precursores seus como Hermas — ou seja, a teologia do tipo A — por fim levou ao desenvolvimento de todo o sistema penitencial contra o qual Lutero e seus seguidores protestaram. Por enquanto, basta assinalar que a questão dos pecados pós-batismais se coloca principalmente dentro da perspectiva legalista que é característica da teologia do tipo A.

Sobre o sentido da comunhão, Tertuliano pouco diz[14], e, portanto, seria arriscado tentar adivinhar seu pensamento. Basta dizer que, para ele, a comunhão é o alimento que fortalece os cristãos em seu empenho de se serem fiéis a seus votos batismais[15].

Por último, convém examinar a escatologia de Tertuliano. Em uma ou duas passagens, nosso teólogo parece se referir ao que mais tarde seria chamado de "purgatório"[16], embora o faça tão brevemente que é impossível determinar o sentido exato de suas palavras, motivo pelo qual os historiadores não concordam sobre sua interpretação. Em todo caso, não há dúvida de que a doutrina do purgatório se encaixa perfeitamente na teologia de Tertuliano. Se o problema humano consiste em sermos devedores de Deus,

[12] *Mand.* 4.3.6.
[13] *2 Clem. ad Cor.* 8.1-3.
[14] Veja, no entanto, *Adv. Marc.* 4.40.
[15] Veja *De res. car.* 8.
[16] *De anima* 58.

se cada pecado que cometemos depois do batismo contribui de alguma maneira para essa dívida e se nosso destino final depende de que a dívida tenha sido saldada, é lógico pensar que as pessoas que morrem na fé, mas sem ter podido oferecer reparação por todos os seus pecados, devem ter oportunidade de purgar esses pecados antes de passar à recompensa final. Repetimos que Tertuliano só sugere isso de passagem, e não claramente. No entanto, mais tarde, a tradição teológica do tipo A derivada dele afirmou efetivamente que existia um purgatório, fazendo dele uma doutrina oficial da igreja e parte do sistema penitencial.

Segundo Tertuliano, o caminho da salvação deve ser concluído quando Jesus voltar e julgar toda a espécie humana. Então alguns irão para o castigo eterno e os justos receberão sua recompensa, permanecendo "com Deus para sempre". Uma vez mais a ordem será restabelecida e todos obedecerão ao mandato divino[17].

Quanto ao próprio Tertuliano, depois de ser o grande defensor do cristianismo ortodoxo tanto diante de pagãos quanto de hereges, ele abandonou a igreja para se unir ao grupo dos "montanistas", considerados hereges pelos demais cristãos. Sem entrar em detalhes sobre essa seita, convém destacar a relação entre a perspectiva teológica de Tertuliano e sua decisão de se tornar montanista. O montanismo era um rigorismo moral que defendia que, depois da "lei do evangelho", havia uma outra lei ainda mais perfeita e rigorosa, a do Espírito. Tertuliano deplorava a lassidão moral de muitos cristãos. Se o evangelho é uma nova lei, segue-se que a igreja que não a cumpre de forma cabal não é verdadeiramente igreja de Cristo. Tanto por seu temperamento quanto por sua posição teológica, Tertuliano necessitava de mais rigor moral. Como os montanistas diziam que o tinham, Tertuliano, o campeão da igreja contra as heresias, uniu-se a eles. Alguns escritores antigos afirmam que depois ele abandonou o montanismo e fundou sua própria seita, ainda mais rigorosa, a dos "tertulianistas". Esteja isto certo ou não, o fato é que isso seria perfeitamente compatível com o que vimos da teologia do grande escritor cartaginês.

[17] *Apol.* 48; *Adv. Marc.* 3.24.

Tipo B. O caminho da salvação se mostra muito diferente quando o vemos da perspectiva de Orígenes. À luz do que dissemos nos capítulos anteriores, fica claro que para o teólogo alexandrino o problema humano não é, acima de tudo, que tenhamos contraído uma dívida para com Deus, mas consiste em sermos incapazes de contemplar a Deus, e essa contemplação é o propósito para o qual fomos criados[18]. Embora isso não signifique que Orígenes desconheça outras dimensões do pecado, o fato é que, ao ler suas obras, percebemos que, para ele, nossa principal dificuldade é que necessitamos de uma iluminação do alto. Como acontece em toda a tradição platônica, essa iluminação não é de caráter puramente racional, mas também inclui uma dimensão afetiva. A iluminação de que precisamos é uma visão das realidades espirituais, e uma visão tal que mova nossa vontade[19].

Uma vez esclarecido o sentido amplo da "iluminação" dentro desse contexto, podemos dizer que para Orígenes o principal problema humano é a ignorância. Não a ignorância na acepção da mera falta de conhecimentos do mundo, mas a ignorância no sentido de que nos falta a visão necessária, a iluminação, para regressar à contemplação do Uno e, portanto, à nossa pátria celestial. O ser humano é eminentemente intelectual. Antes da queda, éramos puros intelectos, e o fato de termos corpos é resultado do pecado, de nosso afastamento da contemplação do Eterno[20].

Por esse motivo, Orígenes pode dizer que a "vaidade" à qual a criação está submetida são os corpos[21]. Eles são feitos por Deus – neste ponto Orígenes rejeita claramente as doutrinas gnósticas –, mas são feitos por Deus em resposta ao pecado de suas criaturas intelectuais. Sem o pecado não haveria criação material e, no fim, ela não existirá mais.

Para nós, seres humanos necessitados de iluminação, Deus enviou Jesus Cristo, seu Verbo encarnado. A função principal de Jesus no

[18] *Hom. in Gen.* 1.13.

[19] *Peri Euches* 9.2: "Os olhos do intelecto se elevam até o ponto em que não descansam mais sobre os bens terrenos, nem estão cheios de imagens materiais, mas em tal altura desprezam as coisas criadas e somente consideram Deus."

[20] Além disso, é por causa dessa queda que nossos intelectos se chamam "almas", que, segundo Orígenes, significa intelectos frios (*De princ.* 2.9.3).

[21] Ibid. 1.7.5.

processo de salvação é justamente a de nos trazer essa iluminação. Orígenes explica essa ideia recorrendo ao símile de uma estátua colossal. A imensidão de Deus, em comparação com nossa finitude, é tal que não conseguimos entendê-la. Nesse sentido, nossa situação é semelhante à de uma formiga que procura entender uma grande estátua[22]. O que vemos nos surpreende, mas não nos move. Agora, se se apresentasse a esse pequeno inseto uma outra estátua igual à anterior, mas de dimensões mais apropriadas às dele, seria mais fácil para a formiga vê-la e entendê-la. A encarnação do Verbo em Jesus Cristo nos dá, portanto, essa outra estátua, imagem fiel da anterior, porém mais adequada à nossa compreensão. Quem vê Jesus, vê o Pai. Mas o vê de acordo com a capacidade humana. Sua presença nos conclama novamente à contemplação do Uno, dá-nos a iluminação de que necessitamos[23].

Isso, por sua vez, significa que, ao tratar da encarnação, o interesse de Orígenes se centrará na divindade do Salvador, embora naturalmente sem negar sua humanidade. Para Orígenes, e antes dele para Clemente de Alexandria, o importante é que Jesus Cristo seja imagem verdadeira do Pai, que, ao vê-lo, vejamos o Pai, que haja nele uma verdadeira revelação do Eterno. Como em sua época a maioria dos cristãos havia rejeitado categoricamente a negação do corpo de Cristo por parte dos gnósticos, Orígenes reafirma a realidade desse corpo. Mas, ao ler a totalidade de sua teologia, ficamos com a impressão de que a humanidade de Cristo é necessária apenas como instrumento por meio do qual o Verbo se torna visível para nós e possibilita que ouçamos seus ensinamentos[24].

O modo como Orígenes entende a encarnação é o seguinte: para se apresentar no mundo, o Verbo de Deus se uniu a um intelecto que não havia sofrido a queda, ou seja, a uma alma como a nossa,

[22] Ibid. 1.2.8.

[23] Ibid. 2.6.3.

[24] Essa tendência da cristologia alexandrina pode ser vista nas seguintes palavras de Clemente: "No caso do Salvador, seria ridículo pensar que o corpo tivesse necessidades para poder continuar existindo. Ele comia, não porque o corpo necessitasse disso, já que seu corpo era sustentado por uma energia santa, mas sim para que as pessoas em sua companhia não pensassem de outro modo a seu respeito, como algumas depois pensaram que seu corpo fosse uma forma fantasmática. No entanto, ele era totalmente impassível, inacessível a toda mudança de sentimento, tanto de prazer quanto de dor" (*Strom.* 6.9).

mas sem pecado, e a um corpo físico como o nosso. Salientamos este aspecto, embora não seja parte essencial de nosso argumento, porque mais tarde a teologia alexandrina, que derivava boa parte de sua inspiração de Orígenes, enfatizou tanto a divindade do Salvador que chegou a pôr em perigo sua humanidade, e alguns dos líderes dessa escola negaram que Jesus tivesse uma alma humana. Apesar de Orígenes ter afirmado categoricamente que Jesus tinha uma alma humana[25] – e nesse sentido não se pode culpá-lo pelo rumo posterior da teologia alexandrina –, ele acabou contribuindo para esse rumo em razão de sua ênfase na divindade do Salvador como o meio pelo qual tem lugar nossa salvação.

Se a obra de Cristo consiste principalmente numa iluminação, por conseguinte os sacramentos têm uma função semelhante. Tanto o batismo quanto a eucaristia são, então, símbolos de realidades espirituais. Orígenes sabe que esta explicação não está de acordo com o que a maioria dos cristãos acredita em sua época e, por isso, diz que a interpretação simbólica dos sacramentos é a mais correta, mas que apenas as pessoas mais sagazes a conhecem[26]. A interpretação popular, que concede aos sacramentos uma eficácia real, também lhe parece aceitável, embora de menos valor.

O mais interessante em todo o sistema de Orígenes é sua concepção da meta final do processo de salvação. Recorde-se que, segundo ele, a criação era a princípio puramente espiritual. A criação física é resultado do pecado dos espíritos criados por Deus. Ao final, haverá uma restauração total, de tal modo que o fim será igual ao princípio. O que Deus está fazendo agora por intermédio de Jesus Cristo, do Espírito Santo e da igreja é chamar sua criação de volta à realidade intelectual. Quando os propósitos divinos se cumprirem, a criação material deixará de existir e todos os espíritos voltarão a seu estado original[27].

De acordo com Orígenes, a restauração final será universal. Todos os seres intelectuais, inclusive os demônios, farão parte dela. Afinal de contas, os demônios não deixam de ser seres intelectuais, criados originalmente iguais aos anjos e aos espíritos humanos, mas que caíram ainda mais do que nós. No final, todos os espíritos humanos,

[25] Ibid. 4.1.31.
[26] *In Io.* 32.24; *Mat. ser.* 85.27.
[27] *De princ.* 2.11.6.

junto com os demônios e com os que nunca caíram, desfrutarão novamente da contemplação do Eterno.

E o que dizer, então, a respeito do inferno? Este não é um castigo eterno, mas sim o meio que Deus utiliza para purificar os espíritos caídos, como o médico faz uso do fogo para purificar seus instrumentos[28]. Mesmo que passem pelo inferno, os demônios e os incrédulos no final retornarão a seu estado original.

Há mais, porém. Se o estado final da criação restaurada é exatamente igual ao da criação puramente espiritual feita no princípio[29], o que impede que alguns espíritos caiam novamente e, assim, comecem um novo ciclo de queda e restauração? Nada o impede, e, por isso, Orígenes chega a afirmar que possivelmente houve outros mundos como o nosso, e haverá outros. A única concessão que ele está disposto a fazer é que está seguro de que Jesus Cristo sofreu de uma vez por todas e não tornará a sofrer em outros mundos vindouros[30].

Tipo C. Irineu vê todas essas questões de um modo muito diferente. Em primeiro lugar, o problema humano, para ele, não é que devamos reparação a Deus, como na teologia do tipo A, e tampouco que precisemos de uma iluminação do alto, como na teologia do tipo B. O problema humano é que estamos sujeitos ao Maligno[31]. Visto que a humanidade inteira é solidária, no pecado de Adão pecamos todos, e junto com ele nos tornamos escravos de Satanás[32]. Este é nosso tirano, que nos impede tanto de agir livremente quanto de continuar no crescimento que Deus havia previsto para suas criaturas humanas.

A partir do pecado, a história continuou se desenvolvendo. O próprio fato de haver história e desenvolvimento não é produto do pecado, pois Deus sempre teve a intenção de que crescêssemos em direção a uma maior comunhão com ele. O que é produto do pecado é o curso concreto que a história tomou. Nela, ao mesmo tempo em que continuamos nosso desenvolvimento natural, que é dom de

[28] Ibid. 2.10.4-6; *De orat.* 28.13; *Hom. Num.* 16.3.29.

[29] *De princ.* 3.6.3.

[30] Ibid. 3.1.23. Essa teoria dos muitos mundos foi uma das razões pelas quais o Quinto Concílio Ecumênico condenou os ensinamentos de Orígenes.

[31] *Adv. haer.* 5.21.3.

[32] Ibid. 3.22.4.

Deus, esse desenvolvimento acabou desvirtuado, de modo que, em certo sentido, somos monstros. É como se fossemos crianças que, por causa de algum acidente, perderam a capacidade de pensar e falar, e, apesar disso, continuássemos crescendo[33]. O crescimento é bom, mas a forma que toma, devido a esse acidente, fica distorcida. Do mesmo modo, como criaturas de Deus, nosso desenvolvimento como indivíduos e espécie humana é bom. Mas o curso concreto tomado por esse desenvolvimento é de fato monstruoso, por ter sido desvirtuado pelo pecado. Somos escravos de Satanás, da mesma forma que o menino do exemplo que acabamos de dar é escravo de seu acidente.

O que precisamos então é, acima de tudo, libertação. Precisamos que alguém derrote o tirano que nos oprime, permitindo que sejamos novamente as criaturas que Deus deseja. Depois dessa libertação, precisamos que Deus nos oriente mais uma vez em nosso crescimento em direção à comunhão com nosso Criador.

Por essas razões, Irineu descreve a obra de Cristo, acima de tudo, como uma vitória sobre os poderes que nos mantinham subjugados. Foi Jesus Cristo que "chamou a todos que choravam e, depois de perdoar os que haviam sido levados cativos de seus pecados, livrou-os de suas correntes"[34]. Foi ele que "devolveu a liberdade à humanidade e lhe deu a herança da incorrupção"[35].

> Sua paixão deu lugar à força e ao poder. Porque o Senhor, mediante sofrimento, "quando subiu às alturas, levou cativo o cativeiro e concedeu dons aos homens", e aos que creem nele deu "autoridade para calcar aos pés serpentes e escorpiões e sobre todo o poder do inimigo", ou seja, do chefe da apostasia [Satanás]. Nosso Senhor, também através de sua paixão, destruiu a morte e derrotou o erro, e pôs fim à corrupção, e destruiu a ignorância, e manifestou a vida, e revelou a verdade, e concedeu o bem da incorrupção.[36]

---

[33] Veja a discussão detalhada desse aspecto da teologia de Irineu em G. Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Philadelphia: Muhlenberg Press, 1959, p. 26-38.

[34] *Adv. haer.* 3.9.3.

[35] Ibid. 3.5.2.

[36] Ibid. 3.18.6. Há uma multidão de textos em que Irineu expressa a mesma ideia.

Jesus Cristo fez tudo isso entregando-se ao poder do Maligno e saindo vencedor. A obra de Cristo consistiu justamente em se fazer como um dos descendentes de Adão, como membro do corpo que estava sujeito aos poderes do mal, e, no entanto, sem ser derrotado por esses poderes.

Por essa razão, Irineu não concentra toda a obra redentora de Jesus Cristo na cruz. Para ele, a cruz é de suma importância, mas não de tal modo que oculte a igual importância da encarnação, da ressurreição, etc. Na encarnação aconteceu, em certo sentido, o que Deus havia projetado desde o princípio, ou seja, que Deus e o ser humano se unissem[37]. Mas, devido ao pecado, a encarnação tomou uma dimensão redentora. Jesus Cristo é o novo Adão, o começo de uma nova humanidade que não é escrava de Satanás. Ele fez isso ao viver toda uma vida humana, desde a infância até a maturidade[38]. Quando essa vida culminou na cruz, e os poderes do Maligno acreditaram ter triunfado sobre ele e o levaram à sua guarida, o Senhor ressuscitou, destruindo assim o poder de quem acreditara tê-lo levado cativo e abrindo para seus seguidores o caminho pelo qual nós também haveremos de escapar da escravidão — o que nos recorda as palavras de Ef 4.8: "levou cativo o cativeiro".

De mesmo modo que somos pecadores por sermos membros de um corpo cuja cabeça é o primeiro Adão, assim também nossa salvação e libertação dos poderes do mal se devem ao fato de fazermos parte de uma nova criação, ou de um novo corpo cuja cabeça é Jesus Cristo. Por meio de sua encarnação, vida, morte e ressurreição, Jesus se tornou o novo Adão, a cabeça da nova humanidade que é a igreja. Isso é o que Irineu chama de "recapitulação" (literalmente: "reencabeçamento").

Irineu entende de modo literal a imagem bíblica da igreja como o corpo de Cristo. A maioria de nós, se nos fosse perguntado qual é o sentido dessa imagem, diria que somos o instrumento que nosso Senhor utiliza para levar a cabo sua obra. Mas Irineu vê nessa

[37] Ibid. 5.16.2.

[38] Esse é um dos temas mais proeminentes na teologia de Irineu. É importante lembrar que, ao falar de "recapitulação", Irineu se refere tanto à repetição, em sentido inverso, dos acontecimentos que levaram à queda do ser humano quanto à criação de uma nova humanidade sob uma nova cabeça. Entre estas duas dimensões da recapitulação há uma relação estreita.

imagem um sentido muito mais profundo. O fato de sermos corpo de Cristo é justamente a razão pela qual somos feitos participantes de sua vitória. Em uma passagem que descreve a importância da ressurreição de nosso Senhor, Irineu declara que esse acontecimento indica que a cabeça da nova humanidade já se levantou de entre os mortos e que, portanto, o resto do corpo, os cristãos, também se erguerão a seu devido tempo. A união entre a cabeça e os membros é tal que o triunfo daquela leva ao triunfo destes[39].

Na perspectiva de Irineu, a imagem da nova criação também tem o mesmo significado. O que Jesus Cristo fez foi "começar de novo a linhagem humana"[40]. Ele é o novo Adão porque nele foi inaugurada uma nova humanidade. É por isso que, "se alguém está em Cristo, é nova criatura" (2Co 5.17). Em Adão, a velha criação ficou submetida a Satanás e, por conseguinte, ao pecado e à morte. Em Jesus Cristo, o novo Adão, a nova criação se torna vencedora desses poderes do mal.

Em relação ao modo como a encarnação acontece, Irineu não se envolve nas discussões que absorveriam a igreja séculos mais tarde sobre como é possível que Deus tenha se tornado humano. Para ele, não há dúvida de que Jesus Cristo é ao mesmo tempo Deus e homem. Jesus Cristo

> [...] é em todos os sentidos um ser humano, feitura de Deus. Quando ele assumiu a humanidade, o invisível se fez visível, o incompreensível se fez compreensível, o impassível se sujeitou ao sofrimento e o Verbo se fez carne.[41]

A razão pela qual Irineu pode falar em tais termos sobre a encarnação, sem que aparentemente o preocupe o problema de como Deus pode se fazer homem, deve-se em parte à sua concepção de que a humanidade e a divindade são compatíveis. Da perspectiva do tipo B, que define a divindade em termos de absoluta oposição a todas as características humanas, a encarnação se torna um problema de lógica. Mas devemos lembrar que Irineu não pensa em termos de absoluta contradição entre Deus e o ser humano. Pelo contrário: para

[39] *Adv. haer.* 3.19.3.
[40] Ibid. 3.18.1.
[41] Ibid. 3.16.6.

ele, ambos são perfeitamente compatíveis, a tal ponto que, desde o princípio, Deus tinha o propósito de se encarnar, não para salvar suas criaturas caídas, mas sim para desfrutar de uma maior comunhão com elas. Deus criou o ser humano para si e, portanto, que ele se torne humano não é de modo algum uma contradição lógica[42].

Portanto, em relação à obra de Cristo em nosso favor, ela consiste em vencer os poderes do mal e livrar-nos deles, unindo-nos a ele como os membros estão unidos à cabeça.

Isso é parte do sentido do batismo[43]. Esse rito não é somente um lavamento, ponto de partida da vida cristã, mas é também e principalmente o meio pelo qual nos unimos a Jesus Cristo. O batismo é como um enxerto que nos torna membros do corpo de Cristo. E é justamente por isso que dizemos que nossos pecados são lavados no batismo: não porque as águas em si nos lavem, mas porque, em virtude de nossa união com Jesus Cristo, somos participantes de sua vitória, ficando, assim, livres de nosso pecado e do poder da velha criação. Logo, para Irineu, o batismo vai muito além do mero início da vida cristã. O batismo, por ser como um enxerto, continua sendo válido por toda a vida. É justamente por meio dele que somos parte do corpo de Cristo, da nova criação, tanto no começo da vida cristã quanto até seu término.

Se o batismo é o enxerto que nos faz membros do corpo de Cristo, a comunhão é o meio que Deus nos dá para alimentar-nos como membros desse corpo[44]. O membro enxertado não vive por si mesmo, mas pelo sangue e pelo alimento que recebe do corpo. Do mesmo modo, o cristão que foi feito membro do corpo de Cristo se alimenta através da comunhão. Recordemos que na época de Irineu a comunhão era o culto normal dos cristãos. Portanto, o que nosso autor diz, em parte é que os crentes se nutrem por meio do culto, que é essencialmente a comunhão. Para ele, o importante não é o que a comunhão simboliza, e tampouco, como seria mais tarde para outros teólogos, a questão do modo como Cristo está presente nela. Para ele, o importante é que, ao participar do culto comum e tomar os elementos do pão e vinho,

[42] Em termos gerais, as exposições de Irineu sobre o modo da encarnação se encontram em passagens que tratam do propósito da encarnação (ibid. 3.19.1,3).
[43] Ibid. 3.17.2.
[44] Ibid. 4.18.5. Essa alimentação afeta tanto a alma quanto o corpo. Veja ibid. 5.2.2.

fortalece-se nossa união com a cabeça do corpo que é a igreja e, portanto, renova-se nossa participação na vitória de Cristo.

Um dos elementos mais interessantes da teologia de Irineu é o modo como ele concebe a meta final da existência humana. Como dissemos no capítulo anterior, Irineu pensa que Deus criou o ser humano utilizando como modelo o Verbo que haveria de se encarnar. Ele fez isso porque a meta final da criatura humana é nada menos do que a comunhão com Deus. O propósito de Deus não era que Adão e a Eva continuassem eternamente no estado em que foram criados, mas que crescessem em justiça e no conhecimento de Deus, de tal modo que estivessem cada vez mais próximos de seu Criador[45].

Irineu dá a esse processo o nome de "divinização"[46], e, por isso, os teólogos posteriores se inclinaram a pensar que se trata de uma especulação indevida, que pretende que a meta da criação seja atingir um ponto tal que a humanidade se confundiria com a divindade. No entanto, não é isso que Irineu entende por "divinização". Para ele, a distância entre Deus e a criatura humana é tal que, por mais que nos aproximemos de Deus, sempre nos ficará muito mais caminho para andar. A distinção entre a criatura e o Criador nunca é apagada. Não somos como gotas de eternidade que retornam ao mar. O que Irineu quer dizer é que o propósito de Deus para o ser humano é que este cresça continuamente, aproximando-se cada vez mais de seu Criador. Deus nos fez para que desfrutássemos da comunhão com ele. Deus nos fez para que nos tornássemos "como deuses".

Essas palavras, que a serpente dirigiu a Adão e Eva no Paraíso constituíam uma tentação não porque fossem expressão de uma ambição desmedida, mas porque os seres humanos, criados por Deus "como crianças", não estavam prontos para dar esse passo. A tentação consistiu em querer se antecipar aos planos de Deus. As palavras da serpente, ainda que prematuras, refletiam esses planos, como se pode ver na afirmação de que somos feitos à imagem de Deus e que somos adotados como filhos de Deus.

A "divinização" a que se refere Irineu como meta da vida humana consiste, então, em sermos adotados como filhos de Deus e nos

[45] Ibid. 2.18.3. Cf. ibid. 4.11.2; 4.38.4.
[46] Ibid. 3.6.1; 3.20.2; 4, *praef.*; 4.28.4; 5, *praef.*

assemelharmos cada vez mais a nosso Criador. O dom da imortalidade faz parte dessa divinização, bem como o modo pelo qual Deus vai formando nossa mente para que ela se conforme cada vez aos propósitos divinos.

De acordo com Irineu, esse processo não termina com a morte, pois, na pátria celestial, Deus continuará nos aproximando cada vez mais de si. Mas, mesmo então, isso não significa que a distinção entre o Criador e suas criaturas venha a ser apagada, já que Deus é infinitamente superior a nós e, por mais que nos aproximemos dele, sempre haverá uma grande distância entre Deus e os seres humanos.

Antes de terminar, convém mencionar aqui um elemento da teologia de Irineu que contribuiu para seu descrédito em tempos posteriores. Trata-se concretamente de seu milenarismo, isto é, de sua convicção de que, como parte do processo de salvação, haveria um reino de Deus na terra, "que é o começo da incorrupção, pois, mediante esse reino, os que são merecedores se acostumarão gradualmente a participar da natureza divina"[47]. Parte dessa preparação é uma mudança radical na presente ordem de poderes, "de forma que na criação em que sofreram escravidão, nela reinem. [...] Convém, portanto, que a própria criação, depois de sua restauração à condição original, esteja totalmente sob o domínio dos justos."[48] Essas ideias eram compartilhadas por muitos na Ásia Menor, entre eles o autor do Apocalipse. Como veremos adiante, foi mais tarde, depois de Constantino, que essas ideias ficaram desacreditadas.

Boa parte da teologia de Irineu é tão alheia a nosso modo de ver as coisas que fica fácil e até tentador ignorá-la, pensando que se trata de especulações sem importância. Há, no entanto, dois elementos dessa teologia que vale a pena levar em conta. O primeiro deles é que a teologia do tipo C não busca exaltar a Deus subtraindo valor à criatura humana ou à criação física. Pelo contrário, a partir de sua perspectiva, quanto mais se exalte a criatura, mais se exaltará aquele que a fez. Em segundo lugar, é importante enfatizar que a visão de Irineu a respeito da consumação final não é simplesmente a de um retorno ao estado original, como em Orígenes, e tampouco a de uma ordem

[47] Ibid. 5.32.1.
[48] Ibid. 5.32.1.

fixa e estabelecida, como em Tertuliano, mas é a visão de um "Reino sem fim" no qual seremos co-herdeiros do Rei e onde continuaremos existindo e crescendo em liberdade, justiça e comunhão com Deus[49].

Se retomarmos, então, nosso esquema fundamental dos três tipos de teologia, podemos completá-lo da seguinte forma:

Três tipos de teologia			
	A	B	C
Três lugares	Cartago	Alexandria	Ásia Menor e Síria
Três teólogos	Tertuliano	Orígenes	Irineu
Interesse	Moral	Metafísico	Pastoral
Categoria principal	Lei	Verdade	História
Orientação filosófica	Estoica	Platônica	Nenhuma
Precursores	Clemente de Roma Inácio Hermas	Filo Justino Policarpo	*O NT* II Epístola de Clemente Teófilo de Alexandria
Deus Uno	Legislador Juiz	Inefável Transcendente	Pastor Pai
Criação	*Completa*	Espiritual Dupla	Começada Contínua
Pecado	Transgredir a lei	Não contemplar	Desobediência ao Uno por antecipação
Pecado original	Herança	Individual	Em um todos pecaram
Problema	Dívida moral	Ignorância	Sujeição ao Maligno
Obra de Cristo	Perdão	Iluminação	Libertação
Necessidade	Pagamento Nova Lei	Ensino	Vitória Nova criação
Batismo	Lavamento Princípio	Iluminação Símbolo	Enxerto Sempre válido
Comunhão	Força moral	Símbolo	Alimento
Consumação	Reino de lei	Retorno ao princípio	Novo Reino de liberdade, justiça e crescimento

[49] Ibid. 2.28.3.

VI

O USO DAS ESCRITURAS

No capítulo anterior, descrevemos em grandes traços as características principais de três alternativas teológicas que existiam na igreja cristã por volta do ano 200. Neste capítulo, tentaremos expor algo a respeito de como cada uma das três alternativas aborda o texto bíblico.

É possível dizer que a história do pensamento cristão é a história da interpretação bíblica. Depois de estudar o uso das Escrituras em cada um de nossos três tipos de teologia, o leitor poderá voltar ao que dissemos anteriormente sobre diversas doutrinas, como a criação, o pecado original, a igreja, etc., e ver de que forma elas se relacionam com a interpretação bíblica de cada um de nossos teólogos.

O que não devemos esquecer é que, mesmo antes de empreender a tarefa de interpretar a Bíblia, o intérprete já tem certas ideias sobre como essa interpretação deve ser feita. Em outras palavras, o que nos interessa aqui é o modo como cada um dos três tipos de teologia aborda as Escrituras.

