



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

EDSON CARVALHAL SOARES

Encarnação e Exegese: Analogia da fé

Uma abordagem teológica da Encarnação como *τοπός* da exegese bíblica

Dissertação final sob orientação de:

Prof. Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

Lisboa

2021

*«Sacra Scriptura principaliter est
in corde Ecclesiae
quam in materialibus instrumentis scripta»*

(ORIGENE, *I Principi*, PG 13)

«... porque eu sou do tamanho do que vejo...»

(Alberto Caeiro, in *O Guardador de Rebanhos* – Poema VII)

INDÍCE

Resumo.....	5
Siglas e abreviaturas.....	6
INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1 – DIVINA CONDISENSIO, (ΓΥΝΚΑΤΑΒΑΓΙΣ): UMA APROXIMAÇÃO TEOLÓGICA.....	17
<i>I.I. A divina condescendência.....</i>	<i>18</i>
<i>I.II. Verbum abbreviatum.....</i>	<i>27</i>
<i>I.III. Verbum Dei incarnatum et Verbum Dei scriptum.....</i>	<i>31</i>
Conclusão.....	38
CAPÍTULO 2 – A HARMONIA ENTRE A EXEGESE CATÓLICA E O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO NOS DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO.....	39
<i>II.I. Divino Afflante Spiritu n. 20.....</i>	<i>40</i>
<i>II.II. Dei Verbum, n. 13.....</i>	<i>44</i>
<i>II.III. Catecismo da Igreja Católica n. 101.....</i>	<i>51</i>
<i>II.IV Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja, 1993.....</i>	<i>55</i>
<i>II.V. Exortação Apostólica Verbum Domini n. 18.....</i>	<i>58</i>
Conclusão.....	64
CAPÍTULO 3 – A ENCARNAÇÃO COMO ΤΟΠΙΟΣ TEOLÓGICO DA INTERPRETAÇÃO E Ο ΛΟΓΟΣ DA ATUALIZAÇÃO DAS ESCRITURAS.....	65
<i>III.I. Cristo – ΤΟΠΙΟΣ da interpretação bíblica.....</i>	<i>66</i>
<i>III.II. Cristo – ο ΛΟΓΟΣ da atualização bíblica.....</i>	<i>85</i>
Conclusão.....	91
CONCLUSÃO.....	92
BIBLIOGRAFIA.....	99

RESUMO

O objeto desta investigação – socorrendo-se da analogia da fé – é aproximar a exegese bíblica ao mistério da Encarnação e derivar desta aproximação algumas consequências na forma de conceber e sobretudo no modo de interpretar as Escrituras. Queremos constituir o mistério da Encarnação como o *τοπός* da exegese bíblica. A pergunta mestra que atravessa toda esta investigação é a seguinte: como pode o mistério do Verbo encarnado ser o *τοπός* da exegese bíblica? Para respondermos adequadamente a esta questão, achamos por bem dividir a nossa reflexão em três capítulos. No primeiro, trataremos a forma como o mistério da encarnação ilumina o entendimento do mistério da Sagrada Escritura à luz do conceito da *συνκαταβάσις* divina; no segundo, evidenciaremos como os modos de interpretar o mistério de Cristo está em perfeita harmonia com os modos de interpretar as Escrituras; no terceiro, abordaremos como a conjugação das duas naturezas em Cristo serve de bitola para a conjugação do humano e do divino, dos sentidos literal e espiritual na Bíblia.

PALAVRAS-CHAVE: Encarnação; Exegese bíblica; Analogia da fé.

ABSTRACT

The object of this investigation – using the analogy of faith – is to bring biblical exegesis closer to the mystery of the Incarnation and to derive from this approach some consequences in the way of conceiving and, above all, in the way of interpreting the Scriptures. We want to constitute the mystery of the Incarnation as the *τοπός* of biblical exegesis. The main question that runs through this entire investigation is the following: how can the mystery of the Incarnation be the *τοπός* of biblical exegesis? In order to adequately answer this question, we thought it is best to divide our reflection into three chapters. In the first one, we will deal with how the mystery of the incarnation illuminates the understanding of the mystery of Sacred Scripture, in light of the concept of the divine *συνκαταβάσις*; in the second, we will show how the ways of interpreting the mystery of Christ are in perfect harmony with the ways of interpreting the Scriptures, and in the third, we will discuss how the conjugation of the two natures in Christ serves as a measure for the conjugation of the human and the divine, the literal and the spiritual sense in the Bible.

