

O MISTÉRIO DO DEUS-HOMEM: A relação da perfeição com a identidade na religião cristã.

*THE GOD-MAN MYSTERY:
The relation of perfection and identity in Christian religion.*

Willibaldo Ruppenthal Neto¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo mostrar a relação entre a perfeição e a identidade que é presente na religião cristã a partir do mistério da encarnação, segundo o qual Deus não se encontra somente na eternidade, mas também se apresentou na história e com um corpo próprio. A concepção antropológica e teológica do cristianismo não pode ignorar a encarnação, centro da religião cristã, que a diferencia em absoluto das demais religiões, em especial as religiões orientais, nas quais o caminho para a perfeição se dá pela autoanulação até a nulidade.

Palavras-Chave: Encarnação, Cristologia, Identidade.

ABSTRACT

This article aims to show the relationship between perfection and identity that is presented in the Christian religion from the mystery of Incarnation, in which God is not only in eternity, but also performed in history and with his own body. The anthropological and theological conception of Christianity cannot ignore the incarnation, the center of the Christian religion, as distinct at all other religions, especially Eastern religions, in which the path to perfection is by self-effacement to annulment.

Key-Words: Incarnation, christology, identity.

¹ Doutorando em História (UFPR). Professor da FABAPAR. Membro discente do NEMED/UFPR. E-mail: willibaldoneto@hotmail.com



INTRODUÇÃO

A encarnação é o centro da religião cristã, ao mesmo tempo que é seu início, sua concretização e mesmo, de certa forma, “a totalidade da nossa vida cristã” (LECLERCQ, 1997, p. 7). A encarnação é tanto o núcleo do cristianismo como também é o grande diferencial deste para com as demais religiões², como bem evidenciou o filósofo romeno Constantin Noica:

Que o cristianismo tenha adquirido, no curso da história, um lugar à parte entre as demais religiões não deixa de ter relação com o fato de ele ter tido força para assumir radicalmente (como testemunham os concílios da Igreja – desde o de Niceia) a encarnação individual do divino. Tudo se passa como se a encarnação não fosse um dom feito pelo divino ao mundo, mas a si mesmo: mediante ele, o ser divino ultrapassa o nada e a ausência de identidade de sua própria perfeição. (NOICA, 2011, p. 73).

Assim, pela doutrina da encarnação, Deus de alguma forma concilia a sua perfeição com uma identidade definida e muito 'humana': Jesus Cristo é plenamente divino e plenamente humano, sendo “verdadeiro Deus de verdadeiro Deus” (Credo a partir do Concílio de Niceia), feito homem – verdadeiro homem, Filho do Homem, plenamente humano. Perante tal 'mistério' que é a encarnação, só podemos ter “admiração”, como bem destacou Jacques Leclercq (1997, p. 11), ao mesmo tempo que sua negação

² É com a encarnação que se efetua também uma nova concepção da realidade enquanto processo: no judeu-cristianismo se dá o primeiro passo para romper-se a concepção cíclica da realidade, que era defendida especialmente por Heráclito e os estoicos (ELIADE, 1994, p. 61), mas que era presente em toda a cultura greco-romana. Como bem demonstra Mircea Eliade, é o judaísmo que apresenta esta inovação da *escatologia*, na qual “o tempo tem um começo e terá um fim” (ELIADE, 1995, p. 97), mas é o cristianismo que “vai ainda mais longe na valorização do *Tempo histórico*. Visto que Deus encarnou, isto é, que assumiu uma existência humana historicamente condicionada, a História torna-se suscetível de ser santificada” (ELIADE, 1995, p. 97). “Conferindo ao tempo um sentido, o cristianismo o tira da insignificância do seu fluir e o institui como história. Não é possível ver o tempo como “história” na concepção cíclica do tempo, que encontra a sua escansão nos ritmos da natureza; isso só é possível na perspectiva que os cristãos denominaram *escatológica*, onde no fim (*eschaton*) se realiza o que no início fora anunciado” (GALIMBERTI, 2003, p. 25).



implica na negação do próprio cristianismo, uma vez que esta é sua base desde os seus primórdios, como lembra o psicólogo Umberto Galimberti em sua obra *Rastros do Sagrado*: “o ato instituidor do cristianismo é a *encarnação de Deus*” (GALIMBERTI, 2003, p. 24).

1 As duas soluções da razão

O filósofo católico francês Jean Guitton bem percebeu que além da aceitação do mistério da encarnação só há duas outras vias de pensamento quanto a Jesus Cristo, duas tendências da racionalidade humana³: 1) Jesus histórico, ou a primeira via⁴; 2) Jesus mítico, ou a segunda via⁵.

Trata-se, portanto, de dois caminhos em relação a Jesus e à compreensão do cristianismo: o primeiro caminho “vai do homem-Jesus ao Deus” (GUITTON, 1960, p. 107), seguindo a

³ Só há estas duas pois todas as 'tentativas' para fora da ortodoxia possuem em suas ideias as tendências que se levadas até as últimas consequências, alcançam estas duas vias.

⁴ Jean Guitton bem percebe que tal via possui características específicas: “A escola crítica germinou na França e era sem dúvida entre nós que tinha mais possibilidade de nascer. Desenvolveu-se em Paris, como em sua cidade. Com Renan, encontrou as condições mais perfeitas para que fosse, pelo talento e pelo saber, revestida da maior plausibilidade.” (GUITTON, 1960, p. 102). Ernest Renan com sua “Vida de Jesus”, de fato “foi o maior êxito de livreria do século [XIX]” (GUITTON, 1960, p. 102), mas “em nossos dias, a Vida de Jesus de Renan é de uma insipidez insuportável” (GUITTON, 1960, p. 77), especialmente pelo fato de que com o desenvolvimento na história das religiões e de ideologias (como o marxismo), o “mito Jesus” é de uma flexibilidade ainda maior, servindo especialmente com a “*polísimbolizabilidade*” (SANTOS, 1959, p. 16) de seus símbolos, tais como “a ideia da Virgem-Mãe, do Deus-Menino, do pão da vida, como ricos de sentido, sem que haja necessidade de preocupação com a verdade de tudo isso.” (GUITTON, 1960, p. 79). A relação entre mito e religião assim aumentou consideravelmente de tal forma que “espíritos como Mircea Eliade ou Bultmann deram ao mito estatuto novo; dele fizeram uma forma de pensamento propícia a exprimir a substância da vida espiritual” (GUITTON, 1960, p. 79), de tal forma que não se pode compreender o estudo das religiões do nosso século sem compreender a influência destes dois nomes.

⁵ Diferente da primeira via, “a escola mítica cresceu na Alemanha. Era a terra de eleição para pensamentos desse tipo; falta ao gênio germânico o senso das matizes. Em compensação, tem a faculdade de criar abstrações e fazê-las viver.” (GUITTON, 1960, p. 102). Neste sentido temos Rudolf Bultmann como grande nome, que “parece pensar que o Evangelho apresenta duma maneira mítica” (GUITTON, 1960, p. 80), além de outros nomes, como o psicólogo suíço fundador da psicologia analítica, Carl Gustav Jung, que entende cristo como um *arquétipo* historicizado, assim como a própria Trindade e nos Evangelhos, no qual entende um “caráter não histórico (...) cuja única preocupação era tornar impressionante a figura de Cristo, na medida de suas possibilidades descritivas.” (JUNG, 1979, p. 41).



lógica da crítica histórica, duvidando de qualquer possibilidade de fatos não-prováveis que contrariem a lógica, tais como milagres. Assim, segundo a primeira via, Jesus foi uma pessoa – o “Jesus histórico” - que foi elevado e deificado pelos seus seguidores. O segundo caminho “vai do Deus ao homem” (GUITTON, 1960, p. 107), ou seja, entende-se Jesus como sendo a historização de um arquétipo, de um mito divino, a qual tenta-se dar uma aparência humana. Segundo a segunda via, o 'mito do Deus-Homem' precede a existência de um personagem histórico Jesus – se é que existiu! - e assim apenas utiliza-se da 'pele' de alguém para dar um rosto a este mito atemporal. Assim, ficamos “entre a tese dos *críticos* segundo a qual Jesus é um homem que a imaginação *deificou* e a dos *mitólogos*, segundo a qual Jesus é um Deus que a fabulação fez homem e *historificou*” (GUITTON, 1960, p. 36, grifo nosso).