Além disso, é importante levar em conta que nossos três teólogos viveram numa época em que o cânone do Novo Testamento ainda não tinha sido fixado. Os argumentos de Irineu que procuram demonstrar a autoridade do Quarto evangelho, por exemplo, mostram que essa autoridade ainda era posta em dúvida, embora seja necessário salientar que Irineu estava argumentando contra certos hereges, e não contra cristãos ortodoxos que não reconheciam a autoridade do Quarto evangelho[1]. Nossos três autores, cada um deles em seu

[1] *Adv. haer.* 3.11.8.

próprio contexto, enfrentaram seitas que propunham seus próprios evangelhos, frequentemente atribuindo-os a algum apóstolo.

Ao mesmo tempo, a autoridade da Bíblia hebraica — nosso Antigo Testamento — também era debatida, pois muitos "hereges" afirmavam que essa Bíblia era produto da revelação de um deus inferior, ou até mesmo de algum princípio maligno. Por isso, cada um de nossos três teólogos precisava encontrar formas de reafirmar a autoridade da Bíblia hebraica e de relacioná-la com o evangelho.

Tipo A. Tertuliano aborda as Escrituras com a atitude de um advogado que examina um texto jurídico. Isto pode ser visto em seu breve tratado *Prescrição contra os hereges*. Justamente por volta do ano 200, a igreja foi invadida por toda sorte de doutrinas que ameaçavam o próprio centro da fé cristã. Algumas propunham que este mundo não era criação de Deus, e sim de algum poder maligno. Outras afirmavam que, sendo a carne pertencente a esse poder demoníaco, Jesus não poderia ter vindo em carne e que, portanto, o corpo de Jesus era simplesmente uma aparência milagrosa, sem realidade física como a de nossos corpos, ou que seu corpo não era feito de carne como o nosso, mas de alguma outra matéria muito mais sutil. Outros expoentes delas diziam possuir uma doutrina secreta que havia sido transmitida a eles por um dos apóstolos. Alguns se dedicavam à astrologia e à magia. Muitos combinavam todas essas doutrinas e lhes acrescentavam especulações aparentemente sem limite.

Diante de tais doutrinas, nossos três teólogos respondiam com uma rejeição unânime, embora cada um siga caminhos diversos.

Tertuliano, em sua *Prescrição contra os hereges*, emprega um argumento estritamente jurídico a que já fizemos referência no capítulo 3. Segundo ele, antes de entrar em qualquer discussão com os hereges sobre o que dizem as Escrituras, é necessário fazer uma pergunta prévia: Os hereges têm de fato direito de discutir com base nas Escrituras?[2] Nesse sentido, o argumento de Tertuliano é semelhante ao do advogado — ainda hoje — que tenta ganhar sua ação judicial não discutindo-a diante do tribunal, mas mostrando que o

[2] *Prae.* 15: "Deve-se verificar claramente a quem pertencem as Escrituras, para não se admitir seu uso a quem não tenha direito a tal privilégio."

tribunal em questão não tem jurisdição, ou que a parte contrária não apresentou seu caso fundamentando-o em bases legais aceitáveis. Se o advogado consegue provar que, por alguma razão, seus adversários não têm o direito de apelar para certa lei, a questão de como a lei deve ser aplicada se torna supérflua, e o advogado ganha o pleito antes de discuti-lo. É exatamente isso que Tertuliano pretende fazer com as Escrituras, que para ele são essencialmente um texto jurídico. As Escrituras pertencem à igreja, que as vem usando todos esses anos e que, na realidade, escreveu boa parte delas. Portanto, os hereges não têm direito a utilizá-las, e toda discussão com eles sobre a interpretação do texto bíblico é desnecessária[3].

Naturalmente, esse argumento apresenta várias dificuldades. Em primeiro lugar, seria interessante ver o que Tertuliano teria respondido a algum judeu que usasse o mesmo argumento para provar que apenas os judeus têm o direito de usar a Bíblia hebraica e os cristãos não podem utilizar o que chamam de Antigo Testamento. Em segundo lugar, parte do debate consistia em saber quem era a verdadeira igreja; logo, afirmar que as Escrituras pertencem à igreja não resolve grande coisa, já que ainda se tem de determinar qual é essa igreja.

No entanto, o que nos interessa aqui não é o valor do argumento, mas sim seu tom. Tertuliano aborda as Escrituras com a mente e a atitude de um advogado. Isto se aplica não somente a este caso, mas a toda a sua obra teológica. Para ele, a Bíblia se assemelha muito a um documento jurídico. Um de seus termos favoritos e mais característicos para designar as Escrituras é "instrumento"[4] — termo que em latim possui as mesmas conotações que em português e que, portanto, no contexto legal significa, como diz o Dicionário da Academia, "título, auto, documento escrito, que serve para fazer

[3] O próprio uso do termo "prescrição" é característico da mente jurídica de Tertuliano, cujo argumento se fundamenta no princípio que o direito romano chamava de *praescriptio longe tempore*. De acordo com esse princípio, o uso não contestado de uma propriedade ou de um privilégio por longo tempo dá a quem fez tal uso o direito de reivindicar a propriedade ou o privilégio como seu. Veja D. Michaelides, *Foi, Écriture et tradition: Les Praescriptiones chez Tertullien*, Paris: Éditions Aubier-Montague, 1969, p. 128-31.

[4] Veja J. E. L. van der Geest, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien: Recherche terminologique*, Nijmegen: Dekker Van de Vegt, 1972, p. 16-24.

constar fato ou convênio de que derivam consequências jurídicas"[5]. Para Tertuliano, o Antigo Testamento é "a lei de Moisés" e o Novo é "a lei do evangelho"[6].

Tudo isso significa que, na interpretação das Escrituras, devem-se utilizar os mesmos meios empregados na interpretação de textos jurídicos. Esses métodos exigem que, acima de tudo, o intérprete se aferre ao sentido literal dos textos. E exigem, além disso, que o intérprete os leia nos termos das obrigações que eles impõem em cada caso.

Em resumo, Tertuliano busca duas coisas nas Escrituras. Procura, em primeiro lugar, leis e mandamentos que lhe indiquem o que Deus espera dos seres humanos. E também procura profecias que sirvam para confirmar sua aplicação dessas leis.

Tratemos primeiro das profecias. Naturalmente, esse modo de interpretar as Escrituras não foi invenção de Tertuliano, mas tem raízes profundas na tradição hebraica e cristã, já se encontrando no Novo Testamento. Entretanto, no caso de Tertuliano, a profecia passa a ocupar um lugar sem igual tanto por sua importância quanto por seu sentido. Com relação à sua importância, basta dizer que Tertuliano se inclina a ver no Antigo Testamento, além da lei, profecias a respeito do Novo, e, no Novo, tende a ver também profecias sobre uma nova lei que haverá de suplantar até mesmo a do evangelho[7]. Quanto a seu sentido, Tertuliano tende a limitar a função do profeta à predição do futuro, esquecendo-se de que na Bíblia o "profeta" é aquele que fala ao povo em nome de Deus e que a predição do futuro é apenas um elemento incidental em sua função.

Compreende-se o modo como Tertuliano utiliza as profecias do Antigo Testamento se nos lembrarmos de que a maioria de seus escritos é de caráter polêmico. Ao tentar provar aos judeus que Jesus era o Messias esperado, nada mais natural do que recorrer às velhas profecias messiânicas — como haviam feito Justino e outros antes dele. Ou quando Marcião sustentava que o Deus do Antigo Testamento nada tinha a ver com o Pai de Jesus Cristo ou com a mensagem do Salvador, o argumento da profecia servia para demonstrar não mais

[5] Outros termos semelhantes que Tertuliano usa para designar o texto sagrado são *testamentum, lex e literae*. Veja Van der Geest *Le Christ...*, p. 24-39.
[6] Ibid., p. 99-131.
[7] Ibid., p. 99-131.

que Jesus fosse o Messias, mas sim que o Antigo Testamento era Palavra do mesmo Deus que enviou Jesus.

Da mesma forma como no caso de Tertuliano, em muitas outras ocasiões a igreja utilizou o argumento profético para provar suas doutrinas frente às pessoas que as negavam. Por outro lado, quando se tende a reduzir o Antigo Testamento a um livro de profecias sobre o futuro, perde-se muito de seu valor e de seu sentido, pois há incontáveis textos — e livros inteiros — que não podem ser interpretados desse modo.

Além disso, Tertuliano interpreta o Novo Testamento como um livro de profecias sobre o futuro. Não há dúvida de que existem muitas coisas no Novo Testamento que se referem ao porvir. Mas Tertuliano — como tantos outros depois dele — tende a interpretar esses textos no sentido de que aquilo que ele chama "a lei do evangelho" passará e numa época futura — quer dizer, na época de Tertuliano — começará o período de uma lei superior, que não é mais a lei do evangelho, mas a do Espírito. Foi esta forma de ver o Novo Testamento que levou Tertuliano, o velho campeão da igreja contra todas as heresias, a abandonar o resto da igreja e se tornar montanista.

Por outro lado, dissemos anteriormente que Tertuliano procura nas Escrituras não apenas profecias, mas também e, sobretudo, leis. Como destacamos no capítulo precedente, o tema fundamental da teologia de Tertuliano é de caráter moral. A primeira coisa que ele se pergunta é o que Deus exige de nós. Sendo as Escrituras a Palavra desse Deus que é, acima de tudo, um legislador, as próprias Escrituras haverão de ser, acima de tudo, legislação. Naturalmente, Tertuliano encontra bases abundantes para tal posição em certos livros do Antigo Testamento, que são indubitavelmente de caráter legal — embora, como seria de se esperar, essa perspectiva tropeça em dificuldades na interpretação dos livros históricos, que, em todo caso, Tertuliano utiliza relativamente pouco[8].

[8] Uma rápida análise de seu uso dos livros de Reis e Crônicas na extensa obra *Contra Marcião* revela apenas breves referências, especialmente aos períodos de Elias e Eliseu. A maioria das referências não passa de alusões ou casos em que o comportamento do profeta é tomado como exemplo. Algumas poucas nos lembram a interpretação tipológica que exporemos ao abordar a interpretação bíblica na teologia do tipo C (por exemplo, *Adv. Marc.* 4.24). Certamente há uma interpretação tipológica em *Adv. Jud.* 13, mas esse texto com toda a probabilidade não é de Tertuliano.

Também no Novo Testamento há, sem dúvida, mandamentos. Mas Tertuliano vai muito além disso e designa o evangelho como "a lei de Cristo". Ou seja, para ele, o que aconteceu com o advento de Jesus é a revogação da antiga lei, não porque agora estejamos sob a graça, mas sim porque estamos sob uma nova lei. A lei mosaica era "figura" ou "sombra" da lei que estava por vir[9] e por isso foi revogada. Mas a lei que Deus deu aos cristãos é em sua essência a mesma que a antiga, embora muito mais rigorosa. É assim que Tertuliano interpreta os "eu, porém, vos digo" do Sermão do Monte.

Em suma, tudo isso resulta num modo rígido, literal e moralista de ler as Escrituras — embora também seja certo que, nestes parágrafos, estamos sublinhando o que é típico de Tertuliano e que também ele, assim como Orígenes e Irineu, escreveu algumas passagens em que mostra uma compreensão mais dinâmica e profunda da mensagem das Escrituras. Mas o que nos interessa aqui é assinalar e sublinhar o que é característico de nosso autor — uma tarefa que é facilitada por certa medida de exagero e esquematização.

Tipo B. Orígenes aborda as Escrituras com um espírito totalmente diferente do de Tertuliano[10]. Como dissemos antes, o que Orígenes procura, antes de mais nada, não são regras de conduta — embora também busque isso —, mas sim verdades eternas. Visto que tais verdades não haverão de depender de acontecimentos que ocorrem no tempo, mas devem ser anteriores a eles, o que Orígenes procura nas Escrituras é o modo de penetrar para além do temporário e passageiro e chegar até o imutável[11]. Isto significa que seu interesse é ir além do que o texto bíblico nos diz sobre certos acontecimentos históricos e chegar ao sentido último que se esconde atrás do texto.

---

[9] "Figura" é o termo latino que Tertuliano emprega para traduzir a palavra grega "typos". Portanto, ele aparece mais frequentemente nos textos em que Tertuliano faz uso da hermenêutica tipológica, tomada de autores anteriores como Justino e Irineu. Este último concordaria com Tertuliano que, depois que a realidade chegou, a figura ou o tipo pode ser visto como tal. Mas não concordaria em ver o evangelho como uma nova lei.

[10] Dois estudos excelentes são: R. P. C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London: SCM, 1959; e H. de Lubac, *Histoire et esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris: Aubier, 1950. Um estudo mais recente, mas menos detalhado, se encontra em Jack B. Rogers e Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible*, San Francisco: Harper & Row, 1979, p. 11-16.

[11] *De princ.* 4.1.8.

Orígenes acredita que o texto bíblico tem normalmente pelo menos dois sentidos: um literal e outro espiritual. Em certas ocasiões, Orígenes se entusiasma com um texto e expõe uma multidão de sentidos que ele pode ter[12]. Para a finalidade desta nossa exposição, porém, vamos simplesmente dizer que em geral todo texto bíblico tem pelo menos um sentido literal e outro espiritual. O sentido literal é o que o texto diz às claras. Esse sentido não deve ser rejeitado, exceto nos casos em que afirme algo indigno de Deus — por exemplo, expressões antropomórficas — ou em que o texto é em si mesmo uma alegoria — como quando Jesus nos diz que ele é a videira verdadeira. Mas, mesmo nesses casos em que o sentido literal não deve ser rejeitado, este sempre é um sentido inferior, dirigido às pessoas mais ignorantes, menos inteligentes ou com menos curiosidade intelectual[13]. As que permanecem nele mostram tendências judaizantes, pois a razão pela qual os judeus não aceitaram o evangelho foi seu espírito literalista[14].

Frente a esse sentido literal, o espiritual abre vastos horizontes ao cristão sábio. Todo texto bíblico tem necessariamente pelo menos um sentido espiritual. É ele que mostra ao crente mais sagaz aquelas verdades mais sublimes que o crente comum não consegue descobrir, justamente porque permanece no nível do sentido literal.

Como vamos descobrir o sentido espiritual? A verdade é que Orígenes nunca nos fornece diretrizes claras[15]. Tudo o que podemos

---

[12] Ao tratar mais sistematicamente dos diversos níveis de sentido do texto bíblico, Orígenes se inclina a falar de três sentidos: um literal, que corresponde à carne, outro mais avançado, que corresponde à alma, e um superior ainda, que corresponde ao espírito. Os três são chamados às vezes de "histórico", "moral" e "místico", *De princ.* 4.2.4; *Hom. Lev.* 5.5. Entretanto, o certo é que, em sua própria prática, Orígenes procura desdobrar tantos sentidos quantos consegue.

[13] Isto não significa, porém, que o sentido literal careça de valor, pois há muitas pessoas que não são capazes ou não estão prontas para ascender aos sentidos mais elevados. Tais pessoas precisam do ensino literal. "Nossos profetas, assim como o próprio Jesus e seus apóstolos, preocupavam-se em falar de tal modo que as palavras não apenas comunicassem a verdade, mas também ganhassem as multidões, até que chegasse o momento em que cada um, atraído e dirigido para as realidades superiores, ascendesse tanto quanto possível rumo à compreensão dos mistérios que se encontram nessas palavras aparentemente tão simples" (*Adv. Cel.* 6.2).

[14] *De princ.* 4.1.8.

[15] Referindo-se a uma passagem do *Comentário sobre João* em que Orígenes afirma existirem regras para a interpretação alegórica correta, Hanson diz acertadamente que, "na realidade, é impossível encontrar tais regras no modo como Orígenes emprega a alegoria. Seu uso não se ajusta a regra alguma" (*Alegory and...*, p. 245).

dizer é que o próprio Orígenes, ao interpretar o texto bíblico, parece estar usando os mesmos métodos de interpretação alegórica que alguns contemporâneos seus empregavam para ler Homero. Visto que a religião e a filosofia do mundo mediterrâneo haviam evoluído muito desde os tempos de Homero, havia pessoas que não estavam dispostas a aceitar literalmente o que o grande poeta grego dizia a respeito dos deuses e de outros temas semelhantes. Diante de tais dificuldades, alguns haviam recorrido à interpretação alegórica dos textos de Homero[16]. Agora Orígenes segue o mesmo caminho em relação aos textos bíblicos: reinterpreta-os alegoricamente, de forma que concordem com a melhor filosofia de seu tempo. Ao fazer isto, Orígenes não estava criando algo novo, pois o judeu Filo e o cristão Clemente[17], na própria Alexandria, haviam interpretado as Escrituras segundo o método alegórico.

Em uma só palavra, a alegoria consiste em descobrir um sentido simbólico no texto a ser interpretado. Esse sentido se encontra não apenas no texto como um todo, mas também em cada uma de suas palavras e em seus detalhes. Assim, por exemplo, os textos do Antigo Testamento em que Deus ordena ao povo de Israel que destrua completamente uma cidade cananeia não significam que o Senhor tenha de fato ordenado tal coisa, mas que nós cristãos devemos destruir nossos vícios pela raiz — e aqui Orígenes passa a descrever como cada uma das coisas que devem ser destruídas na cidade simboliza um vício diferente[18].

Esse uso das Escrituras concorda perfeitamente com o que dissemos no capítulo anterior sobre o interesse fundamental de Orígenes.

---

[16] Há uma breve exposição desse tema, com exemplos concretos, em R. M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, London: SPCK, 1961, p. 41-46. O próprio Orígenes criticou seus adversários pagãos por estarem dispostos a interpretar seus próprios escritos de modo alegórico, mas não a Bíblia. "Quando estudam as teogonias dos gregos, ou as histórias sobre os 12 deuses, eles lhes dão certa dignidade ao revesti-las de sentido alegórico. Mas, quando querem desprestigiar nossas narrativas bíblicas, dizem que são meras fábulas grosseiras e infantis" (*Contra Cel.* 4.44).

[17] Sobre a relação entre Filo e Clemente no tocante a métodos hermenêuticos, veja C. Mondesert, *Clément d'Alexandrie*: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture, Paris: Aubier, 1944, p. 163-83. Com toda a justiça, no entanto, é preciso dizer que em Clemente há uma boa dose de interpretação tipológica. Isto se deve em parte ao fato de ter vivido numa época anterior, de maneira que seus voos alegóricos não chegaram aonde Orígenes os levaria mais tarde.

[18] *Contra Cel.* 7.22.

Para ele, o importante é descobrir por trás da narrativa bíblica as verdades eternas que se escondem no simbolismo do texto. Apesar de nosso teólogo aparentemente não ter conhecido os escritos de Tertuliano, podemos estar seguros, com base no que ele mesmo nos diz em casos parecidos, que o literalismo do cartaginês lhe teria parecido semelhante demais àquele que atribuía aos judeus, carecendo da profundidade espiritual do verdadeiro filósofo cristão. Mas Tertuliano, por sua vez, responderia que aquilo que Orígenes pretende descobrir no texto bíblico, por meio de sua interpretação alegórica, é por demais parecido com o que os filósofos dizem, sem necessidade de texto bíblico algum.

Justamente aqui se encontra o ponto fraco da interpretação alegórica: como é o intérprete que determina o simbolismo que deve ser achado nas Escrituras, o próprio intérprete também determina, por meio de sua própria seleção de símbolos, o que a Escritura deve dizer. Tal interpretação se assemelha ao mágico que introduz um coelho na cartola sem que ninguém o veja, para depois o tirar em meio ao assombro e admiração de todos. Quando se chega a esse ponto, o texto bíblico é reduzido à categoria de espelho no qual o intérprete enxerga sua própria imagem. Eis aí a razão pela qual o filósofo Orígenes encontra na Bíblia uma mensagem muito parecida com os ensinamentos dos filósofos platônicos[19].

Tipo C. De sua parte, Irineu aborda as Escrituras de um modo diferente dos de Tertuliano e Orígenes. A visão fundamental de Irineu a respeito de um Deus pastor que conduz seu povo através da história o leva a levar a narração bíblica muito a sério. É ela que testemunha essa obra de Deus que leva a cabo seus propósitos. Se a Bíblia se torna mera alegoria, não nos resta nada dessa obra nem de seu testemunho. O que a Bíblia nos ensina não é uma série de verdades eternas que poderíamos descobrir à parte de nossas circunstâncias históricas ou da revelação de Deus na história. O que a Bíblia nos ensina é, ao contrário, como Deus se relaciona com a humanidade — o que Irineu chama de "economia" divina[20] —, para onde

[19] Neste ponto, talvez não seja excessivamente severo o juízo de Hanson: Orígenes "faz da Bíblia um jogo de palavras cruzadas divino cuja solução se esconde no seio do próprio Orígenes" (op. cit., p. 248).

[20] A. Benoit, op. cit., p. 219-27.

Deus está nos levando e qual é nosso lugar e nossa responsabilidade dentro dessa história.

O que encontramos nas Escrituras, de acordo com a interpretação de Irineu, é a história das relações entre Deus e a humanidade[21]. Nessa história, apesar do pecado humano e das muitas vezes que o povo de Deus foi desobediente, Deus vem levando seu povo para a consumação final. Por conseguinte, há progresso nas Escrituras. A Bíblia não é uma série de verdades eternas, pronunciadas do alto por Deus, mas sim o testemunho de como a Palavra — o Verbo — de Deus vem dirigindo a humanidade a cada passo.

> Deus criou inicialmente a humanidade por causa de sua grande liberalidade, mas depois escolheu os patriarcas para sua salvação. E preparou um povo, ensinando os obstinados a seguir a Deus. E levantou profetas para acostumar a humanidade à presença interna do Espírito de Deus e a ter comunhão com ele. Sem ter necessidade disto, Deus mesmo ofereceu comunhão consigo aos que dela careciam, e como um arquiteto lhes mostrou o projeto de seu plano para a salvação daqueles que desfrutarão de seu beneplácito. Aos que não o viram no Egito, providenciou-lhes um guia. Aos que lhe desobedeceram no deserto, deu-lhes uma lei de acordo com suas necessidades. E aos que entraram na Terra Prometida, deu-lhes uma propriedade valiosa. [...] Portanto, de muitas formas, Deus foi conduzindo a humanidade até o ponto em que lhe foi possível receber sua salvação.[22]

Portanto, a Bíblia deve ser interpretada historicamente. Isto significa duas coisas: em primeiro lugar, que os acontecimentos ali narrados devem ser entendidos como tais, sem tentar alegorizá-los quando nos perturbarem ou não conseguirmos compreendê-los

[21] Isso se aplica particularmente a sua *Demonstração da pregação apostólica* (ou *Epideixis*), onde a exposição segue a ordem das ações de Deus em suas relações com a humanidade. Uma ordem semelhante é seguida por G. Wingren em seu estudo sobre Irineu intitulado *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Philadelphia: Muhlenberg, 1959.

[22] *Adv. haer.* 4.14.2.

— isto frente ao alegorismo da teologia do tipo B. E significa também, em segundo lugar, que esses acontecimentos devem ser entendidos como parte de toda a história das ações de Deus, tendo, assim, um sentido que vai além deles mesmos — isto frente ao literalismo legalista do tipo A.

Esse modo de interpretar as Escrituras recebe frequentemente o nome de "tipologia", pois Irineu afirma que os acontecimentos narrados na Bíblia devem ser vistos como "tipos" ou "figuras" de acontecimentos posteriores — em particular de Jesus Cristo, mas também da igreja e da consumação final. Sendo o próprio Deus quem dirige a história, em suas ações há certos temas ou características constantes. Mas, como a história avança, esses temas aparecem sempre com variações, até se chegar à consumação final.

A tipologia da teologia do tipo C, portanto, caracteriza-se por não tentar negar o acontecimento histórico, nem negar sua validade, nem transformá-lo em algum ensinamento eterno[23]. Quando Abraão ofereceu Isaque em sacrifício, ele o ofereceu de verdade, e nesse acontecimento Deus mesmo estava agindo. Mas o sacrifício de Isaque e o carneiro que Deus providenciou em seu lugar também possuem um sentido ulterior, pois eles são "tipo" ou "figura" do sacrifício de Jesus Cristo, assim como do fato de que todos os cristãos, assim como Isaque carregou a lenha do sacrifício, devem carregar o madeiro da cruz. "Jesus Cristo foi anunciado pelos profetas não somente em visões e palavras, mas também em atos."[24] Um tema vai se repetindo em diversos fatos em diferentes épocas, justamente porque a história humana é uma única história, mas, ao mesmo tempo, vai variando porque a história vai avançando e os propósitos de Deus vão se cumprindo.

Naturalmente, o que temos aqui não é apenas um modo de se abordar as Escrituras, mas toda uma perspectiva sobre a história da humanidade. O que Irineu propõe não é um sistema de doutrinas filosóficas ao estilo de Orígenes, nem uma série de princípios morais

[23] Por não perceber a diferença entre tipologia e alegoria, J. Lawson acusa Irineu de alegorizar o sentido das Escrituras: *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, London: Epworth, 1948, p. 83.
[24] *Adv. haer.* 4.20.12.

como os de Tertuliano, mas toda uma visão do mundo e da história à luz da revelação bíblica.

Diga-se de passagem que Irineu não inventou essa concepção nem foi o único que lhe deu toda a sua amplitude. Muito antes, Justino tratou com clareza do modo como a Bíblia se expressa por meio de "tipos"[25] e usou a tipologia da cruz, encontrando-a não apenas na história bíblica, mas na criação inteira. Se pararmos para examinar suas consequências, veremos a seguinte passagem de Justino que, implica toda uma concepção da história centrada na cruz:

> Considerai, com efeito, se tudo o que há no mundo pode ser administrado ou manter comunicação entre si sem esta figura [da cruz]. Pois o mar não é singrado se este troféu de vitória, que no caso se chama vela, não se conservar íntegro no navio; sem ela não se ara a terra; nem os escavadores nem os artesãos levam a cabo seu trabalho se não for por instrumentos que tenham esta figura. A própria figura humana não se distingue por nenhuma outra coisa dos animais irracionais senão por ser reta, poder estender os braços e levar, partindo da testa, proeminente, o chamado nariz, que não mostra outra coisa que a figura da cruz.[26]

O que dissemos neste capítulo pode ser resumido em um esquema — ou melhor, em uma continuação do esquema que vimos desenvolvendo ao final de cada capítulo. Mas antes de oferecer esse esquema, devemos lembrar o leitor de nossa advertência sobre toda esquematização e caracterização. Embora o que dissemos seja aquilo que caracteriza cada um de nossos três tipos de teologia, é possível encontrar em cada um de nossos três teólogos elementos atribuídos aos outros. Os três pertencem à mesma igreja, e agimos mal se os contrapomos em demasia. Mas, apesar disso, e feitas essas ressalvas, podemos ampliar nosso esquema da seguinte forma:

---

[25] Veja *Historia del pensamiento*, v. 1, p. 128-29; J. Daniélou, *Message évangelique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*, Paris: Desclée, 1961, p. 196-97.

[26] *Apol.* 1.55. Tradução para o espanhol de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, p. 244.

Três tipos de teologia			
	A	B	C
Três lugares	Cartago	*Alexandria*	Ásia Menor e Síria
Três teólogos	Tertuliano	Orígenes	Irineu
Interesse	Moral	*Metafísico*	Pastoral
Categoria principal	Lei	Verdade	História
Orientação filosófica	Estoica	*Platônica*	Nenhuma
Precursores	Clemente de Roma Inácio Hermas	Filo Justino Policarpo	O NT II Epístola de Clemente Teófilo de *Alexandria*
Deus Uno	Legislador Juiz	Inefável Transcendente	Pastor Pai
Criação	Completa	Espiritual Dupla	Começada Contínua
Pecado	Transgredir a lei	Não contemplar	Desobediência ao Uno por antecipação
Pecado original	Herança	Individual	Em um todos pecaram
Problema	Dívida moral	Ignorância	Sujeição ao Maligno
Obra de Cristo	Perdão	Iluminação	Libertação
Necessidade	Pagamento Nova Lei	Ensino	Vitória *Nova criação*
Batismo	Lavamento Princípio	Iluminação Símbolo	Enxerto Sempre válido
Comunhão	Força moral	Símbolo	Alimento
Consumação	Reino de lei e ordem	Retorno ao princípio	Novo Reino de liberdade, justiça e crescimento
Interpretação	*Código moral* Profecia	Alegoria	Tipologia

VII

QUESTÃO DE PERSPECTIVA

Temos apresentado e comparado até aqui os três tipos de teologia assim como apareciam no final do século II. O leitor ou leitora provavelmente deve ter reconhecido o tipo A como o mais comum, pois em boa medida ele representa o que costumamos considerar o cristianismo tradicional ou estritamente ortodoxo, tanto no catolicismo romano quanto no protestantismo. Possivelmente o tipo B lhe pareça um pouco mais estranho, em particular em seus mais extremos voos da fantasia — como, por exemplo, a preexistência das almas. Mas, em termos gerais, também deve ter percebido pontos de contato com algumas das teologias mais "liberais" dos dois últimos séculos. E, com toda a probabilidade, o tipo C deve ter lhe parecido o mais estranho e surpreendente — e justamente por isso é importante enfatizar que na igreja antiga existia essa terceira opção de tornar conhecidas algumas de suas posturas mais destacadas.

Entretanto, se limitássemos nossa consideração desses três tipos à sua exposição e comparação, estaríamos seguindo um método de investigação teológica que, apesar de ser típico de boa parte dos estudos contemporâneos teológicos, é um reflexo da hegemonia do tipo B nos círculos acadêmicos. Esse método, que acredita ser possível estudar as ideias sem levar em conta seus contextos sociopolíticos e seus interesses implícitos e até inconscientes, tem sido duramente criticado em tempos recentes. Esse método desconsidera o impacto dos interesses sociais, políticos e econômicos sobre as formulações teológicas — o que não é mais viável ignorar depois do desenvolvimento das disciplinas psicológicas e sociológicas nos séculos XIX e XX.

