

**ATUALIDADE DE UMA ANTIGA QUESTÃO:
A DOCTRINA DA UNIÃO HIPOSTÁTICA
EM CIRILO DE ALEXANDRIA E KARL RAHNER**

Álvaro Pimentel SJ

*“(...) comunicar aos homens alguma coisa acerca de Deus e de sua graça,
de Jesus Cristo crucificado e ressuscitado,
que os fizesse recuperar sua liberdade integrando-a na liberdade de Deus.
Eu desejava exprimi-lo tal como sempre se havia ensinado na Igreja
e cria realmente que coisas tão antigas
eu podia expressá-las de uma nova maneira.”*

Karl Rahner SJ

Introdução

1. O fato inaudito de nossa fé não é que um Deus tenha tomado forma de homem. Os deuses disfarçados são comuns na história das religiões. E quantos esforços realizou a filosofia grega para purificar a consciência dessas imaginações indignas de um deus! De fato, de um lado, como pensar a mutação n’Aquele que é imutável e a relação n’Aquele que é absoluto? “Impossível”, dirá o racionalista. Por outro lado, o homem que pensa Deus e que quer chegar à semelhança dessa *idéia perfeita* que o atrai, o homem que fez da contemplação o sentido de sua própria vida, não está inclinado a negar esse invólucro de carne e osso que aprisiona a “alma imortal, irmã das idéias”? Que escândalo, pois, o anúncio de um Deus que não se disfarçou e que, ao mesmo

tempo, não conservou sua condição divina, mas se abaixou, vindo até o homem e *tornando-se* (!) um homem: “E o Verbo se fez carne e acampou em meio a nós, e nós contemplamos sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Único-Engendrado, pleno de graça e de verdade” (Jn 1,14). E mesmo aqueles e aquelas que ouviram e acolheram essa proclamação experimentarão, sem dúvida, uma dificuldade extrema em concebê-la.

É coisa compreensível, portanto, que a tensão entre a afirmação do Deus eterno e a do Deus encarnado estivesse fadada a provocar combates dialéticos entre os crentes. Os primeiros séculos da história da Igreja testemunham tais combates, por meio dos Concílios ditos cristológicos e, particularmente, os de Nicéia, Constantinopla, Éfeso e Calcedônia. Esses Concílios, sobretudo os dois últimos, balizam a longa controvérsia cristológica entre a Escola de Alexandria e a de Antioquia; controvérsia que chega a seu ápice (mas não a seu termo...) com as discussões entre Cirilo de Alexandria e Nestório de Constantinopla.

Duas escolas diferentes: de fato, os alexandrinos esforçavam-se em pensar a união mais íntima entre o Verbo de Deus e a humanidade do homem, mas correndo o risco de enfraquecer a afirmação dessa humanidade. Ao passo que os antioquenos prestavam maior atenção à humanidade do Cristo, mas sob o perigo de enfraquecer a ligação ontológica entre divindade e humanidade, em uma abordagem um tanto extrínseca. O esforço de Cirilo de Alexandria consistirá em buscar uma conciliação teológica entre essas duas escolas, mas em favor da afirmação da unidade entre as duas naturezas humana e divina, e em favor das conseqüências dessa unidade afirmada, para a compreensão do mistério do Cristo. Esta é a doutrina que a tradição teológica recebeu sob o nome de “união hipostática”.

Apesar dos esforços de Cirilo, prolongados nos Concílios de Éfeso e de Calcedônia, a abordagem alexandrina não garantiu uma afirmação suficiente da humanidade do Cristo e os debates que se seguiram, dizendo respeito ao monofisismo e ao monotelismo, constituem o testemunho dessa insuficiência.

Assim, quinze séculos depois dos concílios de Éfeso e de Calcedônia, um teólogo como Rahner denunciou ainda os mal-entendidos monofisitas de seus contemporâneos no que concerne à doutrina clássica da união hipostática. Esses mal-entendidos não são de ordem exclusivamente teórica, mas dizem respeito à nossa atitude profunda diante do mistério de Deus e do mistério do homem. De fato, por trás de uma formulação teológica autêntica, há sempre uma questão ao mesmo tempo espiritual e pastoral. O teólogo, no entanto, não deve contentar-se com a atualidade ao engajar-se nos debates de sua área,

mas retornar às fontes do pensar cristão, afim de esclarecer seus contemporâneos, como nos ensinaram todos os mestres da teologia.

2. Eis porque, neste artigo, examinaremos mais de perto as contribuições de Cirilo de Alexandria e de Karl Rahner para a inteligência do mistério de nossa fé. Começaremos por Cirilo, lendo três de suas cartas, duas endereçadas a Nestório e uma a João de Antioquia. Apresentaremos seu pensamento, seguindo a organização da *Segunda Carta*, na qual o teólogo enuncia a formulação mais acertada para exprimir a união de Deus e do homem em Jesus: a união hipostática. Em seguida, enumeraremos uma série de aplicações da “regra”, que dizem respeito ao nascimento, ao sofrimento, à morte e à ressurreição do Verbo. Finalmente, duas observações sobre a adoração e a eucaristia apontam para a questão espiritual do debate¹.