KEYWORDS: Incarnation; Biblical Exegesis; Analogy of Faith.

SIGLAS E ABREVIATURAS

AA. VV – Autores vários

AAS – Acta Apostolicae Sedis

aC – antes de Cristo

At – Livro dos Atos dos Apóstolos

CCL – Corpus Christianorum Series Latina

Cf. ou cf. – Confronte

CIC – Catecismo da Igreja Católica

Cl – Carta aos Colossenses

Cor – Carta aos Coríntios

DAS – Divino Afflante Spiritu

dC – depois de Cristo

Dn – Livro do Daniel

DV – *Dei Verbum*

Ef – Carta aos Efésios

Ex – Livro do Êxodo

Fl – Carta aos Filipenses

GBP – Gregorian & Biblical Press

GS – Gaudium et Spes

Hb – Carta aos Hebreus

Is – Livro de Isaías

Jo – Evangelho de São João

Jr – Livro de Jeremias

Lc – Evangelho de São Lucas

LG – Lumen Gentium

Mc – Evangelho de São Marcos

Mt – Evangelho de São Mateus

Mt – Evangelho de São Mateus

n – número

Nm – Livro dos Números

nn – números

p – página

PCB – Pontifícia Comissão Bíblica

Pd – Carta de São Pedro

PD – Providentissimus Deus

PG – Patrologia Graeca

PL – Patrologia Latina

pp – páginas

Pr – Livro dos Provérbios

Rm – Carta aos Romanos

SCh – Sources Chrétiennes

Sl – Livro dos Salmos

Tm – Carta a Timóteo

Ts – Carta aos Tessalonicenses

VD – Verbum Domini

INTRODUÇÃO

«Compreendes, verdadeiramente, o que estás a ler? Respondeu ele: E como poderei compreender, sem alguém que me oriente?» (At 8, 30-31).¹ A resposta do etíope à pergunta do Filipe põe em clara evidência a necessidade da interpretação do texto em ordem à sua compreensão e representa, por assim dizer, o *cor* de toda a teoria hermenêutica. Um texto não é, automaticamente, evidente a todos os seus leitores. Exige um intermediário que traga o texto para um novo contexto, para o habitat do seu novo interlocutor, sem trair o sentido original. De facto, existe um *gap* entre o texto e o seu leitor. E, por vezes, este *gap* cobre séculos de distância entre a redação de um texto e a sua releitura por parte de outrem. Muitas vezes, o leitor guarda uma longinquidade quase insuperável em relação à língua do texto original, em relação à cultura em que o texto foi forjado, em relação aos modos próprios de exprimir de um povo que o autor usou na composição do texto, em relação à semântica das palavras no texto original e a sua evolução ao longo do tempo, etc... Perante todos estes desafios reais, a teoria hermenêutica procura oferecer ferramentas ao interprete que o auxiliem na reta interpretação, aproximando-o tanto quanto possível ao sentido original expresso no texto.

Se este discurso é válido para os textos que são nossos contemporâneos, torna-se, ainda mais, necessário para as obras que foram escritas há dez, vinte ou trinta séculos atrás. É o caso da Sagrada Escritura, onde o trecho mais antigo já encontrado remonta ao século VII a.C., «o pergaminho da bênção sacerdotal» retratada no livro dos Números. (Cf. Nm 6, 24-26).² E os livros mais recentes situam-se nos finais do século I e nas primeiras décadas do século II³. Portanto, segundo as evidências arqueológicas, os textos bíblicos oscilam entre um máximo de dois mil e seiscentos anos e um mínimo de mil e oitocentos e cinquenta anos de história como tradição escrita transmitida de geração em geração. Por conseguinte, quem se abeira da Sagrada Escritura para a poder interpretar, devidamente, deve fazer uma viagem e voltar, tanto quanto possível, ao tempo bíblico, ao tempo dos factos acontecidos, ao tempo dos factos narrados e ao

¹ A versão da Sagrada Escritura que usaremos como texto base é a Bíblia da Difusora Bíblica Franciscanos/Capuchinhos. *Bíblia Sagrada* (Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2016). Quando usarmos uma outra versão esta será muito bem referenciada.