Para levar isso em conta, é necessário ir além da mera exposição e comparação dos três tipos de teologia. Devemos nos perguntar que interesses sociais encontravam apoio ou oposição em cada um desses tipos, mesmo que seus principais expoentes — Tertuliano, Orígenes e Irineu — não se dessem conta disso. Com base nisso, poderemos compreender por que o tipo C tendeu a desaparecer, eclipsado pelos outros dois — e também por que em muitas de nossas congregações locais predomina o tipo A, enquanto o B parece ser mais comum nas universidades, seminários e outros centros de estudo.

Isso complica nossa investigação, pois é pouco o que se sabe sobre as circunstâncias sociais e econômicas dos cristãos no século II, em parte porque os textos que foram conservados não oferecem muita informação a esse respeito e, em parte, porque os pesquisadores em geral não têm feito a esses textos muitas perguntas de cunho social, político e econômico[1]. O pouco que se sabe não nos permite distinguir categoricamente entre os interesses sociais que poderiam prevalecer em um lugar ou noutro. Além disso, por causa do caráter fragmentário das fontes e da falta de dados estatísticos confiáveis, sempre existe o perigo de que algum documento que nos parece típico reflita, na realidade, circunstâncias excepcionais. Portanto, não é possível estudar os contextos de nossos três tipos de teologia com a mesma metodologia e precisão com que se podem estudar, por exemplo, os contextos sociais em que surgiram o fundamentalismo e o evangelho social nos Estados Unidos.

[1] Em tempos recentes, tem havido muitas tentativas de preencher essa lacuna. A *Society of Biblical Literature* [Sociedade de Literatura Bíblica] e a *American Academy of Religion* [Academia Americana de Religião] organizaram um "grupo de trabalho" sobre o mundo social do cristianismo antigo. Em relação ao Novo Testamento, foram feitos vários estudos que merecem ser citados. Veja W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven: Yale University Press, 1983, e a bibliografia incluída ali. Num nível um pouco mais popular: J. E. Stambaugh e D. L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment*, Philadelphia: Westminster, 1986. Em relação ao período patrístico, veja minha obra *Faith and Wealth: A History of Early Christian Ideas on the Origin, Significance, and Use of Money*, San Francisco: Harper & Row, 1990. Em todo caso, a dificuldade continua, pois, como diz Ramsay MacMullen, "o cristianismo depois do Novo Testamento se nos apresenta quase exclusivamente em páginas dirigidas a leitores de classe alta" (*Christianizing the Roman Empire*: A.D. 100-400, New Haven: Yale University Press, 1984). Já o que MacMullen acrescenta é mais duvidoso: "E tais pessoas preferiam manter distância entre elas e seus inferiores."

Felizmente nos resta um outro caminho. Podemos examinar cada um desses três tipos de teologia e nos perguntar que interesse social encontraria apoio em cada um deles. Talvez seja possível estabelecer algumas pontes entre alguns desses interesses e aquilo que sabemos acerca das circunstâncias da comunidade em que esse tipo de teologia floresceu. Sem pretender que os documentos existentes revelem as condições ou metas sociais da maioria dos cristãos daquela época e lugar, podemos, no entanto, tentar descobrir como um tipo particular de teologia poderia ou não apoiar certos interesses sociais, seja na comunidade onde ele floresceu originalmente, seja entre aqueles que mais tarde o adotaram e promoveram.

Assim, seria demasiado pretender, por exemplo, que a teologia de Orígenes reflita ou sustente os interesses sociais da comunidade cristã alexandrina de seu tempo. Simplesmente sabemos pouco a respeito dessa comunidade, e o que sabemos por vezes parece se contradizer. Entretanto, podemos suspeitar que a teologia de Orígenes servisse pelo menos aos interesses sociais daquela parte da comunidade cristã à qual ele próprio pertencia. E então, com base nisso, é possível também explorar como outras teologias do mesmo tipo surgiram em tempos posteriores, em lugares e contextos onde existiram propósitos sociais semelhantes.

Por razões de clareza, que ficarão evidentes no transcurso do presente capítulo, em vez de seguir a ordem dos capítulos anteriores, começaremos com o tipo B, passando em seguida para o A e, finalmente, para o C.

Tipo B. Com toda a certeza, a comunidade cristã de Alexandria incluía pessoas que viviam em circunstâncias muito diversas. Não é completamente certo que o pagão Celso tenha vivido em Alexandria — e, além disso, o próprio Orígenes, que escreveu para o refutar, não parece saber muito a respeito dele. Mas o fato de sua obra aparentemente ter sido mais conhecida em Alexandria do que em outros lugares e ainda o fato de Orígenes não negar o que Celso diz sobre os cristãos parecem dar a entender que, ao menos em certa medida, a descrição de Celso era fidedigna:

> Eis nas casas particulares, cardadores, sapateiros e pisoeiros, pessoas das mais incultas e rudes. Diante de mestres cheios

> de experiência e discernimento, não ousam abrir a boca. Mas é só surpreenderem seus filhos acompanhados de mulheres incultas e idiotas, começam a falar coisas estranhas: sem consideração com o pai ou com os preceptores, acham que todos devem acreditar apenas neles; os outros não passam de impertinentes estúpidos, que ignoram o verdadeiro bem, incapazes de realizá-lo, preocupados com vis banalidades; só eles sabem como se deve viver; que as crianças acreditem neles e serão felizes e a felicidade iluminará a casa! Mas se enquanto estão falando veem chegar os preceptores desta juventude, homens de discernimento, ou o próprio pai, os tímidos fogem tremendo, os atrevidos incitam as crianças à revolta: cochicham-lhes que, na presença do pai ou dos preceptores, não hão de querer nem podem explicar nada de bom às crianças, porque lhes repugnam a idiotice e a grosseria destas pessoas totalmente corrompidas e enterradas no vício que poderiam mandar castigá-los. Se quiserem, basta deixar lá o pai e os preceptores, vir com as mulheres incultas e os companheiros de brinquedos, à oficina do tecelão, à tenda do sapateiro ou à barraca do pisoeiro para atingirem a perfeição.[2]

Em vez de refutar os detalhes de tal descrição, Orígenes se contenta em dizer que se trata de uma "calúnia". E isto leva muitos historiadores a pensar que, nessas linhas, Celso retrata com certa veracidade pelo menos alguns setores da igreja alexandrina. Por outro lado, fica claro que Orígenes não se orgulhava do baixo nível social de seus correligionários cristãos. Em contraposição a Taciano, ele não se orgulhava da origem "bárbara" dessa "filosofia" cristã[3]. Ao contrário, a direção fundamental de toda a sua produção literária é mostrar que o cristianismo é perfeitamente compatível com o "melhor" da filosofia grega e helenista. A descrição feita por Celso daquilo que hoje poderíamos chamar de "evangelismo de cozinha" deve ter sido dolorosa para nosso teólogo — ainda mais por ser em

[2] Orígenes, *Contra Celso*, 3.55. Tradução para o português de Orlando dos Reis, São Paulo: Paulus, 2004, p. 253-254.
[3] Veja Taciano, *Or ad Graec.*, 1.

parte verdadeira. Sua resposta, em vez de negar a acusação de Celso, foi escrever seu próprio livro *Contra Celso*, cujo estilo e profundidade teológica mostrariam que nem todos os mestres cristãos eram pisoeiros ou curtidores.

O conflito que aparece tanto no escrito de Celso quanto na refutação de Orígenes não era novo em Alexandria. Já antes do advento do cristianismo, os judeus eram acusados de serem uns bárbaros ignorantes que seguiam um regime de vida contrário à sabedoria filosófica. Filo e outros judeus tinham tentado responder a tais acusações. *Mais tarde*, Clemente e Orígenes empreenderam uma tarefa análoga a favor do cristianismo.

Em si mesmo, esse empreendimento apresenta uma certa ambivalência. A obra do próprio Filo dá a entender que, ao mesmo tempo em que queria permanecer fiel à religião de seus antepassados, a opinião que seus contemporâneos pagãos poderiam ter de sua religião o preocupava. Seu propósito não era convertê-los, mas lhes mostrar que o judaísmo não era a religião tosca como alguns pensavam e que ela era perfeitamente compatível com o "melhor" da tradição platônica.

As dificuldades inerentes a esse empreendimento já foram assinaladas repetidas vezes, e não há motivo para retornar a elas. Fica claro que há um abismo entre o judaísmo e o platonismo e que não é fácil construir pontes entre eles que sejam ao mesmo tempo fiéis a ambos.

O que é realmente necessário sublinhar são as dificuldades sociopolíticas do próprio empreendimento. O platonismo implica perspectivas e interesses aristocráticos apontados repetidamente pelos estudiosos. Para essa tradição, a filosofia é a ocupação dessas almas afortunadamente superiores que se veem livres do lastro da contemplação das coisas materiais. Em geral, tais almas se encontram em corpos que não precisam se preocupar com sua alimentação, que de algum modo está assegurada para elas. Além disso, na tradição platônica a sociedade deveria ser governada por esses poucos afortunados, já que "os muitos" envolvidos em ganhar a vida material não sabem, na realidade, o que é mais conveniente tanto para si mesmos quanto para a sociedade em geral.

Em contraposição a tudo isso, as Escrituras hebraicas referem-se repetidamente à opção preferencial de Deus pelos pobres, pelas viúvas e pelos órfãos, pelos "muitos" que precisam trabalhar para

ganhar a vida. O que é bom para a sociedade não é decidido por uma elite filosófica ou intelectual, mas foi determinado pela vontade de Deus. Toda noção de "sabedoria" ou de "vida filosófica" que não esteja baseada na vontade divina de amor e justiça é contrária às Escrituras. Portanto, a própria tentativa de unir num único jugo a sabedoria platônica com a hebraica implica o risco de que esta última se torne um empreendimento particular de uns poucos privilegiados.

Neste contexto, é bom lembrar a atitude ambivalente de Filo em relação às riquezas. Tanto ele quanto seus familiares eram pessoas abastadas — a tal ponto que um de seus irmãos revestiu de ouro e prata uma das nove portas do Templo de Jerusalém e ainda emprestou uma fortuna a Herodes Agripa[4]. Não obstante, Filo afirmava desprezar as riquezas e tomou emprestado dos estoicos e cínicos o tema da sabedoria como a capacidade de desinteressar-se das coisas materiais, reconhecendo que elas não têm valor algum. Mas isto não o levou a renunciar à sua riqueza nem à sua posição social — pelo contrário, criticou vigorosamente os falsos "filósofos" que se desfaziam de seus bens e acabavam vivendo da caridade pública. Elogiava quem não dava valor às riquezas, mas ficou indignado quando alguns dos ricos da comunidade judaica de Alexandria foram despojados de seus bens. Talvez a melhor descrição das atitudes sociais e econômicas de Filo seja a de D. L. Mealand:

> É certo que ele se viu arrastado da filosofia para os assuntos públicos, embora suas próprias opiniões sobre a tarefa espiritual o impelissem para a direção contrária. Mas o mais importante é que Filo professava uma religião cujos textos refletem a perspectiva dos grupos menos privilegiados. A posição social de Filo era ambígua. Ele era rico, mas se identificava com um povo vulnerável ao abuso e, por vezes, ao ataque.[5]

[4] Josefo, *Ant.* 18.6.3.

[5] David L. Mealand, "Philo of Alexandria's Attitude to Riches", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenshaft*, v. LXIX, p. 264, 1978. Esse artigo inclui muitas citações e outras informações que me foram úteis para esta seção do livro.

Clemente, Orígenes e outros cristãos se veriam em condições semelhantes. Embora o mais provável seja que a maioria dos cristãos em Alexandria ainda pertencia às classes baixas, a nova fé começava a abrir caminho entre pessoas de vida mais folgada e de mais prestígio social. Clemente escreveu um tratado sobre *Quem é o rico salvo?*, em que alegorizou as palavras de Jesus sobre as riquezas e a dificuldade dos ricos para entrar no reino dos céus — o que, por sua vez, facilitava o processo de conversão dos ricos, sem que eles precisassem abandonar suas fortunas. Sabemos que, quando o pai de Orígenes morreu como mártir, seus bens eram suficientes para serem apropriados pelo fisco. O próprio Orígenes se refugiou na casa de uma cristã rica. Mais tarde seu benfeitor, chamado Ambrósio, tinha recursos suficientes para contratar vários copistas para o teólogo. Logo, apesar de sempre existir sob a ameaça de perseguição e sob leis que limitavam seus direitos, ao menos parte da comunidade cristã alexandrina havia atingido níveis semelhantes aos da comunidade judaica dos tempos de Filo. Isto, por sua vez, implicava que, como no caso de Filo, a opinião das elites intelectuais e sociais se tornou importante, pelo menos para aquele segmento da igreja com o qual tanto Clemente quanto Orígenes tinham relações mais estreitas.

> Uma comunidade grande e rica em meio a uma cidade universitária não poderia se submeter por muito tempo a ser excluída dos interesses mais importantes do lugar. Seus jovens mais proeminentes assistiam a conferências proferidas por professores pagãos. [...] Era necessário reconhecer e, se possível, aproveitar essa relação crescente entre a igreja e a sala de aula.[6]

Foi nesse contexto que a teologia cristã de Alexandria tomou forma. Clemente e Orígenes queriam mostrar que sua fé era compatível com o que a sociedade circundante considerava as melhores realizações da cultura humana. Visto que eram tanto seguidores de Platão quanto de Jesus Cristo, aborrecia-os que os filósofos vissem o cristianismo como intelectualmente inferior. Talvez seja por isso

[6] C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford: Clarendon, 1886, p. 41.

que foi tão difícil para Orígenes reconhecer que seu opositor Celso também era um estudioso de Platão — o que se percebe claramente em seu livro *A palavra verdadeira* — e o levou a considerá-lo epicurista[7]. A teologia alexandrina se propôs, então, mostrar, tanto aos pagãos quanto a si mesma, que não tinham razão os filósofos que desprezavam o cristianismo.

Essa é a tarefa da teologia apologética. A teologia do tipo B é essencialmente apologética. Tanto Clemente quanto Orígenes escreveram obras importantes dirigidas a pessoas cultas que desprezavam a fé cristã com o propósito de mostrar-lhes que estavam erradas, já que o cristianismo era a "verdadeira filosofia". Até mesmo os escritos de Clemente e de Orígenes que não são apologéticos em sentido estrito têm as mesmas características, pois neles vemos a fé tentando convencer a si mesma de que é intelectualmente respeitável — razão pela qual poderíamos chamar de "apologética interna" esse tipo de teologia.

O valor e as realizações dessa espécie de teologia não são desprezíveis. Nos primeiros anos da proclamação cristã, ela teve uma função evangelizadora. Alguns dos grandes líderes do cristianismo, como Justino Mártir e Gregório, o Taumaturgo, converteram-se graças a esse tipo de apologia[8] — e é impossível saber quantos mais seguiram um caminho semelhante para a fé.

O problema reside no uso dessa espécie de teologia quando ela deixa de ser apologética e se torna normativa. Há uma grande diferença entre a afirmação de Clemente de que a filosofia é a aia que conduz os pagãos à fé[9] e a afirmação, também de Clemente, de que tudo aquilo que a Bíblia diz sobre Deus deve ser interpretado de tal modo que não contradiga o que a filosofia nos ensina a respeito do Uno Inefável[10]. A ponte apologética que numa direção pode conduzir os incrédulos à fé também pode ser transitada no sentido contrário e levar os crentes à apostasia!

Voltando então ao tema central deste capítulo, tornam-se claros os interesses sociais e econômicos aos quais a teologia do tipo B pode

[7] *Contra Cel.* 1.8, 10, 21; 2.60; 3.34, 48, 79; 4.54, 75; 5.5.
[8] *Dial.* 3; *Panegírico* 6.
[9] *Strom.* 1.20.
[10] *Strom.* 5.71.

servir. Esse tipo de teologia deriva seu ímpeto do desejo de mostrar a compatibilidade entre a fé cristã e o melhor da filosofia grega e helenista. Serve, assim, a um propósito evangelizador. Também ajuda os crentes preocupados com o baixo prestígio social e a falta de respeitabilidade de sua fé e de sua igreja. Mas, além disso, abre caminho para interpretações da fé cristã que se acomodem melhor aos desejos e interesses dos elementos mais "respeitáveis" da sociedade. Isto se verifica com clareza no tratado *Quem é o rico salvo?*, de Clemente. Fica menos visível nos escritos de Orígenes, que sempre exaltou o valor da pobreza e da simplicidade em detrimento das riquezas e do luxo. No entanto, ele fez isso não com base nas demandas do Deus bíblico que exige justiça, e sim naquilo que na época se entendia por "vida filosófica" — uma vida de simplicidade, de estudos e contemplação. Foi por isso que ele vendeu sua biblioteca a fim de ter uma pequena renda assegurada no futuro. Seu elogio à pobreza não é um chamado à justiça, nem ao amor para com os pobres; é, antes, um convite para a vida de contemplação filosófica que se oferece a quem, sem ser pobre nem necessitado, se desfaz das riquezas supérfluas.

Como a filosofia de Platão, a teologia alexandrina é essencialmente elitista. Clemente pensava que ele e seu seleto círculo de seguidores fossem os "verdadeiros gnósticos", ou seja, os cristãos que de fato compreendiam sua fé. Ele estava convencido de que "a vida do crente comum, isto é, da grande maioria da igreja, é inferior"[11]. Tal elitismo é característico da teologia do tipo B.

> Os alexandrinos eram aristocráticos em seu modo de ver a natureza humana. O que os interessava era o ser humano em sua condição ótima, dando pouca importância à multidão humana. A multidão impede que os verdadeiramente escolhidos se libertem do que os prende. Neste aspecto ela é paralela à multidão de ideias sem fundamento que assediam a alma em sua caminhada da escravidão para a terra onde se encontra a liberdade.[12]

[11] Bigg, *Christian Platonists*, p. 86.

[12] R. B. Tollinton, *Alexandrine Teaching on the Universe*, New York: Macmillan, 1932, p. 159.

Há ainda outros níveis mais profundos nos quais a teologia do tipo B se prestava a certos interesses sociais. Sua visão estática da realidade, derivada de uma visão semelhante na tradição platônica, tende a reforçar o estado atual das coisas, em contraposição à visão de um futuro diferente prometido e criado por Deus. Sua alta estima pela vida intelectual e seu desprezo pela vida material tendiam a justificar uma ordem social na qual quem trabalhava com a mente — os mestres e eruditos, assim como governantes e administradores — estava muito acima das pessoas que forneciam o sustento físico para a sociedade, e onde o ócio era considerado mais digno do que o trabalho.

Graças a essa teologia, quando o Império decidiu abraçar o cristianismo, muito já havia sido feito para lhe facilitar o caminho. As pessoas das classes sociais privilegiadas podiam se unir à igreja sem sentir que estavam rejeitando as melhores realizações de sua classe e de sua cultura. Agora era possível interpretar o cristianismo como uma filosofia muito refinada, perfeitamente adequada às pessoas refinadas da sociedade. Seu ócio, baseado no trabalho dos outros, podia ser interpretado agora como um superior caminho de contemplação. Foi tudo isso, mais do que sua coerência interna ou sua fidelidade ao evangelho, que deu a este tipo de teologia um lugar importante na história do pensamento cristão — e o que fez com que variantes da mesma teologia voltassem a surgir repetidamente.

Tipo A. No caso de Tertuliano e da teologia do tipo A, a situação é mais difícil de descrever. Em primeiro lugar, sabe-se muito menos a respeito das condições sociais dos cristãos em Cartago em fins do século II do que se conhece sobre os de Alexandria. E, além do mais, não havia em Cartago uma longa tradição filosófica e intelectual, como havia em Alexandria.

Há alguns indícios de que, naquele período, o cristianismo no norte da África começava a atrair convertidos com pelo menos modestos recursos. O próprio Tertuliano, que escreveu suas primeiras obras em grego e era um bom conhecedor das técnicas retóricas do latim, havia recebido uma educação excelente e certamente não pertencia às classes baixas da sociedade. Seu pai foi centurião da coorte proconsular e, portanto, sua família aparentemente pertencia a esse nível intermediário de administração que constituía a

espinha dorsal do sistema romano. O *Martírio das santas Perpétua e Felicidade* também mostra que o cristianismo havia penetrado entre as classes relativamente ricas[13], e como Tertuliano afirma que as riquezas podem ser boas se forem usadas para bons propósitos[14], isto parece indicar que na comunidade cristã havia membros com ao menos alguns bens. As pessoas que, nos tempos de perseguição, viram-se tentadas a subornar as autoridades[15] devem ter possuído os meios para fazer isso. E o próprio Tertuliano também se refere aos que são tentados por uma "vida sem moderação"[16] — o que *também* exige meios econômicos.

A leitura dos escritos apologéticos de Tertuliano e de outros autores da região — Minúcio Félix, Cipriano, Lactâncio e até Santo Agostinho — deixa claro que a principal acusação que os cristãos enfrentavam não era de ignorância, mas de imoralidade, promiscuidade e subversão da ordem. Na *Apologia* de Tertuliano, assim como em *Octavio* de Minúcio Félix, a argumentação não se dirige contra os filósofos e outras pessoas instruídas que criticavam as crenças dos cristãos, mas contra as calúnias segundo as quais estes sacrificavam e comiam crianças, além de praticarem cerimônias incestuosas[17]. Ambos os autores, e mais tarde Cipriano em seu tratado *A Demétrio* e Agostinho em *A cidade de Deus*, viram-se forçados a responder às pessoas que afirmavam que eram os deuses antigos que haviam feito a grandeza de Roma e as diversas calamidades que afligiam o Império em tempos recentes se deviam ao abandono dos deuses fomentado pelos cristãos — em outras palavras, que os cristãos eram culpados do que se poderia muito bem chamar de uma subversão cósmica[18].

---

[13] Ali somos informados de que Perpétua pertencia a uma família nobre e havia recebido uma educação esmerada (*honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta*). *Passio SS. Perp. et Fel.* 2.

[14] *De cultu fem.*1.9. Por outro lado, ele também declara que Jesus defendeu os pobres e condenou os ricos (*De pat.* 7) e que os ricos passarão por provas mais difíceis do que as de outras pessoas (*De cultu fem.* 13).

[15] Tertuliano, *De fuga in pers.* 12.

[16] *Apol.* 10.

[17] Tertuliano, *Apol.* 2.7; Minúcio Félix, *Oct.* 9.

[18] Veja, por exemplo, *Apol.* 10.

Pressupondo esses contextos e circunstâncias, a resposta de Tertuliano contrasta com a dos alexandrinos. Enquanto estes últimos procuravam reconciliar a fé cristã com a filosofia helenista, Tertuliano não tinha menor interesse em tal reconciliação. As duas eram inimigas irreconciliáveis. Além disso, a própria intenção de harmonizar a fé com a filosofia era a fonte de todas as heresias. Por essas razões, e por sua acerba crítica a boa parte do que ocorria na sociedade circundante, Tertuliano é um exemplo claro da postura que H. Richard Niebuhr chamaria de "Cristo contra a cultura".

No entanto, a questão não é tão simples assim, pois Tertuliano realmente tem interesse no que as pessoas sérias e responsáveis à sua volta pensam do cristianismo. Portanto, a diferença entre o trabalho apologético do tipo A e o do tipo B se deve mais às ênfases diferentes do que a um contraste absoluto. Ao passo que a apologética do tipo B centra sua atenção em temas doutrinários, a de Tertuliano e seus sucessores no norte da África se ocupa principalmente de questões práticas e morais. Assim, poderíamos dizer que, enquanto a ênfase de Clemente e de Orígenes recai sobre a verdade do cristianismo, a ênfase de Tertuliano incide sobre sua retidão. E isto nos leva de novo ao que dizíamos num capítulo anterior: enquanto a categoria fundamental da teologia do tipo B é a Verdade, a do tipo A é a Lei. Enquanto Clemente e Orígenes se esforçavam para mostrar que sua fé era compatível com o melhor da filosofia grega, Tertuliano queria mostrar que ela era compatível com as melhores e mais elevadas realizações morais dos romanos.

Também neste caso, a ponte apologética pode receber trânsito em ambos os sentidos. Num deles, serve para conduzir à fé pessoas que não lhe dariam atenção em virtude dos rumores e maledicências acerca da imoralidade da vida cristã. Certamente era essa a finalidade do trabalho apologético de Tertuliano. Entretanto, em sentido contrário, a mesma ponte apologética pode transformar o cristianismo num sistema de apoio à ordem moral e jurídica existente. Quando é interpretado apenas como uma série de regras morais, o cristianismo pode ser empregado por quem simplesmente quer reforçar a ordem da sociedade.

De certo modo, foi exatamente isso o que aconteceu a partir do reinado de Constantino. A fé de Tertuliano, por causa da qual ele

Mozinho Rodrigues!

mesmo viveu sempre em perigo de ser perseguido pelas autoridades, tornou-se agora um dos fundamentos sobre os quais essas autoridades exigiam obediência e lealdade. Isto, por sua vez, facilitou aos poderosos o caminho para a aceitação do cristianismo, já que este não exigia muito em termos de mudar sua posição na sociedade ou seu uso do poder. As pessoas beneficiadas pela lei e a ordem encontraram apoio no que logo se transformou numa teologia da lei e da ordem.

Tipo C. O ambiente social do cristianismo em Lião, onde Irineu passou a maior parte de sua vida madura, é bem menos conhecido. A história dos mártires de Lião e de Vienne, que ocorreu pouco antes de Irineu se tornar bispo de Lião, oferece-nos alguns vislumbres com os quais é possível começar a construir um quadro geral. Os nomes dos cristãos nesse documento parecem indicar que a maioria dos crentes era oriunda da parte oriental do Império — portanto, muito possivelmente da mesma região onde Irineu foi criado —, mas, como não nos é dita uma só palavra sobre as razões que os levaram à Gália, é impossível determinar seu *status* social ou econômico[19]. Sobre um deles, chamado Vitio Epagato, somos informados de que se tratava de uma "pessoa distinta"[20].

O mesmo documento também afirma que os escravos de alguns cristãos foram presos com o propósito de fazê-los prestar testemunho contra seus senhores — o que indica que pelo menos alguns crentes tinham recursos econômicos suficientes para possuir escravos. Na outra extremidade da ordem social, também são mencionados escravos entre os cristãos que sofreram o martírio. (É interessante observar de passagem que entre os mártires não se inclui o nome de Vitio Epagato.) Também é possível que o autor desse documento,

[19] É necessário lembrar que, no mundo antigo, o *status* social nem sempre correspondia à classe econômica. No caso de Lião, A. H. J. Jones, "*The Economic Life of the Towns of the Roman Empire*", in: *Recuelis de la Société Jean Bodin*, 1955, p. 182-83, mostrou que, entre os comerciantes e empresários de Lião havia estrangeiros e libertos, mas nenhum deles possuía o título de cidadão, e, portanto, seu *status* social deve ter sido baixo. Visto que os nomes dos cristãos em Lião e Vienne eram em sua maioria gregos, é possível pensar que, se alguns deles tinham certa aceitação social na comunidade em geral, isto se devia mais à sua classe econômica do que a seu *status* social.

[20] Eusébio, *Hist. eccl.* 5.1.10.

que obviamente sobreviveu à perseguição, tenha sido um dos cristãos donos de escravos.

O próprio Irineu se desculpa por seu uso precário da língua grega, afirmando que vive entre os celtas e que, em todo caso, nunca estudou retórica. Embora seu estilo e uso da gramática grega nos façam pensar que sua referência aos celtas não passe de uma prática literária comum, pois na realidade conhecia e escrevia bem o grego, suas obras não indicam que conhecesse e dominasse as teorias e práticas retóricas das escolas. Além disso, é de se supor que entre seus convertidos celtas, considerados "bárbaros" tanto pelos romanos quanto pelo próprio Irineu, não houvesse pessoas de alto *status* social.

Em todo caso, se a teologia de Irineu reflete a antiga tradição da Ásia Menor e da Síria, é nessa direção que devemos olhar se quisermos vislumbrar algo do pano de fundo social de seu pensamento. Irineu cresceu em meio às recordações da perseguição sob Domiciano, que deu origem ao Apocalipse de João. A Ásia Menor era famosa por sua devoção ao culto do imperador e, portanto, também pelas dificuldades que isto acarretava para os cristãos[21]. Inácio, o famoso bispo de Antioquia, foi levado dali para Roma, onde morreu como mártir. Na mesma época, na província da Bitínia, situada perto dali, ao norte da província da Ásia, o governador Plínio, o Moço, torturava os cristãos para aprender mais sobre sua fé e suas práticas religiosas e mandava executar aqueles que persistissem em sua fé. Algum tempo depois, o mestre do próprio Irineu, Policarpo, morreu como mártir. (Seria talvez para fugir dessa perseguição que Irineu e outros cristãos de Esmirna emigraram para a Gália?)

Como em outras regiões do Império, a igreja da Ásia Menor e da Síria abrigava pessoas relativamente ricas, assim como escravos e outras pessoas das classes mais baixas da sociedade. O que todas elas tinham em comum, possivelmente desde a época das visitas de Paulo e com certeza desde os tempos do Apocalipse, era que a sociedade circundante as rejeitava. Embora nem todos os crentes fossem pobres, parece que os que tinham mais recursos e distinção eram o que os sociólogos de hoje chamariam de pessoas "de alta

[21] Stambaugh e Balch, *The New Testament*, p. 151.

inconsistência de *status*" ou "de pouca cristalização de *status*"[22] — ou seja, indivíduos cujos recursos econômicos e outras razões de elevação social não eram suficientes para compensar outros fatores que rebaixavam seu *status*. Por causa de tudo isso, os crentes da região não teriam ilusões sobre a bondade da ordem social existente — algo que se percebe claramente em todo o Apocalipse de João.