Quanto a Rahner, partiremos de sua doutrina da oferta da autocomunicação como “estrutura existencial sobrenatural”², porque a doutrina da encarnação e, portanto, o conceito de união hipostática, na sua apropriação rahneriana, estão já aí “implicados”. Em seguida, verificaremos de que maneira a história e a humanidade desempenham um papel novo, introduzindo-se na doutrina tradicional e, retornando à quarta etapa do *Curso Fundamental da Fé*³, concluiremos com uma breve consideração trinitária.

Cirilo de Alexandria

1. O que se pode compreender por “união hipostática”? O exame do texto abaixo conduz ao cerne da posição de Cirilo, tal como ele a expressou nas suas cartas a Nestório e a João de Antioquia.

(...) quando consideramos o que quer dizer: “o Verbo de Deus encarnou-se e fez-se homem”, nós não dizemos que a natureza do Verbo transformou-se para tornar-se carne, tampouco que ela se transformou em um homem completo (composto) de alma e de corpo, mas sim o seguinte:

¹ Edição das cartas, dada, em anexo por P.-Th. CAMELOT: *EPHESE ET CHALCEDOINE*. Paris, Editions de l'Orante. No presente artigo, a *Segunda Carta de São Cirilo a Nestório* (janeiro-fevereiro 430), é citada como *Segunda Carta*. A *Terceira Carta de São Cirilo a Nestório* (novembro 430), é citada como *Terceira Carta*. A *Carta de São Cirilo a João de Antioquia* (primavera 433) é citada como *Carta a João de Antioquia*. A indicação das páginas segue a da edição de Camelot.

² Trata-se da qualificação transcendental por excelência da existência humana.

³ K. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1977⁸. A partir de agora, citado como *GKG*.

O Verbo, unindo a si, segundo a hipóstase, uma carne animada por uma alma racional, tornou-se homem de um modo indizível e incompreensível, e chamou-se Filho do Homem, não apenas por vontade nem por complacência, nem apenas tomando somente o personagem [prosopon].

Diferentes são as naturezas que se encontraram em uma unidade verdadeira, mas das duas (resulta) um único Cristo e Filho: a diferença das naturezas não foi supressa pela união, mas ao contrário, a divindade e a humanidade formam para nós um único Senhor e Filho e Cristo, pelo seu encontro indizível e inefável na unidade⁴.

Na introdução, havíamos apresentado de modo sucinto as posições alexandrina e antioquena. A partir de nosso esquema, não é difícil distinguir, no texto acima, a presença dessas duas escolas.

Começamos pela formulação alexandrina, posta em itálico. Nela, é a iniciativa do Verbo que conta. Esse assume verdadeiramente a humanidade do homem e *torna-se* homem. Assim, o título cristológico de “Filho do homem” diz respeito verdadeiramente ao Verbo de Deus. Essa união “segundo a hipóstase” é dita, ao mesmo tempo, “indizível e incompreensível”, ou seja: em primeiro lugar, trata-se de um caso único; em segundo lugar, é o *modo* mesmo como o Verbo age para tornar-se homem que é impenetrável. Tal formulação, vê-se bem, afirma o mistério da iniciativa divina, mas ela corre o risco de reduzir a humanidade a uma completa passividade. Não é o homem, finalmente, absorvido por Deus nesse *ato* de união? É por isso que uma formulação mais antioquena vem logo a seguir (texto sublinhado).

A diferença das “naturezas” unidas pela pessoa do Verbo não é supressa pela união. Poder-se-ia dizer que as naturezas continuam *duas*, quando se considera o *ato* de unir que é próprio da iniciativa do Verbo. Mas, na realização desse ato, há apenas *um único* “Cristo e Filho”... A formulação de Cirilo quer conservar essa tensão entre o “dois” e o “único”: “Diferentes são as naturezas que se encontraram em uma unidade verdadeira, mas das duas (resulta) *um único* Cristo e Filho”. O esquema é, aparentemente, o da adição. Contudo, o que o texto de Cirilo propõe é um “encontro indizível”, uma *relação*, na qual a metáfora privilegiada seria a unidade relacional constitutiva do homem, ou seja, a relação “corpo-alma”⁵.

⁴ *Segunda Carta*, p. 192. Notemos que Cirilo não fala de “união hipostática”, mas de união “segundo a hipóstase”. Todos os negritos, sublinhados e itálicos nas citações das cartas são meus.

⁵ Uma citação da *Terceira Carta* apóia essa interpretação: “(...) unido segundo a natureza, não mudado em carne, ele realizou a habitação tal qual poderia ser a da alma humana em seu próprio corpo” (p. 201).

