

Panorama Sobre o Conceito de Encarnação: do Século IV d.C. ao XVIII

Fabiano Veliq

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais -PUC MG

-  <https://orcid.org/0000-0001-6273-1333>
-  <http://lattes.cnpq.br/3529545789104989>
veliqs@gmail.com

Resumo

O presente artigo tem como objetivo traçar um panorama sobre o conceito de encarnação a partir do século IV d.C. até o século XVIII. Tal recorte se justifica na medida em que o século IV marca um divisor de águas na história da igreja cristã e suas decisões, principalmente a partir do concílio de Niceia darão o tom do debate em torno do conceito de encarnação nos séculos posteriores até depois da reforma protestante do século XVI. Para traçar tal panorama nosso texto se inicia com o debate cristológico do século IV que culmina na formulação do credo niceno-constantinopolitano em 381 d.C, em seguida analisamos como que o conceito de encarnação é tratado por três autores da escolástica, a saber, Alexandre de Hales, São Boaventura e São Tomás de Aquino, e na sequência ressaltamos o tom do debate na modernidade até o século XVIII.

Palavras-chaves: Encarnação, Medieval, Igreja, Cristo, Deus, Modernidade

Abstract

This article aims to outline an overview of the concept of incarnation from the 4th century AD to the 18th century. This is justified insofar as the 4th century marks a watershed in the history of the Christian church and its decisions, mainly from the Council of Nicaea onwards, will set the tone for the debate surrounding the concept of incarnation in subsequent centuries until after the Protestant Reformation of the 16th century. To outline this overview, our text begins with the Christological debate of the 4th century that culminates in the formulation of the Nicene-Constantinopolitan creed in 381 AD. We then analyze how the concept of incarnation is treated by three scholastic authors, namely, Alexander of Hales, Saint Bonaventure and Saint Thomas Aquinas, and then we highlight the tone of the debate in modernity until the 18th century.

Keywords: Incarnation, Medieval, Church, Christ, God, Modernity

1. O Debate Cristológico a Partir do Século IV D.C.

Um pouco depois das formulações de Orígenes, já no século IV d.C, surge uma das principais controvérsias do período patrístico sobre a relação entre Deus-Pai e Deus-Filho, a saber, a questão ariana, vinda de Ário. A proposta de Ário era que Cristo era um ser divino preexistente e que estava com Deus no início da criação, mas, para Ário, Cristo nem sempre teria existido, tendo vindo à existência em algum momento remoto antes da criação. Deus existiria primeiramente sozinho e só se tornaria Deus-Pai no momento em que gera o Filho. Se o Filho era gerado, era porque em algum momento ele não teria existido.

Cristo, nesse sentido, seria Deus, mas não plenamente. O Cristo como gerado posteriormente não é Deus verdadeiro, pois a natureza divina do Cristo vem de Deus. Ele seria, portanto, criatura de Deus. Dessa forma, para Ário, haveria três seres divinos separados, o que ele chama de hipóstases. Apenas o Pai existe desde sempre. O Filho é gerado por Deus antes da criação do mundo, de forma que o Filho não é coeterno como o Pai.

As questões levantadas por Ário se tornam as questões centrais sobre as quais se concentram o primeiro concílio de Niceia em 325 d.C. Como uma tentativa de resolver o impasse entre Ário e chefe da Igreja de Alexandria, Alexandre se empenha com todas as forças para a expulsão de Ário e seus seguidores da Igreja e a querela entre os dois impulsiona Constantino a convocar o concílio de Niceia como forma de tentar unificar o entendimento a respeito da divindade de Jesus.

A fórmula que se consagrou como ortodoxa foi a efetuada pelo Concílio de Niceia em 325 d.C. O credo de Niceia visa a responder às diversas questões debatidas até aquela data. O primeiro concílio de Niceia foi uma tentativa inicial de alcançar um consenso na Igreja através de uma assembleia representando toda a cristandade do período. As principais pautas do concílio foram a resolução da questão cristológica da natureza divina de Jesus e sua relação com Deus Pai; a construção da primeira parte do Credo Niceno; a fixação da data da Páscoa e a promulgação da lei canônica em sua primeira forma. O Credo Niceno afirma:

Cremos em um só Deus, O Pai, o Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra, De tudo que existe, visível e invisível. Cremos em um só Senhor, Jesus Cristo. Filho unigênito de Deus, Nascido do Pai antes de todos os séculos. Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, Gerado, não criado, Consustancial ao Pai. Por ele todas as coisas foram feitas. Para nós e para nossa salvação, Ele desceu dos

céus; Pelo poder do Espírito Santo, Se encarnou no seio da Virgem Maria, E se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; Sofreu a morte e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, Conforme as escrituras; Subiu aos céus, E está sentado à direita do Pai. De novo há de vir em glória para julgar os vivos e os mortos, E seu reino não terá fim¹.

Cada uma das frases do Credo tem um objetivo de rejeitar heresias do período. O Credo Niceno coloca uma “posição oficial” da cristandade frente às “heresias” do período. No contexto do século IV d.C., todas as afirmações do Credo são extremamente importantes e qualquer diferença, por mínima que seja, são passíveis de levar o opositor à condenação eterna. Nesse sentido, podemos notar que o Credo precisa enfatizar de maneira bastante detalhada o que se crê e como se crê, para não dar margem a nenhuma interpretação errônea do dogma.

A cristologia do Credo Niceno mostra que Cristo era um ser separado de Deus-Pai (contra o modalismo), que sempre existiu junto a Deus, tornou-se humano, não em parte, mas completamente (contra o docetismo) sem deixar de ser Deus (contra os ebionitas e teodotianos) e possuía as duas naturezas, sendo um só ser (contra os gnósticos). O que aparentemente resolve o problema de maneira conciliatória acaba por criar heresias cada vez mais detalhadas e resoluções cada vez mais paradoxais.