Voltando a Irineu, fica claro que seus interesses teológicos eram muito diferentes daqueles dos alexandrinos e também dos de Tertuliano. Irineu não parece estar muito interessado nem preocupado em dar respeitabilidade para o cristianismo, seja com base na filosofia, seja com base em práticas morais. Seus escritos não se dirigem às pessoas que estão fora da igreja, a fim de lhes mostrar o valor do cristianismo, mas são endereçados a outros cristãos, para lhes mostrar a natureza da fé e o que a verdadeira obediência exige. Sua meta não é a respeitabilidade, mas a obediência, e ele pouco se ocupa das estruturas de prestígio ou dos sistemas de poder que o cercam.

A partir desses interesses surge toda uma teologia que não pretende ver a Deus como o Uno Inefável nem como o Supremo Governante, mas sim como pastor, pai amoroso, mestre. Irineu tampouco pretende exaltar a majestade divina estabelecendo um abismo entre Deus e a humanidade. Ao contrário, ele anuncia um vasto plano divino em que a criatura humana tem um papel importante — um papel que no final leva à divinização até dos mais humildes, em meio à nova ordem do Reino vindouro.

É neste ponto que os poderosos que buscam apenas uma teologia que endosse seu poder e a ordem existentes se veem obrigados a tomar distância de Irineu. Uma visão da história que promete glória e até divinização aos mais humildes e anuncia um novo Reino que vem do alto dificilmente será compatível com a visão de um imperador e de uma ordem imperial que representam os propósitos divinos. Certamente Irineu concorda com Paulo que a ordem civil foi instituída por Deus e sua autoridade deve ser aceita. Entretanto, ele acrescenta um comentário a Romanos 13: "Sempre que ela atue de forma justa e legítima. [...] Mas em tudo

[22] Meeks, *Urban Christians*, p. 73.

quanto faça subvertendo a justiça, iniquamente, impiamente, ilegalmente e tiranicamente, em tudo isso também perecerá."[23] Dada a importância da expectativa escatológica para a teologia do tipo C — expectativa que inclui paz, amor e justiça na terra —, é fácil entender por que essa teologia não seria do agrado das pessoas que desfrutam da autoridade na ordem presente.

As razões pelas quais a teologia do tipo C foi geralmente esquecida depois dos primeiros séculos de vida da igreja não são puramente doutrinárias. Suas consequências sociais e políticas contradiziam os interesses de uma sociedade e de uma igreja que desejavam que o evangelho fosse mais aceitável para a ordem existente e, vice-versa, que essa ordem parecesse mais aceitável do ponto de vista do evangelho.

Os outros dois tipos de teologia abriram caminho na sociedade greco-romana justamente por interpretar a fé em termos de duas tradições às quais essa sociedade dava alto valor. O tipo A faz uso da lei e da ordem (primeiro da lei romana, e depois da germânica ou sálica, da napoleônica, etc.) como seu ponto de contato com a sociedade e seus valores. O tipo B faz a mesma coisa com a filosofia (primeiro com a platônica, e depois com a aristotélica, a cartesiana, a hegeliana, a do processo, etc.). Tudo isso implica que os dois primeiros tipos de teologia, ainda que seus expositores não o soubessem ou desejassem, acabaram servindo aos interesses dos poderosos e da elite intelectual. Embora, a princípio, os poderosos e os intelectuais tenham se oposto ao cristianismo, que foi objeto de zombaria por parte dos filósofos e de perseguição por parte dos governantes, quando finalmente o cristianismo se tornou a religião do Império, essas mesmas elites preferiram que ele fosse interpretado em termos da lei ou da filosofia, e não de uma história que resultaria no estabelecimento de uma nova ordem.

Os capítulos seguintes serão, portanto, um esboço do modo como isso aconteceu ao longo da história do pensamento cristão.

[23] *Adv. haer.* 5.24.2.

TERCEIRA PARTE

O CURSO DA TEOLOGIA OCIDENTAL

Segunda tese: com o correr dos anos, e especialmente depois que o Império Romano se tornou cristão, o tipo C foi sendo esquecido, e o tipo A acabou dominando a teologia ocidental, até o ponto de chegar a se confundir com a ortodoxia. Nesse processo, foram acrescentados a ele certos elementos tomados do tipo B, principalmente no tocante à doutrina de Deus e à antropologia. Portanto, a ortodoxia tradicional reflete o tipo A com certa influência do tipo B. Na época da Reforma, embora houvesse sérias diferenças entre católicos e protestantes, em geral ambos os lados permaneceram dentro dos parâmetros da teologia do tipo A. Logo, em conformidade com esta tipologia, tanto a ortodoxia tradicional protestante quanto a católica refletem o mesmo tipo de teologia.

Ao longo dos séculos, quando alguém se rebelava contra a ortodoxia tradicional dominada pelo tipo A, em geral o fazia opondo a ela uma teologia do tipo B. O tipo C, por sua vez, em regra ficou esquecido — apesar de aparecerem ecos dele em diversos teólogos e movimentos.

VIII

A TEOLOGIA PATRÍSTICA: O PAPEL DE SANTO AGOSTINHO

Em inícios do século IV, aconteceu uma grande mudança na vida da igreja. Quase imediatamente depois da mais sangrenta das perseguições, o imperador Constantino começou a dar aos cristãos mostras de seu favor. Esses sinais de favor imperial continuaram a tal ponto que cinquenta anos mais tarde o cristianismo foi declarado a religião oficial do Império Romano e se tomaram medidas visando a erradicar as velhas religiões do Império[1]. Da perspectiva dos cristãos aos quais coube viver naquela época, esses acontecimentos eram completamente inesperados, e muitos viram neles uma intervenção do alto. Entende-se isto se levarmos em conta o enorme alívio e triunfo que devem ter sentido as pessoas que viviam sob a constante ameaça — e frequentemente a sangrenta realidade — da perseguição, e cujos vizinhos as viam como a escória da sociedade.

Por outro lado, analisando esses acontecimentos da perspectiva da história, é possível perceber que, mesmo sem o saber, a igreja vinha se preparando para seu novo papel na sociedade romana. Como vimos no capítulo anterior, a obra literária e teológica dos muitos apologistas ou defensores do cristianismo, embora provavelmente tenha tido um resultado escasso no sentido de evitar a perseguição ou de convencer os governantes a quem com frequência se dirigia,

---

[1] Visto que toda esta parte é apenas um resumo e interpretação daquilo que apresentamos com mais detalhes nos três volumes de nossa *História do pensamento cristão*, limitaremos as referências bibliográficas àquelas que não se encontram nessa outra obra. N. O. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London: SCM, 196); A. Momigliano (ed.), *Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon, 1963; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven: Yale, 1984, p. 43-119.

foi de fato preparando o caminho para a igreja pós-constantiniana. O que os apologistas procuravam com sua obra era mostrar a seus inimigos — e talvez a si mesmos — que o cristianismo não era a fé rude, imoral, desordenada e radical que alguns diziam que era.

Isto fica explícito na obra dos apologistas do tipo B, como Clemente e Orígenes, que se propuseram mostrar que o cristianismo não era incompatível com o melhor da filosofia pagã. Por fim, porém, tanto eles quanto seus sucessores começaram a usar essa filosofia como instrumento hermenêutico para interpretar as Escrituras e o caráter da fé cristã.

Algo semelhante se aplica, embora de forma mais tácita do que explícita, a apologistas como Taciano e Tertuliano, apesar de ambos terem sido considerados expositores clássicos da oposição mais extrema entre o cristianismo e a cultura. Tertuliano se expressou com palavras fortes contra a filosofia pagã, mas em sua tarefa apologética pretendeu mostrar que o cristianismo não era o monstro de imoralidade e irresponsabilidade que se dizia que era. Ele não fez isso harmonizando o cristianismo com a filosofia platônica, como faziam seus colegas do tipo B, mas interpretando-o em termos da lei — e não devemos nos esquecer que de a ordem jurídica era, junto com a filosofia, uma das duas grandes tradições das quais, com razão, o mundo greco-romano se orgulhava.

Portanto, enquanto a teologia do tipo B mostrava que o cristianismo era compatível com a filosofia grega, a do tipo A mostrava que ele era compatível com a lei e a ordem do Império.

Levando em consideração tudo isso, neste capítulo e nos que se seguem, concentraremos nossa atenção na teologia ocidental. Excetuando os casos, como os primeiros grandes concílios, nos quais os debates no Oriente de fala grega deixaram marcas profundas no Ocidente latino, limitar-nos-emos a seguir o curso da teologia ocidental, que, por fim, levaria tanto ao catolicismo romano quanto ao protestantismo. Com relação à teologia oriental, é bom salientar que, dado o caráter altamente conservador das práticas litúrgicas das igrejas ortodoxas, uma boa dose de teologia do tipo A sempre existiu em seu culto, embora a teologia acadêmica e formal da ortodoxia grega em geral tenha seguido os parâmetros do tipo B. É possível ver uma relação entre isso e o fato de que,

ao longo de boa parte de sua história, as igrejas orientais tenham estado sujeitas a regimes cesaropapistas — regimes em que a igreja fica sujeita às autoridades imperiais — e, por isso, sua teologia explícita raramente deu expressão aos elementos subversivos que persistem em sua liturgia. No entanto, esse não será um tema que tentaremos elucidar aqui, sendo um assunto a ser tratado pelas pessoas que conhecem melhor a história da teologia oriental e suas relações com as circunstâncias políticas e sociais dos impérios bizantino e russo. Nas páginas seguintes, portanto, limitaremos nossa consideração do Oriente de fala grega aos tempos iniciais em que ele manteve um diálogo constante com o Ocidente, impactando assim a teologia ocidental.

Por outro lado, o que se segue não poderá passar de um esboço do curso da teologia ocidental, traçando certas linhas principais e deixando os detalhes sem explorar ou esclarecer. Quem desejar um maior aprofundamento poderá encontrá-lo na *História do pensamento cristão*, com relação ao qual este livro é como uma nota de rodapé. Além do mais, para mostrar os pontos centrais de nosso argumento não é necessário explorar todos os detalhes, pois, como diria Irineu, "para provar que o mar é salgado não é necessário bebê-lo todo"[2].

Depois da conversão de Constantino, e conforme o império e a igreja foram se combinando, foi fortíssima a pressão em favor dos dois primeiros tipos de teologia (A e B) e contra o terceiro (C). Em geral, tal pressão não era explícita nem consciente. Mas, a partir de suas perspectivas sociais e econômicas, os poderosos procuravam uma versão do evangelho que fosse compatível com seus privilégios e com seu poder. Mesmo entre os que não eram poderosos, houve uma forte tendência a se alegrar porque o Império agora estava disposto a aceitar o que até pouco tempo antes era a fé de uma minoria débil e perseguida — mesmo que essa aceitação exigisse uma certa reinterpretação e adaptação da fé cristã.

Um exemplo claro de tal atitude é o de Eusébio de Cesareia. Com frequência se acusou esse grande historiador — comumente chamado de "pai da história eclesiástica" — de ser pouco mais que um

[2] *Adv. haer.* 2.19.8.

adulador de Constantino. No entanto, sua própria biografia mostra que a realidade é muito mais complexa[3]. Eusébio havia se mantido firme em meio às perseguições, e, portanto, não é justo acusá-lo de ser um covarde que não ousou criticar Constantino. Além disso, algumas de suas páginas mais exageradas em relação aos méritos do grande imperador foram escritas depois da morte de Constantino; logo, não tinham um propósito servil. Eusébio parece ter sido sincero em sua admiração por Constantino, e neste ponto parece refletir a atitude de muitos cristãos que, depois de séculos de ameaças de perseguição, viam-se agora finalmente livres de tal ameaça, e para os quais, portanto, a conversão de Constantino era nada menos do que um milagre da divina providência. Logo, parte da importância de Eusébio consiste justamente em ser um reflexo fiel do ambiente dominante nas igrejas de seu tempo.

Em suas posturas teológicas e filosóficas, Eusébio era um seguidor de Orígenes. Este último havia passado seus últimos anos em Cesareia, onde deixou sua biblioteca, e onde anos mais tarde o jovem Eusébio foi cativado pela curiosidade intelectual de Pânfilo, que o introduziu na obra do grande mestre alexandrino. Foi em parte graças à biblioteca de Orígenes que Eusébio pôde produzir sua grande *História eclesiástica*.

Portanto, Eusébio, origenista convicto, acreditava que o cristianismo era uma série de verdades eternas e imutáveis reveladas em Jesus Cristo, mas perfeitamente compatíveis com o que os filósofos haviam descoberto antes. Comentando a esse respeito se disse que Eusébio era um historiador que não cria na história — ou pelo menos, não na história como um processo contínuo[4]. Ele não via

[3] Com relação a Eusébio e seus propósitos como historiador, veja o que dissemos em *La historia también tiene su historia*, Buenos Aires: Kairós, 2001, p. 44-55.

[4] Esse foi o comentário do professor Jaroslav Pelikan em uma série de conferências proferidas no Columbia Theological Seminary há cerca de 20 anos. Entretanto, é necessário reconhecer também que Eusébio recebeu a influência da teologia do tipo C: "Eusébio, em Cesareia, a meio caminho entre Antioquia e Alexandria, conciliou sua admiração por Orígenes com um interesse nos fatos observáveis que é tipicamente antioqueno, o que se percebe melhor que nunca em seus escritos históricos. [...] Para ele, a história humana apresenta um padrão no qual a era patriarcal da fé foi recapitulada na Era Cristã da graça, estando uma separada da outra pela era mosaica da Lei. A era final havia começado com Cristo e se consumado na conversão do Império ao cristianismo sob Constantino" (D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge: University Press, 1982, p. 52-53).

nem aceitava a possibilidade de a doutrina cristã ter passado por um processo de desenvolvimento. Parte de seu propósito era mostrar que os cristãos de seu tempo acreditavam exatamente no mesmo que os de épocas anteriores. Hoje sabemos que isso está errado, mas o fato de Eusébio, com tais pressupostos, ser a principal fonte para nosso conhecimento de grande parte do cristianismo antigo complica a tarefa dos historiadores.

Em sua grande *História eclesiástica*, assim como em todos os seus escritos, Eusébio pretendeu demonstrar, entre outras coisas, que o Império Romano fazia parte do plano de Deus para a propagação do evangelho, sendo, portanto, perfeitamente compatível com a fé cristã. Nesse contexto, é preciso lembrar que nesse tempo muitos pagãos estavam convencidos de que o apoio do Império ao cristianismo constituía uma grande apostasia contra os deuses que haviam dado a Roma sua grandeza e que esses deuses castigariam Roma. Por outro lado, a concepção de Eusébio já tinha seus antecedentes entre os teólogos do tipo B que haviam afirmado que Deus deu a filosofia aos gentios como preparação do evangelho, de modo semelhante como deu a Lei aos judeus. O que Eusébio acrescentou agora a essa fórmula é que o Império também havia se formado de tal modo que sua culminação levava à fé cristã e que, portanto, o experimento de Constantino não era uma apostasia de Roma contra seus deuses, nem da igreja contra o seu, mas era a consequência necessária do completo desenvolvimento tanto da igreja quanto do Império.

É por isso que Eusébio interpreta as perseguições como um grande erro por parte do Império. Ao lê-lo, ficamos com a impressão de que, se as autoridades romanas conhecessem o verdadeiro caráter do cristianismo, não o teriam perseguido. Esta ideia não era nova, pois se encontrava na própria base das defesas da fé cristã feitas pelos apologistas do século II. A obra de Eusébio, porém, resultou na opinião comum segundo a qual as perseguições se deveram algumas vezes a mal-entendidos e, outras, à perversidade de algum imperador ou funcionário romano. Certamente, esse parece ter sido o caso de Nero, e talvez de Domiciano — sobre o qual há hoje, entre os historiadores, todo um processo de reavaliação.

No entanto, é fato que alguns dos imperadores que perseguiram o cristianismo são contados entre os governantes mais sábios da Antiguidade. Diocleciano, por exemplo, foi um estadista hábil, o único que soube manter unido um império que se despedaçava. E foi este grande estadista e, de muitos modos, governante exemplar que desencadeou contra o cristianismo a mais sangrenta das perseguições. Eusébio põe a culpa em Galério e nos conselhos que este deu ao imperador. Embora seja possível que tenha havido tais conselhos, não é verossímil pensar que Diocleciano tenha perseguido o cristianismo sem estar convencido, pelo menos em parte, de que ele representava uma ameaça para o Império.

Além disso, se as perseguições tivessem sido o resultado de uma série de mal-entendidos, seria possível pensar que, à medida que os governantes aprendessem mais sobre as doutrinas e práticas cristãs, a perseguição diminuiria. Mas aconteceu exatamente o contrário. É possível ver o desenvolvimento da compreensão do cristianismo por parte das autoridades desde os tempos de Trajano — cujo parente e governador da Bitínia, Plínio, torturava os cristãos para descobrir seus ensinamentos e práticas — até Marco Aurélio, que escreveu algumas bastante corretas, embora desfavoráveis, sobre o cristianismo, e assim até Diocleciano, em cuja época o Império conhecia perfeitamente as doutrinas e práticas dos cristãos.

Tudo isso indica que, do ponto de vista do Império, o cristianismo era um movimento subversivo e, quanto mais as autoridades conheciam a seu respeito, mais se convenciam disso. Nessa perspectiva, os cristãos constituíam mais uma das muitas sociedades que se organizavam no Império e eram vistas com desconfiança por ele, por temor de que criassem divisões e até subversões[5]. A insistência dos cristãos na existência de um único Deus, diante da multiplicidade dos deuses romanos, tinha uma importância enorme, pois a unidade do Império tinha sido fundada sobre um

[5] Na correspondência entre Plínio e Trajano — a mesma à qual já me referi, em que Plínio solicita instruções sobre os cristãos —, há uma carta em que Plínio sugere a Trajano a criação de uma sociedade voluntária de bombeiros. Trajano lhe responde que são justamente sociedades desse tipo que causaram distúrbios recentes na Bitínia e que todas elas acabam se tornando movimentos políticos (*Ep.* 10.34).

sincretismo religioso e um ecletismo político. Eles rejeitavam ainda a teoria segundo a qual os deuses haviam feito Roma poderosa, questionando, com isso, a própria visão que Roma tinha de si mesma e de sua história.

Do mesmo modo, a afirmação de que o Senhor do Universo era um carpinteiro galileu, executado como subversivo pelas autoridades imperiais, punha em dúvida a justiça romana da qual as autoridades tanto se orgulhavam — embora se deva acrescentar que muitos cristãos se esquivavam dessas consequências culpando os judeus,e não os romanos, pela morte de Jesus. Pode-se supor que os ensinamentos de Jesus acerca dos pobres também tenham chegado aos ouvidos das autoridades. A inclinação de muitos cristãos para o pacifismo — e suas objeções ao serviço militar por outras razões — minavam a força de um Império que se via constantemente ameaçado pelos "bárbaros" em suas fronteiras[6]. A esperança cristã de um reino de Deus que suplantaria todos os reinos humanos e produziria verdadeira paz e justiça era uma crítica implícita à paz e à justiça de que os romanos se ufanavam. Portanto, as autoridades romanas não estavam tão erradas assim em perseguir o cristianismo. Como alguém já disse, "o movimento cristão era revolucionário, não porque tivesse o pessoal e os recursos para entrar em guerra contra as leis do Império Romano, mas porque criava um grupo social que produzia suas próprias leis e seus próprios padrões de comportamento"[7].

Disso se depreende que uma aproximação entre o cristianismo e o Império não poderia acontecer sem toda uma série de transformações no primeiro, no segundo ou em ambos. E é por isso que Eusébio se esforça para embotar os contrastes e, em particular, mostrar que as perseguições não tinham verdadeiro fundamento nos interesses do Império.

---

[6] Como disse Celso, dirigindo-se a um cristão: "[...] ainda que todos os homens façam como tu, nada impedirá que o imperador fique só e abandonado, que todos os bens da terra caiam sob o poder dos bárbaros muito iníquos e selvagens, e que já não se ouça falar na terra nem da religião nem da verdadeira sabedoria" (Orígenes, *Contra Celso*, 8.68, op. cit., p. 675).

[7] Robert L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven: Yale University Press, 1984, p. 119.

Embora os historiadores modernos tenham corrigido Eusébio em relação a muito do que ele nos relata sobre a igreja antiga, poucos questionaram sua visão geral de que as perseguições se baseariam num trágico mal-entendido. Isto não deveria nos surpreender, já que a maioria dos historiadores, enquanto censuram Eusébio por seu espírito acrítico diante de Constantino e seu governo, evitam interpretar a fé cristã de tal modo que esta implique uma crítica demasiado forte à ordem em que vivem. É por isso que a ideia das perseguições como uma tragédia jurídica fundada no erro permanece até os dias de hoje, em particular na mente popular.

O origenismo de Eusébio, unido à sua postura política, levou-o a desvalorizar a teologia de Irineu e tudo que fosse do tipo C, particularmente no que se refere à escatologia. Como o Apocalipse era uma das principais fontes da expectativa escatológica, Eusébio tentou minar sua autoridade. Trata Papias muito mal, mencionando-o apenas para provar que o João que foi mestre de Policarpo e de Papias não era o apóstolo, mas outro indivíduo. Depois, ao comentar a concepção do reino segundo Papias, afirma que este era uma pessoa "de escasso entendimento"[8]. Embora não pudesse ignorar Irineu por completo, Eusébio desmerece sua escatologia e fala bem pouco a respeito do resto de sua teologia. Tudo isso poderia ser imputado ao origenismo de Eusébio, com seu desinteresse e menosprezo da realidade física. Mas é interessante observar que Eusébio não mostra o mesmo desinteresse e menosprezo quando exalta as riquezas com que Constantino adornou as igrejas[9]. Mais uma vez, as perspectivas e os interesses políticos e sociais se revestem de posturas teológicas e filosóficas.

Seria fácil concluir que Eusébio era um oportunista hipócrita — o que evitaria que tivéssemos de aplicar a lição a nós mesmos. Entretanto, o que ocorreu no caso de Eusébio é muito mais sutil do que a mera hipocrisia e, portanto, mais insidioso e perigoso. Eusébio simplesmente se tornou parte de uma longa tradição que interpretou a fé cristã a partir da perspectiva dos poderosos, ou pelo menos de

[8] *Hist. eccl.* 3.39.13.
[9] Ibid. 10.4.

modo que fosse de seu agrado e proveito. Constantino e seus sucessores ofereceram à fé cristã o poder e o prestígio do Estado e, em troca disso, boa parte da igreja suavizou sua mensagem para que não parecesse demasiado ofensiva aos poderosos.

Já nos tempos de Eusébio, a maior parte da igreja oriental se encontrava sob a influência teológica e filosófica de Orígenes — pelo menos até que o grande mestre alexandrino fosse declarado herege pelo Quinto Concílio Ecumênico. Ainda que bem poucos o seguissem a ponto de defender suas posturas mais extremas, praticamente toda a teologia formal era construída sobre o fundamento do modo como Orígenes compreendia a divindade — modo que se derivava mais de fontes platônicas do que da Bíblia ou de outras fontes cristãs. Foram muito poucos os teólogos que se opuseram a essa platonização do cristianismo durante a época dos grandes concílios ecumênicos. Quase todos os que se atreveram a fazer isso — Paulo de Samósata, Eustácio de Antioquia e os que depois foram chamados de "nestorianos" — foram rejeitados pelo resto da igreja e, dali em diante, foram considerados hereges. Essa força platonizante se fez sentir nas controvérsias trinitárias e cristológicas que sacudiram a igreja durante os séculos IV e V e levaram aos grandes concílios ecumênicos.

O fato de que a teologia de tipo B parecia ter mostrado que o Deus das Escrituras era idêntico ao Ser Supremo da filosofia clássica teve um profundo impacto na teologia cristã. Desde Orígenes, passou-se a pressupor que o melhor modo de falar sobre o Ser Supremo era como o faziam os filósofos. Em suma, com relação à doutrina de Deus, a teologia de tipo B se impôs em praticamente toda a igreja. Nessa perspectiva, que se tornou tradicional na teologia cristã, Deus deve ser descrito em termos de negação de toda a imperfeição (Deus é infinito, impassível, imutável) e de absolutização de toda perfeição (Deus é onipotente, onipresente, onisciente).

Durante a época dos grandes concílios (do primeiro, reunido em Niceia no ano 325, até o quarto, em Calcedônia, em 451), foram poucos os teólogos que se opuseram a essa platonização da fé. Isto se aplica particularmente ao Oriente, pois no Ocidente a influência da teologia do tipo A oferecia certa resistência a esse processo. Mas, em todo caso, o fato é que os quatro grandes concílios e a maior parte

do debate em torno deles ocorreram no Oriente e dali sua influência se fez sentir no Ocidente.

O primeiro dos dois grandes temas debatidos nesses concílios foi a relação entre o Pai e o Filho ou Verbo de Deus. A forma em que essa questão foi proposta leva o selo inconfundível da teologia do tipo B[10]. Se o que distingue Deus das criaturas é que ele é imutável e elas são mutáveis, então se levanta a questão de se o Verbo é Deus, e portanto imutável, ou uma criatura, e portanto mutável. Dentre desse sistema, o Verbo é um ser ontologicamente intermediário entre o Pai e as criaturas, e o que se debate, então, é até que ponto se deve falar do Verbo como Deus e até que ponto como criatura ou ser mutável. A doutrina trinitária, tal como a definiram os concílios de Niceia e de Constantinopla, reafirmou a divindade e, por conseguinte, a imutabilidade do Verbo.

O segundo tema em debate era a relação entre a divindade e a humanidade em Jesus Cristo. Nesse debate, ficou definido que a melhor forma de falar da divindade era em termos de negação de toda característica humana. O ser humano é finito; Deus é infinito. O humano é mutável; Deus é imutável. O humano é um ser limitado ao espaço; Deus é onipresente. O humano é um ser de conhecimento limitado; Deus é onisciente. O humano é um ser de poder limitado; Deus é onipotente. Tudo o que o ser humano é, Deus não o é. E tudo que Deus é, o humano não o é.

Isso significa que o mistério da encarnação, que por natureza é mesmo um mistério, tornou-se agora uma contradição lógica. Ser divino é tudo o contrário de ser humano. E, no entanto, Deus se fez homem! Uma vez que os termos são propostos desse modo, torna-se necessário elucidar a forma como tal coisa é possível, e, ao mesmo tempo, toda elucidação leva à contradição lógica. Pedir a alguém

[10] Ao menos isso se aplica ao debate entre ambas as partes, depois de cristalizadas as posições de cada uma. R. C. Gregg e D. E. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation*, Philadelphia: Fortress, 1981, mostraram que no arianismo inicial as considerações de caráter soteriológico precediam as de natureza especulativa. A outra exceção é Atanásio: boa parte de sua refutação do arianismo se deriva de temas tradicionais da teologia do tipo C.

que explique a encarnação de acordo com esses termos é como pedir a um cozinheiro que nos sirva sorvete quente[11]!

Em todo caso, o importante é enfatizar que, embora esses debates tenham ocorrido principalmente no Oriente, o impacto também se fez sentir no Ocidente. Com efeito, visto que os quatro grandes concílios — assim como os seguintes — desfrutaram de autoridade dogmática no Ocidente e visto que eles pressupunham a ideia de Deus que era característica da teologia do tipo B, essa forma de entender a natureza divina acabou fazendo parte da teologia ocidental, que, apesar disso, continuou em todo o resto seguindo basicamente o tipo A.

O outro fator que contribuiu muito para essa incorporação de certos elementos do tipo B dentro de uma teologia do tipo A foi a obra de Agostinho. Sem entrar em detalhes a respeito da biografia e da teologia de Agostinho, é importante enfatizar que sua mãe, Mônica, era cristã, e tudo o que sabemos dela e de sua fé, através do testemunho do filho, sugere-nos que sua concepção do cristianismo era do tipo A. O jovem Agostinho tinha dificuldades com vários elementos da fé cristã tal como os havia aprendido em seu lar, e foi só depois de conhecer a filosofia dos neoplatônicos e vislumbrado a possibilidade de interpretar a fé em termos dessa filosofia que ele abraçou a fé de sua mãe. De fato, com frequência se assinalou que a famosa conversão no jardim de Milão, mais do que uma conversão à fé cristã, foi uma conversão ao que os platônicos consideravam a vida filosófica.

Entretanto, a realidade parece ser mais complexa. O fato é que, essencialmente, Agostinho continuava compreendendo a fé cristã conforme sua mãe lhe ensinara, ou seja, como um sistema legal.

---

[11] De fato, as alternativas que esse cozinheiro tem são semelhantes às que adotaram vários teólogos condenados como hereges no curso dos debates cristológicos. Uma alternativa é pegar todos os elementos que o sorvete contém (ovos, leite, açúcar, etc.), aquecê-los e chamá-los de "sorvete quente". Essa foi a alternativa da chamada "escola de Alexandria" e, em particular, do monofisismo, que estava disposto a afirmar que Jesus Cristo é "de duas naturezas", mas não "em duas naturezas". A segunda alternativa é pegar o sorvete e, de alguma maneira, recobri-lo de uma substância quente. Há uma receita de confeitaria em que um bloco de sorvete é coberto de merengue e biscoitos, posto num forno a alta temperatura e depois servido como "sorvete quente". Esta alternativa de separar a divindade e a humanidade de tal modo que ambas sejam compatíveis é semelhante à do nestorianismo.