Destarte, podemos compreender a intervenção do esquema antioqueno como um “momento” da intelecção total do mistério. Para Cirilo, a afirmação completa deve sempre levar à unidade. Assim como um corpo é inseparável de sua alma, assim, pela união segundo a hipóstase, o Verbo é inseparável da humanidade. As formulações ortodoxas devem, pois, manter a tensão dialética entre os dois momentos inteligíveis do mistério. A citação que segue vem confirmar a presente interpretação, desde que se preste atenção à expressão “mesmo se não se desconhece a diferença das naturezas”:

Ele é chamado também “o homem que veio do céu”, sendo perfeito em divindade e perfeito igualmente em humanidade, e considerado como um único *prosopon*. Porque há somente um único Senhor Jesus Cristo, mesmo se não se desconhece a diferença das naturezas, das quais dizemos que se fez a união indizível⁶.

O comentário de Cirilo à fórmula “o homem que veio do céu” é ainda uma vez, a expressão dessa dialética característica do mistério de nossa fé, na qual o homem e Deus unem-se definitivamente. Nessa expressão, percebemos o fim do movimento de união em Jesus, ou a afirmação formulada *a posteriori* por aqueles que se encontraram com esse *homem*. Ela é uma certa maneira de expressar o que se vê, apontando o mistério; e é por isso que o emprego do termo *prosopon* é, neste ponto, perfeitamente adequado. Mas o teólogo vê-se obrigado a conduzir o fiel para além da manifestação e a enunciar assim a totalidade do mistério, ao falar da “união indizível”. O autor parece, pois, obcecado pela precisão, por encontrar-se em terreno onde não se pode hesitar, nem ser ambíguo, tratando-se da unidade de nosso Senhor e, portanto, da verdade de nossa salvação.

2. A partir dessas breves considerações, pode-se perfeitamente caracterizar a cristologia de Cirilo como uma cristologia “do alto”, que privilegia a iniciativa divina. Mas não se deve esquecer que seu movimento é *para baixo*, e segundo uma orientação *quenótica*. É por isso que a doutrina da união hipostática nos conduz, com Cirilo, a uma *aplicação* desse conceito ao Verbo de Deus feito carne. De fato, se não podemos dizer do *Verbo* que ele nasceu, então, não há verdadeiramente homem e a união, tal como a compreende Cirilo, a partir dos Evangelhos, não tem lugar:

Pois não é um homem comum que foi inicialmente engendrado da santa Virgem, e sobre o qual, em seguida, teria repousado o Verbo;

⁶ *Carta a João de Antioquia*, p. 215. A utilização do termo *prosopon*, na passagem que acabamos de citar pode causar surpresa. Contudo, Cirilo já o havia aceito na Terceira Carta a Nestório, mas como um sinônimo de hipóstase: “É necessário, portanto, atribuir todas as expressões do Evangelho a um só *prosopon*, à única hipóstase encarnada do Deus Verbo” (p. 204).

mas do Verbo se diz que, tendo-se unido (à humanidade) desde o seio de Maria, aceitou *um nascimento carnal*, tendo reivindicado para si o nascimento de sua própria carne⁷.

Seguindo o mesmo raciocínio, como afirmar o encontro indizível, se não podemos dizer do Verbo que ele sofreu, que ele morreu e que ele foi ressuscitado?

É assim que dizemos que ele sofreu e que ele ressuscitou, não que o Deus Verbo tenha sofrido em sua *própria natureza...*, mas porque o corpo que se tornou *seu próprio* sofreu tudo aquilo, diz-se ainda uma vez que é ele (o Verbo) que sofreu por nós: **O Impassível estava no corpo que sofria**. E é do mesmo modo que pensamos o tema de sua morte...: não que ele tenha feito a experiência da morte no que diz respeito a *sua própria natureza* (seria loucura dizer ou pensar isso), mas porque, como acabei de dizer, *sua carne experimentou a morte*. Assim, uma vez tendo sido ressuscitada sua carne, fala-se da ressurreição do Verbo, não que de alguma forma o Verbo tenha caído na corrupção, certamente que não, mas ainda uma vez porque seu corpo ressuscitou⁸.

As expressões “tendo reivindicado para si o nascimento de sua própria carne”, “o corpo que se tornou o *seu próprio*, sofreu tudo aquilo” e, sobretudo, a bela afirmação “**o Impassível estava no corpo que sofria**” manifestam o esquema “corpo-alma” que nosso teólogo utiliza para aproximar-se do mistério. Esse esquema é fecundo, desde que permaneça flexível. Trata-se precisamente de uma analogia. Basta relembrar a expressão “o Verbo unindo a si, segundo a hipóstase, uma carne animada de uma alma racional”⁹, para dar-se conta disso. É, portanto, a unidade relacional constitutiva do mistério de nosso Salvador que é evocada nestas expressões.