Esta separação em dois grupos é justamente a separação empreendida por Karl Barth com outra nomenclatura: Karl Barth “observa, como teólogo, que essas duas tendências aparecem constantemente no curso da história do cristianismo, uma para inspirar toda a teologia de tipo *ebionita*, a outra para inspirar toda a teologia de tipo *doceta*” (GUITTON, 1960, p. 108)⁶. Como se pode perceber no estudo dos primeiros séculos da igreja, os *ebionitas* negavam a divindade de Cristo, enquanto os *docetas* sustentavam que Jesus seria Deus com apenas aparência carnal⁷. Ambas

⁶ Leonardo Boff (1972) também expõe uma análise das duas tendências, mas focando-se especialmente em sua construção histórica a partir das duas escolas teológicas da antiguidade, onde cada uma tendeu a um caminho. A escola de Alexandria, influenciada pelo platonismo e pela mística acabou desenvolvendo uma tese onde reduziu-se a humanidade de Jesus frente a sua divindade, tendo Apolinário de Laodicéia ensinado “que pela encarnação o Logos substituiu o espírito humano” (BOFF, 1972, p. 201). A escola de Antioquia, sendo influenciada por Aristóteles desenvolveu a tese onde a união das naturezas em Jesus não seria íntima mas accidental, gerando a base para a heresia de Nestório (BOFF, 1972, p. 203), segundo a qual seria necessário separar-se o Jesus-homem e o Jesus-Deus, para preservar-se a humanidade de Cristo. Tais perspectivas parciais, porém, foram declaradas heréticas e encontrou-se como solução a formulação do Concílio de Calcedônia: há unidade em Cristo quanto à pessoa, mas há dualidade quanto às naturezas – uma formulação que deixa espaço para o mistério, mas que “deve ainda hoje ser critério de verdade” (BOFF, 1972, p. 205).

⁷ “O termo *ebionitas* deriva de uma palavra hebraica que significa 'pobres' e designa uma seita de judeus cristãos ascéticos que sobreviveram à destruição de Jerusalém no ano 70, indo para o leste do Jordão. Sendo judaizantes, criam na salvação pela obediência à lei, rejeitavam os escritos de



antigas heresias (a heresia ebionita data do século III e o docetismo data do primeiro século⁸) seguem as duas linhas racionais⁹ das duas tendências modernas que Jean Guitton percebeu, mas ambas são contrárias ao ensinamento evangélico e apostólico:

A Igreja afastou o ebionismo tanto quanto o docetismo e por antecipação todas as teorias modernas que a eles se ligam. Para o Evangelho, a divindade do Cristo só tem sentido se nos recusamos em ver nela a apoteose de um grande homem ou a personificação duma ideia sobre Deus ou duma ideia divina. (BARTH apud GUITTON, 1960, p. 108).

Assim compreende-se que apesar da nossa tendência sobre Jesus ser a de o “reduzir às nossas duas dimensões habituais” (GUITTON, 1960, p. 109), devemos entender que o cristianismo “introduz uma terceira dimensão” (BARTH apud GUITTON,

Paulo e davam ênfase às cartas de Tiago e Pedro. Para eles, Jesus era um profeta humano, o novo Moisés; era o filho de José que, ao ser batizado, foi adotado como Filho de Deus por causa de sua obediência à lei. Por serem poucos e estarem isolados não subsistiram por muito tempo.” (MATOS, 2008, p. 38). O docetismo provém da influência gnóstica no cristianismo, que criava doutrinas que negavam o nascimento de Jesus, sendo que “todas estas doutrinas acerca do Salvador recebem o nome de ‘docetismo’ – de uma palavra grega [*dokéō*] que quer dizer ‘aparecer’, pois o que estas doutrinas implicam, de um modo ou de outro, era que o corpo de Jesus era uma aparência.” (GONZÁLEZ, 2011, p. 98).

⁸ O docetismo é tão antigo que sua força fez com que o Credo possuísse a precisão histórica que tem, uma vez que “a referência a Pôncio Pilatos não tem o propósito de culpar ao procurador romano pela crucificação, mas antes procura dar uma data concreta ao que se está falando. Para alguns dos gnósticos, Jesus não era um ser histórico, mas um mito ou alegoria universal. Por essa razão o Credo põe data à crucificação” (GONZÁLEZ, 2011, p. 104).

⁹ Tais duas “linhas racionais” são dois processos da inteligência: “muitas vezes a inteligência humana toma um fato na experiência e leva-o até seus limites ideais” (GUITTON, 1960, p. 106), como o faz a primeira via, do Jesus histórico; mas também “muitas vezes (...) partindo desta vez do ideal, exprime-o a inteligência sob uma metáfora concreta, personifica-o” (GUITTON, 1960, p. 106). Tais são as “duas grandes tendências [que] ganham validade em todos os trabalhos científicos” (DILTHEY, 2010, p. 23) segundo Wilhelm Dilthey: ou seja, o processo de abstração a partir do natural, “sede original de todo conhecimento de uniformidades” (DILTHEY, 2010, p. 23), e o processo contrário, “partindo da natureza, porém, o mesmo homem se volta em seguida retroativamente para a vida, para si próprio” (DILTHEY, 2010, p. 24). A origem do segundo processo no primeiro explica o fato de que conceitos não existem enquanto realidades físicas, ou seja, “negar a autonomia existencial do conceito não é ainda negar a existencialidade do esquema concreto do fato, do qual ele é apenas um esquema de esquema, um esquema abstrato.” (SANTOS, 1959, p. 17).



1960, p. 109), com o mistério do Deus-Homem, base e fundamento de toda a religião cristã, sem o qual nada pode ser compreendido segundo esta nova dimensão que se estabelece, segundo o verdadeiro espírito cristão¹⁰.

2 A encarnação do Logos

Entendendo que pelo mistério da encarnação “o próprio Deus tem um corpo, e por toda a eternidade” (LECLERCQ, 1997, p. 19), entendemos porque “quanto ao essencial, a Igreja de Cristo proclama a concepção mais extraordinariamente positiva de toda a história humana acerca da condição carnal do ser humano” (LECLERCQ, 1997, p. 19). Esta valorização do corpo se dá conjuntamente a uma visão realista da situação de “queda” humana, baseada na doutrina do “pecado original”, de forma que a positividade com que o cristianismo relaciona-se com o corpo não alcança excessos, mas dá-se numa “ambiguidade” (LECLERCQ, 1997, p. 18) de “esplendor e miséria do corpo”¹¹, como bem destaca o padre belga André Léonard em seu livro *Cristo e o nosso corpo*. A concepção cristã do corpo está portanto em contraposição à desvalorização platônica deste¹², como bem lembra o professor de filosofia antiga italiano Giovanni Reale:

(...) uma reavaliação radical e completa do corpo nas dimensões ontológica, metafísica e teológica¹³ só se

¹⁰ “Digamos isto doutra maneira e dum modo mais pascaliano: 'A Encarnação é um mistério insondável e todavia somente pela Encarnação é que se pode compreender o fato e o sentido do Evangelho.'” (GUITTON, 1960, p. 35).

¹¹ Nosso corpo é ao mesmo tempo o meio de agradar a Deus quanto o mecanismo de cedermos às concupiscências, à nossa “natureza terrena”, que não é o corpo em si mas aquilo de mal que se apresenta neste e através deste: “O corpo não é instrumento só do pecado, mas também da salvação.” (WINCKEL, 1985, p. 132). Veja: Cl 3.5-11.

¹² Um grande exemplo desta contraposição é Santo Agostinho, que “diante da opinião platônica, comum em sua época, de que o corpo aprisiona a alma e que esta prisão é a origem dos males da humanidade (...) discorda de Platão e afirma exatamente o contrário: foi a alma quem pecou e prejudicou o corpo.” (AZEVEDO JR, 2008, p. 86-87).

¹³ A força do mistério do Deus-Homem no cristianismo primitivo é um indício de que ambas as tendências racionalistas que pensam Cristo como “Jesus histórico” ou como “Jesus mítico” são



apresenta na doutrina cristã. Essa reavaliação está, sob certos aspectos, em nítido contraste com a concepção platônica: longe de ser um “peso” e um “tronco” para a alma ou apenas “carne a ser salva”, o corpo é verdadeiramente “consagrado” e até “santificado”, porquanto o próprio Deus nasce no corpo como Cristo. (REALE, 2002, p. 16).