A teologia do tipo A, que encontrara no norte-africano Tertuliano seu expoente característico, continuou vivendo no norte-africano Agostinho, ainda que agora combinada com vários elementos de origem platônica.

Pouco a pouco, à medida que foi se envolvendo na vida da igreja e, em especial, depois que as responsabilidades do pastorado recaíram sobre seus ombros, Agostinho foi depurando seu pensamento de certos elementos excessivamente neoplatônicos e expressando-o cada vez mais em termos da teologia tradicional do Ocidente, que era em essência aquela que vimos em Tertuliano. Entre os elementos de origem neoplatônica que Agostinho sustentou a princípio, mas por fim abandonou, estão a existência de uma alma universal e a teoria do conhecimento como reminiscência.

Em três pontos, porém, Agostinho continuou mantendo o que havia aprendido em seus estudos filosóficos e interpretando a doutrina cristã em termos deles: a doutrina de Deus, a doutrina do mal e a doutrina da alma.

Agostinho sentira dificuldade para aceitar a doutrina cristã de Deus até que o neoplatonismo lhe possibilitou conceber uma substância incorpórea. Por isso, boa parte de sua doutrina de Deus é tomada não das Escrituras ou da tradição cristã, mas de suas leituras dos platônicos[12]. Segundo ele, Deus não é em sentido estrito uma substância, mas unicamente uma essência. Deus é absolutamente inefável. Em Deus não há tempo nem espaço, e nele o passado e o futuro são tão reais quanto o presente. Portanto, embora muito se tenha falado e escrito a respeito da visão agostiniana da história, especialmente como ela se apresenta em *A cidade de Deus*, Agostinho não estava interessado no curso histórico dos acontecimentos, mas apenas na vida da cidade espiritual de Deus, cuja verdade, dada de uma vez por todas, encontra-se além da história e cuja meta transcende a história. Em última instância, todo o processo histórico não vai dar em nada, e Agostinho rejeita toda perspectiva escatológica que, de alguma maneira, inclua a

[12] Ele mesmo parece dizer isso em *Conf.* 7.20.

história presente do mundo ou dê importância eterna ao curso dos eventos históricos[13].

Isso não significa que o fim será exatamente igual ao princípio, como no caso de Orígenes. Pelo contrário: Agostinho afirmou que o fim seria mais que um mero retorno ao Éden[14]. Nosso estado ao final não será como o de Adão e Eva no princípio. O longo processo do pecado e da redenção nos levará a uma condição mais elevada. Mas, se Adão e Eva não tivessem pecado, Deus os teria transferido diretamente a essa nova condição, sem necessidade da história[15]. Agostinho não vê, como Irineu, a necessidade de que as criaturas humanas cresçam e sejam instruídas na justiça através de um processo histórico. Além disso, ao chegar o fim não haverá mais história. Agostinho não deixa lugar algum para o crescimento eterno do qual tratamos ao estudarmos Irineu. Sua imagem do céu, devido ao platonismo do qual estava imbuído, tende a ser estática — embora, ao dizer que no céu conservaremos a liberdade de não pecar, ele mantém um elemento de liberdade e movimento que a teologia posterior deixará de lado.

O segundo ponto em que a tradição platônica influenciou Agostinho e, através dele, toda a teologia ocidental, é sua doutrina da alma. A ideia de que a alma é incorpórea, considerada óbvia por quase toda a teologia posterior, tinha poucos partidários na igreja ocidental antes de Agostinho. No Oriente, principalmente devido a influências neoplatônicas, a opinião mais comum era que a alma é incorpórea. No entanto, quando Agostinho propôs a mesma ideia no Ocidente, muitos se escandalizaram, dizendo que não encontravam base bíblica alguma para essa doutrina e que, em todo caso, havia uma longa tradição, pelo menos desde os tempos de Tertuliano, que afirmava o oposto. Por muito tempo depois da morte de Agostinho,

---

[13] Karl Löwith, em *Meaning in History*, Chicago: University of Chicago, 1949, p. 172, expressou isso da seguinte maneira: "Para um homem como Agostinho, toda nossa preocupação com o progresso, a crise ou a ordem do mundo pareceria sem importância, pois, do ponto de vista cristão, só há um progresso: o movimento em direção a uma distinção mais clara entre a fé e a incredulidade, entre o Cristo e o Anticristo; há apenas duas crises de verdadeira importância: o Éden e Calvário."

[14] Veja Gerhart B. Lardner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge: Harvard, 1959, p. 160, n. 22.

[15] *Ench.* 104; *De Gen. ad litt.* 6.20-23.

sua teoria de que a alma é incorpórea foi debatida e se deparou com forte oposição. Pouco a pouco, devido principalmente à crescente autoridade de Agostinho como o grande mestre da teologia no Ocidente e também devido ao impacto do neoplatonismo que estava sendo introduzido na teologia ocidental por outros meios, a controvérsia perdeu força e, por fim, a opinião de Agostinho se impôs.

O terceiro ponto em que se pode perceber o peso do neoplatonismo na teologia de Agostinho é sua forma de entender a natureza do mal. O problema do mal, de sua existência, origem e natureza, foi um dos que mais estorvaram Agostinho no caminho para a fé de sua mãe. Em sua peregrinação espiritual, durante algum tempo lhe pareceu que os maniqueístas estavam certos ao afirmar a existência de dois princípios eternos, um bom e o outro mau, que o problema humano é que esses dois princípios se confundem em nós, e que sua separação se dará na consumação final. Depois de longas hesitações, Agostinho encontrou uma solução aparentemente mais aceitável nos ensinamentos dos neoplatônicos, que afirmavam que o mal não é uma entidade real, mas sim a ausência do bem. Em outras palavras, nada em si mesmo é mau. Toda natureza, enquanto natureza, é boa. Até aqui, Agostinho não faz mais do que repetir o que a doutrina cristã da criação sempre tinha afirmado, especialmente nos debates contra os gnósticos e maniqueístas. Mas então Agostinho tenta esclarecer a natureza do mal, e é aí que a visão platônica da realidade entra em jogo. De acordo com Agostinho, quando uma natureza, boa em si mesma, se perverte, o que ocorre é que ela se afasta do bem. Por exemplo, um macaco é belo como macaco. Mas, para um ser humano, ter cara de macaco não é belo. O que é bom no macaco é mau no ser humano, não porque isso, em si mesmo, seja mau, mas porque é uma corrupção da natureza, um afastamento do superior em direção ao inferior.

Isso, por sua vez, implica uma concepção hierárquica da realidade. Essa concepção hierárquica é típica da tradição neoplatônica, que vê o universo como uma série de emanações do Uno em direção à multiplicidade. Quanto mais perto estiverem do Uno Inefável e da realidade espiritual, mais perfeitas serão as coisas; quanto mais próximas da multiplicidade e da matéria, mais imperfeitas. Se o mal consiste em se afastar do Uno, segue-se que, embora toda

natureza criada seja em si mesma boa, algumas são melhores que outras de acordo com sua maior proximidade em relação ao Uno. Por meio de Agostinho e de outros autores de cariz neoplatônico, essa concepção hierárquica do universo logo se tornou tradicional na teologia do Ocidente.

No que se refere à natureza do ser humano, essa concepção hierárquica da realidade, juntamente com a doutrina de que a alma é incorpórea, fez com que a antropologia cristã, a partir de Agostinho, passasse a dar mais valor ao trabalho intelectual e espiritual do que ao físico — o que, por sua vez, tem uma série de consequências políticas e sociais das quais trataremos em outro lugar. Além disso, a visão hierárquica da realidade foi empregada mais tarde pelas autoridades eclesiásticas para demonstrar que estavam acima das civis e também serviu de base para todo o sistema feudal, que, entre outras características, tinha uma visão hierárquica do universo e, portanto, da sociedade.

Tudo isso não significa, no entanto, que Agostinho deva ser contado entre os teólogos do tipo B. Embora em sua doutrina de Deus e da alma ele tenha seguido os parâmetros do tipo B, em quase todo o resto de seu pensamento, e certamente na estrutura fundamental de sua teologia, o tipo A continuou dominando. Isto pode ser visto claramente na controvérsia pelagiana, que na realidade foi um debate entre teólogos do tipo A. Deixando de lado o muito que já se escreveu sobre Pelágio e a controvérsia pelagiana, uma coisa fica clara: Pelágio e Agostinho concordam com a perspectiva do tipo A, segundo a qual o problema humano consiste em ter transgredido a lei de Deus e em precisar pagar por esse pecado. Os dois diferem radicalmente em relação a quem toma a iniciativa no processo de alcançar o perdão dos pecados. De acordo com Pelágio, a iniciativa cabe ao ser humano. Segundo Agostinho, é obra da graça imerecida e irresistível de Deus. Mas ambos concordam na perspectiva fundamental: a categoria sob a qual se deve entender o ser humano e sua relação com Deus é a lei.

Como ninguém negará que esta última asserção se aplica ao pelagianismo, vejamos em que sentido ela também se aplica a Agostinho. Ele insiste na prioridade da graça sobre as boas obras. Deus não nos dá a graça porque fizemos boas obras, mas o faz de acordo com sua

vontade soberana, e é depois, com a ajuda da graça, que podemos fazer boas obras. A iniciativa cabe à graça. A graça atua antes de nós e, depois, coopera conosco. Por isso se disse com toda a razão que, de acordo com Agostinho, a salvação é por graça.

Mas isso não é tudo o que Agostinho diz a esse respeito. Embora a iniciativa caiba à graça, a salvação é o prêmio que Deus concede aos méritos obtidos pelas boas obras levadas a cabo mediante a presença e a cooperação da graça. É por essa razão que, no século XVI, tanto os católicos quanto os protestantes podiam apelar para a autoridade de Santo Agostinho. A salvação é por graça, mas o que isso significa é que, por meio da graça, o pecador realiza as boas obras necessárias para a salvação. Neste sentido, Agostinho não se afasta da visão central da teologia do tipo A: existe uma ordem moral, nós somos devedores dessa ordem moral e a salvação é alcançada por meio dos méritos — nossos ou de Cristo — que saldam nossa dívida.

Concluindo, pode-se dizer que a controvérsia pelagiana aconteceu dentro dos parâmetros do tipo A. E, como tal controvérsia foi ponto de partida obrigatório para as discussões posteriores que se deram no Ocidente a respeito do modo como a salvação é alcançada, essas discussões permaneceram dentro dos mesmos parâmetros[16].

O mesmo se aplica à doutrina da predestinação de Agostinho, que tomou forma dentro dessa controvérsia e dá mostras do legalismo característico da teologia do tipo A. Pode-se ver isto quando Agostinho afirma que o número dos predestinados é exatamente o necessário para ocupar os lugares deixados vagos pelos anjos caídos[17], sendo preciso que outros sejam condenados para, assim, manifestar a justiça de Deus[18].

Por último, antes de deixarmos Agostinho, devemos salientar que esse debate teve outra consequência cujo impacto foi grande tanto na teologia quanto na religiosidade ocidentais. No transcurso de sua confrontação com o pelagianismo, Agostinho chegou à conclusão

[16] Isso fornece a base da afirmação dos teólogos orientais de que a questão de se é por graça ou por obras nunca dividiu o Oriente, porque sua concepção de todo o processo da salvação é completamente diferente e não dá lugar à alternativa que cindiu o Ocidente.

[17] *Ench.* 29.

[18] *De dono persev.* 12.28.

de que o orgulho é a raiz do pecado, o "pecado antes do pecado"[19]. Embora outros tivessem destacado o caráter pecaminoso do orgulho desmedido e na tradição grega houvesse o conceito semelhante de *hybris*, foi Agostinho que colocou o orgulho no próprio coração da doutrina do pecado. De fato, depois de ler a história de sua peregrinação espiritual e intelectual, não resta dúvida de que, ao afirmar que o orgulho é a raiz do pecado, Agostinho estava refletindo sua própria experiência. Mas quando, em parte devido ao impacto de Agostinho, a teologia ortodoxa passou a pressupor que o orgulho é verdadeiramente a raiz do pecado e isso se tornou parte da religiosidade comum, a consequência prática de tudo isso foi o pensamento de que os verdadeiros cristãos deveriam se contentar com o lugar que por casualidade lhes coube na sociedade.

Agostinho foi o grande mentor da teologia ocidental. Durante sua vida, e nas primeiras décadas depois de sua morte, houve quem se opusesse a ele em diversos aspectos — particularmente em sua doutrina da graça e da predestinação e em seu ensinamento de que a alma é incorpórea. Mas, por fim, sua autoridade foi aceita universalmente pelos teólogos ocidentais. Apesar de apenas poucos terem-no seguido em tudo que diz respeito à graça e à predestinação, todos se deram o título de seguidores e expoentes de Agostinho. Em particular, naquilo que interessa à nossa tese, a forma como Agostinho combinou uma teologia do tipo A com alguns elementos do tipo B acabou se tornando típica da teologia medieval.

[19] *De nat. et grat.* 30.33.

IX

A TEOLOGIA MEDIEVAL

Ao acompanhar o curso da teologia medieval nos aspectos que se referem à nossa tese, basta concentrar nossa atenção em dois temas que se relacionam estreitamente e são uma parte essencial da teologia e da religiosidade da Idade Média. Os dois temas são o sistema penitencial e a satisfação ou reparação pelos pecados.

O sistema penitencial surgiu principalmente a partir da questão dos pecados pós-batismais. Essa questão preocupou os teólogos ocidentais pelo menos desde meados do século II, pois é dela que tratam dois escritos que estão entre os precursores de Tertuliano: o *Pastor* de Hermas e a chamada *Segunda Epístola de Clemente* aos Coríntios. Toda a igreja precisou enfrentar repetidamente o fato de que os cristãos, mesmo depois de batizados, continuam pecando. Entretanto, no Ocidente, onde se generalizou a ideia de que o pecado é uma dívida que o batismo cancela logo, o problema se tornou muito mais agudo do que no Oriente. É significativo que os principais cismas que ocorreram no Ocidente, como o dos novacianos e o dos donatistas, deveram-se, pelo menos em parte, a discordâncias em relação ao perdão dos pecados pós-batismais ou — o que é a mesma coisa — à restauração dos que caíram.

Desde muito cedo, a igreja ocidental respondeu a essa situação mediante a prática da penitência. Como vemos no texto de Hermas, a princípio essa penitência era permitida uma única vez. Esta continuou sendo a prática da igreja ocidental durante muito tempo. Mas o resultado foi que, do mesmo modo que antes havia surgido a tendência de adiar o batismo até o momento de morrer, ou ao menos até deixar para trás os pecados da mocidade, agora muitos adiavam essa "segunda penitência". O medo de fazer uso prematuro dessa última

oportunidade de alcançar o perdão levava muitos a adiá-la até que se encontrassem no leito de morte, ou no mínimo até a velhice. Vários teólogos ocidentais do início da Idade Média lamentam tal prática[1]. Outros textos mostram que a prática de um ato final de arrependimento no leito de morte estava ficando cada vez mais comum, primeiro em Roma e depois na Gália[2]. Nessa época, a penitência era ainda um ato público e solene, semelhante ao batismo, no qual o penitente confessava seus pecados diante do bispo e da congregação.

No entanto, essa penitência irrepetível implicava várias dificuldades. A principal era deixar o pecador carente do consolo e do ministério da igreja durante o longo período entre o pecado e sua confissão pública. Além disso, por ser um ato tão solene que não podia ser repetido, limitava-se aos pecados mais graves e, portanto, não oferecia consolo algum aos inúmeros cristãos cuja experiência diária era que, mesmo após o batismo, continuavam cometendo o que pareciam ser pecados menores. Por essas razões, aos poucos foi se desenvolvendo outro tipo de penitência, aparentemente primeiro nos mosteiros, de onde se espalhou para o resto da igreja. Essa outra penitência era menos solene e se baseava na confissão privada, podendo ser repetida tantas vezes quantas fossem necessárias. A Irlanda e a Grã-Bretanha, por volta do século VI, foram os locais em que essa nova forma de penitência apareceu pela primeira vez. Dali ela passou para o resto da cristandade ocidental e, em apenas dois séculos, tornou-se prática comum em todo o Ocidente[3]. Esta é a origem da prática da penitência privada, que subsiste até os dias de hoje em várias igrejas ocidentais, em especial na Católica Romana.

Isto, por sua vez, criou outras necessidades. Quando a penitência era administrada uma única vez e tinha a ver principalmente com os

---

[1] Cesário de Arles (editado por Migne como Pseudo-Agostinho), Serm. 256; 257.3. Isidoro de Sevilha, *De off.* 2.9. Por outro lado, veja Cesário, *Serm.* 249.6; 258.2.

[2] E. Amann, "Penitence: Les Ve et VIe siècles", DTC, v. 12, p. 835-36.

[3] Veja, por exemplo, o decreto do Concílio de Toledo, de 589: "Tornou-se conhecido que, em algumas igrejas na Espanha, os homens fazem penitência por seus pecados não de acordo com os cânones, mas, repugnantemente, quantas vezes querem pecar, outras tantas pedem ao presbítero para ser reconciliados. Por conseguinte, a fim de extirpar uma ousadia tão execrável, este santo concílio ordena que a penitência seja aplicada segundo a norma canônica dos antigos". José Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, p. 128.

pecados mais sérios, ou em todo caso com o conjunto de pecados cometidos depois do batismo, não era necessário estabelecer distinções e classificações detalhadas de vários tipos e níveis de pecado, a fim de se impor a satisfação ou o pagamento apropriado. Mas, agora que a confissão era praticada com certa regularidade, havia pessoas que confessavam pecados de gravidade aparentemente diferente, não parecendo, portanto, justo, em particular da perspectiva do tipo A de teologia, exigir as mesmas obras expiatórias de um assassino e de um mentiroso E, mesmo no caso do mentiroso, era necessário levar em conta as circunstâncias e a intenção com que o pecado foram cometido. Há uma grande diferença entre mentir para evitar o sofrimento de outra pessoa e mentir para lucrar com isso.

Em resposta a essa necessidade, logo surgiu todo um corpo de literatura, os "livros penitenciais", cuja finalidade era servir de guia ao ministro na administração da confissão e na determinação da pena. Esses livros descrevem e classificam toda espécie de pecados com tamanha profusão de detalhes que acabam sendo uma excelente descrição da vida naqueles tempos[4].

Embora fosse relativamente comum nos primeiros séculos da Idade Média, a prática da confissão privada e da penitência imposta por ela somente foi reconhecida como sacramento muito mais tarde. O Quarto Concílio de Latrão, em 1215, legislou pela primeira vez sobre a obrigação de todos os fiéis de participar regularmente desse sacramento[5]. A partir de então, os livros penitenciais se tornaram muito mais comuns e sua perspicácia psicológica se acentuou.

Uma vez que dentro do marco do tipo A a ordem legal é de grande importância, sempre se fez uma distinção entre o perdão recebido no batismo e o da penitência. Enquanto o primeiro era concedido

[4] Veja G. LeBas, "Pénitentiels", DTC, v. 12, p. 1160-79; Mary F. Braswell, *The Medieval Sinner: Characterization and Confession in the Literature of the English Middle Ages*, London: Associated University Presses, 1983.

[5] Cânone 21: "Cada fiel, de um e de outro sexo, chegando à idade da razão, confesse lealmente, sozinho, todos os seus pecados a seu próprio sacerdote, ao menos uma vez ao ano, e se aplique a cumprir, segundo suas forças, a penitência que lhe foi imposta; receba com reverência ao menos pela Páscoa o sacramento da Eucaristia, a não ser que, por conselho de seu próprio sacerdote, por um motivo razoável, julgue dever abster-se por certo tempo; de outro modo, lhe seja negada a entrada na igreja durante a vida ou sepultura cristã após a morte." (In: Heinrich Denzinger, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2007, p. 288-289).

gratuitamente, o segundo exige que os pecadores oferecessem uma satisfação ou reparação por seus pecados. Portanto, a determinação das penas eclesiásticas se tornou uma das mais importantes tarefas pastorais dos encarregados de administrar a penitência. Em teoria, o que se pretendia era que o penitente fizesse uma obra que merecesse o perdão do pecado confessado.

Entretanto, quando a questão do perdão dos pecados é proposta desse modo, surgem outras dificuldades. A primeira é que há pessoas que morrem sem haver tido a oportunidade de oferecer satisfação por todos os seus pecados. Não se trata de pecadores impenitentes, mas sim de pessoas que, apesar de terem a intenção de cumprir suas obras de satisfação, morrem sem ter feito isso. A doutrina do purgatório foi desenvolvida em parte como resposta a essa dificuldade.

Outra dificuldade é que, mesmo quando a pessoa deseja oferecer uma satisfação ou reparação completa por todos os seus pecados, há circunstâncias em que isso é impossível. Declarar que essas pessoas vão diretamente para a glória implicaria que, no final das contas, a satisfação não é realmente necessária e que a ordem moral pode ser transgredida. Portanto, fez-se necessário supor um lugar onde tais crentes sejam castigados pelos pecados pelo quais não puderam oferecer satisfação e que esse castigo seja temporal e não eterno. Esse lugar é o purgatório. Essa doutrina, sugerida com certa hesitação por Agostinho[6] e reafirmada de modo categórico para Gregório Magno[7], popularizou-se rapidamente, até que o Segundo Concílio de Lião, em 1274, tornou-a dogma da igreja[8].

A outra doutrina que temos de examinar neste contexto é a do tesouro dos méritos. Se a salvação é, como no tipo A, um processo por meio do qual saldamos nossa dívida diante de Deus, os méritos

[6] *De civ. Dei* 21.13,24,26; *De Gen. contra Manich.* 20.30.

[7] *Dial.* 4.39,55; *Moral.* 15.29.

[8] A doutrina do purgatório, naquela época geralmente aceita no Ocidente, era um dos pontos de conflito entre o Ocidente e o Oriente. Uma vez que um dos propósitos do Concílio era conseguir uma aproximação entre a igreja oriental e a ocidental, essa questão veio à tona. Por razões políticas, os delegados orientais precisavam chegar a um acordo com o Ocidente e, por isso, viram-se obrigados a confirmar a existência do purgatório. Mas, mesmo nesse caso, a fórmula empregada era uma solução que permitia aos orientais entender o purgatório de outro modo. Essa formula falava de "purificação ou expiação". Enquanto o segundo termo expressava a opinião do Ocidente (derivada do tipo A), o primeiro manifestava uma posição semelhante à de Orígenes, que era mais aceitável no Oriente.

adquirem uma importância capital. Sem eles é impossível se salvar, exceto no caso excepcional de quem morre imediatamente depois do batismo, sem haver cometido qualquer outro pecado — e mesmo essa pessoa se salva pelos méritos de Cristo. Em todo caso, fica claro que muitos cristãos, apesar de sua sinceridade, não podem oferecer uma satisfação suficiente por todos os seus pecados. É aqui que entra em jogo a doutrina do tesouro dos méritos, de acordo com a qual esse tesouro foi confiado à igreja, para o qual contribuem os santos e principalmente Jesus Cristo. Segundo essa doutrina, que ganhou sua forma clássica no século XIII e, a partir de então, foi defendida por todos os principais teólogos da Idade Média, a igreja é a administradora desse tesouro, cujos benefícios ela pode aplicar aos cristãos cujas obras pessoais de satisfação ou reparação sejam insuficientes.

Ainda que essa doutrina possa nos parecer tosca, não devemos nos esquecer de sua importante função pastoral no marco da teologia do tipo A. Com base nela, o cristão mediano, que está muito longe de ser um santo, mas que, ao mesmo tempo, acredita que a salvação é obtida pela quitação da dívida do pecado, pode ainda conservar a esperança de sua salvação.

O tesouro dos méritos se relaciona estreitamente com a questão das indulgências. Estas, inicialmente, não foram uma criação ou invenção das autoridades eclesiásticas, mas surgiram da prática da penitência. Seu contexto é a concepção — característica da teologia do tipo A — de Deus como legislador e juiz e do pecado como uma dívida contraída com a ordem divina. Entre os séculos VII e X, ao mesmo tempo em que a penitência privada se tornava cada vez mais comum, também se generalizava a prática de comutar a pena correspondente a um determinado pecado. Frequentemente ocorriam situações em que o confessor sabia que o penitente não tinha condições de oferecer a satisfação prescrita para seu pecado. Em tais casos, era natural que o pastor estabelecesse outra pena mais apropriada para a situação concreta do pecador. Por fim, essa prática se uniu à doutrina do tesouro dos méritos, e os confessores se sentiram cada vez mais livres para estabelecer penas com escassa relação direta com o pecado cometido, pois o perdão era alcançado não apenas pelo mérito da pena, mas também graças ao tesouro dos méritos de que a igreja dispunha. Aparentemente foi também na Irlanda que

apareceu pela primeira vez a prática de comutar a pena. Dali ela passou para a Grã-Bretanha e, finalmente, para o continente europeu nos séculos VIII e IX.

Esse processo chegou a tal ponto que o papa Urbano II, ao proclamar a Primeira Cruzada, ofereceu "indulgência plenária" aos que aceitassem sua convocação. Isto significava que qualquer satisfação que o cruzado devesse lhe seria comutada em troca da outra, mais gloriosa, de ir à Terra Santa e guerrear contra os infiéis. Em 1300, Bonifácio VIII ofereceu indulgência plenária aos peregrinos que fossem a Roma por ocasião do jubileu daquele ano. Já nessa época, as indulgências começavam a perder seu caráter comutativo, tornando-se, antes, uma simples absolvição que a igreja concedia aplicando o tesouro dos méritos ao pecador que recebia a indulgência[9]. A partir de então, as indulgências continuaram a ser concedidas em troca de donativos, e daí surgiu a prática de vendê-las contra a qual os reformadores do século XVI protestaram. No entanto, o que nos interessa aqui é mostrar a estreita relação que existe entre todo o sistema penitencial e a teologia do tipo A.

Outro modo pelo qual a cristandade ocidental tentou oferecer a Deus satisfação por seus pecados foi a celebração da comunhão. Desde tempos antiquíssimos, a igreja sustentara a existência de uma relação estreita entre a comunhão e a salvação. Entretanto, os escritores cristãos mais antigos — e certamente os da teologia do tipo C — não falam de "méritos" no contexto da comunhão, mas se referem a ela como o modo pelo qual nós, como membros do corpo de Cristo, nos nutrimos de sua vida. Mas, durante a Idade Média, tornou-se cada vez mais comum falar da comunhão como uma repetição do sacrifício de Cristo, em virtude da qual os méritos desse sacrifício podem, então, ser aplicados tanto aos presentes quanto a outros, inclusive aos mortos que estão no purgatório. Essa ideia, que aparece nos escritos de Gregório Magno em fins do século VI e princípios do VII[10], tornou-se a base da celebração da missa pelos mortos, a que a igreja romana deu continuidade ao longo dos séculos.

[9] Veja, por exemplo, Alberto Magno, *In IV Sent.* 4.2.16.

[10] Veja a história do monge Justo, que saiu do purgatório após 30 missas serem rezadas por ele, em *Dial.* 6.55. Por essa razão, tais missas receberam o nome de "missas gregorianas".

Em toda esta seção do presente capítulo, referimo-nos repetidamente à "satisfação". Este é um dos temas característicos da teologia de tipo A. De fato, até onde sabemos, o primeiro a utilizar esse termo dentro do contexto teológico que agora ocupa foi Tertuliano[11]. A partir de então, a "satisfação", ou o pagamento da dívida adquirida, foi um dos temas característicos da teologia ocidental ao tratar do pecado e do perdão.

Nem Tertuliano nem Cipriano designam a obra de Cristo como "satisfação". Tal ideia aparece no século IV com Ambrósio de Milão[12] e em Hilário de Poitiers[13], transformando-se desde então na forma característica do cristianismo ocidental falar sobre a redenção. De acordo com estes autores, o que Jesus fez em nosso favor foi oferecer a satisfação que cabia a nós oferecer.

Essa forma de entender a obra de Cristo como uma satisfação vicária pelos pecados da humanidade alcançou sua formulação clássica no tratado *Por que Deus se fez homem?*, de Anselmo de Cantuária, escrito em fins do século XI. Apesar de sua data tardia, as ideias desse tratado se ajustam tão bem à teologia de tipo A que logo se tornaram a opinião mais generalizada em todo o Ocidente. Até os dias de hoje, tanto católicos quanto protestantes acham natural que esse é o melhor modo de se entender a obra de Cristo e o que melhor se ajusta ao testemunho bíblico — apesar de, na verdade, ele só ter surgido mil anos depois de o Novo Testamento ser escrito.

Embora a teologia ocidental durante a Idade Média inteira tenha sido dominada pelo tipo A — com os ajustes e acréscimos de Agostinho que já apontamos —, não faltaram pessoas que viam nessa teologia um sistema excessivamente legalista e rígido. Essas pessoas recorreram então a opções teológicas que, embora diferentes entre si, eram expressões novas da teologia do tipo B. É por essa razão que, ao propor nossa segunda tese, afirmamos que *quando alguém se rebelava contra a ortodoxia tradicional dominada pelo tipo A, em geral o fazia opondo a ela uma teologia do tipo B.*

Dois exemplos dessa rebelião são, no século IX, João Escoto Erígena e, no século XII, Pedro Abelardo. Uma vez que na *História*

[11] *De pat.* 13; *De cult. fem.* 1.1.
[12] *De fug.* 7.44.
[13] *Comm. in Ps.* 53.12; 129.9.

do pensamento cristão resumimos os aspectos essenciais de seu pensamento, não é necessário repeti-los aqui. Entretanto, é conveniente que examinemos como essas duas teologias, aparentemente tão diversas, podem ser classificadas sob o tipo B.