Claramente a história do problema não se encerra com o Credo Niceno, mas ali se inicia uma nova fase de debates teológicos ainda muito focados nas questões levantadas por Ário, que serão “resolvidas” no Concílio de Constantinopla I, em 381 d.C. Nesse concílio, há a confirmação das decisões do Concílio de Niceia e o arianismo passa a ser uma visão minoritária dentro da Igreja, considerada como herética pela ampla maioria². Depois do Concílio de Constantinopla, o Ocidente nota claramente o triunfo do Credo Niceno e a questão cristológica dos três primeiros séculos se arrefece. Segundo Rubenstein, “A grande pergunta teológica agora era definir como a humanidade decaída poderia ser salva pela graça soberana de Deus através dos sacramentos da Igreja. E a grande questão prática era como converter e integrar as tribos germânicas à comunidade católica.” (RUBENSTEIN, 2001, p.275)

No Oriente, a questão sobre a figura de Maria se tornou objeto de grandes debates antes que ela fosse transformada em objeto de veneração. Enquanto no Ocidente a noção de Maria como *Theotokós* (mãe de Deus) já havia se consolidado, no

1 Em: Wikipedia, *Primeiro Concílio de Nicéia*. Disponível em:

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Primeiro_Conc%C3%ADlio_de_Niceia>. Acesso: 21 de abril de 2022.

2 Para uma visão sintética dos problemas enfrentados nos concílios ecumênicos, remetemos o leitor ao texto já citado de Sesboüé (1968-1969) especialmente as páginas 78-80.

Oriente Nessa noção demorou mais tempo. A questão de Maria implica diretamente no problema da divindade/humanidade de Jesus, uma vez que as naturezas de Cristo estariam plenamente ou apenas parcialmente conectadas, de forma que Deus teria sido criança e morrido numa cruz.

Nos países de língua latina, o fim da controvérsia ariana gerou muitos conflitos por mais de dois séculos, sendo que os chamados alexandrinos³ mantiveram a opinião de que havia apenas uma natureza em Cristo, enquanto os antioquianos⁴ insistiram na existência de duas naturezas. Para resolver essas querelas, houve outros concílios. O segundo Concílio de Éfeso (449) condenou a escola de Antioquia como herege; já o Concílio de Calcedônia (451) condenou os alexandrinos como hereges e diversos imperadores favoreceram um lado ou outro do debate. Segundo afirma Rubenstein, “a controvérsia somente terminou quando os ‘monofisistas’ foram obrigados a formar suas próprias igrejas, muitas das quais persistem até os nossos dias”. (RUBENSTEIN, 2001, p. 276).

O Oriente aceitou as premissas da Santíssima Trindade formuladas por Niceia e Constantinopla, mas os padres gregos — que agora pertenciam ao império bizantino — manifestaram veementemente a ideia de que homens e mulheres comuns poderiam se tornar semelhantes a Deus por meio da imitação do Cristo⁵. Tal disputa também se torna bastante forte no desenvolvimento da relação entre a Igreja do Oriente e a Igreja do Ocidente. Para além das questões teológicas, as relações entre a Igreja de Roma e a Igreja em Constantinopla foram se tornando cada vez mais distantes e a comunicação — antes profícua entre os cristãos do Oriente e os cristãos do Ocidente — praticamente

3 A escola de Alexandria se configura pelo interesse pela investigação metafísica do conteúdo da fé, e a investigação alegórica das Sagradas Escrituras. Para essa escola, a autêntica verdade está no sentido alegórico mais profundo do texto. Os pensadores cristãos de Alexandria adotaram este método, porque estavam convencidos de que a interpretação literal é indigna de Deus. Sem alegoria, nem a teologia nem a exegese teriam realizado os enormes avanços que conseguiram. Os mesmos pensadores encontraram nos escritos paulinos a colaboração da aplicabilidade alegórica na interpretação do Antigo Testamento.

4 A escola de Antioquia, fundada por Luciano de Samosata, foi uma reação contrária aos excessos e fantasias do método alegórico origenista. O ponto central de tal escola era o próprio texto sagrado, procurando induzir seus discípulos a uma interpretação literal. Os teólogos antioquenos rejeitavam o método alegórico, próprio dos alexandrinos, que, em sua opinião, desvirtuava o reto sentido dos textos bíblicos, com o risco de os converter em pura mitologia.

5 Esse é o conceito de *Theosis* da Igreja cristã oriental, ou seja, o tornar-se Deus. Para a igreja do oriente, tal conceito está no centro da sua teologia. A doutrina é explicitada por Santo Atanásio de forma clara quando afirma que ““Ele se fez homem para que fôssemos deificados; tornou-se corporalmente visível, a fim de adquirirmos uma noção do Pai invisível” (ATANÁSIO, 2002, p. 198). Sua afirmação é uma descrição adequada da doutrina. O que de outra forma pareceria absurdo — que o homem caído e pecador possa se tornar santo como Deus é santo - foi tornado possível por Jesus Cristo, que é Deus encarnado.

cessaram por completo. O concílio de Calcedônia (451) marca a fórmula “definitiva” do dogma cristológico, confirmando as formulações de Niceia (325) e Constantinopla (381). O credo de Calcedônia (451) afirma:

Todos nós, perfeitamente unâimes, ensinamos que se deve confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade, perfeito quanto à humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, constando de alma racional e de corpo; consubstancial [homooyssios] ao Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; “em todas as coisas semelhante a nós, excetuando o pecado”, gerado segundo a divindade antes dos séculos pelo Pai e, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, gerado da Virgem Maria, mãe de Deus [Theotókos]; Um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, em duas naturezas, inconfundíveis e imutáveis, inseparáveis e indivisíveis; a distinção da naturezas de modo algum é anulada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza permanecem intactas, concorrendo para formar uma só pessoa e subsistência [hypóstasis]; não dividido ou separado em duas pessoas. Mas um só e mesmo Filho Unigênito, Deus Verbo, Jesus Cristo Senhor; conforme os profetas outrora a seu respeito testemunharam, e o mesmo Jesus Cristo nos ensinou e o credo dos padres nos transmitiu.⁶

Dessa forma, com o credo Calcedônico, chega-se às definições mais refinadas dos problemas enfrentados desde o século 2 da Era Cristã, visando a resolver as querelas mais importantes que ainda eram objeto de disputa entre os cristãos. Como afirma J. Liébaert (1966 p. 221): “O dogma de Calcedônia aparece aos olhos do historiador como o ponto culminante e, por assim dizer, a conclusão de todos os esforços dos séculos anteriores para expressar corretamente o conteúdo da Revelação sobre a pessoa de Cristo.”⁷ Pouco tempo depois, o mundo oriental seria invadido pelo Islã e com ele, a ideia de um Jesus islâmico, não mais como um Deus, ou filho de Deus, mas apenas um homem inspirado por Deus, um dos profetas, etc. parece ter impressionado um grande número de orientais que ainda pensava em um Deus

6 *Declaração de Fé Calcedônica*. Disponível em:
<http://www.monergismo.com/textos/credos/declaracao_calcedonia.htm>.

Acesso: 21 de abril de 2022.

7 Original em Francês: “Le dogme de Chalcédoine apparaît aux yeux de l'historien comme l'aboutissement et, pour ainsi dire, la conclusion de tous les efforts des siècles antérieurs pour exprimer correctement le contenu de la Révélation sur la personne du Christ.” (Tradução nossa)

unitário e que ainda não tinham aceitado completamente a incorporação de Jesus à natureza divina de Deus. Segundo Rubenstein (2001 p. 259) isso talvez explicasse o motivo pelo qual no Oriente Médio e na África do Norte a doutrina maometana de “Um Só Deus” entrou com tamanha facilidade e substituiu rapidamente a crença cristã estruturada em torno da relação Deus-Pai, Deus-Filho, Deus-Espírito Santo.

2 . A Noção de Encarnação na Idade Média

Nesse sentido, pode-se notar, pelo exposto até o momento, que a Teologia dos padres da igreja referente à encarnação vai sofrendo mudanças drásticas e entrando cada vez mais em discussões teológicas mais refinadas. Do ponto de vista do debate visto acima, as formulações de Calcedônia são mantidas sobre a natureza de Cristo – a união hipostática, o nascimento virginal – e nada disso se torna objeto de debate, pois a fórmula de Calcedônia será tomada como “definitiva” e não é problematizada pelos principais autores escolásticos. O debate se dá muito mais sobre detalhes da psicologia do Cristo, como se daria a sua relação com suas emoções, seus anseios, etc.

Outro ponto crucial para a escolástica no debate sobre a encarnação é o primado ontológico de Cristo frente à criação. A questão da primazia do Cristo tem a ver com o fato de ele ser o primeiro na ordem das coisas, mas sendo, ainda, Deus-homem. Para uma compreensão primeira, podemos dizer que o primado que a fé cristã reconhece em Cristo é um primado de excelência, uma prioridade absoluta e universal na hierarquia dos seres. É um primado de ordem ontológica e não cronológica. O fundamento último do primado de Cristo estaria na questão quanto à sua divindade. Este debate será central entre os medievais do período escolástico.

A doutrina do primado do Cristo se inicia a partir de São Paulo, na sua carta aos Colossenses, em que afirma: “Ele é o princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia” (Cl 1,18)⁸. Esse texto será lido pela tradição da Igreja Católica e gerará diversos debates, o que determinará, em grande medida, o debate teológico medieval. O debate realizado entre os medievais se insere dentro do quadro do problema da redenção e do pecado; o que, como vimos, não é o tom dado pelos Padres (gregos) dos primeiros séculos que coloca a questão muito mais em termos de uma divinização do homem do que propriamente uma questão de redenção e pecado.

Entre os padres latinos, a questão da primazia do Cristo se dá a partir da temática do pecado e da redenção, de forma que tal mentalidade harmatiocêntrica se torna dominante para a leitura das questões teológicas na escolástica. Como afirma Filho: “O problema-chave da teologia latina é estabelecer uma conexão entre o pecado

⁸ Texto disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/cl/1>> acessado em 11 de fevereiro de 2020.

a ser reparado e Cristo redentor” (FILHO, 2007 p. 74). Tal ênfase no caráter redentor da encarnação coloca o problema do primado do Cristo dentro de uma formulação hipotética que pode ser assim formulada: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”