O mistério da encarnação é ainda mais admirável quando percebido em seus detalhes e características mais profundas: Deus não apenas se tornou homem, mas preserva sua divindade, ao mesmo tempo que não é um 'homem celeste' numa total abstração, mas é um homem completo justamente por ser um homem com identidade própria. Jesus Cristo é perfeito, “mas não no sentido de uma perfeição abstrata” (LECLERCQ, 1997, p. 15), como lembra Leclercq, pois possui uma identidade própria, uma personalidade e tudo o que envolve um ser humano normal – com a única exceção do pecado. Assim, Jesus Cristo é um judeu de Nazaré, do período de dominação por parte do Império Romano: possuía uma cultura própria, e mesmo uma linguagem

incompatíveis com a realidade histórica da Igreja, uma vez que tal mistério (da encarnação) não se apresenta como resultado de um processo religioso tanto quanto um rompimento, por ser justamente uma “oposição muito consciente às concepções religiosas judaicas e helenísticas do tempo” (ADAM, 1986, p. 5). Ou seja, o mistério do Deus-Homem não está relacionado com influências helenísticas (que C. G. Jung supervaloriza, em: JUNG, 1979, p. 6) ou judaicas tanto quanto é um rompimento com as mesmas: “é impossível explicar o aparecimento dessa fé por influências judaicas ou pagãs. Nela não há nada de derivado, de secundário; tudo é verdadeiramente primitivo, é a fé, o credo original” (ADAM, 1986: 5), sendo “escândalo para os judeus, loucura para os gentios” (I Co 1.23b). Como bem destaca Joseph Ratzinger, o estudioso judeu Jacob Neusner bem entendeu que Jesus Cristo não muda completamente a lei judaica, mas acrescenta algo que é o principal no cristianismo, e inaceitável para o judaísmo: *ele mesmo* (RATZINGER, 2007, p. 103). Porém, Jesus ultrapassa também a chamada 'Regra de Ouro', a qual provém “do grade fariseu Hillel, cerca de uma geração antes do nascimento de Cristo, (...) como evolução progressiva de Lv 19,18.34, em Sabbat 31a: 'O que não desejais para ti, não façais ao teu próximo'.” (SCHUBERT, 1979, p. 40). Porém, “(...) a Regra de Ouro é expressa em forma afirmativa por Jesus e em forma negativa por Hillel. Notável diferença. Hillel diz: 'Guarda-te de prejudicar a teu próximo'; e Jesus: 'O amor que desejarias receber, mostra-o para com teu próximo'. Oferecer amor é bem mais do que deixar de prejudicar” (JEREMIAS, 1988, p. 8-9). Que de fato houve influência na formação da religião cristã por parte do helenismo e da *paideia* grega é algo inegável, como bem se percebe no estudo de Werner Jaeger (2002), mas a religião do paganismo para o cristianismo mudou de tal forma que “as palavras 'deus' e até mesmo 'religião' não tinham o mesmo sentido” (VEYNE, 2011, p. 68).



própria, falando “a linguagem do seu país e do seu tempo, não uma algaravia intemporal que pretendesse dirigir-se a todos os tempos sem pertencer a nenhum. É verdadeiramente do seu país e do seu tempo. É um judeu dos primeiros anos da nossa era” (LECLERCQ, 1997, p. 14). Mas ao mesmo tempo é o Verbo divino, sendo que “todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez” (Jo 1.3). De alguma forma “o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai” (Jo 1.14).

3 O mistério do Deus-Homem

Mas como conciliar a perfeição de Jesus Cristo enquanto Deus ao mesmo tempo que afirmamos sua personalidade humana? Como Jesus era e é ao mesmo tempo Filho de Deus e Filho do Homem? De fato, como bem afirmou Karl Adam, “a pergunta é desconcertante – mais ainda, é terrível! Temos diante de nós um homem de carne e osso, um homem com uma consciência, uma vontade e uma sensibilidade humanas; e no entanto perguntamos: este homem é Deus?” (ADAM, 1986, p. 89)¹⁴.

A resposta da Igreja sempre foi e continua sendo que Cristo é tanto homem como Deus, é “perfeito quanto à divindade, e perfeito quanto à humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”, conforme o Credo de Calcedônia, sendo “preservada a propriedade de cada natureza, concorrendo para formar uma só pessoa e em uma subsistência” (GRUDEM,

¹⁴ Tal aparente contradição é presente mesmo na expectativa messiânica dos judeus, que não compreendiam o caráter ambivalente do próprio Messias, definindo as diferenças como possibilidades diversas do futuro – afinal, como conciliar um ser divino que vêm das nuvens (Dn 7.13) e um pobre montado em um jumento (Zc 9.9)? “A única menção notável a este propósito encontra-se em *Sanhedrim* 98a: “Rabi Iehosua bem Levi (um mestre palestino da segunda metade do século III d.C.) fez observar uma contradição. Está escrito: ‘E eis que com as nuvens do céu ele vem como um Filho do homem’ (Dn 7,13) e, além disto, está escrito: ‘Pobre e montado num jumento’ (Zc 9,9). Se eles (os israelitas) o merecerem, então ele virá com as nuvens do céu; se não o merecerem, virá pobre e montando um jumento.” (SCHUBERT, 1979, p. 74).



2009, p. 996). Ou seja, na encarnação Cristo não nega sua divindade, mas humilha-se (Fp 2.8), participando conosco em carne e sangue (Hb 2.14), mas não deixando de ser “o resplendor da glória e a expressão exata do seu Ser” (Hb 1.3). Jesus Cristo não é nem metade humano e metade deus, nem dois terços deus e um terço homem¹⁵, mas é plenamente Deus e plenamente homem, de modo simultâneo e misterioso.

De fato, esta pergunta nos desconcerta¹⁶, da mesma forma que a resposta nos causa admiração¹⁷. A verdadeira 'compreensão', no sentido de abstração completa e racionalização do mistério da encarnação é impossível, sendo que “essa dificuldade de base tem sua origem no desacordo entre o ser *composto* do Cristo e a inteligência ocidental habituada a dissociar” (GUITTON, 1960, p. 37). Como bem notou Umberto Galimberti, “efetivamente, a razão humana se abre quando introduz a diferença, quando decide que uma coisa não é o seu contrário” (GALIMBERTI, 2003, p. 14), de tal forma que “pela razão, de fato, é impossível dizer do mesmo ser que é Deus e homem” (GALIMBERTI, 2003, p. 14). Porém, esta compreensão não anula a validade ou realidade da ideia do Deus-Homem, mas evidencia que seu caráter é “além da imaginação” (LECLERCQ, 1997, p. 29), pois é de certa forma 'irracional' ou “supra-racional” (LECLERCQ, 1997, p. 29). Esta irracionalidade não é apenas encontrada no cristianismo, mas é uma característica da religião em si, do sagrado, como bem percebera Rudolf Otto no seu livro *Das Heilige (O Sagrado)*, como bem evidenciou Mircea Eliade:

¹⁵ Gilgamesh, herói mitológico mesopotâmico o qual “é mais do que um herói semidivino” (JUNG, 1979, p. 3), era considerado “dois terços deus e um terço homem”, dentro do imaginário mitológico mesopotâmico, como relatado na Epopeia de Gilgamesh (ANÔNIMO, 2011, p. 95).

¹⁶ Neste sentido a perspectiva mítica se apresenta mais atrativa do que a histórica, uma vez que sua flexibilidade é maior neste ponto, aceitando o que vai além do racional: “A tradição mítica transcende as experiências individuais e por isso mesmo é, para cada um, mais um desafio do que uma solução, no trato com a realidade.” (BURKERT, 1991, p. 29).

¹⁷ Segundo Leonardo Boff, a admiração é o início da filosofia e da cristologia (BOFF, 1972, p. 156). Vemos a admiração do povo diante de Jesus em diversos textos dos evangelhos (Mt 4.24, 7.28, 8.27, 9.33b, 13.54-56; Mc 1.22, 2.12, 4.41, 6.23; Lc 2.47, 4.22-23, 4.31, 4.36-37, 5.26, 8.25; Jo 6.42).



Negligenciando o lado racional e especulativo da religião, Otto voltou-se sobretudo para o lado irracional, pois tinha lido Lutero e compreendia o que quer dizer, para um crente, o 'Deus vivo'. Não era o Deus dos filósofos, o Deus de Erasmo¹⁸, por exemplo; não era uma ideia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um poder terrível, manifestado na 'cólera' divina. (ELIADE, 1995, p. 15).

Trata-se da loucura divina, pois, a própria 'morte de Deus', é “escândalo para judeus, loucura para os gentios” (1Co 1.23b). Uma análise do texto de 1 Coríntios 1.25-29 pode colaborar para compreendermos esta questão:

Porque a loucura de Deus é mais sábia do que os homens; e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens. (...) Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar os fortes... (1Co 1.25,27b).

O texto de 1 Coríntios 1.25-29 pode ser entendido como um de dois tipos de *loucura*: “Temos duas acepções da loucura: como o contrário da razão e como aquilo que precede a própria distinção entre razão e loucura” (GALIMBERTI, 2003, p. 13). Qual é então o sentido correto de loucura em 1 Coríntios? Trata-se do segundo tipo de loucura: aquilo que precede a própria distinção entre razão e loucura¹⁹. Sendo assim, trata-se de uma loucura inalcançável ao homem, intocável à razão, por anteceder-lá. Porém, a razão não é a única via de acesso ao conhecimento de Deus: “Mas não teríamos recebido outras luzes? E que luzes

¹⁸ Mircea Eliade vale-se de Erasmo como exemplo, justamente por este ter sido o representante teológico da Igreja Católica contra Lutero. Porém, o texto do *Elogio a Loucura* mostra que Erasmo não possuía uma visão tão racionalista de Deus quanto pensa-se em geral (como Eliade): “(...) os devotos, cuja vida não é senão uma imagem e uma meditação contínua da vida celeste, já sentem na terra um antegozo dessa recompensa deliciosa. (...) Essa é também a parte de loucura que os justos sentem já na terra, loucura feliz que, longe de lhes ser retirada quando passarem à outra vida, será, ao contrário, aperfeiçoada, e se tornará aquela loucura infável que é chamada a bem-aventurança eterna” (ERASMO, 2010, p. 132).