² Cf. Em 1979, foi encontrado em *Katef Hinnom* – um cemitério sacerdotal que remonta ao período do primeiro templo de Jerusalém há mais de 2900 anos – um pergaminho de prata escrito em hebraico antigo com o texto da bênção sacerdotal retratado no livro dos Nm 6, 24-26. Este pergaminho é o texto bíblico mais antigo já encontrado, mais antigo que os pergaminhos do Mar Morto e tem aproximadamente 2600 anos. Cf. J. D. SMOAK, *The Priestly Blessing in Inscription and Scripture: The Early History of Numbers 6:24-26* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

³ Não há unanimidade sobre a datação dos escritos do Novo Testamento e ainda menos sobre quais foram os últimos a serem escritos. Sabemos que o primeiro escrito neotestamentário é a carta de Paulo (1 Ts.) redigido por volta dos anos 50-51 d.C. Os Evangelhos situam-se, por volta dos anos 50 a 120 d.C. e os outros escritos estão num intervalo entre os anos 90 e o ano 150 do século II. Cf. J. D. G. DUNN, *El cristianismo en sus comienzos: I, Jesús recordado* (Navarra: Verbo divino, Estella, 2009), pp. 15 – 20.

tempo dos factos escritos. Imergir nesta cultura semita, inteirando-se dos modos próprios deste povo de dizer, sentir, conceber e escrever e que o hagiógrafo se serviu para contar o drama de um Deus com o seu povo eleito.

Além desta longinquidade, espacial, temporal, cultural, literária, etc..., acresce-se ainda à interpretação dos textos bíblicos o facto de estes não serem apenas de palavras humanas, mas sim, da Palavra de Deus dita e escrita em línguas humanas. Na sua génese «[...] têm Deus por autor [...] Todavia, para escrever os livros sagrados, Deus escolheu e serviu-se de homens na posse das suas faculdades e capacidades, para que, agindo Ele neles e por eles, pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que Ele queria».⁴

A Sagrada Escritura é um texto *sui generis*: a sua composição conjuga Deus e o homem, o divino e o humano que cooperam, mutuamente, na fixação em palavras humanas da Palavra de Deus. Por isso, a sua natureza não é apenas divina e nem meramente humana, mas sim teândrica, ou seja, divina e humana.

Ao longo de muitos séculos, houve uma tendência a reduzir a dimensão humana apenas a um *organon*, um instrumento do qual Deus se servia e que contribuía pouco para a construção do texto. O concurso humano para a redação do texto bíblico era meramente instrumental. Com o advento do racionalismo e com o contributo de muitos exegetas que ajudaram a amadurecer o juízo da Igreja,⁵ surgiu uma consciência cada vez mais desperta para o contributo do hagiógrafo na composição do texto sagrado. O grande documento que sintetiza todo este percurso da Igreja em relação ao aporte do escritor sagrado para a elaboração do texto canónico é a Constituição Dogmática sobre a Revelação divina, a DV, do concílio Vaticano II. De facto, no seu número 12, ao enunciar os critérios para a reta interpretação das Escrituras, procura atender, devidamente, a natureza divina e humana das Escrituras, valorizando muito o hagiógrafo e o que ele quis significar ao escrever as Escrituras porque as redigiu – assim afirma a Constituição – como verdadeiro autor. Eis o que narra o texto conciliar:

Como, porém, Deus na Sagrada Escritura falou por meio dos homens e à maneira humana, o intérprete da Sagrada Escritura, para saber o que Ele quis comunicar-nos, deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e que aprouve a Deus manifestar por meio das suas palavras. Para descobrir a intenção dos hagiógrafos, devem ser tidos também em conta, entre outras coisas, os «géneros literários». Com efeito, a verdade é proposta e

⁴ CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática A Revelação Divina, Dei Verbum* (Braga: Editorial A. O., 1983), n. 11. in *AAS* 58 (1966) pp. 822 – 823.