2.1 Alexandre de Hales

Uma das primeiras respostas da escolástica para o problema da encarnação pode ser encontrada na obra do franciscano Alexandre de Hales (1185 – 1245) que marca uma das primeiras expressões de um teologar profissional franciscano no campo teológico acadêmico. A obra de Alexandre de Hales (1497) é conhecida como *Summa Theologica fratis Alexandre⁹* na qual o autor aborda o tema de modo sistemático, esforçando-se para fazer uma exposição da doutrina da encarnação desvinculando-a do pecado do homem. A explicação de Alexandre de Hales (1497) se dá a partir da independência da encarnação do pecado, aduzida principalmente do princípio platônico e neoplatônico para explicar a existência do mundo. Deus sendo o *summum Bonum* difunde sua bondade primeiramente “ad intra” e produz as “Pessoas Divinas”, mas é possível também uma difusão “ad extra” que produz pessoas e coisas não divinas. O argumento de Alexandre de Hales (1497) visa a estabelecer o primado da encarnação frente às outras coisas do mundo. Entre a bondade criada e infinita de Deus e as coisas criadas em finitude, existe a possibilidade de comunicação e união. Em Cristo, Verbo feito carne, Deus infinito se une à criatura finita.¹⁰

Para o *Doctor Irrefragabilis¹¹* o ser humano, pelo fato de possuir um corpo material, seria mais propenso a receber a união da natureza divina do que os anjos, pois eles não possuem corpos materiais. O fato de ser espírito e matéria dá ao homem uma semelhança maior com Deus do que os anjos; dessa forma, o filho de Deus se expressaria melhor fora da espécie divina naquilo que há de mais semelhante a Deus, ou seja, no ser humano feito à imagem de Deus. A proposta de Alexandre de Hales

⁹ O texto digitalizado da obra em latim pode ser encontrado em: <<https://archive.org/details/ita-bnc-in1-00000485-001/page/n20/mode/2up>>.

Acesso em: 11 de fevereiro de 2020.

¹⁰ O argumento de Alexandre de Hales se dá da seguinte forma “Si ergo eius debet esse summa diffusio, quia est summum Bonum, convenientius est quod se diffundat in criatura; sed haec diffusio non potest intelligi summa nisi ipse uniatur creaturae; ergo convenit quod Deus uniatur creaturae, et máxime humane, sicut ostensum est. Ergo, posito quod ipsa non esset lapsa, adhuc ei uniretur summum Bonum.” (*Summa Theologica*, III, Quaest. Un., q.3, tit. 2, *Opera Omnia*, IV). Texto original disponível em:

<<https://play.google.com/books/reader?id=pjIA1PWOWaUC&hl=pt&pg=GBS.PR1>>.

Acessado em: 11 de fevereiro de 2020.

¹¹ O papa Alexandre IV, na bula *De Fontibus Paradisi*, atribui esse título a Alexandre de Hales.

(1497) para a encarnação se sustenta a partir de uma teologia da criação muito refinada e com um suporte antropológico sólido, marcando uma diferença muito grande da antropologia agostiniana que via a imagem de Deus apenas na alma e não no corpo humano, uma vez que, para Agostinho (muito influenciado por Platão), o corpo humano não seria algo de tão divino no homem, o que coloca para Agostinho a dificuldade para explicar o porquê de Deus ter se encarnado em uma criatura corpórea e não angélica. Percebe-se que Hales não pretende apresentar necessidades racionais da encarnação, mas somente os motivos dela, fazendo com que tal encarnação não dependa de modo algum do pecado, mas seja querida por Deus de maneira antecedente¹². A questão que salta aos olhos na proposta de Alexandre é o fato de que a encarnação não vem fundamentada na história da Salvação, isto é, na liberdade divina, mas vem explicada a partir da natureza divina que deseja se comunicar.

2.2 São Boaventura

São Boaventura (1217-1274) ou Doutor Seráfico (1217-1274) foi um dos autores medievais que mais se dedicou à questão da encarnação do Verbo. Em suas obras, constantemente relaciona a encarnação à redenção do homem, no entanto, sempre admite que Deus poderia ter salvo a humanidade por outro caminho que não fosse a encarnação do Filho. Como afirma:

Após haver-se dito algo da Trindade de Deus, da criação do mundo e da corrupção do pecado, resta agora considerar brevemente a encarnação do Verbo, através de quem afetuou-se a salvação e a reparação do gênero humano, não porque Deus não pudesse salvar ou libertar o gênero humano de outro modo, mas porque nenhum outro modo era tão proporcionado e conveniente ao próprio reparador, a quem devia ser reparado e à obra da reparação (BOAVENTURA, 1983, p. 68)

12 Essa tese também será defendida por João Duns Escoto (1266-1308) de forma bastante enfática contra a proposição tomista que se assemelhará à resposta de São Boaventura. Para João Duns Escoto e a chamada “escola escotista”, a questão hipotética: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado” não é analisada em si, mas o problema é encarado e respondido de maneira afirmativa, ou seja, para Escoto, não há uma dependência entre a encarnação e o pecado. Para o autor, Cristo foi querido por si mesmo, tudo foi criado por Ele, e isso o coloca como o primeiro querido e a causa final de toda a criação que foi criada por ele. A grande preocupação de Escoto teria sido falar de Cristo positivamente, fazendo vir à luz a riqueza da Graça e da Glória do Verbo encarnado, que irradia em toda a criação. Para uma análise das teorias escotistas, recomendamos a tese de Domingos Barbosa Filho (2007), já utilizada por nós nesta pesquisa.

Para São Boaventura (1983), por meio da criação, Deus teria colocado a alma humana em contato com o Verbo divino a partir do relacionamento ontológico criatural (Deus criador-homem criatura). No entanto, com o pecado de Adão, a divina sabedoria teria encontrado uma via de misericórdia por meio do verbo encarnado para manifestar a sua Graça. Para o teólogo, com a queda, a criatura humana se tornou ofuscada para a contemplação da Graça divina e, para isso, tornou-se conveniente que o Verbo eterno e invisível se manifestasse sob a forma material. O Verbo divino tem sua morada no céu, mas habitou a terra para instruir o coração dos homens. Por isso, o Verbo se fez carne.