Em vários sentidos, Erígena foi o Orígenes do século IX. Num grau ainda mais elevado do que a de Orígenes, sua teologia era um amplo sistema especulativo cuja inspiração não se encontrava nas Escrituras, mas na tradição platônica. Nesse sentido, ele chegou a afirmar que a Bíblia foi dada aos simples e, por isso, se expressa através de metáforas[14]. Os sábios estão cientes de que ela, na verdade, se refere a realidades superiores. Essas realidades são de ordem espiritual e intelectual — para Erígena, não há grande diferença entre o espiritual e o intelectual. Em todo caso, as características dessa teologia são também as do tipo B: a ordem do intelecto é superior à ordem da matéria e da história; as Escrituras devem ser interpretadas alegoricamente; a linguagem filosófica é mais apropriada do que a bíblica para expressar a natureza de Deus; os cristãos se dividem entre "sábios" e "simples"; etc. Em tudo isso, Erígena bateu de frente com boa parte de seus contemporâneos e, por isso, nunca teve verdadeiros seguidores, embora mais tarde tenha sido citado com frequência.

Abelardo, por sua vez, produziu uma teologia diferente da de Erígena. Essa diferença se deve principalmente ao fato de Abelardo não ter se deixado levar pela influência platônica da mesma forma que Erígena. Mas também nele se encontram vários elementos característicos da teologia do tipo B. Entre esses elementos destaca-se a arrogância intelectual. Já vimos que os alexandrinos falavam de "verdadeiros gnósticos" em contraposição aos cristãos "simples" ou "carnais", e Erígena estabeleceu um contraste entre os "sábios" — entre os quais, naturalmente, ele próprio se encontrava — e os "simples". Abelardo escreveu toda uma autobiografia cuja finalidade é mostrar o quanto seu intelecto era superior ao de todos os seus contemporâneos e como isso lhe acarretou frequentes dificuldades. Em outra obra, *Sim e não*, ele tentou provar que era necessário apelar para a razão, e não para as autoridades antigas, mostrando que

[14] *De div. nat.* 1.26.

essas autoridades pareciam se contradizer. Em sua ética, opôs-se ao legalismo de seu tempo e de toda a tradição do tipo A, sublinhando a necessidade de levar em conta a intenção, a vida interior. E, por último, ao tratar da obra de Cristo, Abelardo rejeitou tanto a teoria de Anselmo — do tipo A — quanto a mais antiga de que Cristo é o vencedor dos poderes do mal — do tipo C. Para ele, Jesus nos salva por meio de seu exemplo e ensinamento — uma doutrina característica da teologia do tipo B.

Assim, esta revisão do desenvolvimento da teologia medieval parece confirmar nossa tese: essa teologia foi essencialmente do tipo A, com certos elementos do tipo B introduzidos principalmente por Agostinho (e também por outros autores que não foi necessário expor, como o Pseudo-Dionísio, o Areopagita), e quando alguém se rebelou contra a rigidez dessa ortodoxia, fez isto com base no tipo B.

X

A PARTIR DA REFORMA

A vida de Lutero e sua peregrinação espiritual são geralmente conhecidas, e sua grande descoberta da justificação pela fé é, com frequência, apontada como o início da Reforma protestante. Sem repetir essa história, é interessante estudar a teologia de Lutero relacionando-a com nossos três tipos de teologia, pois isso nos mostra até que ponto Lutero ainda permaneceu dentro dos parâmetros do tipo A e até que ponto redescobriu alguns elementos esquecidos do tipo C.

A preocupação fundamental de Lutero era o perdão dos pecados. Seus esforços iniciais para alcançar esse perdão através da confissão, da penitência e dos rigores do monastério são indicativos de como sua formação religiosa permanecia dentro dos limites do tipo A. Além disso, justamente dentro desses limites se entende melhor seu desespero ao ver que seus esforços não resultavam na paz tão desejada. Se a salvação se baseia na quitação de nossa dívida para com Deus, sempre fica a dúvida se nosso pagamento é suficiente. Foi justamente em resposta a essas dúvidas que a igreja medieval desenvolveu toda sorte de garantias. As indulgências, o tesouro dos méritos e o purgatório eram meios que a igreja oferecia para acalmar a angústia das pessoas que não estavam seguras de que seus méritos eram suficientes para alcançar a salvação. No entanto, coube a Lutero viver num tempo em que a autoridade da igreja começara a se deteriorar. Não foi ele que destruiu essa autoridade, mas a dúvida sobre essa autoridade, dúvida que já estava na atmosfera, foi o que o obrigou a procurar em outro lugar a segurança de sua própria salvação. Como outros em condições semelhantes seguiam o caminho do misticismo, Lutero também o experimentou. Somente depois de

ter tentado essa e outras alternativas, ele optou pelo caminho pouco trilhado da justificação pela fé.

Afirmou-se frequentemente que essa descoberta deu origem à reforma protestante. De certo modo, o que Lutero havia descoberto era a insuficiência da teologia do tipo A para compreender as Escrituras. O evangelho não é uma série de instruções sobre como pagar por nossos pecados. O evangelho é, pelo contrário, a boa nova de que não precisamos pagar por eles, porque Deus nos declara justos e nos absolve. Em tudo isso, porém, Lutero permanece ainda no marco de referência do tipo A. A questão continua sendo a de um Deus cujos decretos desobedecemos e de seres humanos cujo problema principal é a dívida decorrente de tal desobediência. O que Lutero descobriu foi que a dívida havia sido saldada. Mas, mesmo assim, ele continuava formulando a questão em termos de dívida e de satisfação. Embora a resposta seja diferente da que oferece a teologia mais tradicional do tipo A, a pergunta permanece a mesma.

Por outro lado, o que deu impulso à descoberta da justificação pela fé por parte de Lutero foi sua descoberta anterior de que o pecado é muito mais do que uma dívida que contraímos com Deus. Sua peregrinação espiritual lhe mostrou que o pecado é uma servidão da qual os seres humanos não podem se libertar apenas por sua vontade. A forma como Lutero fala então do poder dos demônios sobre os seres humanos nos recorda o que Irineu dizia a esse respeito[1]. Os comentaristas posteriores frequentemente pensaram que se trata de superstições medievais que Lutero conservou e repetiu. Mas na verdade é muito mais do que isso. Com base em sua própria experiência, Lutero sabia que o problema humano é muito maior do que dever algo a Deus. O problema humano é que estamos atados ao pecado e aos poderes do mal. Portanto, embora Lutero tenha começado buscando o perdão de seus pecados e a quitação de sua dívida com Deus, em meio à sua luta ele descobriu que o problema era muito mais profundo: era nada menos do que a escravidão da vontade ao poder do Maligno, e isso num grau tal que a vontade

[1] Por exemplo: "Pela graça de Deus, aprendi muito sobre Satanás." Cit. ap. Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia: Fortress, 1966, p. 162.

humana é incapaz por si mesma de se reconciliar com Deus ou de se desvencilhar do jugo que a prende.

Essa foi a razão do choque entre Lutero e Erasmo. Erasmo estava convencido de que o cristianismo era essencialmente um sistema moral de castigo e recompensa. Isso requer a liberdade do arbítrio humano. A doutrina de Lutero de acordo com a qual o pecador é o escravo de Satanás parecia a Erasmo uma ameaça a todo o sistema moral e à vida cristã. Em outras palavras, o conflito entre Erasmo e Lutero foi, em certa medida, o confronto entre a visão da fé do tipo A e outra visão que começava a recuperar certos elementos do tipo C.

O mesmo pode ser dito sobre o modo como Lutero entende a obra de Cristo, que também é um retorno a temas característicos do tipo C. Embora haja nos textos de Lutero referências frequentes à teoria tradicional de que Cristo pagou nossa dívida, ele via em Cristo, acima de tudo, o Senhor vitorioso que nos liberta dos poderes que nos mantinham escravizados[2].

O que Lutero entende por "Palavra de Deus" também nos leva de volta para o tipo C[3]. A "Palavra de Deus" não é uma série de regras, como no tipo A, nem um conjunto de doutrinas eternas e inalteráveis, como no B. A Palavra de Deus é Deus mesmo em sua ação criadora e redentora. Quando Deus fala, essa Palavra já é ação divina, como se pode ver tanto no Gênesis quanto no prólogo do Quarto evangelho. A Palavra de Deus não nos dá meras informações, mas é um poder que cria novas realidades. Jesus é Palavra de Deus porque nele Deus fala e age; porque ele é Deus atuando em favor de nossa salvação. A Bíblia é Palavra de Deus não porque seja uma legislação infalível, ou um manual de verdades filosóficas, mas porque nela nos encontramos com Jesus Cristo, que é a Palavra viva de Deus. Essa é a Palavra que vence todos os poderes do mal. Ele é a Palavra que é a ação criadora e libertadora de Deus.

---

[2] Essa é a tese do conhecido livro de Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, New York: Macmillan, 1957, p. 122. Comparar com Althaus, op. cit., p. 201-223.

[3] Veja Jaroslav Pelikan, *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings*, Saint Louis: Concordia, 1959, p. 48-70.

O que Lutero afirma, então, sobre o batismo contém ecos de Irineu e da teologia do tipo C. Para o reformador, o batismo não é apenas o começo da vida cristã, a lavagem dos pecados anteriores à administração do rito. Ao contrário, o batismo é o signo sob o qual acontece toda a vida cristã[4]. O fato de ser batizado, assim como o de ser justificado, não é simplesmente algo que ocorreu no passado, de forma que agora seja preciso se virar sozinho. O batismo é válido ao longo de toda a vida, porque nele morremos e somos ressuscitados com Cristo. Quem vê o valor do batismo unicamente com respeito ao pecado passado não percebe toda a sua importância. O batismo, assim como o nascimento, é parte de toda a vida. Não é necessário dizer que, desta perspectiva, em marcante contraste com a teologia do tipo A, os pecados pós-batismais não representam um problema maior do que os cometidos antes do batismo e que, portanto, não há espaço para o sistema penitencial nem necessidade dele.

Por outro lado, Lutero continua sendo, em boa medida, um expoente da teologia do tipo A. A grande questão que o preocupa é se fomos reconciliados com Deus — se nossa dívida foi liquidada. A respeito do que tal reconciliação implica em termos da santificação, da vida social ou do crescimento que Deus deseja para os seres humanos, Lutero tem pouco a dizer — em grande parte, pelo temor de que esses temas se transformem num modo de retornar à justificação pelas obras, mas também porque, ao contrário da teologia do tipo C, ele tem pouco interesse pela história. A união desses dois elementos — a falta de valorização da história e a ênfase quase exclusiva na justificação — produz o que tradicionalmente foi um dos pontos mais fracos da teologia de Lutero, a saber, sua incapacidade de tratar efetivamente dos assuntos históricos do mundo

[4] "[...] devemos cuidar-nos dos que reduziram a força do batismo à insignificância e pequenez. Dizem que por certo nele se infunde a graça, mas que depois esta se desvanece com o pecado. Por isso dever-se-ia ir ao céu por outro caminho, como se o batismo tivesse ficado completamente invalidado. [...] O batismo nunca se torna inválido enquanto não te desesperares e deixares de querer voltar à salvação. É certo que por algum tempo podes afastar-te do sinal. Mas nem por isso ele fica invalidado. [...] Dessa maneira, jamais estamos sem o sinal e a própria realidade do batismo. Ou melhor: sempre devemos ser batizados, mais e mais, até completar o sinal integralmente no dia derradeiro." *Do cativeiro babilônico da igreja.* In: Martinho Lutero. *Obras selecionadas:* volume 2: O programa da Reforma: escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989, p. 384.

político. Mesmo em sua interpretação mais favorável, a doutrina de Lutero a respeito dos "dois reinos" faz do Estado pouco mais do que um remédio ou limite para o pecado humano. Isto, por sua vez, implica que os cristãos têm poucos critérios para julgar e dirigir sua participação na vida política. Lutero afirma que a "justiça" de Deus é aquela pela qual ele declara justo o pecador.

Este reducionismo faz com que se perca boa parte do que as Escrituras dizem sobre um Deus que exige justiça nas relações humanas — inclusive no Estado. Por essa razão, não surpreende que as igrejas pertencentes à tradição luterana tenham tido dificuldades de enfrentar os problemas concretos de justiça e política em seus respectivos países. As intervenções do próprio Lutero no âmbito político foram frequentemente desastrosas, como nos casos da Guerra dos Camponeses e da bigamia de Felipe de Hesse. Isto se deve em parte ao fato de que, carente de uma teologia que atribuísse importância última à história, Lutero se viu forçado a julgar todas as situações com base em sua preocupação fundamental com o evangelho como doutrina da justificação pela fé.

Os elementos da teologia do tipo C que Lutero redescobriu foram abandonados pela maioria dos outros reformadores. Zuínglio, com seus interesses filosóficos e humanistas, inclinava-se para a teologia do tipo B, particularmente no que se refere à doutrina da predestinação[5]. Calvino deu mais atenção do que Lutero ao Estado e às relações políticas, e seu interesse pela santificação o levou além da ênfase quase exclusiva na justificação que vimos em Lutero. No entanto, sua direção fundamental apontava para um retorno a vários elementos da teologia do tipo A que Lutero havia ou abandonado ou, pelo menos, enriquecido com perspectivas do tipo C. O mais notável desses casos é o que se refere à obra de Cristo como satisfação por nossos pecados. Sem rejeitar essa teoria, Lutero havia sublinhado a vitória de Cristo sobre o pecado e sobre os poderes do Maligno. Calvino, por sua vez, voltou à teoria de Anselmo[6].

[5] Digo isso porque tanto Lutero quanto Calvino derivaram sua doutrina da predestinação da experiência da servidão ao pecado e da redenção em Cristo, enquanto Zuínglio — e a ortodoxia reformada depois — a derivava da natureza de Deus: se Deus é onisciente e onipotente, segue-se que tudo foi determinado por ele.

[6] *Inst.* 2.17.4-5.

Portanto, enquanto Zuínglio se inclinava para o tipo B, Calvino tendia a regressar ao tipo A.

A tradição anabatista merece menção especial nesse contexto. Embora em muitos detalhes de sua doutrina os anabatistas tenham permanecido dentro do marco do tipo A, alguns deles redescobriram a dimensão histórica da mensagem bíblica. Isso se deveu em parte à sua vívida expectativa escatológica, frequentemente inflamada pelas perseguições de que foram objeto. Nessa visão, o Reino se caracterizava pela paz e justiça, e os pobres receberiam sua recompensa[7]. O tema da Nova Jerusalém aparece nos diversos ramos do anabatismo radical do século XVI. Embora esse anabatismo tenha sido criticado por indivíduos mais conservadores em vista da experiência fracassada de Müntzer, não resta dúvida de que ele redescobriu um elemento da mensagem bíblica que fora esquecida por muitos outros.

As gerações luteranas e reformadas posteriores perderam muitos dos elementos do tipo C que Lutero havia redescoberto. A ortodoxia protestante, tanto luterana quanto calvinista, voltou a colocar os grandes temas protestantes, como a autoridade das Escrituras, a justificação pela fé e a iniciativa divina na salvação, dentro do marco de referência do tipo A. Ao mesmo tempo, essas ortodoxias conservaram os elementos do tipo B que a Idade Média havia tomado de Agostinho, ou seja, suas doutrinas de Deus e da alma. Em todo caso, a ortodoxia protestante se esqueceu da doutrina de Lutero acerca da Palavra de Deus. Então a Bíblia passou a ser vista como a Palavra de Deus porque era infalível e servia como fonte de informação indubitável para a doutrina cristã. No entanto, a visão de Lutero acerca da Palavra como o poder criador e regenerador de Deus acabou esquecida.

Uma reação à ortodoxia protestante dos séculos XVII e XVIII, e a um catolicismo romano igualmente rígido, foi o racionalismo. Este, como Erígena e Abelardo em gerações anteriores, procurou uma alternativa na teologia do tipo B. O importante para o racionalismo era descobrir verdades eternas, verdades que nunca se alteram nem estão sujeitas à volubilidade humana. Não foi por mera coincidência

[7] Veja Ugo Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Munster.* 1525-1535, Torino: Editrice Claudiana, 1972, onde se mostra que o mesmo tema apareceu em diversas partes da Europa.

que Descartes decidiu aplicar o método das matemáticas em sua busca da verdade. As verdades matemáticas, assim como o Uno Inefável dos platônicos, não mudam. É isto que as torna indubitáveis. Dentro da mesma tradição, tanto Espinosa quanto Leibniz foram matemáticos transformados em filósofos. O modo como todos esses filósofos compreendiam Deus, assim como sua visão da realidade, colocam-nos dentro da tradição do tipo B.

Na Inglaterra, o racionalismo seguiu um curso diferente, devido ao empirismo de Locke. Mas, em todo caso, essa tradição filosófica acabou desembocando no deísmo. Este propunha o que chamava de "religião natural", ou seja, as doutrinas da existência do Ser Supremo, da imortalidade da alma e do castigo e recompensa depois da morte. Tudo o que fosse além disso, pretendendo se basear na revelação histórica, não passava de superstição. Em suma, os deístas estavam dispostos a aceitar qualquer doutrina cristã que pudesse se fundamentar na razão universal, e não numa pretensa revelação histórica. Em tudo isso não temos outra coisa do que uma nova encarnação da teologia de tipo B.

Outra reação contra a rigidez da ortodoxia do tipo A (e contra o intelectualismo frio do racionalismo) foi o pietismo. Esse movimento, que encontrou sua força principal na Alemanha e entre os luteranos, insistia que a fé cristã é mais do que as doutrinas detalhadas dos teólogos ortodoxos ou a "religião natural" dos racionalistas. Em sua ênfase na adoração como modo de união com Jesus Cristo, alguns pietistas se aproximaram de certos elementos do tipo C. Mas com sua insistência na fé individual, em detrimento da visão bíblica da história e do povo de Deus, e particularmente com a tendência de gerações posteriores de fazer da "piedade" uma série de regras de conduta, o pietismo acabou ficando dentro dos limites do tipo A.

Na Inglaterra, com o movimento wesleyano, o pietismo ganhou um aspecto diferente. Em contraposição ao pietismo alemão, que se desenvolveu num contexto luterano, o metodismo de Wesley tomou forma num ambiente em grande parte calvinista. Isto quer dizer que Wesley e seus seguidores não se contentaram em reafirmar a doutrina e a experiência da justificação, como os pietistas do continente, mas também insistiram na santificação. O próprio Wesley, assim como alguns de seus discípulos, deram a essa santificação um caráter social

e coletivo que ia muito além do puramente individual[8] e, portanto, aproximava-se da visão do tipo C. Além disso, é necessário lembrar que Wesley foi um estudioso da teologia patrística e que, em seus estudos sobre a teologia da igreja antiga, descobriu vários elementos que até então tinham ficado esquecidos ou pelo menos relegados ao segundo plano. Mesmo assim, sempre existiu uma facção importante dentro do metodismo que tentou interpretá-lo em termos do pietismo continental e, por conseguinte, empobrecê-lo.

Durante o século XIX, a história começou a atrair o interesse dos teólogos e filósofos. Para entender isso, é preciso voltar ao século XIII e à reintrodução da filosofia aristotélica na Europa ocidental. Até então, a teoria platônica do conhecimento, modificada por Agostinho para fazer dela uma teoria do conhecimento como iluminação, havia predominado. De acordo com essa teoria, os sentidos e seus dados têm pouca relação com o verdadeiro conhecimento e, portanto, o que os sentidos percebem, sejam fenômenos naturais, sejam históricos, tem pouco valor permanente. Quem quiser ser verdadeiramente sábio não deve desperdiçar seu tempo com tais assuntos.

No entanto, a reintrodução de Aristóteles no século XIII ofereceu à Europa ocidental uma teoria do conhecimento em que os sentidos desempenhavam um papel importante. Não é por coincidência que Alberto Magno, o mestre de São Tomás de Aquino, escreveu não apenas sobre temas teológicos e filosóficos tradicionais, mas também sobre as ciências naturais. A partir de então, a civilização ocidental passou, cada vez mais, a se dar conta da importância do mundo físico e temporal. Mais tarde, a partir do Renascimento, o rápido desenvolvimento das ciências e da tecnologia produziu a convicção de que há efetivamente coisas novas e que, portanto, a história é muito mais do que a narração repetitiva de acontecimentos sem importância.

Ao chegar o século XIX, a ideia da história tinha se apoderado da mente ocidental de tal modo que Hegel propôs um sistema filosófico em que a história era o eixo central do próprio sistema. Embora

[8] "[...] o cristianismo é essencialmente uma religião social, e transformá-lo numa religião solitária é destruí-lo" (*Sermão* 24.5).

Hegel, por ser idealista, ainda pensava que a história não passava do desenvolvimento do pensamento da mente eterna, logo outros foram mais adiante e se dedicaram a estudar a história como o cenário em que a realidade é forjada. Karl Marx, que fundamentou boa parte de seu pensamento em elementos tomados de Hegel, desenvolveu uma visão da história e de sua culminação cuja estrutura era bem parecida à do antigo apocalipsismo judaico e cristão. (Não devemos esquecer que o próprio Marx era judeu e conhecia os ensinamentos dos profetas de Israel.) A teoria da evolução de Darwin, hoje tão discutida por outras razões, é apenas uma aplicação à ordem biológica da ideia da história, até então limitada à história da humanidade.

Nos círculos teológicos, a ideia da história teve várias consequências. Uma delas foi o surgimento de métodos históricos e críticos para o estudo da Bíblia, particularmente na obra de F. C. Baur e D. F. Strauss. Outra foi a aparição da disciplina conhecida como "história das doutrinas" — *Dogmengeschichte* —, cuja própria existência implica que as doutrinas evoluem e têm história. Além disso, com os estudos de J. F. W. Bossuet, Ernst Troeltsch e outros, surgiu a "escola da história da religião" (*Religionsgeschichtliche Schule*).

Em parte como resultado desses estudos históricos, muitos estudiosos se convenceram de que as posturas rígidas da teologia tradicional — isto é, da teologia do tipo A — não eram mais defensáveis e optaram, então, pelo liberalismo. Este não era uma consequência inevitável do estudo histórico da Bíblia e das doutrinas, mas parecia ser uma opção válida que permitia reafirmar, por trás do fluxo histórico da Bíblia, verdades supostamente eternas. Como toda teologia do tipo B, o liberalismo procurava descobrir por trás das doutrinas tradicionais do cristianismo ou das narrações bíblicas o núcleo permanente de doutrina que fosse possível reafirmar, não com base em uma revelação histórica, mas na razão e na experiência comuns a todos os seres humanos.

Apesar de os teólogos liberais se diferenciarem entre si, pelo menos concordavam que por trás do incessante fluxo histórico dos dogmas havia uma verdade — ou verdades — eterna e que era ali que se encontrava a essência do cristianismo. Albrecht Ritschl acreditava que essas verdades perenes estavam nos ensinamentos morais e no exemplo de Jesus. Em fins do século XIX, Adolf von Harnack

ofereceu um famoso resumo da essência do cristianismo em três pontos: "a paternidade de Deus, a fraternidade universal de todos os seres humanos e o valor infinito da alma"[9].

E, para que ninguém pensasse que, ao se referir ao reino de Deus, Harnack compartilhasse das expectativas escatológicas da igreja antiga — e principalmente da teologia do tipo C —, ele esclareceu:

> Se alguém quer saber o que o reino de Deus e sua vinda significavam na mensagem de Jesus, deve ler e estudar suas parábolas. Aí descobrirá o que isso quer dizer. O reino de Deus chega aos indivíduos, entra em sua alma e eles o apreendem. O reino de Deus certamente é o senhorio de Deus; mas é o senhorio do Deus santo no coração dos indivíduos; é Deus mesmo com seu poder. Aqui desaparece todo o aspecto dramático no sentido externo, da história universal, e também se afunda toda a esperança externa em relação ao futuro. [...] O que está em pauta não são anjos e demônios, tronos e principados, mas Deus e a alma, a alma e seu Deus.[10]

Com essa e outras afirmações semelhantes, Harnack — e todo o liberalismo junto com ele — dizia estar falando em nome do ser humano "moderno". É interessante observar que, durante o mesmo século em que o liberalismo floresceu e declarou que a velha fé cristã não era mais válida, o cristianismo conquistou novos fiéis no mundo inteiro, e esses convertidos — que em pouco tempo constituíam a maioria dos cristãos — teriam se surpreendido ao escutar as teorias de Harnack e seus contemporâneos de que as velhas doutrinas cristãs precisavam ser reinterpretadas para os "modernos", pois, caso contrário, não seriam dignas de crédito.

Isso é um indício de um dos principais pontos fracos dessa teologia. Como em qualquer outra teologia do tipo B, o critério final para julgar a verdade é a ideia que o próprio teólogo tem sobre o caráter da verdade. Por isso, não deveríamos nos surpreender com o fato de

---

[9] *What Is Christianity?* (New York: Harper Torchbooks, 1957, p. 51). A primeira edição em alemão data de 1900.

[10] Ibid., p. 56. [NR: Citação traduzida do original alemão *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart: Ehrenfried Klotz, 1950, p. 34.]

que a maior parte dos teólogos liberais chegou a conclusões muito semelhantes com as dos filósofos e políticos liberais de seu tempo. De fato, havia uma relação estreita entre o liberalismo teológico e o liberalismo político e econômico. Enquanto este último era a expressão social dos interesses e valores da burguesia, o primeiro era sua expressão religiosa.

Neste contexto, possivelmente seja útil esclarecer o sentido do termo "liberal". Em alguns círculos — particularmente nos Estados Unidos —, entende-se que "liberal" é alguém que defende que o Estado deve limitar e supervisionar o poder do capital e de suas empresas e também deve tratar de fazer com que as riquezas públicas cheguem até os mais necessitados. Em sua acepção original, que ainda é a mais comum no resto do mundo, um "liberal" é exatamente o contrário. Trata-se de uma pessoa que defende a livre empresa e acredita que as leis do mercado são suficientes: são as únicas que devem regular ou limitar o poder do capital. Neste último sentido a nova classe burguesa, cujo poder aumentou notavelmente no século XIX, era "liberal", pois em geral seus membros sustentavam que o livre comércio e o livre jogo do capital produziriam a melhor ordem social.

O liberalismo teológico foi a contrapartida do liberalismo político e econômico. Ambos concordavam que uma elite — seja econômica, seja intelectual — sabia o que mais convinha ao resto da humanidade: no campo político e social, a livre empresa, e na esfera religiosa, a interpretação moderna do evangelho. Nessa atitude elitista eles nos lembram os antigos teólogos alexandrinos, que estavam convencidos de que as verdades mais profundas do evangelho só eram acessíveis aos "verdadeiros gnósticos". Por isso, não deve nos surpreender que os teólogos liberais com frequência entendiam o evangelho em termos perfeitamente compatíveis com as atitudes e aspirações da pujante elite burguesa.

Um movimento em que o liberalismo teológico pareceu transcender os limites de suas origens sociais foi o evangelho Social. Embora hoje se costume chamar de "evangelho social" toda interpretação do evangelho que insista em suas dimensões sociais, historicamente o Evangelho Social — especialmente quando escrito com iniciais maiúsculas — foi um movimento específico,

surgido nos Estados Unidos em fins do século XIX e princípios do XX, capitaneado por Walter Rauschenbusch. Na teologia de Rauschenbusch há uma profunda consciência do poder do mal como força organizada — consciência que não era aceitável para os liberais, convencidos como estavam de que as leis do mercado e do laissez-faire eram suficientes para produzir a melhor ordem social. As experiências de Rauschenbusch em uma área de Nova Iorque conhecida como "a Cozinha do Inferno" — *Hell's Kitchen* — fizeram-no ver o lado tenebroso da doutrina e da prática do capitalismo liberal e recuperar uma concepção das dimensões de justiça social do Reino de Deus. Com isso, ele propunha restaurar um tema bíblico frequentemente esquecido: "Eles [sc. os primeiros cristãos] esperavam uma mudança completa e radical; uma reviravolta rápida e catastrófica; uma transição absoluta do poder daqueles que agora governam para aqueles que agora sofrem e são oprimidos. O que é isso senão uma revolução?"[11]

Infelizmente, em gerações posteriores o evangelho Social se deixou levar por outros impulsos dentro da tradição teológica liberal, particularmente por uma ingenuidade em relação ao funcionamento dos poderes do mal, e por um modo de entender o reino de Deus que o próprio Rauschenbusch nunca teria aceitado.

Em resposta ao liberalismo, tanto o catolicismo quanto o protestantismo produziram novos movimentos que reafirmavam os sistemas tradicionais e, portanto, não passavam de expressões variadas de teologias do tipo A. Dentro do protestantismo, o mais importante desses movimentos foi o fundamentalismo, que recebeu este nome em 1895, quando uma conferência em Niágara proclamou a existência de cinco doutrinas ou princípios "fundamentais" que todo cristão deveria acreditar. Estes pontos eram: 1) a infalibilidade das Escrituras; 2) a divindade de Jesus; 3) seu nascimento virginal; 4) a morte de Jesus como substituição de nossos pecados; e 5) sua ressurreição física e seu retorno em breve. Apesar de outros grupos posteriores terem feito listas diferentes dos "fundamentos", em todas elas se manifesta uma teologia do tipo A. Assim, por exemplo, a

[11] Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, New York: Macmillan, 1919, p. 108. [NR: A citação foi traduzida diretamente do original em inglês.]

forma de se entender a autoridade das Escrituras é muito semelhante à de Tertuliano; o nascimento virginal é empobrecido, convertendo-se em pedra de toque para se assegurar de que verdadeiramente se crê na Bíblia; pressupõe-se que a morte de Jesus em substituição a nossos pecados é o próprio centro da doutrina da redenção; e o reino de Deus, cuja vinda se espera, fica geralmente destituído de suas dimensões de justiça social. Portanto, ao mesmo tempo em que pretende ser um retorno à fé bíblica, o fundamentalismo não passa, na realidade, de um retorno à teologia do tipo A — retorno que, como toda teologia desse tipo, tende a reduzir a mensagem bíblica a uma série de regras para a fé e para a ação.