Compreender que o Verbo de Deus pudesse ter feito a experiência da morte e que, ao mesmo tempo, Deus não tenha morrido, significa antes voltar o olhar para o mistério do Deus trino. É talvez justamente por causa dessa morte afirmada a respeito do Verbo de Deus, que se pôde pensar a Trindade como uma única essência em três hipóstases. Assim, Deus é capaz de morrer no outro e vencer a morte, porque foi capaz de unir a humanidade à divindade segundo a hipóstase do Verbo. O esquema corpo-alma desempenha, nesse âmbito, sua função heurística essencial: o Verbo verdadeiramente experimentou a morte em *sua* carne.

⁷ *Segunda Carta*, pp. 192-193.

⁸ *Segunda Carta*, p. 193.

⁹ *Segunda Carta*, p. 192.

Mas se Deus uniu-se definitivamente ao homem, então não se pode pensar até o fim essa união sem afirmar a ressurreição de Jesus, como ressurreição do próprio Verbo de Deus em *sua* carne. Deus não vence a morte permanecendo simplesmente Deus e abandonando a humanidade à perdição. Ele vence a morte salvando o homem e introduzindo-o na relação amorosa que é Deus mesmo.

Esses exemplos bastam para ilustrar um funcionamento possível da analogia da relação corpo-alma, como esquema heurístico que orienta as formulações de Cirilo. Ao mesmo tempo, eles permitem à nossa inteligência aproximar-se do mistério da união indizível, nos limites de nossa pobre linguagem humana. Contudo, nós o fazemos com toda a confiança, justamente porque o Verbo fez-se carne e se manifestou nos limites de nossa finitude.

3. Afirmávamos no início de nosso trabalho a convicção segundo a qual as afirmações teológicas não são neutras para nossa existência e nossa vida segundo o espírito. A doutrina da união hipostática é capaz de esclarecer essa convicção fundamental.

Ressuscitando Jesus, Deus eleva a humanidade! Porque “o corpo do Verbo não lhe é estranho, é com ele que ele agora está sentado com seu Pai”¹⁰. Portanto, quando adoramos a Trindade, nossa adoração não é simplesmente abertura do coração a Deus, enquanto desejo de um outro que não teria nenhuma relação conosco. Nossa adoração vai em direção a Deus, que se uniu à humanidade; ela participa, portanto, do movimento bem sucedido de um verdadeiro encontro! Nesse sentido, dizemos: ao Pai *pelo* Filho.

Unindo-se à humanidade, Deus, ao mesmo tempo, abençoou o princípio de nossa existência e destruiu o poder “que enviava à morte nossos corpos nascidos na terra”¹¹. Nosso culto não é mais um culto sacrificial e sangrento, mas participação na vida mesma de Deus. Não é esse o sentido da Eucaristia?

Quando anunciamos a morte do Filho único de Deus segundo a carne, ou seja, de Jesus Cristo, e confessamos sua ressurreição dos mortos e sua subida ao céu, celebramos na Igreja o culto não sangrento, e nos aproximamos assim das eulogias místicas, e nos santificamos participando da carne santa e do sangue precioso do Salvador de todos nós, Jesus Cristo, recebendo-a (...) como uma carne verdadeiramente vivificante, e como a própria carne do próprio Verbo¹².

¹⁰ *Segunda Carta*, p. 193.

¹¹ *Terceira Carta*, p. 205.

¹² *Terceira Carta*, p. 203.

Mas interrompamos por um instante nosso diálogo com Cirilo para examinar agora a posição de Rahner. Veremos como, de fato, nosso novo interlocutor relê essa grande tradição teológica. Indo além de alguns limites das formulações clássicas, ele nos transmite a doutrina ortodoxa de modo a torná-la mais compreensível para nós. Agindo dessa maneira, Rahner nos ensina a fazer teologia, retornando às fontes da auto-compreensão cristã, para atualizá-las em novo contexto. Em tal atualização, algo novo pode surgir.

Karl Rahner

1. Para compreender bem a apropriação que Rahner faz da doutrina clássica da união hipostática, é conveniente começar apontando alguns limites que o teólogo alemão vê na concepção tradicional. Rahner, no seu *Curso Fundamental da Fé*, não parece discutir diretamente com Cirilo. Contudo, como é Cirilo o primeiro a formular essa doutrina, julgamos útil, para apreciar a novidade de Rahner, tentar uma aproximação entre os dois autores.

Antes de mais nada, é necessário reconhecer que na formulação do mistério como a encontramos em Cirilo, “aquela Palavra que desceu até nós é, desde o princípio, a Palavra de Deus tornada carne, de sorte que tudo é visto e pensado a partir do alto e não em direção ao alto”¹³. Destarte, se se faz dessa regra teológica o ponto de partida de uma teologia, escamoteia-se o acesso ao mistério último de Jesus. Certamente, a situação em que Cirilo conduzia seu debate era outra. O problema era garantir a unidade do Verbo feito carne contra as dialéticas nocivas à nossa fé. A questão de Cirilo não era “como os discípulos puderam reconhecer nesse homem o Verbo de Deus feito carne?” Por outro lado, como havíamos afirmado, a passividade da humanidade de Jesus, nas formulações de Cirilo, pode conduzir ao esquecimento do tema da humanidade no discurso cristológico.