Percebe-se uma diferença grande da proposta de São Boaventura (1983) para a de Alexandre de Hales (1497). Enquanto o último responde “sim” à questão (“se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”), a resposta do primeiro é um retumbante: “não”. A proposta de São Boaventura (1983) visa a determinar a conveniência da encarnação e não tanto o motivo da encarnação. O problema, para São Boaventura, é demonstrar que Deus ter se feito carne não é incompatível com a natureza divina, mas é completamente digna de Deus. “Boaventura ressalta, repetidamente, que se trata de reflexões que nascem depois que se conhece o fato da encarnação, e jamais de deduções que, partindo da análise de Deus ou do universo, possam exigir o fato da encarnação. Não se trata de indicar a *ratio* que está na base do próprio fato, mas de ilustrar como este fato não é repugnante com a perfeição de Deus.” (FILHO, 2007 p. 84)

Algo que fica claro é que São Boaventura (1983) não está preocupado em dizer o “motivo” da encarnação do Verbo, mas a *ratio* dela. Enquanto a noção de motivo sinaliza algo que se moveria de um fator externo, que, no caso, não pode ser outro que não o próprio Deus, o segundo *ratio* visa a precisar o significado interior, o princípio íntimo que move o próprio Deus; dessa forma, tocando no fundo do problema encarnacional.

A resposta de São Boaventura coloca a necessidade de duas ordens de Salvação. Uma, que se daria antes do pecado, do qual o chefe direto é Deus diretamente e o Verbo é Deus; e outra, depois do pecado do qual o chefe é Cristo homem-Deus. Tal resposta do teólogo acaba por vincular a encarnação do Verbo ao pecado do homem, o que não deixa de ser um problema do ponto de vista teológico, algo que o Doutor Seráfico, com certeza, tinha ciência.

2.3 São Tomás de Aquino

Os problemas sobre o tema da encarnação vão receber de São Tomás de Aquino (1225 – 1274) uma atenção especial em diversas de suas obras, nas quais proporá uma saída “moderada” para o problema.

Em sua *Suma Teológica* (2009), as questões 1 a 59 da parte 3 versam sobre o problema da encarnação, focando as questões possíveis sobre a ontologia e a psicologia de Cristo, e, em grande medida, confirmará o dogma calcedônico.¹³ A proposta de São Tomás tem como mote apresentar o Cristo como Salvador dos homens e como caminho da verdade pelo qual é possível alcançar a ressurreição e felicidade da vida imortal. Dessa forma, para São Tomás, é preciso que seja estudado o próprio Salvador, considerá-lo “em si mesmo”, o que, de fato, aponta para o mistério do Verbo encarnado e sua ação redentora. No prólogo de sua *Suma Teológica*, São Tomás deixa claro o seu propósito,

Por essa razão, para levar a termo o trabalho teológico, depois de considerar o fim último da vida humana, as virtudes e os vícios, é necessário que nossa consideração prossiga tratando do Salvador de todos e dos benefícios por ele concedidos ao gênero humano. Para tanto, em primeiro lugar, devemos considerar o próprio Salvador; em segundo lugar, seus sacramentos, pelos quais alcançamos a salvação; em terceiro lugar, o fim da vida imortal, à qual chegamos ressuscitando por ele. Quanto ao primeiro tópico, apresentam-se duas considerações: a primeira, refere-se ao próprio mistério da Encarnação, segundo o qual Deus se fez homem para nossa salvação; a segunda, ao que nosso Salvador, isto é, o Deus encarnado, realizou e sofreu. (AQUINO, 2009 p.55)

O Doutor Angélico, ao tratar da questão da encarnação, se mostra bastante dependente da formulação de Santo Anselmo (1033 – 1109) em seu famoso *Cur Deus Homo*.

13 Claramente a formulação de São Tomás é extremamente refinada e apenas a sua tentativa de lidar com o problema em 59 questões já dariam uma tese de como a noção de encarnação teria sido revisitada por São Tomás. Não é o nosso intuito aqui explicitar detalhadamente as teses de São Tomás de Aquino, o que está claramente para além do escopo deste trabalho, mas apontar que São Tomás dedica muito da sua energia e rigor teológico na tentativa de clarificar ainda mais a questão da encarnação, tanto que, para isso, dedica uma parte inteira de sua *Suma Teológica* à questão. O teólogo deixa clara a sua posição concordante com o concílio de Constantinopla na Q2.a6 (p 89 op.Cit.) ao traçar, de maneira bastante sucinta, o debate que aludimos entre os séculos II e V da Era Cristã. O refinamento da proposta tomista se dá pelas novas formulações a respeito da noção de pessoa e essência, termos caros aos debates do século XIII.

Homo. São Tomás não pretende examinar uma pura hipótese sobre a encarnação, mas quer ilustrar a realidade da encarnação e, por isso, assume a forma hipotética colocada por nós: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”. A resposta tomasiana para o problema será próxima à resposta de São Boaventura (1983). Na *Summa Teológica*, lê-se:

Sobre essa questão, há diversidade de opiniões. Alguns dizem que, mesmo que o homem não pecasse, o Filho de Deus teria se encarnado. Outros afirmam o contrário, e é com essa opinião que convém concordar. Tudo o que provém somente da vontade de Deus, acima de qualquer direito da criatura, só o conhecemos pelo ensinamento da Sagrada Escritura, pela qual nos é dada a conhecer a vontade divina. Como, porém, na Sagrada Escritura o motivo da encarnação sempre é posto no pecado do primeiro homem, é mais correto dizer que a obra da encarnação foi ordenada por Deus para remédio do pecado, de sorte que, não havendo pecado, não haveria encarnação. No entanto, o poder de Deus não está limitado a essa condição: mesmo que não houvesse pecado, Deus poderia encarnar-se. (STh q. 1 a. 3 in. AQUINO, São Tomás, 2009 p.65)

O critério de São Tomás é bastante claro. Apenas as escrituras podem ser a baliza para responder essa questão, pois estão acima de qualquer exigência natural. Dessa forma, a proposta de São Tomás tenta compreender problemas da sua época sobre a encarnação respondendo aos calorosos debates cristológicos da escolástica, aprofundando temas caros do século 13 d.C, mas mantendo a base cristológica definida pelos pais da Igreja Cristã, fazendo mais coro à resposta de São Boaventura (1983) do que a exposta por Alexandre de Hales (1497).