⁵ Esta consciência mais amadurecida da Igreja reflete-se bem nos três grandes documentos que tratam a questão da inspiração bíblica e do contributo do hagiógrafo para a composição do texto canónico. Primeiro a *PD* de Leão XIII (in *AAS* 26 (1893) p. 269) que pede para estudar as línguas bíblicas para a melhor compreensão do texto, depois a *DAS* de Pio XII (in *AAS* 35 (1943) p. 327) que recomenda o estudo dos géneros literários e por último, a *DV* que sintetiza e enriquece toda esta preocupação com a compreensão do hagiógrafo quis realmente significar.

expressa de modos diversos, segundo se trata de géneros históricos, proféticos, poéticos ou outros. Importa, além disso, que o intérprete busque o sentido que o hagiógrafo em determinadas circunstâncias, segundo as condições do seu tempo e da sua cultura, pretendeu exprimir e de facto exprimiu servindo-se os géneros literários então usados. Com efeito, para entender retamente o que autor sagrado quis afirmar, deve atender-se convenientemente, quer aos modos nativos de sentir, dizer ou narrar em uso nos tempos do hagiógrafo, quer àqueles que costumavam empregar-se frequentemente nas relações entre os homens de então. Mas, como a Sagrada Escritura deve ser lida e interpretada com o mesmo espírito com que foi escrita, não menos atenção se deve dar, na investigação do reto sentido dos textos sagrados, ao contexto e à unidade de toda a Escritura, tendo em conta a Tradição viva de toda a Igreja e a analogia da fé. Cabe aos exegetas trabalhar, de harmonia com estas regras, por entender e expor mais profundamente o sentido da Escritura, para que, mercê deste estudo de algum modo preparatório, amadureça o juízo da Igreja. Com efeito, tudo quanto diz respeito à interpretação da Escritura, está sujeito ao juízo último da Igreja, que tem o divino mandato e o ministério de guardar e interpretar a palavra de Deus.⁶

Nestas poucas linhas, a Igreja sintetiza todo o seu entender – acumulado ao longo dos séculos – sobre a forma de abordar a Sagrada Escritura e de a interpretar, sem incorrer em «leituras espiritualizantes» que não respeitam a letra do texto ou cair no extremo oposto um «literalismo cientificista» que não tem um alcance espiritual.

Conforme diz P. Basta, a exegese bíblica ao longo dos séculos foi oscilando entre estes dois polos, entre uma exegese mais espiritual – característica do período anterior à idade moderna aproximadamente – e uma exegese mais científica – própria do período moderno até os nossos dias. A primeira está mais preocupada em ressaltar a dimensão divina das Escrituras, ao passo que a segunda enaltece mais a dimensão humana. *Grosso modo*, o período anterior a Leão XIII é mais caracterizado, em geral, por uma exegese que procura mais o sentido espiritual. A dimensão divina era mais vincada do que a humana. Em contrapartida, o período pós Leão XIII parece ir no sentido oposto: o caráter humano do texto sagrado é muito mais enaltificado e a dimensão divina parece ser um pouco minorada. Antes, a exegese era mais teocêntrica, em tudo se via a mão de Deus; por outro lado, agora, parece ser mais antropocêntrica, em tudo só se vê obra do homem e Deus fica, por vezes, relegado a um mero *addendum*, muito marginal.⁷

O propósito da nossa investigação é voltarmos, uma vez mais, àquele admirável mistério em que o Verbo de Deus assume a natureza humana no seu todo e se revela aos homens como verdadeiro Deus e verdadeiro homem: Deus desde toda a eternidade, gerado no seio do Pai antes de todos os séculos; homem desde a sua concepção no seio virginal da Virgem Santa Maria. Deus por geração divina e homem por geração humana, em Cristo o divino e o humano

⁶ *Dei Verbum*, n. 12. in *AAS* 58 (1966) pp. 823 – 824.

⁷ Cf. P. BASTA, *Il carattere relazionale dell'ispirazione biblica* (Roma: Urbaniana University Press, 2017), pp. 11 – 13.

conjugam-se, harmoniosamente, sem conflito nem sobreposições. A contemplação deste inefável mistério ajudar-nos-á a compreender e a adentrar também naquele outro grande mistério: a Palavra de Deus dita em línguas humanas, em que o Verbo divino se faz verbo humano, em que a Palavra de Deus é expressa humanamente e à maneira própria de os homens se exprimirem. Queremos, portanto, aproximar a interpretação bíblica ao mistério da Encarnação e tirar desta aproximação consequências práticas para a forma de conceber e sobretudo, para a forma de interpretar as Escrituras, sabendo que a forma de interpretar a Bíblia está, intimamente, relacionada com a forma de conceber o mistério da Sagrada Escritura.