Uma segunda crítica que Rahner dirige à doutrina clássica é a de não afastar suficientemente o risco monofisita das fórmulas em “é”. A identidade afirmada por essas fórmulas, quando não entendida como identidade relacional, tende a reduzir os termos da relação um ao outro, o mais das vezes negando a humanidade de Jesus. Nessa mesma direção, o uso contemporâneo do termo *pessoa* pode induzir a um mal-entendido monofisita ou monotelita, “porque então se pensa em somente um centro do agir, a saber, o divino”¹⁴. Essas duas críticas – mesmo se, segundo mais de um intérprete, Cirilo será considerado

¹³ *GKG*, p. 283.

¹⁴ *GKG*, p. 286.

como o pai da cristologia monofisita¹⁵ – não parecem aplicáveis diretamente às formulações de nosso alexandrino. Aliás, deve-se inclusive deixar de lado a questão do *uso contemporâneo* do termo pessoa (hipóstase), enquanto crítica que diga respeito a Cirilo: é um problema nosso, cabendo a nós explicar em que sentido se utiliza esse termo. Sob outro aspecto, quanto às formulações em “é”, ao menos nos textos que foram analisados acima, o pensamento de Cirilo parece pôr o acento mais no *tornar-se* carne e na *unidade* do Salvador. Se há algum germe monofisita em Cirilo, encontra-se antes na sua insistência em reconduzir o movimento do pensamento à unidade e em acentuar a iniciativa divina. Diríamos hoje que Cirilo era menos atento à dimensão existencial do mistério.

Uma última crítica de Rahner diz respeito ao caráter demasiadamente formal e indeterminado do ponto que comanda a unidade na união hipostática. Esse ponto é, seguramente, a hipóstase do Logos ou sua “pessoa”¹⁶.

Na realidade, todas essas críticas de Rahner poderiam ser resumidas como uma falta de explicitação mais atenta e vigorosa da unidade relacional entre a humanidade e a divindade, em Jesus, mesmo se tal unidade relacional está presente na formulação clássica. É o que lemos na seguinte passagem:

Nesse momento, se perderia de vista que o homem Jesus *em* sua realidade humana, com um centro de ação criatural, ativo, ‘existencial’, encontra-se diante de Deus em absoluta diferença (adora, obedece, torna-se histórico, decide-se livremente, faz também, em um genuíno processo histórico, experiências novas que o surpreendem, as quais podem ser comprovadas no Novo Testamento, etc.)¹⁷.

Pensar o mistério de nossa fé corresponde a pensar de maneira nova a relação entre Deus e sua criatura a partir de Jesus. É necessário dar conta da manifestação de Deus na finitude de nossa linguagem, de Deus mesmo que veio ao nosso discurso enquanto homem e, ao mesmo tempo, afirmar “a diferença absoluta” entre homem e Deus. Se, ao tornar-se homem, Deus *se impõe* à história dos homens, o exame do “tornar-se homem” obriga-nos, ao mesmo tempo, a falar de uma acolhida livre por parte da humanidade.

2. Examinemos rapidamente as duas faces dessa unidade relacional: o homem e Deus. No *Curso Fundamental da Fé*, podemos falar, ao mesmo tempo, de um antropocentrismo e de um teocentrismo (melhor: de um

¹⁵ Cf., por exemplo, o artigo “Cyrille d’Alexandrie” de M. SIMONETTI, In: *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*; tome 1^o; Bélgica, Cerf, 1990, 609-612: “De fato, Cirilo é o pai da cristologia monofisita” (p. 612).

¹⁶ Cf. *GKG*, pp. 285-286.

¹⁷ *GKG*, pp. 286.

cristocentrismo). De fato, a parte propriamente antropológica do *Curso* conclui-se, em uma abertura radical, com a afirmação do homem como “o evento de uma livre, absoluta autocomunicação de Deus, que é indébita e que perdoa”¹⁸. Ora, dizer que o homem é um evento da autocomunicação de Deus é, de um ponto de vista antropológico, centrar o mistério do homem no mistério de Deus, afirmando um *encontro*. Esse encontro, enquanto oferta, concerne a todo homem e quer significar o que a tradição chama “graça”.

Deus mesmo se oferece a nós e nos dá as condições necessárias para que o acolhamos. Nossa fé nos diz que Deus é capaz de *se* comunicar ao homem permanecendo Deus e respeitando a humanidade. Essa autocomunicação de Deus não é *uma* possibilidade em Deus, mas sim a própria essência d’Aquele em quem cremos. Deus, enquanto Criador, põe o homem e se propõe a ele, enquanto Verbo, unindo a vida humana ao mistério que atrai o homem e, assim, enquanto Espírito de Santidade, divinizando-a. Dizer, pois, que o homem é o evento do amor de Deus é dizer o que há de mais sublime em Deus e no homem.