Algo semelhante aconteceu dentro do catolicismo romano, onde a velha ortodoxia se viu ameaçada pelos estudos e conclusões históricas dos "modernistas". Neste caso, não era só a Bíblia que se via ameaçada, mas os dogmas e a própria estrutura da igreja. Se os dogmas se desenvolveram — se têm história, como afirmavam os historiadores —, como a igreja pode continuar afirmando que seus ensinamentos são verdadeiros? Além disso, o desafio do liberalismo político foi muito mais sério para o catolicismo do que para o protestantismo. O aparecimento do estado secular, da educação pública a cargo de um estado laico e de outras instituições que encarnavam os ideais liberais constituía um sério desafio à autoridade tradicional da igreja. Na esfera política, isso culminou no ano 1870, quando o Reino da Itália se apoderou de Roma e de quase todos os velhos territórios papais.

Em resposta a tudo isso, a Igreja Católica se entrincheirou numa teologia estrita do tipo A e desenvolveu um sistema de autoridade cada vez mais rígido. Isto deu origem ao movimento ultramontanista e, afinal, levou à proclamação do dogma da infalibilidade papal pelo Concílio Vaticano I. Esse concílio e uma série de decretos de Pio IX — que na ocasião ocupava a sé romana — afirmaram que existia uma autoridade final e imutável — a do papa — que se encontrava acima de todas as dúvidas levantadas pela investigação histórica, pela ciência moderna e pelas novas condições políticas. Os "modernistas" católicos foram forçados a guardar silêncio — ou abandonaram a igreja — e, com isso, os dirigentes eclesiásticos acreditaram haver respondido aos desafios do mundo moderno e do liberalismo.

se decompunha e de um império que não passava de uma lembrança, a igreja assumiu para si a tarefa de oferecer certezas absolutas e de manter a lei e a ordem. Nos Estados Unidos — e em outras nações ocidentais — a teologia do tipo A ganhou força justamente quando muitas das antigas certezas foram eclipsadas. Nessas circunstâncias, não é de surpreender que uma parte importante da população se sinta atraída por teologias e ortodoxias do tipo A, com seus dogmas infalíveis e sua ênfase na lei e na ordem.

Vistos dentro do contexto de nossos três tipos de teologia, tanto o fundamentalismo quanto o catolicismo ortodoxo anterior ao Concílio Vaticano II são expressões da teologia do tipo A. E o liberalismo do século XX foi mais um desses casos em que os inconformados com a rigidez do tipo A recorreram ao tipo B.

No entanto, enquanto tudo isso ocorria, certos acontecimentos ainda no século XX iam levando a um redescobrimento do tipo C, abrindo novos horizontes teológicos. Trataremos desses acontecimentos no próximo capítulo.

QUARTA PARTE

RELEVÂNCIA ATUAL

Terceira tese: em tempos recentes, devido a várias circunstâncias, houve um ressurgimento de certos elementos da teologia do tipo C. Isto pode ser constatado em movimentos aparentemente tão díspares quanto a renovação da teologia reformada pelo impacto de Karl Barth, nas novas correntes surgidas dentro do luteranismo a partir da teologia de Lund, na renovação litúrgica, no Concílio Vaticano II e nas várias teologias da libertação. A redescoberta do tipo C nos abre horizontes não suspeitados na mensagem bíblica, sendo particularmente valiosa em nossa situação latino-americana. Dentro dessa situação, é possível desenvolver uma teologia do tipo C que, ao mesmo tempo em que seja mais fiel à mensagem bíblica, também seja mais pertinente para a situação atual.

XI

RELEVÂNCIA ATUAL

Apesar de que hoje a atenção de muitos na igreja parece estar concentrada nas velhas e novas controvérsias entre fundamentalistas e liberais, o século que ora começa se caracteriza por três circunstâncias frequentemente não percebidas, mas que no curso do devir histórico parecem ser muito mais importantes para a vida da igreja do que os debates entre liberais e fundamentalistas.

A primeira dessas circunstâncias que se deve levar em conta é o surgimento de uma igreja verdadeiramente universal. Embora desde o começo a igreja tenha falado de sua universalidade, esta nunca foi uma realidade concreta como veio a ser em data relativamente recente. No começo do século XX, a força numérica do cristianismo estava na Europa e no Hemisfério Ocidental. Naquele momento, aproximadamente a metade dos cristãos eram europeus e 80% deles eram brancos. No início do século XXI, só a quarta parte dos cristãos era europeia e a maioria dos crentes não era mais da raça branca[1]. Além disso, há apenas um século a maioria dos cristãos na África e na Ásia vivia sob sistemas coloniais, tanto políticos quanto eclesiásticos. Na América Latina, a Igreja Católica, embora numerosa, parecia ser fraca e estéril, enquanto o protestantismo se limitava a algumas poucas igrejas pequenas que recebiam apoio econômico e toda sorte de diretrizes dos Estados Unidos e da Europa.

A situação mudou radicalmente nas últimas décadas. Pio XI consagrou os primeiros bispos chineses em 1926. Ao chegar o Concílio Vaticano II (1962-1965), apenas 46% dos prelados ali

[1] Tais estatísticas e muitas outras que mostram a mesma tendência podem ser vistas em David K. Barrett (ed.), *World Christian Encyclopaedia*, Nairobi: Oxford University Press, 1982, "Global tables", n. 18 e 19.

reunidos procediam da Europa, dos Estados Unidos e do Canadá. No princípio do século XX, quase todas as igrejas protestantes nos chamados "territórios missionários" eram ainda parte orgânica das igrejas-mães nos Estados Unidos ou na Grã-Bretanha. No final do século, essas igrejas eram totalmente autônomas. Isto pode ser visto claramente, por exemplo, no caso das igrejas metodistas e presbiterianas da América Latina.

O que acontecia era que o movimento missionário dos séculos XIX e XX estava tendo sucesso. Por vezes, ao ver que não há mais o mesmo número de missionários estadunidenses ou europeus de poucos anos atrás, pensamos que o movimento missionário fracassou. No entanto, o certo é que, durante o século XIX, os missionários e missionárias procedentes dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha e de outros países tradicionalmente protestantes se propuseram fundar igrejas em praticamente todas as nações na face da terra. Ao terminar o século XX, essa tarefa estava praticamente cumprida. Como afirmou o historiador das missões Stephen Neill, "embora muitos cristãos no começo deste século [XX] não se dessem conta disso, durante o século XIX a igreja havia passado por uma das maiores revoluções em toda a sua história. Ela não era mais uma religião ocidental; tinha se tornado uma comunidade mundial."[2]

O que começou no século XIX se completou na primeira metade do XX. Ao término dos Oitocentos, quase todas as jovens igrejas eram cópias daquelas que as haviam fundado. Embora houvesse lideranças nacionais, a maior parte das posições de responsabilidade eram ocupadas por missionários estrangeiros. Em muitos países, a população em geral considerava as igrejas locais transplantes estrangeiros e estrangeirizantes.

Tudo isso mudou radicalmente ao término do século XX. Muitas das igrejas chamadas "jovens" mostravam uma vitalidade maior do que a de suas igrejas-mães. Nos dias em que redigia estas linhas, recebi dois comunicados. Um deles dizia que o número de membros da Igreja Metodista Unida dos Estados Unidos continuava em queda. Em contraposição a isto, o outro informava que, num país onde o metodismo chegara há pouco mais de cem anos,

[2] Stephen Neil (ed.), *Twentieth Century Christianity*, New York: Doubleday, 1962, p. 8.

os metodistas estão preocupados porque seu crescimento não ultrapassa os 5% ao ano. Enquanto isso, em toda a superfície do globo surgiram igrejas autóctones, muitas delas com uma taxa de crescimento surpreendente.

É irônico hoje, para quem vive nos Estados Unidos como eu, ouvir os comentários das pessoas que têm saudades dos velhos e aparentemente gloriosos tempos em que os missionários norte-americanos se espalhavam por todas as partes do globo. Elas não percebem que essa mesma nostalgia nega o sucesso surpreendente desses missionários. Enviar mais missionários hoje para fazer a mesma coisa que os do passado implicaria que estes fracassaram e que sua obra ficou por fazer, quando, na realidade, os fatos mostram exatamente o contrário. O movimento missionário teve êxito. E é justamente porque teve êxito e há agora igrejas estabelecidas em quase todos os cantos da terra que é necessário procurar novos padrões para a missão.

Se os cristãos das igrejas que no passado enviavam missionários se recusam a aceitar tais fatos e insistem em continuar uma tarefa que, em boa medida, já foi levada a cabo, três coisas ficam claras: primeiro, que esses cristãos não acreditam que os missionários e missionárias do passado tenham feito seu trabalho; segundo, que não confiam em seus irmãos e irmãs das igrejas fundadas pelos obreiros enviados, aos quais cabe agora a missão em suas próprias terras; e, terceiro, que o motivo de tais atitudes não é tanto o imperativo missionário, mas uma ideia de superioridade cultural que as pessoas que as adotam a serem sempre elas quem dá e quem ensina, e os outros, quem recebe e aprende.

Em breve, o primeiro grande fato que temos de levar em conta, ao considerar a vida e a teologia da igreja neste novo século, é que existe hoje uma igreja verdadeiramente universal — e que, nessa igreja universal, os organismos eclesiásticos do Atlântico Norte se tornam cada vez menos predominantes e têm de trabalhar com as outras igrejas em uma relação de mutualidade e reciprocidade, e não de domínio ou direção.

O segundo grande acontecimento dos últimos séculos é o chamado "fim da era constantiniana". Desde a conversão de Constantino no século IV, a igreja quase sempre existiu sob condições favoráveis,

em que podia contar com o apoio do Estado, da sociedade e da cultura. Certamente, houve muitas exceções a tal situação. Durante a Idade Média, muitos cristãos viviam além das fronteiras da cristandade, sob o domínio persa ou muçulmano. Durante a Reforma, os católicos, luteranos e reformados tiveram estados e governos que os apoiavam, enquanto outros os perseguiam. E os anabatistas foram perseguidos por quase todos os demais. Em cada geração, em um lugar ou outro, houve cristãos que sofreram discriminação por causa de sua fé. Este foi frequentemente o caso dos protestantes na América Latina. Mas, apesar de todas essas exceções, em termos gerais o cristianismo desfrutou do apoio das sociedades e governos ocidentais, onde sempre esteve sua força numérica.

No entanto, esse apoio começou a ser perdido no século XVI, e este processo continuou até o presente. No século XVI, a Reforma produziu uma situação em que os cristãos de convicções em conflito buscavam e tinham o apoio de diversos estados — situação que por fim levou à Guerra dos Trinta Anos. Em fins do século XVIII, as revoluções francesa e norte-americana levaram à separação entre a igreja e o estado. No XIX, o papado perdeu sua condição de Estado independente — *status* que depois foi restabelecido de forma simbólica em sua soberania sobre o Vaticano. No século XX, as revoluções russa e mexicana, e depois a cubana e outras, criaram novas distâncias entre as igrejas e os Estados.

Não obstante, por algum tempo, mesmo em países onde existia uma separação oficial entre a igreja e o Estado, o cristianismo desfrutava do apoio da cultura e da sociedade circundantes. Em certas regiões dos Estados Unidos, por exemplo, era costume comparecer à igreja aos domingos e se esperava que toda pessoa "decente" fizesse isso. No mesmo país, festividades cristãs como o Natal desfrutavam de apoio oficial e social. No começo do século XXI, porém, até esse apoio relativamente extraoficial e velado desapareceu quase por completo. O Natal se transformara em uma festividade secular destinada a promover as vendas e o consumo econômico. Os tribunais, em uma série de decisões judiciais, ampliaram o conceito de separação entre a religião e o Estado, devido ao fato de que boa parte da população do país ser agora secular ou seguir outras religiões, como o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo, etc.

Em suma, no século XXI, em um grau sem paralelo desde o princípio do século IV, as igrejas terão de aprender a viver em condições que, no melhor dos casos, marginalizam-nas e, em outros, até lhes são hostis.

Como seria de se esperar, nem todos os cristãos concordam sobre qual seja o melhor meio de enfrentar essa nova situação. No século XIX, enquanto os protestantes em geral apoiavam as novas condições políticas e culturais, a Igreja Católica Romana, dirigida por Pio IX, moveu-se na direção contrária. No *Sílabo de erros* que promulgou, este papa incluiu praticamente todos os princípios estabelecidos pela democracia liberal, entre eles a liberdade de culto, a educação pública, a separação entre a igreja e o Estado e outros. Entre os protestantes, atitudes paralelas surgiram em alguns círculos fundamentalistas e, mais tarde, na chamada "direita cristã", enquanto outros se regozijavam com a liberdade e as oportunidades da nova civilização que parecia assomar com o fim da modernidade.

Por outro lado, há entre as chamadas "igrejas jovens" — ou seja, as que resultaram do movimento missionário — algumas que estão melhor equipadas do que as mais velhas para enfrentar essa nova situação. São igrejas que aprenderam a se virar sem o apoio da cultura e da sociedade, em contraposição às outras igrejas de tipo "constantiniano". Embora seja verdade que o movimento missionário do século XIX tinha relação com o colonialismo da época, tal relação sempre foi ambígua. Assim, os cristãos britânicos, por exemplo, começaram a se interessar pelas missões na Índia em decorrência das notícias que chegavam em função do empreendimento colonial. Podemos imaginar que quando um hindu ouvia a pregação de William Carey ou de algum outro missionário inglês, ele via nesse pregador um representante do poder britânico que se manifestava na empresa colonizadora da Companhia das Índias Orientais. Mas, ao mesmo tempo, essa companhia e a empresa colonial toda se opunham à pregação cristã, temendo que ela interferisse com seus interesses mercantis. Outras ambivalências semelhantes existiam no resto do mundo, onde em geral os missionários desfrutavam de um respeito decorrente de sua condição de aparentes representantes do poder colonizador, ao mesmo tempo em que os próprios colonizadores os viam com desconfiança e, às vezes, com hostilidade.

Mozinho Rodrigues

Em todo caso, como contrapeso ao apoio ou prestígio que os missionários pudessem receber por sua associação com a empresa colonial, as sociedades em que as novas igrejas foram fundadas em geral se mostraram hostis para com elas. Visto que os convertidos ao cristianismo pareciam rejeitar boa parte da cultura e das tradições de seus antepassados, eles eram frequentemente desprezados ou considerados traidores. Isto chegou a seu ponto culminante em meados do século XX, quando os velhos impérios coloniais se desintegraram e houve uma forte onda de nacionalismo nas antigas colônias. Foram muitos os casos de líderes nacionalistas que acusaram as igrejas em seus países de serem agentes do poder imperial. Em tais circunstâncias, as pessoas que aceitavam o cristianismo não o faziam por causa de seu prestígio social ou de pressões culturais, como havia sido comum por muito tempo na Europa e nos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, as igrejas nas novas nações se viram obrigadas a tornar-se verdadeiramente independentes, buscando formas de se organizar e de realizar sua obra sem o apoio — ou com menos apoio do que antes — dos velhos centros missionários e coloniais. E é por isso que muitas dessas igrejas estão muito melhor preparadas para a nova era pós-constantiniana do que suas mães, as velhas igrejas.

Tanto nessas novas igrejas quanto nos velhos centros do Atlântico Norte, todas essas circunstâncias levaram muitos cristãos a se interessar uma vez mais pela vida da igreja em seus primeiros séculos, quando ela não tinha nem esperava apoio algum por parte do Estado, da sociedade ou da cultura circundante. Assim, por exemplo, os cristãos de hoje se perguntam como comunicar os valores e as tradições de sua fé às novas gerações em meio a uma sociedade em que já não se pode contar com o apoio de antes — quando, por exemplo, a Bíblia era estudada nas escolas. Do mesmo modo, outros cristãos examinam o culto e a vida da igreja nos primeiros séculos, para ver que pistas para este século XXI há neles. E, como espero mostrar mais à frente, tudo isso também criou entre os cristãos uma maior abertura para formulações teológicas do tipo C — tipo que dominou a vida da igreja nos primeiros séculos e começou a declinar justamente com o início da era constantiniana.

O terceiro elemento que é necessário considerar na aurora do século XXI é a decadência do prestígio do Norte — que, por sua

vez, está estreitamente relacionado com os outros dois elementos que acabamos de considerar. No século XIX, quando se falava na Inglaterra da "obrigação do homem branco" de compartilhar com o resto do mundo os benefícios da civilização, assim como a fé cristã, havia muitas pessoas, inclusive no resto do mundo não-ocidental, que concordavam com essa concepção. A tecnologia industrial e militar do Atlântico Norte era imensamente superior à do resto do mundo e, por diversas vezes, foi utilizada para humilhar nações de velhas tradições culturais como a China e o Japão. Na América Latina, até Simón Bolívar foi um fervoroso admirador dos britânicos. Onde quer que chegassem os navios a vapor e a via férrea, também chegavam as maravilhas da civilização ocidental, uma nova visão do mundo e da natureza, a derrocada de velhos reinos e aristocracias e o sonho de um progresso sem limites. E tais reações não se limitavam aos "nativos" ou às "tribos mais atrasadas", mas a maioria da população do Atlântico Norte também as compartilhava. Não havia dúvida alguma de que o progresso levaria a humanidade a novos ápices, a uma era dourada de abundância, saúde e paz. O futuro se mostrava cheio de promessas, graças ao progresso que vinha do Norte.

Foi então que começou a grande desilusão. O expansionismo colonial das potências europeias se voltou para os Bálcãs, onde o velho império otomano se desintegrava. A concorrência entre os diversos interesses colonizadores levou a uma guerra sem precedentes — um conflito de tal magnitude que os historiadores começaram a chamá-lo de a "Grande Guerra". Pela primeira vez na história da humanidade, praticamente toda a face da terra foi envolvida naquela guerra. As baixas, tanto militares quanto civis, alcançaram cifras quase inverossímeis — e isso, em grande parte, devido a esse mesmo avanço tecnológico do Atlântico Norte que, até então, parecia repleto de promessas. Na Europa, muitos começaram a achar que o otimismo das décadas anteriores fora no mínimo prematuro e possivelmente errado. Em outras regiões do mundo, os movimentos nacionalistas e anticoloniais ganharam novas forças, pois as colônias se viram envolvidas em conflitos alheios.

Logo foi necessário dar um novo nome à Grande Guerra. Depois de um período de relativa paz, estourou uma guerra ainda pior do

que a anterior. A Grande Guerra se tornou agora a Primeira Guerra Mundial, enquanto a nova conflagração foi chamada de Segunda Guerra Mundial. Este nome em si mesmo era horripilante: a humanidade estaria à beira de uma série de guerras mundiais, cada uma mais devastadora do que a anterior? Quando estouraria a Terceira Guerra Mundial? Que horrores ela produziria? Não seriam os últimos dias da Segunda Guerra Mundial, com o bombardeio atômico de Hiroshima e Nagasaki, anúncio desses horrores?

À Segunda Guerra Mundial se seguiu a Guerra Fria. Exceto na Europa ocidental e no Japão, pouco foi feito para reconstruir o que o conflito bélico havia destruído. Em vez disso, as duas grandes potências que surgiram da Segunda Guerra, os Estados Unidos e a União Soviética, lançaram-se a uma corrida armamentista sem precedentes. Passados poucos anos, as bombas que, ao término da Segunda Guerra, destruíram cidades inteiras pareciam brinquedos comparadas com os novos artefatos de destruição. Em pouco tempo, cada uma das duas potências em conflito tinha um arsenal tão grande que uma pequena parte dele seria suficiente para destruir toda a humanidade. Apesar disso, a corrida não parava, pois ambas as superpotências, com seus respectivos aliados, seguiam uma política de garantir a paz mediante o terror — ou, como se dizia na época, uma política de "dissuasão nuclear".

No resto do mundo, o fato de as potências do Norte se aferrarem a tais políticas tirou muito prestígio dessas nações, assim como da civilização que representavam. E, para tornar maiores os males, a própria política de dissuasão nuclear, que produziu uma paz relativa no Atlântico Norte, resultou na exportação da Guerra Fria para o resto do mundo, onde se manifestou em dezenas de guerras não tão frias assim entre governos e grupos apoiados por uma ou outra das duas superpotências. Nos 40 anos transcorridos entre 1945 e 1985, houve 135 guerras em diversas partes do "Terceiro Mundo", a maioria delas reflexo da Guerra Fria entre as potências setentrionais, resultando em 35 milhões de mortos[3].

[3] *Bulletin of the Atomic Scientists*, fev. 1985. Cit. ap. Luis N. Rivera Pagán, "*Idolatría nuclear y paz en el mundo: breves reflexiones teológicas*", *Apuntes*, v. 7, p. 77, 1987.

O que, do ponto de vista europeu e norte-americano, parecia ser um conflito cósmico entre o Oriente e Ocidente — ou, como diria um presidente norte-americano, uma guerra contra o "Império do Mal" —, era visto de uma outra forma a partir da perspectiva do Sul sofrido e empobrecido. Desta outra perspectiva, o Nordeste e o Noroeste — duas formas da mesma civilização ocidental — eram como dois valentões de bairro brigando por toda parte, forçando outros a brigar e não deixando ninguém em paz. Ao contrário do que se pensava no Norte, o grande conflito do século XX — e, portanto, do começo do XXI — não era entre o Oriente e o Ocidente, mas entre o Norte e o Sul, entre os colonizadores e os colonizados, entre os "desenvolvidos" e os supostamente "subdesenvolvidos" — na realidade, "mal desenvolvidos", e isso, em grande parte, por causa do impacto e da interferência do Norte. Da perspectiva do Sul, a "vitória" do Ocidente sobre a União Soviética era apenas uma etapa desse grande conflito entre o Norte e o Sul. E o novo Norte, agora unido sob a hegemonia de uma única superpotência, ainda teria de enfrentar o desafio do Sul e de um estado de coisas insustentável, pois o Norte não pode subsistir sem o Sul e, até certo ponto, a miséria do Sul começa a invadir os antigos territórios do Norte, onde todos os países supostamente ricos têm agora focos de pobreza e de miséria que, há 40 anos, eram inimagináveis.

Por tudo isso, em fins do século XX a humanidade inteira começou a calcular o custo do pretenso progresso da modernidade. Sem negar o valor, por exemplo, das novas técnicas médicas ou das novas facilidades de comunicação, hoje está claro que o "progresso" da modernidade não alcançou grande parte da espécie humana — ou, pior ainda, alcançou-a para trazer destruição e miséria. Em muitos casos, esse progresso também foi obtido às expensas de sistemas ecológicos cuja destruição terá consequências ainda desconhecidas. Já em fins do século XX, e mais ainda no XXI, ficava claro que o globo terrestre não podia sustentar o modo de vida dos países supostamente desenvolvidos. Se o mundo inteiro alcançasse o nível de "desenvolvimento" do Atlântico Norte, com um automóvel para cada duas ou três pessoas, por quanto tempo poderíamos ainda respirar? Se o mundo todo produzisse resíduos industriais no mesmo

ritmo em que os produz o mundo "desenvolvido", por quanto tempo haveria vida no oceano?

Todas essas perguntas e muitas mais de natureza semelhante indicam que, do ponto de vista do "Terceiro Mundo" — ou seja, do ponto de vista da imensa maioria da humanidade —, as promessas do Norte se mostraram falsas.

Estes três elementos: o desenvolvimento de uma igreja verdadeiramente universal, as novas condições pós-constantinianas e o fracasso das promessas do Norte, desafiam os cristãos do mundo inteiro, e não apenas os dos países pobres. É cada vez maior o número de crentes que se encontram em situações semelhantes às que existiam antes de Constantino. O mero fato de se chamar de cristão ou de ser líder da igreja não representa mais um motivo de respeito como era antes. A igreja não pode contar mais com a escola pública ou os costumes da sociedade para transmitir os valores cristãos e inculcar nas novas gerações uma visão cristã da vida e do mundo. É cada vez maior o número de cristãos que vivenciam uma forte tensão entre suas convicções e as realidades do mercado e do trabalho. Muitos simplesmente se dão por vencidos ou decidem que sua fé é uma questão privada e interna, que pouco tem a ver com sua vida social e econômica. Mas outros continuam se confrontando com essa tensão e atingem, assim, uma visão mais profunda de sua fé cristã — e uma visão que se assemelha muito à teologia do tipo C.

Isso ocorreu tanto nas terras tradicionalmente cristãs do Norte quanto entre as "igrejas jovens" dos países mais pobres. Essa nova teologia do tipo C, como sua equivalente dos primeiros séculos, não vê o cristianismo como, acima de tudo, um modo de se chegar ao céu, mas como uma janela que nos mostra os propósitos de Deus para a história e para a criação e que nos convida a unir-nos a esses propósitos. Essa teologia, nova, mas semelhante à velha teologia do tipo C, foi abrindo caminho em fins do século XX à medida que os negros na África do Sul, os camponeses da América Central e do Sul, o negros na América do Norte, os garis na Índia, as mulheres no mundo inteiro e muitas outras pessoas se organizavam para resistir a repressões e opressões de toda sorte.

Muitas das raízes dessa nova espécie de teologia remontam à primeira metade do século XX e aos escritos de Karl Barth. Ele

havia estudado com alguns dos mais famosos teólogos liberais de seu tempo, mas, em meio às tragédias da Primeira Guerra Mundial, descobriu que sua formação com esses mestres pouco lhe valia em seus esforços para servir como pastor e levar em conta as realidades amargas da vida. A teologia que Barth começou a explorar em seu *Comentário de Romanos* e encontrou sua expressão mais madura na *Dogmática eclesiástica* rejeitava o liberalismo fácil das gerações precedentes. No entanto, isto não fez com que retornasse aos sistemas rígidos do escolasticismo protestante, com sua teologia do tipo A. Em vez disso, desenvolveu uma teologia diferente, cada vez mais baseada na Palavra de Deus — que, em última análise, é o próprio Deus — como sua única fonte de autoridade. Essa teologia colocou novamente a história e a escatologia numa posição predominante, abrindo, assim, o caminho para uma redescoberta e restauração da teologia do tipo C.

Certamente alguns elementos da crítica de Barth ao liberalismo retomavam uma teologia do tipo A. Em seus esforços para destruir a ideia liberal de que o progresso humano era um caminho seguro até Deus, Barth insistiu na descontinuidade entre o divino e o humano, frequentemente em termos da tradição calvinista ortodoxa com sua ênfase na depravação total do gênero humano. Em sua juventude, Barth insistiu que a graça de Deus não tem sequer um "ponto de contato" na natureza humana decaída. Em meio à ruptura e à controvérsia com Brunner, rejeitou o que chamava de "teologia do e": revelação e razão, revelação e consciência religiosa, etc., em termos bem parecidos aos de Tertuliano quando este rejeitou qualquer relação entre Atenas e Jerusalém ou entre a Academia e a Igreja[4].

Com o passar do tempo, Barth foi suavizando essa postura, particularmente à medida que o que se chamou de sua "concentração cristológica" foi levando-o à conclusão de que era necessário pensar em termos diferentes tanto a respeito de Deus quanto do ser humano. Em 1956, proferiu uma série de conferências sobre "A humanidade

[4] Veja "Das erste Gebot als theologisches Axiom", *Zwischen den Zeiten*, b. 12, 1933, particularmente a p. 308 [ed. em português: O Primeiro Mandamento como axioma teológico, in: *Dádiva e louvor:* ensaios teológicos de Karl Barth, 3. ed., São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 127-139]. Veja também sua resposta a Emil Brunner, "Nein! Antwort an Emil Brunner", *Theologische Existenz heute*, v°. 14.

de Deus" em que matizou muito do que havia dito antes em sua polêmica contra o liberalismo e as diversas "teologias do e". Nessas conferências, explicou que ainda se opunha a qualquer teologia que pensasse poder conhecer Deus através do estudo da religiosidade humana. Mas então se perguntou se, ao falar de Deus como o "totalmente outro", não teria deixado de lado outras ênfases importantes:

> [...] não parecia escapar-nos um tanto das mãos o fato de que a *divindade* do Deus *vivo* — e com ele é que queríamos nos ocupar — só tem seu sentido e seu poder no contexto de sua história e de seu diálogo com o *ser humano* e, portanto, em seu *estar-junto* com o *ser humano*? Sim, e este é o ponto para trás do qual não se pode mais retroceder: *Deus* está ao lado do ser humano. Isso é soberanamente fundamentado nele mesmo, e unicamente por ele mesmo determinado, delimitado e ordenado. [...] Em Jesus Cristo não há um fechamento do ser humano para cima, assim como não há um fechamento de Deus para baixo. Nele trata-se, antes, da história, do diálogo no qual Deus e o ser humano se encontram e estão lado a lado, trata-se da realidade de um *pacto* firmado, mantido e cumprido de *ambos os lados*.[5]

Barth baseava essas afirmações naquilo que Deus fez e revelou em Jesus Cristo, que foi se tornando cada vez mais o centro de sua teologia. "Quem e o que Deus e quem e o que o ser humano em verdade são, isto não se pesquisa e se constrói por meio de divagações livres e errantes, mas se depreende de lá onde reside a verdade de ambos: na plenitude de seu estar ao lado, de seu pacto, plenitude esta que se manifesta em Jesus Cristo."[6]

Fica claro que, neste ponto, estamos nos aproximando de muito do que vimos antes na teologia de Irineu: a história como o contexto — o único contexto — da revelação divina; e que o conhecimento do verdadeiramente humano só é alcançado no Verbo encarnado, Jesus

[5] A humanidade de Deus, in: *Dádiva e louvor*, op. cit., p. 394.
[6] Ibid., p. 395.