¹⁹ Cf. meu artigo a este respeito: RUPPENTHAL NETO, 2014.



poderiam ser? As da Revelação, é claro” (KNOX, 1988, p. 37-38). A razão é o conhecimento do homem a Deus, das criaturas se elevando ao Criador, enquanto que a Revelação é o conhecimento passado de Deus às criaturas, é uma auto-manifestação de Deus²⁰. Desta forma, a encarnação pode apenas ser parcialmente compreendida e assim tida enquanto “mistério”; como bem disse Karl Jaspers: “quando o homem, no gozo de sua liberdade, experimenta a Transcendência, necessita dos enigmas para elucidá-la” (JASPERS, 2000, p. 111). A Trindade é, de fato, “o mais sagrado dos símbolos” (JUNG, 1979, p. X) – como afirmou o psiquiatra Carl Gustav Jung –, sendo que sua compreensão, apesar de em absoluto ser impossível, é essencial para o entendimento do cristianismo, uma vez que os símbolos expressam as realidades religiosas supra-rationais, como bem destaca Mircea Eliade em sua obra *Imagens e Símbolos*:

O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. (ELIADE, 1996, p. 8-9).

Porém, quando pensamos na possibilidade de aproximação entre a natureza humana e a divina, não contrariamos apenas a lógica, mas o próprio cristianismo, que sempre busca evidenciar a distância entre a natureza de Deus e dos homens. Assim, temos como resultado a necessidade de uma

²⁰ Certamente na perspectiva cristã a racionalidade do homem é uma demonstração de sua proximidade *por semelhança* com Deus (LEWIS, 2005, p. 6), mas há também a proximidade *por acesso*, que se dá através da piedade e da relação com o Filho de Deus, porém, “quando distinguimos a proximidade por semelhança da proximidade por acesso, vemos que elas não coincidem necessariamente. Podem coincidir ou não” (LEWIS, 2005, p. 7). Ou seja, a razão pode não coincidir com a Revelação. É Deus quem “se dá a conhecer”, como mostram as histórias bíblicas: “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania (...), a saber, que algo de sagrado se nos revela” (ELIADE, 1995, p. 17).



definição como a de Teodoro de Mopsuéstia: “A distinção entre as duas naturezas deve ser sustentada incondicionalmente, e a unidade da pessoa mantida perpetuamente” (FLUCK, 2009, p. 71).

4 Perfeição e identidade humana em Jesus Cristo

Jesus Cristo, mesmo sendo Deus e, portanto, perfeito, “não é exemplo de perfeição angélica” (LECLERCQ, 1997, p. 18), abstrata e distante, mas de “uma perfeição à nossa medida” (LECLERCQ, 1997, p. 16), sendo homem em todo o sentido que esta palavra carrega: “Um autêntico homem, verdadeiramente o Filho do homem, o Homem. Pode-se tomá-lo como modelo de humanidade. Eu posso tomá-lo como meu modelo” (LECLERCQ, 1997, p. 13). Jesus Cristo possuía e possui uma identidade de tal forma que sua vida é determinável, e não atemporal e vazia, como bem destaca Leclercq:

Um homem. Nascestes num lugar determinado no tempo e no espaço, como todos os homens. De uma família e de um povo. Vivestes nos primeiros anos da nossa era. És filho de Maria. Perfeito entre os filhos do homem, tens uma perfeição concreta. Um homem pode ser perfeito com diversas estaturas; Tu tens uma estatura e um peso determinados, não outros. Os teus cabelos não são ao mesmo tempo pretos ou loiros. Falas a língua de teu país e não a de outro. A tua linguagem inspira-se nos usos do teu tempo, e as parábolas evangélicas, como os preceitos dos teus discursos, trazem a marca da época, do povo, de todas as circunstâncias que concorreram na tua formação humana. (LECLERCQ, 1997, p. 57).²¹

²¹ “Ele não era gnóstico, nem da Nova Era. Ele não era modernista, nem humanista secular. Ele não era marxista, nem socialista. Ele não era filósofo platônico. Ele não era panteísta brâmane. Ele não era ariano racista. Ele não era assistente social, nem psicólogo pop, nem mito pagão, nem mágico. Ele não era democrata nem republicano; na verdade, ele não era norte-americano. Ele não era libertário, nem monarquista; não era anarquista, nem radical e, tampouco, neoconservador. Ele não era um homem medieval nem moderno. Ele era judeu” (KREEFT, 2009, p. 19).



Desta forma, quando lemos os Evangelhos não devemos “procurar mais o sobrenatural em estado puro”²², pois na verdade os Evangelhos se apresentam de tal forma que escandalizam os homens em geral com “o tom singelamente humano e realista do Evangelho, e parece-lhes mais divina a alienação dos livros orientais²³: que não falam senão de Deus e chegam a negar o mundo...” (LECLERCQ, 1997, p. 42). Jesus Cristo não foi um *mahatma*²⁴, não era um pregador da nulidade²⁵, mas foi um homem de tal forma vivo e vivente que lhe acusaram de ser “glutão e bebedor de vinho” (Mateus 11.19). Como compreendê-lo? Tentamos pelo que nos relatam os Evangelhos, e assim entendemos que Jesus “é um conjunto, é a irradiação da tua personalidade nas tuas palavras, nos teus atos, na menor das tuas atitudes. (...) É tudo. Não há nada que não se encontre em Ti” (LECLERCQ, 1997, p. 25) – senão alguma falha ou pecado –, mas ao mesmo tempo possui personalidade; não é um conjunto morto de qualidades, mas uma unidade viva, uma pessoa – e o

²² LECLERCQ, 1997: 44.

²³ “(...) o *Baghavad Gita* [livro sagrado dos hindus], em que a experiência espiritual de recusa das determinações já não assume a forma de uma excentricidade: é a conclusão, consagrada na escala histórica, de uma tendência superiormente lúcida a se apartar do mundo” (NOICA, 2011, p. 114).

²⁴ “Na palavra Mahatma, *maha* significa grande, mais elevado ou superior e *atman*, como o *pneuma* grego, significa espírito. Mas como o espírito é o ser real do homem, diferente dos acidentes deste ser pelo qual o indivíduo é conhecido como Fulano ou Beltrano e tem qualidades ou propriedades particulares, a palavra *atman* no uso reflexivo adquire o sentido de 'eu', qualquer que seja a nossa opinião sobre a natureza desse eu, seja ele físico, psíquico ou espiritual” (COOMARASWAMY, 1992, p. 123). Porém, apesar dessa possibilidade, entende-se *atman* não como o “ego humano”, mas como “o Espírito imanente que empresta a si mesmo imparcialmente a qualquer individualidade sem jamais se tornar ninguém” (COOMARASWAMY, 1992, p. 124), de forma que o Mahatma torna-se “um morto ambulante, alguém cujo espírito neste momento tem uma morada nas alturas” (COOMARASWAMY, 1992: 125).