Autocomunicação de Deus exprime, pois, que aquilo que é comunicado é realmente Deus no seu próprio ser, e que assim justamente a comunicação é voltada para a apreensão e a posse de Deus em imediata contemplação e amor. Essa autocomunicação significa precisamente aquela objetividade do dom e da comunicação que é o ponto culminante da subjetividade por parte daquele que comunica e daquele que recebe¹⁹.

O “ponto culminante da subjetividade” divina é ser dom de si. O da subjetividade humana é ser acolhida desse dom, no conhecimento e no amor. O primeiro olhar vê aquele que dá e aquele que recebe em aparente correspondência e reciprocidade. Mas, na realidade, pensando rigorosamente, trata-se antes de uma relação sem relação, de uma reciprocidade impossível ou, se se quer, de uma relação não-recíproca. O homem que quisesse corresponder a Deus como um amigo corresponde a seu amigo, em um senso unívoco e não analógico, tomaria a Deus por um homem ou tomaria a si mesmo por Deus. Mas se deve igualmente dizer que, mediante o mistério da liberdade humana, é a *acolhida* do dom a última palavra, diante da última palavra do amor de Deus. Assim, a relação entre o homem e Deus revela ao homem sua própria essência, e a revela quando o homem deixa-se apreender pelo mistério absoluto:

¹⁸ GKG, p. 122.

¹⁹ GKG, p. 124.

O homem, portanto, em sua *essência*, em sua natureza mesma, é o mistério, não porque ele seja em si a plenitude infinita do mistério em questão, o qual é inexaurível, mas sim porque, em sua própria essência, em seu fundamento originário, em sua natureza, ele é referência — pobre, mas vinda a si mesma — dessa plenitude²⁰.

3. Ora, é nesse contexto da possibilidade sublime, em Deus e no homem, que Rahner pode falar da *união hipostática* como uma *realidade* compreensível. Quando o homem vem a si mesmo, quando ele acolhe o dom de seu ser espiritual, ele se abre e se afirma como referência à plenitude. Em sua boca, a última palavra querendo ser enunciada é o mistério mesmo de Deus e, em seu coração, o bem que atrai sua liberdade é ainda esse mistério. Pois dessa maneira Deus configurou sua criatura:

Deus esboça criativamente a criatura, instituindo-a a partir do nada, em sua própria realidade distinta de Deus, como a *gramática de um auto-enunciado possível de Deus*. Ele não pode esboçá-la de outro modo (...)²¹.

A expressão “Deus esboça a criatura” não deve ser tomada em um sentido pejorativo. A expressão “esboçá-la” justifica-se porque sua criatura não chegou ainda ao seu fim, ao seu pleno cumprimento. A obra de Deus ainda não está acabada. E esse inacabamento não é uma mutilação. Ele é antes um indicador de um excesso, ou seja, da autocomunicação de Deus e de nossa vocação à comunhão de amor. Dessa maneira, a história continua aberta e a liberdade do homem continua efetiva.

Mas, ao mesmo tempo, nossa fé proclama que Deus já enunciou, em Jesus, sua derradeira palavra e, *nele*, Deus concluiu sua criação. É a possibilidade de Deus:

Deus pode tornar-se algo. Aquele que em si mesmo é imutável, pode ser *ele mesmo* mutável *no outro*²².

4. Desse modo, em Jesus desemboca o movimento humano de “vir a si” acolhendo o dom de Deus. Dizer que Jesus é esse encontro que se cumpre é, exatamente, dizer que ele é verdadeiro homem. Se o homem é esse ser aberto ao mistério infinito, por graça de Deus, aberto a esse dom que, dando-se, põe o homem em questão e faz do próprio homem uma questão viva, questão cuja resposta é um “vir” na direção de si mesmo, em plena posse de si, e se esse movimento é a acolhida

²⁰ GKG, p. 216.

²¹ GKG, p. 221.

²² GKG, pp. 218-219.

da palavra de Deus que se dá, então Jesus é plenamente homem e plenamente livre, porque ele é a acolhida perfeita, em obediência total, da Palavra.

Ele é o ponto de chegada, o *Ômega*.

Em Jesus chegaram ao seu ponto culminante, à revelação pura e simples, a comunicação de Deus aos homens por graça e sua [de Deus] auto-explicação categorial na dimensão daquilo que é corporalmente apreensível e social²³.

E ele é o ponto de partida, o *Alfa* da nova criação:

O início permanente e a garantia absoluta de que essa última autotranscendência, fundamentalmente insuperável, é bem sucedida e já se encontra iniciada, eis o que chamamos “união hipostática”²⁴.

Existe, portanto, uma continuidade entre a história de Jesus e a da humanidade. Ele é verdadeiro homem. Pois ele é o ser que se recebe completamente de seu Outro e ele é entrega total de si mesmo a Deus. Assim, o movimento do vir-a-si, próprio do ser espiritual, a posse de si, é, na realidade, despojamento total no amor e na obediência ao Dom gratuito²⁵. Jesus vive tal movimento na adoração e na oração, na sua ação de proclamar a boa nova e de realizar as obras da misericórdia do Pai. Ele *pretende* viver uma proximidade única com seu Pai, no Espírito que veio sobre ele no dia de seu batismo e que o guiou ao longo de toda a sua vida. Despojando-se de si mesmo e acolhendo-se totalmente de seu Pai, podemos dizer, no nível do fenômeno, que Jesus é o homem divinizado na história dos homens. Nesse sentido, ele é “o caso único *supremo* de realização essencial da realidade humana”²⁶.