3 - A Encarnação a Partir do Século XVII ao Século de Hegel

Pelo que já foi exposto até o momento, pode-se notar que a questão da encarnação perpassa toda a história do cristianismo, de forma que podemos concordar com Hans Küng (1974) quando afirma que: “O problema de Deus é também o problema do homem; mas também vale o inverso: o problema do homem é o problema de Deus, seja para aceitá-lo ou para desfazê-lo¹⁴” (KÜNG, 1974, p.14). Essa percepção coloca, para nós, uma boa pista para percebermos, em grande medida, o caminho que

14 Original em espanhol: “El problema de Dios es también el problema del hombre; pero también vale la inversa: el problema del hombre es el problema de Dios, sea para aceptarlo o para desecharlo.” (Tradução nossa)

a questão da encarnação tomará a partir da modernidade até culminar na época de Hegel.

A percepção de que a questão de Deus é a questão do homem se coloca de duas formas bastante distintas; se, por um lado, a encarnação de Deus revela o caráter divino do homem, lembremos a famosa sentença de Santo Agostinho em seu sermão sobre a Natividade do Senhor citado por São Tomás em sua *Suma Teológica* (2009 Q1 a2, p. 62): “Deus se fez homem para que o homem fosse feito Deus”. Para outros, a realização da encarnação implica apenas a morte de Deus, restando apenas o homem.

Depois das formulações vistas até o concílio de Calcedônia (451), a cristologia católica navegou de maneira bastante lenta e com pouquíssimos avanços para além das resoluções conciliares. Cerca de dez séculos de teologia católica posterior refletiram e refinaram alguns pontos dos dogmas, mas com apenas algumas mudanças bastante peculiares que em nada alteravam as resoluções já dadas pela igreja. Exemplos como Escoto Erígena, Gerhor Von Reichersberg, Eckhart e Nicola de Cusa apontam para tentativas de reconfiguração do dogma encarnacional, mas tudo dentro de uma órbita sistemática já pré-fixada anteriormente.

Até mesmo a reforma luterana focada na noção de graça e justificação, que marca uma nova fase no cristianismo, não parece romper com a sistematização católica conciliar, mas coloca o seu foco cristológico em outro movimento, girando em torno das questões adjacentes ao dogma definido. No entanto, a reforma significou um movimento no intuito de libertar o sujeito da síntese medieval entre religião cristã e filosofia grega, pretendendo uma restauração de um cristianismo que retorna às suas bases bíblicas. A teologia dos reformadores dava uma ênfase grandiosa na relação do homem com Deus.

Lutero com as suas “cinco solas”¹⁵ propõe uma revitalização da relação pessoal com Cristo e um retorno à proposta bíblica seguida de um afastamento dos dogmas eclesiás. O ponto de partida de Lutero, portanto, era a figura do Cristo bíblico relatado no Novo Testamento. Sua preocupação central se baseava na noção do Deus justificador que, por meio da sua graça, trouxe salvação ao homem que morre na cruz. A cruz como marca da graça caracteriza o que chamamos da *Theologia crucis* de Lutero.

A reforma luterana libera o homem de uma estrutura medieval católica e o coloca de maneira autônoma diante do mundo e diante de Deus. Esse homem agora não precisa mais da mediação da igreja para ter acesso ao texto bíblico, não precisa

15 “Cinco solas” são frases latinas que definem princípios fundamentais da Reforma Protestante em contradição com os ensinamentos da Igreja Católica Apostólica Romana. Os cinco solas sintetizam os credos teológicos básicos dos reformadores, pilares os quais creram ser essenciais da vida e prática cristã. Todos os cinco implicitamente rejeitam ou se contrapõem aos ensinamentos da Igreja Católica Apostólica Romana. São eles: Sola Fide, Sola Scriptura, Solus Christus, Sola Gratia, Soli Deo Gloria.

mais da Igreja católica para a salvação, pois ela é dada a todo homem por meio da Graça divina. A proposta deu um novo fôlego ao cristianismo e às reflexões sobre a figura do Cristo, mas, com o passar do tempo, a orientação luterana em sua vertente pietista exemplificada pelo Conde Von Zinzendorf (1700-1760) foi, em grande medida, responsável por uma “humanização” da fé que culminaria em uma espécie de “moralização da religião” de forma que podemos concordar com Küng quando afirma que “o pietismo conduziu à ilustração.¹⁶” (KÜNG, 1974, p. 21).

Ao mesmo tempo em que a reforma protestante propõe um novo movimento na teologia, não podemos nos esquecer que o século XVII marca a revolução científica, havendo um rompimento da visão de mundo baseado em uma física aristotélica para uma física newtoniana. Assim, abre-se a possibilidade de repensar questões já sedimentadas há anos, o que impulsiona a ciência, a filosofia e a própria teologia. Pensadores como Nicolau de Cusa, Pascal e Giordano Bruno seriam os primeiros a conceber a noção de Deus dentro do novo espírito da época, ou seja, o Deus infinito dos universos infinitos, sem forma, sem centro, sem bordas, desconfigurando a visão de Deus medieval de um Deus assentado sobre o trono com glória e a Terra, no centro do universo.