²⁵ A principal crítica de Nietzsche ao cristianismo é de que se trata de uma religião que prega o nada. Na percepção de Nietzsche, o cristianismo é à semelhança do hinduísmo e – principalmente – do budismo, “religiões de *décadence*” (NIETZSCHE, 1988, p. 39), religiões de destruição até a nulidade, ou seja, são “religiões nihilistas” (NIETZSCHE, 1988, p. 39). Porém, a realidade é muito diferente: o cristianismo se diferencia completamente das religiões orientais justamente por não se apresentar associado a uma nulidade divina, mas ter como centro um Deus pessoal e pessoa, percebido na perspectiva cristã como a falta maior dos orientais: “na Índia, grandes sábios tiveram a percepção de que a Realidade suprema era única e infinita, mas não sabiam que seu nome era 'Eu'. Ao contrário, a maioria deles pensava que o 'eu' ou 'ego' (a palavra latina para 'eu') – ou seja, nosso senso de que somos indivíduos únicos, irreduzíveis e distintos – era a ilusão suprema e o grande obstáculo para o esclarecimento supremo” (KREEFT, 2009, p. 20).



próprio Deus! Compreendendo-se esta relação entre identidade e perfeição de Jesus, compreendemos que a forma mítica de ver Jesus é equivocada, como bem evidenciou Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI) em sua obra *Jesus de Nazaré*:

(...) o ministério de Jesus não deve ser visto como algo mítico, que pode ao mesmo tempo significar tudo e nada; é um acontecimento histórico datável com rigor, com toda a seriedade da história humana verídica, com a sua unicidade, cujo modo de contemporaneidade com todos os tempos se distingue totalmente da intemporalidade do mito. (RATZINGER, 2007, p. 29).²⁶

5 Perfeição e identidade humana em nós

Podemos perceber que, como destaca Umberto Galimberti em *Rastros do Sagrado*, o sentido da redenção “para o cristão é *tensão entre o presente e o futuro*”²⁷, porque a redenção, presente já na encarnação de Cristo, espera ser totalmente realizada” (GALIMERTI, 2003, p. 24). Sendo assim, o homem não possui

²⁶ Jean Daniélou bem percebe essa falha na compreensão de René Guénon do Cristianismo: “O Cristianismo reconhece perfeitamente a existência de uma simbólica natural, que se liga à religião cósmica (...) Mas o Cristianismo é precisamente coisa diferente. É uma irrupção de Deus na História, um acontecimento radicalmente novo. Se a cruz tem uma tal importância para ele, não é, em primeiro lugar, por causa de seu valor simbólico, é porque Cristo morreu sobre um patíbulo composto de dois pedaços de madeira. E esse dado histórico está em primeiro lugar. (...) Mas esses simbolismos são secundários em relação aos fatos históricos. E é essa importância do Cristianismo como novidade absoluta que Guénon desconhece” (DANIÉLOU, 1964, p. 111-112). Ora, não é à toa que o *kerygma* dos cristãos é sobre o que se denominou *Evangelho*, a 'boa novidade' (Sobre este termo, veja: RATZINGER, 2007, p. 57-58). Também não é à toa que o historiador francês Marc Bloch denominava o Cristianismo como uma “religião de historiador”, uma vez que estava baseada em uma crença histórica datável, diferenciando-se assim das demais religiões. É justamente por isso que “o problema essencial do cristianismo é determinar quais são as relações entre a fé e a história” (GUITTON, 1960, p. 38).

²⁷ Como bem mostra Oscar Cullmann, tal tensão é fruto da ideia de que “o fim já está realizado em Cristo, mas a consumação ainda está no futuro” (CULLMANN, 1968, p. 8) e gera uma situação complexa mesmo na relação dos cristãos com a política, uma vez que trata-se de um dualismo cronológico: “O Novo Testamento não afirma nem nega o mundo. O dualismo que encontramos nele é cronológico entre o Presente e o Futuro. Não é um dualismo helênico entre este mundo e o outro.” (CULLMANN, 1968, p. 77). A Nova Jerusalém descerá neste mundo, e será este mesmo mundo que será completamente renovado. “O novo mundo está, a partir de Cristo, germinando e fermentando dentro do velho mundo” (BOFF, 1973, p. 156).



uma natureza fixa, mas ambivalente, e esta faz com que ao mesmo tempo que o homem possa perceber as realidades espirituais, não possa alcançá-las plenamente em sua *situação atual*, de *tensão*: “o sofrimento do homem reside precisamente em ele poder escolher a seu bel-prazer um geral e não poder verdadeiramente alçar-se a ele” (NOICA, 2011, p. 50). Este de fato é “o conflito fundamental da existência humana” (BOFF, 1972: 132), o qual Cristo suportou e nos possibilitou ultrapassá-lo, mas cuja superação permanece por enquanto uma “esperança” para nós, anunciada mas não ainda efetuada, iniciada mas não ainda concluída.

Paulo bem expressa isto na sua reflexão em Romanos sobre o fato de que “o querer o bem está em mim; não, porém, o efetuá-lo” (Rm 7.18b). Assim, encontramos-nos em situação de luta interna:

Então, ao querer fazer o bem, encontro a lei de que o mal reside em mim. Porque no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo, nos meus ombros, outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros. (Rm 7.21-23).

Com a presença do Espírito de Deus no homem (através de Cristo), o homem fica possibilitado de cogitar das coisas do Espírito (Rm 8.5), mas não pode realizar-se plenamente na dimensão do divino, pois tal realização só será possível após a glorificação do corpo do cristão²⁸, vivificado pelo Espírito de Deus (Rm 8.11). Mas que tipo de vida se vive, então? Vive-se a vida do

²⁸ A ressurreição dos santos não será uma simples 'volta à vida' de um cadáver, mas será uma transformação completa, à semelhança da ressurreição de Cristo, a qual não foi uma simples volta à vida: “Não como quem volta à vida biológica que tinha antes, a exemplo de Lázaro ou do jovem de Naim, mas como quem, conservando sua identidade de Jesus de Nazaré, se manifestou totalmente transfigurado e plenamente realizado em suas possibilidades humanas e divinas. O que aconteceu não foi a revivificação de um cadáver, mas a radical transformação e transfiguração da realidade terrestre de Jesus, chamada ressurreição” (BOFF, 1972, p. 135). Assim, a esperança do cristão se mostra direcionada em um sentido específico: “ressurreição como total transfiguração da realidade humana espírito-corporal” (BOFF, 1972, p. 149).



próprio Cristo²⁹: “logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim; e esse viver que, agora, tenha na carne, vivo pela fé no Filho de Deus...” (Gl 2.20). Porém, este texto Paulo aos Gálatas não deve ser mal interpretado, e para isto utilizamos a interpretação de Leclercq:

Quando o Apóstolo nos diz: Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim (Gl 2, 20), e quando nos propõe esse exemplo como ideal, não nos convida somente ao abandono da nossa personalidade na tua, mas à entrega da nossa personalidade para que Tu a faças tua e assim vivas e Te manifestes, meu Mestre, em todas as raças e em todos os séculos, por meio de todas as línguas e técnicas. (LECLERCQ, 1997, p. 60).

Quando “morri para e lei” e “estou crucificado com Cristo” (Gl 2.19), “não anulo a graça de Deus” (Gl 2.21), pois sendo feito filho de Deus (Jo 1.12), vivo agora de forma diferente, mas preservando a minha pessoa, pela salvação proporcionada pela cruz; ou seja, de alguma forma, “nada mudou e tudo mudou” (LECLERCQ, 1997, p. 35), como lembra Leclercq, “a vida divina está em mim e, em certo sentido, nada mudou na minha humanidade. (...) Continuo a ser eu mesmo, continuo a ser o pobre homem que sou, fraco e submetido a todas as fomes” (LECLERCQ, 1997, p. 35).

Morremos de alguma forma juntamente com Cristo na cruz, mas “apesar disso, alguma coisa subsiste em mim, como minha” (LECLERCQ, 1997, p. 36), pois somos coparticipantes tanto nos sofrimentos quanto na glória: “se com ele sofremos, também com ele seremos glorificados” (Rm 8.17b). Mas o que significa que somos feitos filhos de Deus? Significa que recebemos o espírito de adoção (Rm 8.15), tornando-nos como Cristo, mas permanecendo nós mesmos; Deus se encontra agora em nós, uma

²⁹ “É verdade que, batizado, vivendo na fé, me torno como Tu? Que a Encarnação de certo modo se renova em mim e que a vida cristã não é somente a ‘imitação de Cristo’, mas é Jesus Cristo vivo, que continua e volta a viver em cada um dos seus?” (LECLERCQ, 1997, p. 32).



vez que seu Espírito habita em nós (1Co 3.16) e através de nós se mostra agora ao mundo, assim como se mostrou por Cristo, sendo nós “não somente um outro Cristo (...) mas um novo Cristo” (LECLERCQ, 1997, p. 59): “No cristianismo, é necessário procurar esta vida divina, não fora do humano, mas através do humano. Está no humano sem ser do humano” (LECLERCQ, 1997, p. 40)³⁰.

A tensão no homem não é um elemento necessariamente negativo, pois se dá justamente pela presença da liberdade humana, conjuntamente à nova consciência que se cria, mediante a filiação divina, ideia complexa que pode mais uma vez ser bem resumida pelo católico J. Leclercq: “É a lei da Encarnação. Eu continuo a ser plenamente humano. Tu decidiste fazer a tua obra nos homens mediante a sua colaboração, subordinando-a à ação do homem. E como continuamos a ser homens, tens necessidade do nosso concurso para que a tua obra se converta em realidade” (LECLERCQ, 1997, p. 36). Estando nós em tal situação de contradição, somos nascidos da carne, mas também de Deus (João 1.13).