O objeto do nosso estudo é a aproximação analógica da interpretação bíblica ao mistério da Encarnação, devido à estrita harmonia que existe entre as formas de interpretar as Escrituras e os modos de entender o mistério do Verbo encarnado. Assim como o mistério de Jesus Cristo foi interpretado por alguns numa linha mais humana (o nestorianismo e os afins) ou numa linha mais divina (o monofisismo e os afins), assim também a exegese bíblica incorre nestes mesmos perigos. Alguns interpretam a Sagrada Escritura apenas como palavras humanas, numa linha mais nestoriana; outros a interpretam como Palavra de Deus sem concurso humano, numa linha mais monofisita.

Não nos deteremos em explorar o conceito da inspiração divina da Bíblia, o assumiremos como um postulado da fé sem explicar o «como» da inspiração. Em contrapartida, interessa-nos perceber que consequências podemos retirar desta aproximação analógica (Encarnação e Exegese), em particular que consequências para o campo da exegese bíblica hodierna.

Para podermos fazer esta abordagem usaremos um critério apresentado pela *DV 12*, o chamado «analogia da fé», e servir-nos-emos dele para aproximar a interpretação bíblica ao mistério da Encarnação e analisar as decorrências que se seguem desta aproximação. Mas, antes de mais, importa clarificar o que é, exatamente, a analogia da fé?

Este critério é de larga importância prática. Designa a unidade harmoniosa da revelação, isto é, a sintonia de um ponto da fé eclesial com o conjunto das verdades reveladas. Quer dizer que todas as expressões da fé estão interligadas e se iluminam mutuamente, sem contradição entre as várias afirmações. Dada a unidade das verdades salvíficas, a referência de uma a um centro ilumina-a sempre. Isto não choca com a existência inegável de diversas correntes teológicas, que pareceriam anular-se mutuamente e que também estão presentes no Antigo como no Novo Testamento: na realidade, cada uma deve ser vista como complementar, à luz das outras e relacionada com elas, para ser bem entendida e permanecer aberta a uma compreensão mais profunda. Pela mesma razão, não pode haver contradição ou conflito entre o sentido de um texto

bíblico e o de outros, nem entre o ensinamento da Igreja da Igreja e os sentidos de um texto bíblico. Conflitos só podem surgir da interpretação incorreta do *sentido literal*.⁸

Em suma, a analogia da fé manifesta esta coerência interna no *corpus doutrinário* que se edifica sem contradição e sem oposição dos conteúdos da fé. E, ainda mais, este critério diz-nos que os temas da fé se iluminam reciprocamente. Devido a esta intrínseca unidade interna, alguns temas tornam-se mais explícitos se postos em referência aos artigos centrais da fé. Um destes artigos centrais da fé é, sem dúvida, o mistério da «Encarnação». Ou seja, à luz deste mistério muitas outras realidades de fé tornam-se-nos mais claras e evidentes. Mas uma questão preliminar se impõe: em que medida o mistério da Encarnação do Verbo pode ser o lugar para clarificação e explicitação dos temas da fé?

Não responderemos de forma exaustiva a esta questão, limitar-nos-emos a apresentar alguns pontos fulcrais da resposta. O mistério do Verbo encarnado torna-se o *topos epifânico* para o verdadeiro conhecimento acerca de Deus, do homem e da Igreja. Cingir-nos-emos apenas a estes três exemplos.⁹

Em primeiro lugar, Deus: só um Deus pode revelar verdadeiramente quem é Deus. Porque não fala de outrem, mas de si próprio e da sua essência. «Quem me vê, vê o Pai» e ainda «Eu estou no Pai e o Pai está em mim» (Jo 14, 9-10) – assim Jesus responde ao pedido de Filipe: «Senhor mostra-nos o Pai» (Jo 14, 8). «É Ele a imagem do Deus invisível» (Col 1, 15), o rosto do eterno Pai. Por Ele e nEle temos acesso ao Pai e ao seu desígnio para os homens. «Muitas vezes e de muitos modos, falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos, por meio dos profetas. Nestes dias, que são os últimos, Deus falou-nos por meio do Filho» (Hb 1, 1-2). Cristo é o lugar para um conhecimento verdadeiramente *Τεο Λογός*, isto é, uma Palavra, a última e única sobre Deus. Só em Cristo, só no grande mistério da encarnação, o homem tem acesso à verdadeira essência de Deus. Porque o mistério de Deus só se revela plenamente no mistério de

⁸ A. D. S. VAZ, *Palavra Viva, Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens* (Lisboa: Universidade Católica editora, 2013), p. 459.