O ponto onde se toca a nova ciência e a cristologia é no mundo humano, que durante muito tempo foi considerado como apenas um “lugar de passagem”, menos importante, pois o homem visaria apenas ao céu. A partir de agora, o mundo se torna o centro da reflexão cristológica, e a ênfase que recaía na divindade de Cristo na patrística e na escolástica vê agora um movimento de reação em sentido contrário. O novo homem da ciência se sente seguro, confia na sua racionalidade e empreende uma interpretação sistemática do ser, das leis da natureza — ele tem agora na matemática a chave para interpretar o funcionamento do mundo, de forma que o humano se torna cada vez mais “divino”. E não apenas o homem: podemos notar em Spinoza com seu panteísmo ontológico e ético uma tentativa de unificação de todas as coisas na substância divina, que está, em grande medida, dentro do seu *Zeitgeist*. A noção de um Deus dentro do homem vai se tornando cada vez mais forte e a noção de um Deus como mediador (*Deus extra nos*) se tornando problemática e supérflua.

O cenário descrito por nós até agora se passa na Europa, mas em países como Inglaterra de Hobbes, Locke e Hume, a questão cristológica claramente havia perdido sua importância, pois o debate se dá em torno das questões do Estado e os limites da ciência moderna de Newton, o que facilmente culmina em um deísmo. Na França, o que se percebe é um rápido trânsito para um ateísmo materialista tais como a proposta

16 Original em espanhol: “El pietismo derivó hacia la ilustración”. (Tradução nossa)

de Diderot, D'Holbach, Helvetius. O homem-Deus é facilmente descartado e o debate se dá em torno da problemática do homem-máquina. A questão cristológica se dará com força na Alemanha, onde se proporá uma proteção da fé cristã dando-lhe uma fundamentação racional. A Teodiceia de Leibniz é extremamente marcante nesse movimento, assim como a obra de Wolff que se tornou, em grande medida, uma referência.

No século XVIII, uma forte onda de ataques aos dogmas tomou lugar a partir de um grupo chamado de “neólogos”, tais como J.F.W. Jeremias, Fr. Nicolai que tinham uma proposta de aderir a algum dogma específico e atacar outros em nome de uma busca de um núcleo duro da revelação cristã, que na visão desse grupo, seria uma religião racional, fundada em Deus, com liberdade moral, e imortalidade. Aspectos que antes eram importantes para a igreja, tais como a virgindade de Maria ou a divindade do Cristo, tornam-se supérfluas nesse momento, pois o que importava era apenas uma prática devota para uma vida melhor. O homem ilustrado não sente a necessidade dessa “ontologia cristã”, e alguns conceitos como “pecado original” resultavam em empecilhos para uma aspiração moral.¹⁷

A religião, a partir desse momento, é vista não mais como uma defesa dos dogmas, mas a teologia da ilustração alemã luta agora contra todo tipo de obscurantismo e foca a sua ação na prática moral do homem — que tem uma consciência inata de Deus e por isso é capaz de agir em liberdade e é segundo sua vontade e dignidade que se encaminha para a aquisição da perfeição moral que fomenta, em grande medida, a nobreza humana. O homem por natureza bom (na esteira de Rousseau) e as virtudes morais como critério para a felicidade do indivíduo vão caracterizar tal teologia da ilustração. A revelação de Deus como complemento da razão e a religião cristã como a mais vantajosa de todas as religiões. A figura de Jesus não tem ênfase agora na defesa dele como “Cristo divino enviado por Deus”, mas muito mais como um sábio mestre da moral que propõe uma vida natural e conforme a razão.

Esta teologia será a tônica desse novo homem ilustrado, e neste sentido, há toda uma preocupação em desfazer a religião de seu caráter mágico. Surgia-se uma concepção pragmática da história e consequentemente, uma nova visão sobre o próprio cristianismo primitivo. O desejo dos humanistas de entender a literatura em

17 Neste mesmo contexto do século XVIII, na França, Rousseau já falava de um “deus que morreu” em seu *Emílio*, o que aponta para um *Zeitgeist* europeu que vai se configurando em diversos países. Rousseau, já dando conta das supostas contradições dos evangelhos, propõe passos em direção à uma religião natural aceita apenas pela razão, uma espécie de “religião civil” necessária para um estado tolerante que convive com diversas tradições diferentes. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio: Ou Da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3^a Edição. Bertrand Brasil. 1995 p. 359

seu sentido original conduz rapidamente a uma hermenêutica filológica que desemboca em uma hermenêutica teológica do texto bíblico dentro do espírito dos reformadores, mas os superando. Enquanto a tônica dos reformadores havia sido a apostila em uma “unidade completa do texto”, a nova hermenêutica teológica tem em vista compreender o texto bíblico em seu sentido específico, sem interferência dos dogmas. Essa exegese ilustrada se voltará para o hebraico e o grego bíblico e proporá uma crítica ilustrada ao texto. Guiados pelo espírito científico da época, a teologia protestante do período assume essa postura. Aqui já fica fácil perceber como esse cenário impacta diretamente na questão dogmática e principalmente sobre o dogma da encarnação. A querela a ser resolvida neste momento não é mais uma luta contra a igreja católica assumida pelo protestantismo nos séculos XVI e XVII, mas uma tentativa de evidenciar o caráter histórico sobre a vida de Jesus. Tal interesse tinha como objetivo buscar, no Jesus da história, um lutador contra os dogmas.