6 Eu e o outro

A distinção entre o 'eu' e o 'outro' tão marcante no cristianismo, onde o próprio Deus se dá em três pessoas, tem por consequência a valorização de um elemento que é a própria caracterização de Deus: o *amor*. Quando percebemos que de fato “é só através do tu que o eu se descobre como tal” (BOFF, 1972: 208), como destaca Leonardo Boff em seu *Jesus Cristo Libertador*, percebemos como de fato “a pessoa é *essencialmente* comunhão,

³⁰ Como bem afirma Leonardo Boff, a humanidade não é anulada pela vinda da natureza humana, mas é plenamente realizada na relação com esta: “a perfeição humana reside exatamente em sua abertura total e infinita a ponto de poder ser repleta de Deus” (BOFF, 1972, p. 202). Tal compreensão temos especialmente a partir de João Duns Escoto, que percebeu que “o homem pode, pelo amor, abrir-se de tal modo a Deus e aos outros, que chega a esvaziar-se totalmente de si mesmo e plenificar-se na mesma proporção, pela realidade dos outros e de Deus” (BOFF, 1972, p. 221).



relação e diálogo” (BOFF, 1972, p. 208), ou seja, a pessoa enquanto ser se torna pessoa sempre para os outros, no que é o amor.

Não apenas “Deus é amor” (1Jo 4.8b), como é dele que provém o amor (I João 4.7), que se evidencia pela existência do outro: nós, objetos de seu amor. É apenas com a distinção, o corte, que pode existir amor, pois “sem a separação não há amor e nem vida” (TILLICH, 2004, p. 37), como lembra-nos Paul Tillich. Sendo assim, é no cristianismo que encontramos o “amor vivo” da perspectiva cristã, diferenciando-se completamente das tendencias abstrações orientais, onde tenta-se diluir a diferenciação, apagando não apenas o “outro”, como conseqüentemente a si mesmo e, portanto – pela perspectiva cristã – o próprio amor. Afirmar-se a autoanulação³¹, assim como a presença de Deus dentro de cada um de nós, são princípios budistas e orientais³² que fazem com que se afaste cada vez mais da religião cristã³³, uma vez que assim como as respectivas representações, como bem lembrou G. K. Chesterton, “o budista

³¹ O cristianismo de fato fala na “morte para mim mesmo”, mas isto não ganha a dimensão que tem nas demais religiões como o budismo. De modo algum o ser humano deve se destruir, mas distanciar-se de si mesmo para melhor observar a si mesmo e ao outro. Trata-se do paradoxo do êxtase: “o *excessus mentis*, que se apresenta como uma perda de si mesmo, uma perda de seu *proprium*, como uma ‘quase’ anulação, leva a mente, na verdade, ao seu ponto mais alto, numa extravagante conformidade ao Outro, a plenitude do ser. Experiência de todos os amores. Possuir Deus é se possuir a si mesmo. Não há nada de panteísmo nisso porque o amor faz que, na vontade de que o outro seja o outro, o amado seja tanto mais ele mesmo quanto mais ele é amado” (CHENU, 2006, p. 33).

³² Na sua crítica ao cristianismo, Nietzsche propõe que a virtude deve fazer o homem viver até a morte (NIETZSCHE, 2012, p. 25) e não fazer morrer ainda em vida (NIETZSCHE, 2012, p. 102), de forma a “viver como cadáver” (NIETZSCHE, 2012, p. 98). O espírito não apenas vivifica, mas “é a vida que clarifica a própria vida” (NIETZSCHE, 2012b, p. 111). Note-se que a ideia de “viver como cadáver” (NIETZSCHE, 2012, p. 98) é próxima da doutrina metafísica hindu, na qual o homem deve buscar ser “um morto ambulante” (COOMARASWAMY, 1992, p. 125), através da anulação “do ego humano para o Espírito imanente que empresta a si mesmo imparcialmente a qualquer individualidade sem jamais se tornar ninguém” (COOMARASWAMY, 1992, p. 124). Seria a anulação do “eu como entidade psicológica” (COOMARASWAMY, 1992, p. 123) em prol de sua vida enquanto “Eu Superior” (COOMARASWAMY, 1992, p. 122).

³³ “(...) não acho que existam duas instituições no universo que contradizem uma à outra tão diametralmente como o budismo e o cristianismo” (CHESTERTON, 2008, p. 216).



está olhando com uma atenção peculiar para dentro³⁴. O cristão fixa os olhos com desvairada atenção para fora” (CHESTERTON, 2008, p. 216). Isto evidencia-se ainda mais quando comparamos as duas formas de amor pela perspectiva cristã, como o fez Chesterton, pois, para o cristianismo “a mais alta forma de amor é aquela pela qual se distingue as culturas oriental e ocidental: é o amor que preserva o indivíduo que é ambos, o sujeito e o objeto do amor³⁵. Na amorosa relação cristã 'pessoa-pessoa' manifesta-se sua superioridade³⁶ a qualquer outra tradição” (TILLICH, 2004, p. 37)³⁷. É sobre este fundamento que

³⁴ Quando Agostinho afirma que “*Noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas* (não vá fora, entra em ti mesmo: no homem interior habita a verdade)”, não está se referindo a encontrar a Verdade absoluta dentro do homem, mas o reflexo desta verdade, uma vez que o homem é “*imago Dei* (imagem de Deus)”. Desta forma busca realizar o seu desejo: “*Deum et animam scire cupio* (quero conhecer a Deus e à alma)”. Assim, quando Deus diz ao homem “deixa-te, entrega-te a Mim, e gozarás de uma grande paz interior” (TOMÁS DE KEMPIS, 1995, p. 31), não se refere a uma anulação, uma destruição, mas uma entrega, “um sacrifício contínuo de tudo o que são” (TOMÁS DE KEMPIS, 1995, p. 31). “Entra em ti mesmo”, exclama o autor da *Imitação de Cristo*, mas acrescenta: “Prepara ao celeste Esposo uma morada digna dele; ele virá e descansará nela, porque suas delícias são habitar no coração que o chama” (TOMÁS DE KEMPIS apud WINCKEL, 1985, p. 52). A elevação espiritual deve servir não como elemento pelo qual anulamos a nós mesmo, mas pelo qual completamos a nós mesmos: é um sistema circular: “O círculo da interioridade é perfeito: *A te proinde incipiat tua consideratio, non solum autem, sed et in te finiatur.* (De ti proceda a consideração sobre ti mesmo, mas não apenas isso, também em ti ela termine)” (CHENU, 2006, p. 33). Percebemos o universo a partir de nós mesmos, este 'microcosmo', que reflete o macrocosmo, mas tal espelho apresenta-se sempre embaçado: “Meto-me dentro de mim mesmo e acho aí um mundo! Mas antes em pressentimentos e obscuros desejos que em realidade e ações vivas. E então tudo paira a minha volta, sorrio e sigo a sonhar, penetrando adiante no universo” (GOETHE, 2001, p. 22).

³⁵ “Quero amar o próximo não por ele ser eu, mas precisamente por ele não ser eu” (CHESTERTON, 2008, p. 217).

³⁶ Paul Veyne, historiador ateu, define o cristianismo (entendendo-o enquanto criação humana – dos discípulos de Jesus) como uma obra-prima: “Alguns historiadores agnósticos acharão pouco científico estabelecer uma escala de méritos entre as religiões. Mas, no meu modo de ver, isso não é violar o princípio de neutralidade axiológica – é como reconhecermos a superioridade de certas criações artísticas ou literárias; superioridade em relação à qual os contemporâneos não foram menos sensíveis do que nós. Por que a imaginação criadora das religiões não teria, ela também, suas obras-primas?” (VEYNE, 2011, p. 35-35).

³⁷ Ananda K. Coomaraswamy pensa que o cristianismo deve ser percebido em aproximação com as demais tradições religiosas: “Portanto, como diz Eckhart, 'todas as escrituras clamam por uma libertação do eu' e aqui a palavra todas têm de ser tomada no sentido mais amplo possível, porque esta é a carga que a escritura bramânica, a budista e a islâmica têm de carregar, do mesmo modo que a cristã” (COOMARASWAMY, 1992, p. 123). Mircea Eliade parece defender uma ideia semelhante, afirmando que é “inútil insistir nas diferenças entre os 'filhos' que S. Paulo 'gerou na fé' e os 'filhos de Buda'...” (ELIADE, 1995: 163). G. K. Chesterton, porém, bem destaca o equívoco destas ideias: “Há uma frase de liberalidade fácil que é proferida muitas vezes em sociedades éticas

o cristianismo tende a se colocar enquanto a religião superior, a revelação mais profunda, a imagem mais próxima de Deus.

Este amor que valoriza a personalidade, a individualidade, a alteridade, a relação, é o verdadeiro amor³⁸: “O verdadeiro amor que purifica não consiste em palavras abstratas. É um amor que vive em nós na medida em que nós mesmos vivemos em Cristo. É uma realidade viva em Cristo, e daí o seu incomparável poder de atração” (LECLERCQ, 1997, p. 52).