⁹ Pela brevidade requerida neste trabalho, analisaremos apenas estas três realidades. Contudo, os interessados ainda podem aprofundar o tema da liturgia. A Constituição *Sacrosanctum Concilium*, assim define a liturgia no seu número 7: «Com razão se considera a Liturgia como o exercício da função sacerdotal de Cristo. Nela, os sinais sensíveis significam e, cada um à sua maneira, realizam a santificação dos homens; nela, o Corpo Místico de Jesus Cristo – cabeça e membros – presta a Deus o culto público e integral. Portanto, qualquer celebração litúrgica é, por ser obra de Cristo Sacerdote e do seu corpo que é a Igreja, ação sagrada por excelência [...]» Só à luz de Cristo se esclarece a natureza teândrica da liturgia. A outra realidade que só se esclarece à luz do Verbo encarnado é toda a representação iconográfica na Igreja, ver a obra; I. M. A., CARDOSO, *Encarnação e Imagem: Uma abordagem histórico-teológica a partir dos três discursos em defesa das imagens sagradas de São João Damasceno* (Lisboa: Paulus, 2015).

Cristo.¹⁰ Aproximar o mistério de Deus ao mistério do Verbo encarnado é poder conhecer na economia o que Deus é na sua imanência. E isto só é possível em Cristo.

Em segundo lugar, Cristo como *topos* para o conhecimento do homem. Pelo mistério da encarnação, Cristo assumiu verdadeiramente a natureza humana, «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο»,¹¹ «O Verbo fez-se homem» (Jo 1, 14). Ele é o homem novo, «o primogénito de toda a criatura» (Col 1, 15), que veio revelar o Homem ao próprio homem. A decisiva pergunta do salmista «Que é o homem» (Sal 8, 5) encontra em Cristo a sua única e plena resposta. «Eis o Homem» (Jo 19, 5), diz Pilatos a toda a humanidade.¹² Assim o afirma, com toda a propriedade, a Constituição Pastoral *GS*:

Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime... Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão semelhança divina deformada desde o primeiro pecado.¹³

Por último, aproximaremos o mistério da Igreja ao mistério do Verbo Encarnado. A Constituição *LG* apresenta a Igreja como mistério de fé, «realidade complexa» divina-humana. A Igreja resulta da iniciativa salvadora de Deus e da liberdade humana.¹⁴ Assim como a adesão de fé, que está na origem da comunidade crente, é dom de Deus e resposta livre da pessoa humana, a Igreja é mistério de fé, ela só é compreensível dentro de uma história de salvação onde os dons de Deus e a resposta humana, historicamente contextualizados, se cruzam. A *LG* 8 faz analogia entre o mistério do Verbo encarnado e o mistério da Igreja:

a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino. Apresenta por esta razão uma grande analogia com o mistério do Verbo encarnado. Pois, assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissolivelmente unido, de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo (Cf. Ef 4, 16).¹⁵

Na Igreja não podemos dissociar o seu elemento divino do humano pois formam uma única realidade complexa. Esta tensão entre o divino e o humano é genesíaca, é a própria

¹⁰ Cf. SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras completas: Subida del monte Carmelo* (Coimbra: Edições Carmelo, 2005), p. 187.

¹¹ E. NESTLE, K. ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014).

¹² Para aprofundar esta temática, recomendamos a leitura deste artigo: A. MARTINS, «A plenitude do homem em Cristo. A relação entre cristologia e antropologia em Karl Rahner», *Didaskalia* 35 (2005): pp. 311 – 325.

¹³ CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo, Gaudium et Spes* (Braga: Editorial A. O., 1983), n. 22. in *AAS* 58 (1966) p. 1042.

¹⁴ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática A Igreja, Lumen Gentium* (Braga: Editorial A. O., 1983), n. 2. in *AAS* 57 (1965) pp. 5 – 6.