Mas esse ponto *ômega* é também um novo começo e uma ruptura na história dos homens. A história da humanidade não é, *a priori*, o testemunho sem equívoco de uma destinação divina do homem. Em Jesus, o não-dedutível manifestou-se e foi reconhecido. Mas, ao mesmo tempo, como seria reconhecido se não o esperássemos? Essa espera foi preenchida de uma maneira irrevogável como uma *promessa* feita a todos os homens. É isso que Rahner compreende por “união hipostática”.

²³ GKG, p. 177.

²⁴ GKG, p. 183.

²⁵ Nesse sentido não podemos aceitar a interpretação de Jüngel no que diz respeito à ontologia de Rahner (cf. *Dieu mystère du monde*, p. 347, nota 276).

²⁶ GKG, p. 216.

5. Desse modo, a união hipostática é o conceito sintético da realização final da *promessa*, da história chegada a seu fim e aberta a um futuro que é dom de Deus. Rahner dirá que a diferença entre nós e Jesus não é da ordem da graça, mas vem do fato que “Jesus é promessa para nós, e que nós, por nossa vez, não somos promessa, mas sim os destinatários da promessa de Deus a nós”²⁷. A citação abaixo torna ainda mais clara essa diferença na identidade que nos une a Jesus:

Que existam também outros homens – nós mesmos – que não são essa auto-exteriorização, o ser-outro de Deus, não se opõe a isso. Pois o “Quê” é igual em nós e nEle, no Logos que se diz a si mesmo. Nós o chamamos de “natureza humana”. Mas que esse “Quê”, no caso dEle, seja enunciado como sua auto-expressão, e em nosso caso não, eis o que constitui um abismo de diversidade²⁸.

Jesus é, portanto, a “promessa”, porque ele diz, no seu evento, o *que* o homem é. Esse “quê”, em nós, é uma promessa que deve realizar-se, e, nEle, é a realização da promessa. Nesse sentido, ainda uma vez, o Senhor é promessa *para nós*. É por isso que o “abismo” ou a diferença, entre o Verbo feito carne e nós, deve ser pensado no interior de uma identidade originária: a “natureza humana”. Não há homem *antes* da decisão de Deus de dar-se ao homem, mas o homem é aquele que “surge no ser e na existência quando e na medida em que o Logos se exterioriza”²⁹. A essa altura, aqueles que estivessem tentados a acusar Rahner de panteísmo, deveriam primeiramente considerar que Deus se dá no *outro*, sua criatura. Assim, podemos ainda dizer, e pela mesma razão, que a antropologia de Rahner é teofânica sem fazer com que sua teologia seja antropomórfica.

6. Quem quer que contemple esse abismo, essa diferença, na qual o verdadeiro Deus se dá aos homens pelo verdadeiro homem, não pode deixar de percorrer toda a extensão do dom. Ele é então conduzido do nascimento à morte. Pois é na morte que, por assim dizer, o dom se verifica, o encontro se cumpre e se autoproclama definitivo.

Assim, é justamente essa morte (como a humanidade de Cristo) que exprime Deus como *ele* mesmo é e quis ser para nós em uma livre decisão que permanece eternamente válida. (...) Deus entregou-se a si mesmo no amor e como amor, e é na sua morte que isso se torna real e se manifesta. A morte de Jesus faz parte da auto-expressão de Deus³⁰.

²⁷ GKG, p. 202.

²⁸ GKG, p. 222.

²⁹ GKG, p. 222.

³⁰ GKG, pp. 297-298.

A doutrina da união hipostática ou, para utilizar uma expressão cara a Rahner, “a auto-expressão de Deus”, a esta altura, permite-nos repensar o ser mesmo de Deus e fechar o círculo hermenêutico no qual a teologia desenvolve a unidade complexa de nossa fé. O homem não seria pensado como evento da autocomunicação de Deus se os discípulos, inspirados pelo Espírito Santo, não tivessem reconhecido no homem Jesus a presença definitiva de Deus. Mas se Deus deu-se dessa maneira e se nós só podemos pensar Deus como ser que é desde sempre idêntico a si mesmo, então Deus é desde sempre dom de amor. Se, enquanto cristãos, pensamos Deus como ser pessoal e livre, essa liberdade não é um indicador da absoluta indeterminação no ser divino (como se ele pudesse ser qualquer coisa). A liberdade absoluta revelou-se como uma autodeterminação pré-determinada pelo amor. A determinação de um ser é a afirmação do predicado que lhe convém e que ordena todos os outros predicados possíveis. Em Deus, esse predicado é o amor, mas de tal sorte que, na afirmação “Deus é amor”, há uma *conversio* perfeita entre predicado e sujeito, porque, neste caso, o predicado se recebe do sujeito e retorna completamente a ele. Desse modo, o nome de Deus é o princípio do sentido daquilo que nós chamamos “amor”. Amar é participar da vida divina. Podemos afirmá-lo, porque cremos que esse homem Jesus é a expressão criada do Verbo de Deus. Ele vive abandonando-se à graça, em uma obediência perfeita. Ora, obedecer ao amor é amar, “é dar tudo e dar a si mesmo”. O fiel que encontrou em Jesus o verdadeiro homem, sabe que a obediência ao amor é a própria essência de todo homem que veio a este mundo.