A *doa*ção, resultado do *amor caridade*³⁹, é o que faz com que não apenas Deus tenha dado seu próprio filho (Jo 3.16), quanto nós mesmos nos entregamos em resposta a este amor a Deus, tornando-nos seus, apesar de conservarmos nossa própria identidade, como se afirmássemos a Deus junto a Leclercq que “tudo o que há em mim é tão teu quanto meu” (LECLERCQ, 1997, p. 38). Nosso corpo é o instrumento que utilizamos para esta adoração, uma vez que não somente o corpo é “santuário de Deus” (1Co 3.16), como a nossa própria adoração se dá por ações⁴⁰: “louvando a Deus, com salmos, e hinos, e cânticos

e em parlamentos da religião: 'As religiões da terra diferem em ritos e formas, mas são a mesma coisa naquilo que ensinam'. Isso é falso; é o contrário dos fatos. As religiões da terra não diferem muito em ritos e formas; elas diferem muito naquilo que ensinam” (CHESTERTON, 2008, p. 212). Seja como for, os estudos mitológicos têm buscado encontrar pontos em comum na linguagem e mensagem das religiões, especialmente através do estudo dos mitos e símbolos. A psicanálise freudiana pretendeu apresentar-se como resposta à organização dos mitos tradicionais (BURKERT, 1991, p. 33), assim como o foi posteriormente a teoria dos arquétipos do inconsciente coletivo de C. G. Jung (BURKERT, 1991, p. 35-36) e por fim o estruturalismo (BURKERT, 1991, p. 36), que “é a busca de invariantes ou de elementos invariantes entre diferenças superficiais” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 20) de forma a estruturar um sistema na qual entenda-se a mente humana, uma vez que segundo esta perspectiva “a mente humana, apesar das diferenças culturais entre as diversas frações da Humanidade, é em toda a parte uma e a mesma coisa” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 33).

³⁸ O amor de Deus se dá na diferenciação: se a todos amasse, se todos lhe fossem iguais, não amaria na verdade a ninguém: amor é preferência, é escolha. Desta forma se explica a passagem de Romanos 9.14-18, na qual se afirma a ideia de que “tem ele misericórdia de quem quer e também endurece a quem lhe apraz” (Rm 9.18), assim como a declaração de Santo Agostinho em suas confissões: “No entanto, Deus se compadece mais de uns do que de outros, e é mais misericordioso com uns do que com outros, porque assim o quer; caso contrário, seria como se o céu e a terra cantassem os seus louvores a Deus para surdos” (AGOSTINHO, 1985, p. 181).

³⁹ Cf. LEWIS, 2005: 161-195.

⁴⁰ Neste sentido a crítica de Nietzsche é válida de certa forma: “Aos que desprezam o corpo quero dizer a minha opinião. O que devem fazer não é mudar de preceito, mas simplesmente



espirituais, com gratidão, em vosso coração. E tudo o que fizerdes, seja em palavra, seja em ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus Pai” (Cl 3.16b-17). Isto se dá de tal forma que tudo que eu faça é direcionado a Deus: “quer comais, quer bebais ou façais outra coisa qualquer, fazei tudo para a glória de Deus” (1Co 10.31). O corpo, elemento (dimensão) distintivo e delimitador do ser humano⁴¹, é o que lhe permite tanto ser alguém, quanto cumprir seu papel de criatura perante Deus. É este mecanismo de separação que permite a Deus demonstrar seu amor, e a nós tentarmos retribuí-lo de alguma forma, uma vez que “o amor deseja a personalidade; por isso deseja a divisão. O cristianismo instintivamente se alegra por Deus ter fragmentado o universo em pequenas partes, porque essas partes são vivas” (CHESTERTON, 2008, p. 218). A vida, portanto, se dá como “separação e reunião, ou como amor” (TILLICH, 2004, p. 106), ou seja, a *vida* – em toda a plenitude de seu termo – não se dá apenas pela conexão com Deus, mas pela diferenciação deste, como se mostra no próprio mistério da Trindade, bem percebido por Paul Tillich:

Tal descrição da vida é estritamente análoga à interpretação trinitariana do Deus vivo. Em seu filho, Deus separa-se de si mesmo, e no Espírito ele reúne-se consigo mesmo. Isso, claro, é uma forma simbólica de falar, mas ela relembra sempre os cristãos da verdade que Deus não é identidade morta, mas o fundamento vivo de tudo que tem vida. (TILLICH, 2004, p. 106).

despedirem-se do seu próprio corpo, e por conseguinte, ficarem mudos” (NIETZSCHE, 2012, p. 42).

⁴¹ O corpo e a alma são separados pela perspectiva grega da natureza humana, mas não na perspectiva judaica, que tende a distinguir não enquanto partes, mas enquanto dimensões. Uma visão cristã mais próxima da visão judaica é a de Leonardo Boff: “O homem concreto é a unidade destas duas dimensões. A tradição chamou de corpo ao homem todo inteiro (corpo e alma) enquanto limitado e, de alma, ao mesmo homem todo inteiro (corpo e alma) enquanto ilimitado e aberto para a totalidade das relações. Corpo e alma não são pois duas entidades no homem, mas duas dimensões e perspectivas do mesmo e único homem” (BOFF, 1972, p. 57). Sendo parte ou dimensão, o corpo é o que permite ao homem diferenciar-se do outro, por ser seu elemento limitador – o que não deve ser entendido necessariamente enquanto algo “negativo”.



O cristianismo nos mostra que não somos “almas prezas a um corpo”, como pensava Platão⁴², mas somos um ser de natureza ambivalente, um “híbrido” – utilizando-se a expressão de C. S. Lewis – de carne e espírito: naturezas que são, porém, indissociáveis em seu ser, já que não se trata de uma alma em um corpo, nem de um animal apenas, mas de um ser com natureza ambivalente.

7 Considerações finais

O corpo, assim como a fraqueza humana, não são, portanto, defeitos ou defeituosos, mas são simplesmente parte da condição do homem antes de sua glorificação na ressurreição⁴³, que preservará o ser humano em sua natureza integral e o renovará ao mesmo tempo, com um novo corpo⁴⁴. Nesta vida,

⁴² Platão passa no Fédon uma dissociação do homem com seu corpo evidenciado no final do diálogo, através das seguintes palavras de Sócrates: “(...) não digas em meus funerais que expõe Sócrates, que conduz Sócrates, que amortalha Sócrates; porque é preciso que saibas, estimado Críton, que falar impropriamente não é apenas cometer uma falha no que se diz, mas significa também prejudicar as almas. Deves ter mais coragem e dizer que é meu corpo o que amortalha, e faça-o como te agradar e da forma que acreditas ser mais de acordo com as leis” (PLATÃO, 2000, p. 187). Algo muito parecido é afirmado pelo hindu Ananda K. Coomaraswamy: “Enquanto nós dizemos 'não me machuque' referindo-nos ao corpo, ou 'eu sei' ou 'a minha alma', o mestre mais cuidadoso diria 'não machuque este corpo', 'esta mente sabe' ou 'o Espírito que está em mim' ou 'o Espírito que habita o meu corpo'” (COOMARASWAMY, 1992, p. 89n6). A dissociação entre alma e corpo na visão dicotômica/tricotômica bivalente de Platão se evidencia tanto no corpo como na alma na visão tetratômica de Coomaraswamy, que inclui conjuntamente a corpo, alma e espírito, esta “alma da alma” como nas palavras de Filon (COOMARASWAMY, 1992, p. 92-93n15).

⁴³ A ressurreição era um dos principais pontos de diferenciação dos judeus em relação aos gregos de tal forma que mesmo antes do cristianismo, a tentativa de explicar-se a teologia judaica por parte de judeus para os pagãos criava equívocos na transmissão como, “por exemplo, a doutrina farisaica da ressurreição dos mortos é transformada por Flávio Josefo numa interpretação da imortalidade da alma. A sociedade culta helenista e do classicismo tardio, de fato, não compreendia bem o modo psicossomático de o judaísmo conceber a vida.” (SCHUBERT, 1979, p. 12); esta diferenciação da concepção judaica da natureza humana em relação ao pensamento grego fez com que a própria tradução dos textos sagrados ficasse prejudicada: “Ao traduzir, via de regra, os substantivos hebraicos mais frequentes com as palavras 'coração', 'alma', 'carne' e 'espírito', ocorreram equívocos de graves consequências. Eles remontam já à antiga tradução grega da Septuaginta e acarretam uma antropologia dicotômica ou tricotômica, na qual o corpo, a alma e o espírito se encontram em oposição mútua. É necessário examinar até que ponto, quando passou a usar a língua grega, a filosofia helênica deturpou e substituiu concepções semítico-bíblicas” (WOLFF, 2007, p. 29).