¹⁵ *Lumen Gentium*, n. 8. in *AAS* 57 (1965) pp. 11 – 12.

natureza da Igreja. A dissociação é um caminho errado. A não manutenção desta tensão manifesta-se, por um lado, num «monofisismo eclesiológico», que ignora a dimensão humana pela supervalorização da divina e, por outro lado, num «nestorianismo eclesiológico», distinção inconciliável entre as dimensões divina e humana. Portanto, só à luz do Verbo Encarnado, onde o humano e o divino se conjugam harmoniosamente e sem conflituosidade é que se entra no mistério da Igreja. O acesso é de ordem teológica e não apenas racional. Assim, em virtude da união hipostática das duas naturezas em Cristo, esclarece-se também a união da dupla natureza eclesiológica. Só mergulhando na irradiação deste grande mistério, o Verbo do Pai revela-nos pelo Espírito Santo a compreensão do mistério da Igreja.

Resumindo, nestes três exemplos vimos como é que o mistério de «Deus», «do homem» e «da Igreja» se esclarecem, se explicitam quando postos em referência ao mistério do Verbo encarnado. O Cristo que revela Deus aos homens revela o próprio homem ao homem e, em virtude da sua natureza teândrica, torna mais evidente a compreensão da dupla natureza da Igreja. Esclarecida esta questão preliminar, passemos ao tópico.

O tema central da nossa investigação – socorrendo-se da analogia da fé que nos permite fazer esta abordagem – é aproximar a interpretação bíblica ao mistério da Encarnação e assentar aí as bases para todo o trabalho interpretativo na Igreja. A intenção é fazer da Encarnação o *τοπός*, ou seja, o lugar privilegiado para esta tarefa eclesial e deprender desta aproximação todas as consequências para a exegese hoje, seja a exegese praticada nas academias, seja a exegese praticada nas Igrejas. Como o mistério do Verbo encarnado pode ser o *τοπός* da exegese bíblica? Esta será a pergunta mestra que atravessará todo este trabalho e que ao longo dos três capítulos procuraremos responder.

O nosso ponto de partida é uma analogia que aparece pela primeira vez num documento do magistério em 1943, sob o pontificado de Pio XII, na *DAS n. 20*, e depois é retomado pelos sucessivos Pontífices, estando presente nos seguintes textos: *DV n. 13*; *CIC n. 101*; *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja e na Exortação Apostólica VD n. 18*. Deixamos aqui a versão de Pio XII.

Como o Verbo substancial de Deus se fez semelhante aos homens em tudo exceto no pecado, assim também a Palavra de Deus expressa em línguas humanas assemelhou-se em tudo à linguagem humana, exceto no erro. Nisto consiste aquela providencial condescendência (*synkatábasis*) de Deus, que já São João Crisóstomo exaltou eloquentemente e que tantas vezes afirmou encontrar-se nos Livros Santos.¹⁶

¹⁶ PIO XII, *Carta Encíclica sobre os estudos bíblicos, Divino Afflante Spiritu* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993), n. 20. in *AAS* 35 (1943) p. 316.

As outras versões – em cima mencionadas – reportam quase literalmente este enunciado com pequenas alterações. A partir desta aproximação iremos explorar como é que a Encarnação ilumina a compreensão da natureza teândrica das Escrituras e conseqüentemente a sua interpretação. Só entendendo este alcance *apofático* do grande mistério, o Deus feito homem, podemos entender também, aqueloutro, a palavra de Deus dita em línguas humanas.

O método que nos servirá de *instrumentum laboris* é o método teológico-analítico. Teológico porque os temas abordados são de índole teológica e queremos enfrentá-los *sub lumine fidei* e guiados pela inteligência crente. E analítico porque iremos discorrer o tema em vários subtemas visando explicitar os conceitos envolvidos e abordar as problemáticas correlativas – tudo com o intento de fomentar o diálogo e de alargar o debate dentro do grande discurso da teologia e não ser um tema exclusivo dos exegetas ou dos peritos da Sagrada Escritura. Aliás, a própria formulação do tema manifesta este desejo de estudar o tópico da «interpretação bíblica» a partir da Dogmática e não do ponto de vista da ciência bíblica como é comum.