Um grande nome desse período é Johann Salomo Semler (1725-1791), o mais importante dos “neólogos” que escreveu o *Tratado sobre a investigação livre do Cânon* (1771-1775) no qual pretende compreender a Bíblia de maneira não dogmática, analisando individualmente cada texto e não partindo do pressuposto protestante de uma unidade textual anterior. Dessa forma, a proposta de Semler tem em mente recompor o cânone bíblico não mais assumindo a igualdade entre revelação e Escrituras sagradas, além de propor uma eliminação de todo caráter sobrenatural do texto, ficando apenas com aquilo que tem valor para uma ação moral e a parte histórica do cristianismo primitivo; uma antecipação da Religião nos limites da pura razão de Kant. No entanto, Semler se colocou em defesa da religião da Igreja, combatendo a proposta de Reimarus.

Outro nome importante é o de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), sugerindo que a religião deveria ser vivida em busca da perfeição moral, sem a necessidade de uma revelação sobrenatural. Reimarus se propôs a estudar as fontes bíblicas e ao descobrir, na sua concepção, diversas contradições nas fontes dos textos bíblicos e interpretações humanas nas formulações dos apóstolos, recomenda a moralidade como mote para a vida religiosa. Para Reimarus, Jesus havia sido apenas um profeta judeu e a propagação dos apóstolos após a sua morte seria apenas uma interpretação tardia de ditos de Jesus.

Esses dois nomes, aliados ao nome de Lessing como um dos principais divulgadores das obras de Reimarus, marcam esse movimento do século XVIII na Alemanha frente ao cristianismo, que claramente não estava preparado para uma crítica da ciência histórica, exegética e hermenêutica como proposta por esse momento. Esse ciclo revolucionário em relação ao cristianismo tornaram os dogmas

cristãos formulações meramente temporais, a inspiração divina se convertia em razão humana, o evangelho, uma propagação de uma mensagem interpretada por discípulos focada numa moralidade, e o homem-Deus Jesus Cristo, apenas um mestre da sabedoria que viveu no século I d.C.

O que podemos perceber é que este período pós-reforma protestante até o século XVIII marca um momento importante para a teologia e para todas as outras áreas do conhecimento, pois um novo olhar sobre o mundo é lançado e, consequentemente, um novo olhar sobre a história do próprio cristianismo que pode ser visto como retrocesso que acaba com a cristologia ou como avanço. Como afirma Küng, “enquanto para alguns o caminho conduzido da cristologia clássica, passando pela cristologia deísta até uma cristologia ateia, para outros, o novo sentido histórico e humanitário criou os pressupostos necessários para uma cristologia nova e maior.”¹⁸ (KÜNG 1974 p. 37)

4. Conclusão

Após traçarmos de maneira panorâmica o problema em torno da *kenosis* a partir do século IV d.C, sua formulação pela história da teologia cristã e a sua reconfiguração na idade moderna, podemos perceber que o tema da encarnação é caríssimo à teologia cristã e no contexto de Hegel toma novo fôlego, de forma que o filósofo alemão terá que lidar com o problema do ponto de vista teológico, assim como do ponto de vista filosófico.

Neste cenário traçado por nós, podemos perceber como se torna extremamente complicada a questão da encarnação no período de Hegel e como o tema vai desembocando em novas dimensões que não eram consideradas quando da formulação e consolidação do problema no credo calcedônico. O fato de tal problema ser constantemente revisto evidencia, para nós, a sua importância dentro da religião cristã, e consequentemente dentro do próprio ocidente que se funda sobre bases cristãs.

18 Original em Espanhol: “Mientras para unos el caminno condujo desde la cristología clásica a través de la cristología dísta hasta una cristología ateoa, para otros el nuevo sentido histórico y humanitario ha creado los presupuestos necesarios en orden a una cristología nueva y de mayores dimensiones”. (Tradução nossa)

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologica. III, Quaest. Un., q.3, tit. 2, Opera Omnia, IV.* Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=pjIA1PW OVaUC&hl=pt&pg=GBS.PR1>. Acesso em: 11 fev. 2020.

AQUINO, S. T. *Suma Teológica. Volume VIII. Questões 1-59.* São Paulo: Edições Loyola, 2009. 2.^a ed.

ATANÁSIO. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antônio.* Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, v. 18)

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Vida, 1999.

FILHO, D. B. *A vontade salvífica e predestinante de Deus e a questão do cristocentrismo: um estudo sobre a doutrina de João Duns Escoto e seus ecos na teologia contemporânea.* Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007. Tesi Gregoriana, Série Teologia, v. 155.

LIÉBAERT, J. *L'Incarnation. Des origines au concile de Chalcédoine: Histoire des dogmes. Tome III.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.

KÜNG, H. *La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura.* Barcelona: Editorial Herder, 1974.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio: ou da educação.* Tradução de Sérgio Milliet. 3.^a ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995.

RUBENSTEIN, R. E. *Quando Jesus se tornou Deus: a luta épica sobre a divindade de Cristo nos últimos dias de Roma.* Tradução de Marija C. Mendes. Rio de Janeiro: Fisus, 2001.

SÃO BOAVENTURA. *Obras Escolhidas.* Tradução de L. A. de Boni, J. Jerković e F. Saturnino Schneider. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. (Coleção Suma, 12). Edição bilíngue: português-latim.

SESBOÜÉ, B., SJ. *Traité de l'Incarnation.* Montée de Fouvière, Cédex: Lyon, 1968–1969.