⁴⁴ Is 26.19; Rm 8.23; 1Co 15.42-44; Fp 3.21.



não precisamos e nem devemos ir contra nossa humanidade⁴⁵, mas devemos plenificá-la, indo contra todo o pecado, que não é naturalmente humano⁴⁶, mas é uma deturpação de uma realidade boa criada por Deus. Assim, mais uma vez nos valemos de um resumo de Leclercq:

Por conseguinte, se eu sinto tantas limitações em mim, isso não é necessariamente um defeito. Se tenho movimentos afetivos a que só resisto com dificuldade, isso não é necessariamente uma prova de imperfeição. Posso chegar a ser perfeito sem deixar de ser eu mesmo, conservando uma forte emotividade e mesmo algumas fraquezas. Não preciso de abdicar em nada da minha humanidade para me assemelhar a Cristo, tanto quanto é possível uma criatura. De maneira nenhuma devo deixar de ser eu mesmo, nem na menor parcela. (LECLERCQ, 1997, p. 17).

Desta forma percebe-se que enquanto criaturas de Deus, não devemos nos anular nem nos degradar, seja com “purificações” ou pecados, mas devemos nos encher do próprio Cristo. As purificações servem enquanto meios de eliminar defeitos, para “abrir espaço” para Cristo, porém, não têm validade por si mesmas, sendo meios para se alcançar um fim determinado, que é a aproximação de Cristo, conclusão à qual também o teólogo católico Jacques Leclercq chega:

⁴⁵ “Não é para chegarmos à supressão dos desejos que Cristo nos convida à ascese; não se trata de mortificar e dominar o corpo e a matéria, mas de santificá-los” (WINCKEL, 1985, p. 44).

⁴⁶ O pecado não é naturalmente humano por ser uma situação. Pecado não é tanto 'ato' como é 'situação'. Desta forma Jesus Cristo de fato “assumiu sim nossa condição humana marcada pelo pecado” (BOFF, 1972, p. 219), entrando no mundo em “situação de pecado”, feito por nós pecado (2Coríntios 5.21), mas não pecou (enquanto ato), nem permaneceu em estado de pecado, pois “ele foi sem pecado” (BOFF, 1972, p. 218). Jesus de fato “assumiu a condição humana marcada pela alienação fundamental que é o pecado” (BOFF, 1972, p. 218), mas não tinha o núcleo degenerador dos atos humanos que é consequência do pecado original. Assumiu em definitivo a situação de pecado quando afasta-se completamente do pai na cruz, fazendo-se maldição e pecado. Sendo assim, o pecado enquanto ato é resultado da situação pecaminosa (o pecado), mas que foi revertida por Cristo, que assumiu o pecado para vencê-lo. Com a glória o homem não perderá uma parte de si com o fim do pecado, mas mudará sua situação para uma união com Deus.



Começo a captar a maravilha da Encarnação: que seja Deus manifestado no humano, vivendo no humano; que seja o humano a converter-se, de algum modo, em divino sem deixar de ser humano, plenamente divino, irreduzível ao humano, transcendente ao humano e ao sobre-humano, ultrapassando o prodigioso, concebido à nossa medida. E a maravilha da Encarnação é que possamos realizar isto na nossa vida. (LECLERCQ, 1997, p. 31).

A nossa vida não apenas espelha a humanidade de Cristo, mas a própria divindade que é com nós compartilhada, de tal forma que “nada, jamais, poderá separar a natureza humana da natureza divina” (DANIELOU, 1964, p. 8): a indissociabilidade das naturezas em Cristo é também presente em nós⁴⁷, pois, tendo o Espírito de Cristo, permanecemos sendo nós mesmos; somos novas criaturas (2Co 5.17), mas mantemos nossa pessoa – estamos de mãos dadas com a perfeição divina ao mesmo tempo que mantemos nossa identidade. Este é o mistério do Deus-Homem, presente em Jesus Cristo e realizado em cada cristão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, Karl. **Jesus Cristo**. Trad. Henrique Elfes. São Paulo: Quadrante, 1986.

AGOSTINHO. **As Confissões**. Versão e notas de Jorge Pimentel Cintra. São Paulo: Quadrante, 1985.

ANÔNIMO. **Epopéia de Gilgamesh**. Tradução realizada a partir da versão inglesa estabelecida por N. K. Sandars por Carlos Daudt de Oliveira. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

AZEVEDO JR., Paulo Ricardo de. **Um olhar que cura: terapia das doenças espirituais**. São Paulo: Editora Canção Nova, 2008.

⁴⁷ Trata-se de um “paradoxo”, como disse Rudolf Bultmann, já que a encarnação é um evento que se dá na história enquanto “único” mas repete-se em cada cristão (BULTMANN, 1962, p. 101-102).



BÍBLIA SAGRADA. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada. 2 ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo Libertador:** ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 3 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1972.

_____. **O destino do homem e do mundo:** ensaio sobre a vocação humana. 2 ed. corrigida e aumentada. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1973.

BULTMANN, Rudolf. **On the problem of demythologizing.** The Journal of Religion, Vol. 42, No. 2, p. 96-102, Apr., 1962.

BURKERT, Walter. **Mito e mitologia.** Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1991.

CHENU, Marie-Dominique. **O despertar da consciência na civilização medieval.** São Paulo: Edições Loyola, 2006. (Leituras Filosóficas).

CHESTERTON, Gilbert Keith. **Ortodoxia.** São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

*COLLI, Gelci André; RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. **A ambivalência humana:** uma perspectiva cristã. Theologica Xaveriana, v. 63, p. 403-428, 2013.

COOMARASWAMY, Ananda K. **O que é civilização.** São Paulo: Siciliano, 1992.

CULLMANN, Oscar. **Cristo e Política.** Trad. de Marina Bandeira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

DANIÉLOU, Jean. **Sobre o mistério da história:** a esfera e a cruz. Trad. Maria Laura Philbert. São Paulo: Herder, 1964.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas.** Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010. (Clássicos UNESP).

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos:** ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. 2 tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.



ERASMO, Desidério. **Elogio da Loucura**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.

FLUCK, Marlon Ronald. **Teologia dos pais da igreja**. Curitiba: Ed. Escritores Associados, 2009.

GALIMBERTI, Umberto. **Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2003.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Edição comentada. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2001.

GONZÁLEZ, Justo L. **A era dos mártires**. São Paulo: Vida Nova, 2011. (Uma história ilustrada do cristianismo).

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

GUITTON, Jean. **Jesus**. Trad. Oscar Mendes. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1960.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paideia grega**. Lisboa: Edições 70, 2002.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. 15 ed. São Paulo: Cultrix, 2010.

JEREMIAS, Joachim. **O sermão da montanha**. 6 ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

JUNG, Carl Gustav. **Interpretação psicológica do dogma da Trindade**. Petrópolis: Vozes, 1979.

KNOX, Ronald. **O Credo**. Trad. Maria Helena Bruno da Costa. São Paulo: Quadrante, 1988.

KREEFT, Peter. **Jesus, o maior filósofo que já existiu**. Trad. Lena Aranha. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2009.

LECLERCQ, Jacques. **O mistério do Deus-Homem**. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1997.

LÉONARD, André. **Cristo e o nosso corpo**. Trad. Henrique Elfes. São Paulo: Quadrante, 1994.

LEWIS, C. S. **Os quatro amores**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.



MATOS, Alderi Souza de. **Fundamentos da teologia histórica**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008. (Coleção teologia brasileira).

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra**: livro para toda a gente e para ninguém. Trad. José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. (Saraiva de Bolso).

_____. **O anticristo**: ensaio de uma crítica do cristianismo. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. 7 ed. Lisboa: Guimarães Editora, 1988.

NOICA, Constantin. **As seis doenças do espírito contemporâneo**. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2011.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**: primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração. Trad. José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Editorial Planeta do Brasil, 2007.

REALE, Giovanni. **Corpo, alma e saúde**: o conceito de homem de Homero a Platão. São Paulo: Paulus, 2002.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. **Escândalo e loucura**: o mistério da cruz de Cristo a partir de I Coríntios 1.22-24. *Práxis Evangélica*, v. 23, p. 81-97, 2014.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Tratado de simbólica**. 2 ed. São Paulo: Logos, 1959.

SCHUBERT, Kurt. **Os partidos religiosos hebraicos do período neotestamentário**. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

TILLICH, Paul. **Amor, poder e justiça**: análises ontológicas e aplicações éticas. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

TOMÁS DE KEMPIS. **Imitação de Cristo**: textos escolhidos. Trad. Emérico da Gama. 2 ed. São Paulo: Quadrante, 1995.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**: (312-394). 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

WINCKEL, Erna van de. **Do inconsciente a Deus**: ascese cristã e psicologia de C. G. Jung. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2007.