Cristo, porque é justamente nessa relação íntima com Deus que a humanidade encontra seu verdadeiro ser.

Quando Barth escreveu as palavras que acabo de citar, outros teólogos de uma nova geração já haviam chegado a conclusões semelhantes. Talvez o mais notável deles seja Dietrich Bonhoeffer, que foi assassinado pelos nazistas poucos dias antes do fim da Segunda Guerra Mundial. Em seus textos se encontram muitos elementos que nos recordam a teologia do tipo C: que "a igreja é Cristo existindo em comunidade"; o chamado a uma fé que reafirma o valor do mundo e de toda criação, com base na encarnação; e possivelmente as enigmáticas e muito discutidas referências, em suas *Cartas e anotações escritas na prisão*, a "um mundo que atingiu a maioridade".

De Bonhoeffer boa parte da teologia contemporânea aprendeu a pensar em termos de como a "secularização de Deus" em Jesus Cristo deve nos levar a perceber a ação de Deus nos acontecimentos da história secular. Já em 1961, Wolfhart Pannenberg havia argumentado solidamente a favor da abolição da tradicional distinção entre "história mundial" e "história sagrada". O interesse na história também foi o ponto focal no diálogo entre cristãos e marxistas e nos escritos de alguns dos teólogos envolvidos nele, particularmente H. Hromàdka e Jan M. Lochman. Pouco tempo depois, Jürgen Moltmann, possivelmente o teólogo mais influente do final do século XX, declarou que boa parte de seu redescobrimento da concepção cristã da esperança se devia a seu diálogo pessoal com o filósofo marxista Ernst Bloch. Em suma, o que isso tudo indica é que a teologia da tradição reformada está voltando a colocar a história no centro de suas reflexões — como havia feito séculos antes a teologia que chamamos do tipo C.

Enquanto tudo isso acontecia entre teólogos reformados alemães, na Suécia a tradição luterana também se movia em direção a um redescobrimento da teologia do tipo C. Isto ocorreu principalmente entre os teólogos da "escola lundense", chamada assim por ter surgido principalmente em torno da faculdade de teologia da Universidade de Lund. O que caracterizou esta escola foi sua rejeição da interpretação de Lutero recebida do século XIX, segundo a qual Lutero se incluía entre os principais forjadores da modernidade, sendo o liberalismo burguês seu mais fiel expoente.

Os estudos dos primeiros teólogos da escola lundense, Anders Nygren e Gustav Aulén, concentravam-se na história da teologia e chegavam a conclusões muito diferentes daquelas recebidas do liberalismo do século XIX. O Lutero que eles descobriam não era o fundador liberal da Alemanha moderna, como pretendiam os teólogos liberais, e tampouco o personagem rígido que o escolasticismo luterano havia visto nele. De acordo com os lundenses, a realidade e o poder das forças do mal eram um fator importante na teologia de Lutero — diferentemente tanto do liberalismo quanto da ortodoxia escolástica. Segundo eles, Lutero não via a redenção como um princípio ou um pagamento, mas como um drama — um drama que chega a seu ápice na morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Os lundenses se dedicaram, então, a procurar as raízes e os antecedentes da teologia de Lutero no pensamento cristão que o precedera, em especial na patrística. Seu método não consistia em investigar doutrinas particulares, mas em explorar os "motivos" ou temas fundamentais que se encontravam tanto em Lutero quanto nos antigos escritores cristãos. Nessa tarefa, o livro *Christus Victor* de Aulén foi de enorme importância, pois o autor foi o primeiro a demonstrar claramente que a visão predominante na igreja antiga acerca da obra de Cristo o via como aquele que derrotou ou venceu os poderes do mal. Talvez Aulén tenha exagerado no grau em que Lutero concorda com essa visão. Mas o ponto crucial era que, numa das doutrinas centrais do cristianismo, a igreja antiga — e Irineu em particular — sustentara uma postura diferente das alternativas oferecidas pela teologia posterior.

Portanto, a teologia lundense sublinhava vários pontos importantes da teologia do tipo C: que o problema humano consiste essencialmente em nossa sujeição ao poder do pecado; que a obra de Jesus Cristo é justamente nos libertar desse poder; que essa obra não está centrada apenas na cruz, mas também na encarnação e na ressurreição — e tudo isto compreendido em um sentido histórico e comunitário, em contraposição ao sentido individualista e psicologizante de Bultmann e de boa parte da teologia existencialista.

Enquanto tudo isso ocorria entre teólogos protestantes, alguns pensadores católicos romanos se moviam em direções paralelas.

Durante a maior parte do século XX, a postura oficial da Igreja Católica foi uma continuação da rígida rejeição da modernidade que caracterizara essa instituição no século XIX. Os teólogos tinham de cuidar para não ultrapassar os limites de uma ortodoxia estreita. Por isso, vários dos melhores teólogos da época — vários dos que foram "peritos" no Concílio Vaticano II — foram proibidos de publicar suas opiniões durante muito tempo.

Nessas circunstâncias, Henri de Lubac e Jean Daniélou deram uma contribuição importante através da publicação da série *Sources chrétiennes*. Alguns dos elementos mais conservadores dentro da igreja os acusaram de selecionar para a publicação nessa série de documentos cristãos antigos alguns dos que mais diferiam da teologia escolástica e tridentina que havia se tornado a posição oficial da igreja — entre outros documentos, eles foram criticados por publicar os escritos de Irineu.

Paulatinamente, surgiria, primeiro na França e depois em outros lugares, toda uma nova geração de teólogos nutridos pelos documentos publicados por de Lubac e Daniélou. Pierre Teilhard de Chardin, que foi silenciado pelo Vaticano, ofereceu uma interpretação da evolução muito diferente daquela de Darwin. Sua visão de Jesus Cristo como o *homo futurus*, a meta de toda a evolução, recorda-nos algumas passagens em que Irineu designa o Verbo encarnado, Jesus Cristo, como o modelo usado na criação de Adão e de Eva. Em termos semelhantes, Karl Rahner, o teólogo católico mais influente do século XX, referia-se à encarnação como a meta de toda a criação, e não apenas como a resposta de Deus ao pecado humano — outro tema que também se encontra em Irineu.

Portanto, não devemos nos surpreender com o fato de que, quando o Concílio Vaticano II se reuniu e todas essas correntes antes submersas vieram à tona, boa parte do que ali foi dito constituía uma restauração da teologia do tipo C. De fato, a história se encontra no próprio centro da mensagem cristã tal como o Concílio a compreendeu, e a "recapitulação" por Cristo se encontra no próprio centro da história, pois, conforme se afirma em *Gaudium et spes*, "o Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a" (n. 38).

Embora fosse exagerado pretender que o Concílio tenha se declarado a favor de um tipo particular de teologia, não resta dúvida de que a teologia do tipo que C aparece em vários de seus documentos. Sua leitura nos dá a impressão de uma mensagem cristã que não consiste em uma série de leis (tipo A) ou de doutrinas (tipo B), mas sim de uma visão da história: de uma história cuja realidade se deve a um Deus amoroso, que foi colocada em mãos humanas para seu desenvolvimento e chegou a seu ápice em Jesus Cristo e em sua manifestação final. A igreja está envolvida nessa mesma história com o resto da humanidade. Nessa peregrinação, a igreja se alimenta do sacramento da comunhão, que não está relacionado apenas com a cruz, mas também com o futuro de Deus.

Apesar do Concílio Vaticano II não haver optado por um tipo particular de teologia, seu uso das perspectivas do tipo C incentivou a redescoberta e restauração dessa velha teologia. Vários teólogos que já trilhavam esse caminho se sentiram agora livres para continuar sua caminhada. Isto ficou particularmente evidente na reunião dos bispos católicos da América Latina que aconteceu em Medellín, Colômbia, em 1968, e deu impulso à teologia latino-americana da libertação.

As diversas teologias da libertação — não somente as latino-americanas, mas também as negras, feministas e outras — orientam-se instintivamente pelas perspectivas do tipo C. Em razão de todas elas terem surgido dentro de contextos de opressão e se nutrirem da esperança de uma nova ordem, a categoria da história é central para todas elas — não a história como disciplina acadêmica, mas a história como o cenário concreto da vida e dos esforços humanos. Como antes na teologia do tipo C, as teologias da libertação tendem a sublinhar a verdade concreta e histórica por sobre as supostas verdades universais. Além disso, muitos teólogos e teólogas da libertação expressam a suspeita de que tais supostas verdades universais não passam da verdade vista da perspectiva dos poderosos, que então pretendem que todos devem ver as coisas da mesma maneira. Para essas novas teologias, o cristianismo não consiste em uma série de doutrinas ou de regras, mas sim na ação de Deus encarnado na história.

Partindo da centralidade da história e da participação da comunidade de fé nas lutas históricas, as teologias da libertação

recuperaram muitos elementos do tipo C, por exemplo, sua profunda compreensão dos poderes do mal e do drama histórico da redenção como destruição desses poderes. Quando os teólogos da libertação se referem ao racismo, ao sexismo ou ao neocolonialismo, não estão se referindo apenas à soma das atitudes dos racistas, sexistas ou neocolonizadores. Referem-se a tudo isso como manifestação do Mal, com inicial maiúscula — o Mal cujo funcionamento nem sempre é misterioso, mas cujo poder sem dúvida o é.

Dentro desse contexto, não surpreende que em muitas das teologias da libertação se fale de Cristo como o vencedor, o destruidor do Mal, ou o libertador. Tampouco deve nos surpreender que tantas liturgias oriundas, por exemplo, da América Latina se concentrem menos na morte de Jesus Cristo do que em sua encarnação, ressurreição e reino final.

Por último, é necessário salientar que uma das características comuns de várias teologias da libertação é sua hermenêutica tipológica. A Bíblia nos fala porque vemos nela tipos ou figuras de nossa própria história: Deus libertando o povo do jugo do Egito; Isaías prometendo o retorno do exílio e do cativeiro; Maria cantando a derrocada dos soberbos e saciedade para os pobres; Deus usando o néscio e o desprezado para envergonhar os sábios e os poderosos — todas essas histórias são hoje vividas de novo tipologicamente nas ações de Deus na atualidade.

Todas essas correntes que tendiam a convergir na teologia do tipo C não teriam produzido tanto impacto se não fossem acompanhadas por um outro movimento que afetou a vida litúrgica da igreja: a renovação litúrgica. Tanto os historiadores da liturgia quanto os da teologia sabem há muito tempo que existe uma relação estreita entre o culto e a doutrina, entre o modo como a igreja adora — *lex orandi* — e o que a igreja crê — *lex credendi*. A adoração expressa as crenças, mas também as afeta. Em tempos relativamente recentes, o redescobrimento dos padrões de adoração da igreja antiga e sua aplicação ao culto contemporâneo deram à teologia do tipo C um meio para se expressar e inserir no cotidiano dos fiéis.

Durante boa parte do século XX, houve uma busca constante de novas práticas litúrgicas que servissem para expressar melhor a fé da igreja. Essa busca acabou levando a muitas direções diferentes: ao

retorno do catolicismo romano ao culto em línguas vernáculas, uma nova hinologia tanto entre católicos quanto protestantes — incluindo muitos hinos surgidos em uma dessas duas tradições e frequentemente empregados pela outra —, uma relação mais estreita entre a liturgia e a pregação, o uso crescente do ano cristão e de lecionários entre os protestantes, etc.

Possivelmente o elemento de maior peso em toda essa reforma do culto foi a recuperação de antigas práticas litúrgicas. Hoje, graças à investigação histórica, sabemos muito mais do que há duas ou três gerações acerca das práticas e cerimônias batismais e eucarísticas da igreja antiga. Um passo importante em todo esse processo foi a atribuição final a Hipólito de um documento antigo. Hipólito, que viveu em Roma em fins do século II e início do III, fez parte da transição da teologia do tipo C para a do tipo A na igreja dessa cidade[7]. Como quase todos os teólogos do tipo A, Hipólito acreditava defender as opiniões e práticas tradicionais, e por isso os estudiosos pensam que as práticas cultuais que ele descreve em seu documento refletem o que era feito pelo menos algumas décadas antes do próprio texto — ou seja, aproximadamente no ano 170, ou nos tempos de Irineu. Também é importante indicar que Tertuliano, do outro lado do Mediterrâneo e poucos anos antes de Hipólito, oferece-nos uma descrição das práticas batismais muito semelhante às de Hipólito.

Fundamentando seus argumentos nesses e ainda em muitíssimas outras evidências de caráter mais fragmentário, os estudiosos reconstruíram grande parte da liturgia da igreja nos séculos II e III — o período imediatamente anterior à conversão de Constantino. Essas investigações tiveram impacto sobre a tarefa dos indivíduos e comitês responsáveis pela preparação de materiais litúrgicos em diversas denominações, e o resultado foi o surgimento de toda uma série de ordens de culto, práticas batismais e eucarísticas e outros

[7] Nesse contexto, é interessante observar que Hipólito seguia Irineu em sua concepção da obra de Cristo como "recapitulação", assim como em vários aspectos de sua escatologia. Mas o rigorismo moral de Hipólito, que afinal o levou a romper com o resto da igreja, tinha muito do tipo A — não devemos nos esquecer de que Tertuliano, como Hipólito, deixou a igreja justamente porque achava que ela não era rigorosa o suficiente. Também é interessante perceber que tanto Hipólito quanto seu rival Calixto se propunham as questões que os dividiam em termos típicos do tipo A de teologia.

elementos da adoração que refletem a teologia do tipo C e, indiretamente, apoiam sua restauração.

Dois exemplos bastam. O batismo vai se tornando mais importante à medida que os cristãos descobrem o crescente abismo entre sua fé e a sociedade em geral. Não só nas "igrejas jovens", mas também em muitas das mais tradicionais, a proporção de pessoas batizadas quando adultas — em relação às que recebem o batismo quando crianças ou adolescentes — está aumentando rapidamente. Cada vez mais, declarar-se cristão ou cristã se torna uma decisão consciente e possivelmente custosa em termos de participação na vida social, política e econômica de muitos países. A mesma coisa acontecia na igreja antiga. Para assinalar isso de uma forma dramática, as antigas ordens batismais incluíam um ato de renúncia, no qual o neófito rejeitava Satanás e todas as suas obras. Fica claro que tal ato tinha um sentido especial no contexto de uma teologia do tipo C, em que a história era o campo de batalha entre Deus e os poderes do mal e o batismo era como o ato de enxertar o novo membro no corpo do Senhor vitorioso e ressuscitado — razão pela qual se preferia celebrar o batismo no Domingo da Ressurreição.

Significativamente, várias das ordens para celebrações batismais preparadas nas últimas décadas também incluem um ato de renúncia. O documento do Conselho Mundial de Igrejas intitulado *Batismo, eucaristia e ministério*, que expressa o consenso de uma enorme variedade de denominações, introduz entre os elementos que devem fazer parte de toda ordem de batismo "uma renúncia ao mal". Em 1976, a Igreja Metodista Unida dos Estados Unidos publicou uma ordem para a celebração batismal em que se pergunta ao candidato: "Renuncias à escravidão do pecado e às injustiças deste mundo?". E, nove anos mais tarde, a Igreja Presbiteriana do mesmo país promulgou instruções em que se pergunta ao candidato: "Renuncias ao mal e ao seu poder no mundo, que rejeita a justiça e o amor de Deus? [...] Renuncias aos caminhos do pecado, que te separam do amor de Deus?". Frases e práticas semelhantes também se encontram nas novas liturgias católicas, luteranas e anglicanas.

A celebração eucarística também sofreu mudanças radicais. A maioria das liturgias ocidentais supostamente "tradicionais" se deriva de práticas medievais, cuja tendência era relacionar a comunhão

exclusivamente com os sofrimentos e a morte de Cristo. Por isso a eucaristia, até uma data relativamente recente, era em geral realizada em um ambiente lúgubre e até fúnebre. Em contraposição a isto, na igreja antiga a comunhão era literalmente *celebrada*, sendo relacionada não apenas nem primordialmente com a paixão, mas sobretudo com a ressurreição de Jesus e com seu reino vindouro. Também nesse aspecto as novas liturgias retornaram à visão e às práticas da Antiguidade cristã. Por isso há um contraste tão marcante entre o próprio começo das velhas liturgias de princípios do século XX e as de princípios do XXI. Onde aquelas diziam: "Todos vós que verdadeira e sinceramente vos arrependeis de vossos pecados...", estas dizem frases como: "Amigos, esta é a festa alegre do povo de Deus!".

Tanto o batismo quanto a eucaristia sugerem agora uma visão que combina a alegria da fé cristã com um reconhecimento sóbrio do poder do mal, de que a ordem presente não é o reino de Deus, de que os cristãos ainda são conclamados a lutar em um mundo que — ao contrário do que se podia pensar durante a era constantiniana — ainda é hostil à mensagem do evangelho. Regozijamo-nos com Cristo, porque ele ressuscitou; e com ele sofremos, porque ainda não retornou. Esta é a concepção central da teologia do tipo C — uma concepção que se torna mais necessária ainda nas circunstâncias em que se encontra a igreja no começo do século XXI.

Não há dúvida de que esse redescobrimento da teologia de tipo C produz dissonância e ruptura. Muitas pessoas sentem uma tensão entre a teologia que receberam e ainda mantêm e os novos ritos, como aquele irmão que dizia: "Acabaram com a santidade da comunhão. Antes ela era um rito solene, quando nos lembrávamos de nossos pecados e dos sofrimentos do Senhor. Agora parece uma festa!" Quem entende a fé cristã em termos de lei, dívida e pagamento não verá muito valor numa celebração da "festa alegre do povo de Deus", a não ser que suas próprias perspectivas teológicas sejam transformadas.

Por outro lado, há milhões de cristãos em situações nas quais se veem constantemente obrigados a lutar contra um mundo hostil, tentando mudar suas práticas e sua ordem para que reflitam melhor a vontade de Deus. Para tais cristãos, a nova visão — que na realidade

é velhíssima — é um sustentáculo em meio a suas lutas. A pastora cujo paroquiano não conseguia classificar nem como conservadora nem como liberal, na realidade, estava interpretando a Bíblia de uma perspectiva do tipo C. Do mesmo modo, o professor que afirmava que Is 53 se referia originalmente ao povo de Israel, mas, não obstante, estava disposto a ler a passagem na Sexta-Feira Santa, simplesmente estava interpretando as Escrituras de acordo com os princípios tipológicos do tipo C.

E quanto ao médico que se queixava de que, em meio às decisões sem precedentes que tinha de tomar, nem o fundamentalismo aprendido na escola dominical nem o liberalismo aprendido na universidade tinham grande serventia para ele? Sua perplexidade se deve à ausência de pontes entre sua fé e um mundo no qual constantemente tem de se deparar com as maravilhas das novas tecnologias e a possibilidade de abusar delas. Talvez o ajudasse uma perspectiva teológica que lhe permitisse ver a ação de Deus na história e nos avanços tecnológicos, sem perder de vista a dimensão demoníaca sempre presente na história humana — inclusive na tecnologia.

Coube-nos viver na transição para o terceiro milênio. Um olhar retrospectivo para os vinte séculos de história cristã e a tentativa de julgar os três grandes elementos na vida da igreja de nossos dias descritos acima — o surgimento de uma igreja verdadeiramente universal, nossa condição pós-constantiniana e o fracasso das promessas do Norte — nos possibilitam vê-los como três casos ou dimensões específicas de uma mudança muito mais radical e geral que, na falta de outro nome melhor, podemos chamar o declínio da modernidade.

Em poucas palavras, o que esse declínio quer dizer é que estamos saindo de uma era dominada pelos dois mitos gêmeos da objetividade e da universalidade. Em parte devido ao sucesso das ciências físicas e de suas aplicações tecnológicas, a idade moderna se convenceu de que a verdade se encontra somente na objetividade e que tal objetividade torna a verdade universalmente válida e reconhecível. Embora tal concepção possa ser defendida teoricamente, o fato é que, exceto na esfera estreita das ciências físicas — e, mesmo ali, apenas dentro de certos limites restritos —, tal verdade não é acessível a nós, mortais comuns. Já no século XIX, Søren Kierkegaard percebeu que "um sistema existência é impossível", pois, embora a

realidade seja um sistema, ele se acha ao alcance apenas de Deus, e nunca de seres como nós, submersos nas atualizações da existência[8]. E, meio século mais tarde, o filósofo espanhol José Ortega y Gasset declarou que, "apesar das aparências, o racionalismo não é uma atitude propriamente contemplativa, mas, antes, imperativa. [...] Pensar não é ver, mas legislar, mandar."[9]

Embora Ortega se referisse diretamente só a questões filosóficas, sua afirmação mostra uma profunda perspicácia, pois nas últimas décadas do século XX descobrimos que as supostas objetividade e universalidade da modernidade têm um propósito de dominação. Nas esferas internacionais, elas foram empregadas pelas nações poderosas do Norte para justificar seus planos de domínio de outras regiões, a tal ponto que se pode dizer muito bem que o colonialismo é a versão armada da modernidade[10]. No campo da teologia, fica sobejamente claro agora que a teologia que no passado nos pareceu ser normativa e universal não passava da teologia particular proposta principalmente por homens brancos de classe média do Atlântico Norte — teólogos que, justamente por participarem do poder, convenciam a si mesmos que suas perspectivas eram de fato universais. Como resultado disso, as teologias dominantes do Ocidente, tanto católicas quanto protestantes, sofriam de uma miopia tipicamente moderna. Como disse George Lindbeck:

> Provavelmente tanto o protestante que insiste na inerrância das Escrituras quanto sua contraparte católica tradicionalista sofrem de formas vulgarizadas de um racionalismo que descende da filosofia grega através de um racionalismo cartesiano e pós-cartesiano reforçado pela ciência newtoniana. Mas, nos primeiros séculos da igreja, a verdade [...] ainda não tinha sido limitada ao proposicionalismo. O literalismo

[8] *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton: Princeton University Press, 1941, p. 107.
[9] "Ni vitalismo ni racionalismo", in: *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1947, v. 3, p. 279.
[10] Veja Asis Nandi, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi: OUP, 1983.

> fundamentalista, assim como o expressivismo experiencial, são produtos da modernidade.[11]

Agora, ao término da modernidade, as perspectivas e os conhecimentos de muitas pessoas que a modernidade excluiu como menos dignas de atenção surgem com novas forças. Já que não é mais necessário aceitar a "metanarrativa" da modernidade, muitos dos que, por gerações, viveram à margem da modernidade (bem se poderia chamá-los de "modernizados", em contraposição aos "modernizadores") não podem mais ser calados com a fácil desculpa de que não são "objetivos", ou de que suas perspectivas são "particulares" ou "fragmentárias" e, portanto, não universais.

No campo da teologia, isso leva a duas buscas paralelas. A primeira é a busca de um modo de fazer teologia que funcione no que Lindbeck chamou de "a era pós-liberal". Lindbeck afirma que tanto o "proposicionalismo" conservador quanto a ênfase na experiência dos liberais fracassam junto com o fracasso dos mitos fundamentais da modernidade. Como alternativa, ele propõe um modelo "linguístico-cultural" que tome como metáfora central "o grau em que a experiência humana é formada, modelada e, em certo sentido, constituída por formas culturais e linguísticas"[12]. A ninguém ocorreria pensar que uma linguagem ou uma cultura são "verdade" no sentido proposicional em que a modernidade usa este termo. E, no entanto, as linguagens e as culturas governam nossas vidas. Suas regras nos permitem dizer que algo está "errado" ou "correto", embora sempre dentro dos parâmetros de um sistema linguístico ou cultural.

É interessante observar que tudo isso leva Lindbeck a uma compreensão da natureza da doutrina que se assemelha à da teologia do tipo C. Para ele, como para Irineu, a história se torna a categoria central, a tal ponto que "tornar-se cristão implica aprender a história de Israel e de Jesus suficientemente bem para interpretar e experimentar a nós mesmos e nosso mundo nos termos dessa

[11] *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster, 1984, p. 51.
[12] Ibid., p. 34.

história"[13]. Em decorrência disso, Lindbeck propõe o retorno à interpretação tipológica:

> A interpretação tipológica entrou em colapso sob os ataques combinados dos desdobramentos do racionalismo, do pietismo e do método histórico-crítico. As Escrituras deixaram de funcionar como a lente através da qual os teólogos viam o mundo e, em vez disso, tornaram-se primordialmente um objeto de estudo cujo sentido religioso significativo ou sentido literal estava localizado fora delas.[14]

A tipologia não transforma o conteúdo das Escrituras em metáforas acerca de realidades que se encontram fora das próprias Escrituras, mas exatamente o contrário. Ela não sugere, como frequentemente se diz hoje, que os crentes encontram sua própria história na Bíblia, mas, antes, que eles fazem da história bíblica sua própria história[15].

A outra direção em que a teologia se move no começo do terceiro milênio é o redescobrimento da catolicidade*. Em outros lugares, alicerçando-me na exegese de um texto de Irineu que aborda o testemunho quadriforme do evangelho no cânone do Novo Testamento, sustentei que o verdadeiro sentido da catolicidade inclui uma diversidade de perspectivas que a universalidade tende a excluir — ou a submergir sob uma cúpula dominante — e que, portanto, em certo sentido "universal" não é uma tradução correta de "católico", mas seu oposto[16].

Este será um tema crucial no século XXI, e, na exploração dele, a teologia do tipo C pode muito bem definir a agenda para o futuro. À medida que as chamadas teologias "contextuais" vão se multiplicando e desenvolvendo, vai ficando cada vez mais claro que toda

---

[13] Ibid.

[14] Ibid., p. 119. [NR: As citações foram traduzidas diretamente do original em inglês.]

[15] Ibid., p. 118.

[16] *Desde el siglo y hasta el siglo: Esbozos teológicos para el siglo XXI*, México e Austin: Ediciones STPM y AETH, 1997, p. 101-34; *Out of Every Tribe and Nation: Christian Theology at the Ethnic Roundtable*, Nashville: Abingdon, 1992, p. 18-27.

* caráter da religião católica, composto de diversos aspectos, como geográfico, antropológico, pessoal e antológico.

teologia é contextual e que, portanto, nenhuma tem o direito de se considerar universal. Nessas circunstâncias, a questão da catolicidade e unidade da igreja adquire novas dimensões. Em poucas palavras, a principal objeção de quem se opõe às teologias "contextuais" é a seguinte: como a unidade da igreja poderá sobreviver quando há teologias que se dão o nome de negras, feministas, femininas, "mulheristas", latinas, etc.? Isto não nos condena a uma balcanização da teologia e, portanto, a uma fragmentação ainda maior da igreja?

O perigo é muito real, mas somente se por teologia se entende o que Lindbeck chama de visão proposicional, ou o que ele chama de visão empirista e expressiva — ou, em termos da tipologia deste livro, os tipos A e B. Para ambos os tipos, é praticamente impossível aceitar o caráter fragmentário e perspectivista de todo conhecimento humano sem, então, fragmentar ou até desfazer tanto a teologia quanto a igreja.

Se, por outro lado, abordamos a teologia seguindo o paradigma da história, como o faz o tipo C, é efetivamente concebível que diversas pessoas ou grupos humanos, cada um com suas experiências e perspectivas, possam, apesar disso, reivindicar a mesma história. (Ou, usando a metáfora linguística de Lindbeck, é possível pronunciar palavras diferentes, e até mesmo discutir uns com os outros, usando o mesmo idioma; portanto, é possível fazer parte de um único povo de Deus ao mesmo tempo em que se tem opiniões e perspectivas relativamente diversas.) Como cristãos de diferentes culturas, classes e gêneros, reivindicamos a mesma história e tentamos aprender a história de Israel e de Jesus de tal modo que ela nos sirva para entender a nós mesmos e ao mundo em termos dessa história. Reivindicamos nossa história presente, com todas as suas diversidades e ambiguidades, como a história do mesmo povo — uma história que, como toda história verdadeira, não pode ser abreviada em uma única narração simples, direta e universal. E reivindicamos nossa história futura comum, a meta da criação, o reino de Deus — que, uma vez mais, só podemos interpretar cada qual a partir de sua perspectiva e, assim, enriquecer a visão comum.

Portanto, ao escrever estas linhas e me avizinhar do terceiro milênio, espero que os próximos anos tragam uma restauração

ainda mais clara da teologia do tipo C, à medida que a humanidade continua se confrontando com os temas cruciais da justiça e da paz e os cristãos continuam se confrontando com o tema tão difícil da catolicidade e unidade da igreja. Quem sabe eu esteja equivocado, e tal coisa não aconteça. Mas de uma coisa podemos ter certeza: o Senhor da história — o Senhor que entrou na história para o nosso bem — sempre estará conosco, sofrendo conosco as calamidades que provocamos contra nós mesmos e contra as gerações futuras e nos chamando — sempre nos chamando — a nos unirmos a ele no milagre e na esperança da ressurreição.

Que assim seja!