À guisa de conclusão

Se nossa exposição da doutrina da união hipostática, no seu nascimento em Cirilo de Alexandria ou na apropriação moderna de Karl Rahner, é correta, então uma conclusão deveria simplesmente resumir os pontos principais da doutrina, ao mesmo tempo que coloca em relação Cirilo e Rahner.

Em Cirilo, graças ao esquema corpo-alma, compreendido de maneira relacional e não dualista, é possível pensar a unidade de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, os dois “momentos” do “tornar-se homem” de Deus podem ser ilustrados. Mais precisamente, Cirilo chega a integrar o discurso das “duas naturezas” como um momento dentro do discurso que quer assegurar a unidade e a distinção do Homem-Deus. A insistência, contudo, diz respeito à unidade e à iniciativa divina, correndo o risco de atenuar, por falta de consistência existencial, a afirmação da humanidade do Cristo. Mas, no seio

dessa cristologia a partir do alto, o movimento para baixo chama o crente a uma adoração diferente. Todos os sacrifícios sangrentos são ultrapassados, e a unidade do Verbo feito carne proclama que o encontro entre a humanidade e Deus realizou-se pela iniciativa de Deus. O homem não é condenado a repetir em sua carne o mito de Sísifo. De modo particular, “participando da carne e do sangue precioso do Salvador de todos nós”, ele recebe a vitória sobre o pecado e a promessa de vida.

Em Rahner, o mistério de nossa fé é posto no curso da história e da experiência humana, mas *a posteriori*, ou seja, a partir da fé no Homem-Deus professada pela comunidade dos fiéis. Fazendo isso, Rahner ultrapassa os limites (vistos por um moderno) da cristologia tradicional, integrando-a no seu discurso próprio. Inicialmente, a referência à experiência humana, em uma visão histórica, torna mais acessível o mistério de fé professado. Uma cristologia que afirma a humanidade do Salvador e a expõe conceptualmente como acolhida de si, é capaz de tornar mais concreto o ponto que comanda a unidade na união hipostática. Rahner permite-nos pensar esse “ponto” a partir da relação intrínseca que ele estabelece entre criação e encarnação, e utilizando o esquema “pergunta-resposta”. Quando a criação vem a si mesma, quando nasce a consciência, então o homem é criado. Mas o ser espiritual não encontra seu fim (finalidade e cumprimento completo) na realidade mundana. Quanto mais ele é livre, mais ele se abre ao mistério inapreensível. O homem é uma pergunta vivente. Pergunta posta por Deus em proximidade imediata. Poder-se-ia dizer simplesmente: Deus põe o homem e se propõe à sua liberdade, mas a partir “do interior”. Partindo de nossa fé, toda a história humana aparece como a história da objetivação desse “vir em direção ao outro” de Deus e do homem. O Homem-Deus é justamente *a unidade* dessa pergunta e dessa resposta, ele é justamente o encontro realizado uma vez por todas, porque ele é Deus mesmo enunciado em uma linguagem humana e acolhido por um homem. O ponto preciso que comanda a unidade na união hipostática é, pois, esse homem concreto : Jesus. Ou, dito de outra maneira: o ponto preciso que comanda a unidade na união hipostática é a humanidade que veio a si mesma no movimento de remeter-se inteiramente Àquele que é sua origem. Esse movimento de amor é a *história* de Jesus, na unidade da história concreta de todos os homens.

Assim, se em Cirilo, a *kénosis* do Verbo eleva a humanidade, em Rahner, essa “elevação” é desenvolvida e aplicada à história humana, determinada *a posteriori* como história da salvação. Dessa maneira, a humanidade é *confirmada*, em todos os seus tempos e em todos os seus estados. Portanto, uma vez que a criação vem a si mesma como

consciência de si, e o ser afirma-se como espírito aberto ao infinito, e, portanto, o homem está presente, Deus *se* comunica e continua a comunicar-se.

E esse dom de graça não será em vão, porque, em seu Filho, o Pai realizou a promessa.

Álvaro Pimentel SJ, obteve o Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Atualmente é professor de Filosofia no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte. É também Bacharel em Teologia pelo Centre Sèvres (Paris).

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 *Belo Horizonte* – MG
e-mail: alvaropimentel@cesjesuit.br