Na verdade, os temas da inspiração, da canonicidade dos textos bíblicos, da interpretação e os demais tópicos da propedêutica bíblica são de caráter eminentemente dogmáticos. São, em primeiro lugar, matérias de fé. Exigem dos estudiosos a fé. Toda a arte crítica literária, no campo bíblico, é indispensável na medida em que corrobora para a melhor compreensão da Palavra de Deus e o amadurecimento da fé. Quando a crítica bíblica perde este foco, está a cumprir outros fins que não os da fé. O Concílio Vaticano II deixou bem claro a índole dogmática destas temáticas, tratando-as e compondo-as num documento intitulado, Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina.

Por isso, na nossa investigação optamos por partir de um dos conteúdos basilares da nossa fé, o mistério da Encarnação do Verbo. E a partir daí abordar o tema da interpretação bíblica. A ciência bíblica com toda a sua teoria hermenêutica, a filologia, etc.... não é o lugar exclusivo do estudo competente sobre os assuntos bíblicos; outros lugares dentro da Teologia são chamados a dialogar com as Escrituras, não apenas numa perspectiva de fundamentação das suas proposições, mas também de recíproco esclarecimento e iluminação dos temas, em virtude da unidade dos conteúdos da fé. Como faz recordar P. Basta,

A Sagrada Escritura é património de todos os cristãos e da Teologia e não de uns poucos estudiosos, especialistas que muitas das vezes com o seu estudo matam o espírito da letra e a tornam uma Palavra morta, uma «Palavra arqueológica» que já não é capaz de mudar a vida.

Por isso, outras áreas teológicas devem chamar a si as Escrituras e os temas bíblicos e retirá-los da alçada quase exclusiva dos exegetas.¹⁷

Para nós, a Dogmática é um destes lugares por excelência onde a Sagrada Escritura deve ser tratada e estudada com todo o rigor científico e ter uma palavra de autoridade a dizer no discurso teológico cristão sobre as variadas questões bíblicas. No nosso caso específico, sobre a grande questão da interpretação bíblica.

Para alcançarmos o nosso fim, tracejaremos um itinerário que pretendemos seguir para explorar, adequadamente, o tema e analisar as problemáticas relacionadas. A nossa investigação está estruturada em três capítulos complementares que darão ao leitor algumas pistas para a sua reflexão futura.

Ao primeiro capítulo demos como título «*Divina condiscendensio, (συνκαταβάσις)*: Uma aproximação teológica.» Aqui temos como ponto de partida o conceito teológico da *συνκαταβάσις* que na sua versão latina se diz *condiscendensio*. Este conceito não é novo na teologia e já teve variadas aplicações dentro do discurso cristão. O que nos interessa estudar aqui é a analogia Encarnação e Sagrada Escritura vista sob a perspectiva da *συνκαταβάσις* divina. O Deus que por amor se reduz e entra em diálogo com o homem, no Verbo encarnado e no Verbo escrito. O capítulo está dividido em três partes: 1) «a divina condescendência»; 2) «*Verbum abbreviatum*» e a 3) a analogia «*Verbum Dei incarnatum et Verbum Dei scriptum*».

No segundo capítulo, iremos explorar esta correlação entre os dois mistérios apoiados nos textos do magistério – sobre a Sagrada Escritura – onde está patente esta analogia. Portanto, o segundo capítulo será assim intitulado: «A harmonia entre a exegese católica e o mistério da Encarnação nos documentos do Magistério». O objetivo é evidenciar – a partir de todos os textos do magistério que retratam esta analogia – a estreita harmonia que existe entre a Encarnação e a interpretação bíblica. Cada um dos textos do magistério constituirá um tópico. Em cada documento iremos ver como a questão da estreita harmonia está apresentada e como o mistério do Verbo encarnado se perfila, perfeitamente, com a interpretação das Escrituras. Faremos uma leitura em paralelo entre as heresias cristológicas e o seu equivalente nas formas de ler a Bíblia, salientando a estreita correlação entre estes dois modos parciais de ler o evento Cristo e o evento Palavra de Deus em línguas humanas.

Por fim, no último capítulo, iremos explorar como é que a conjugação das duas naturezas em Cristo serve de bitola para compreender a conjugação do sentido espiritual e do literal nas

¹⁷ P. BASTA, «Criteri ermeneutici per l'interpretazione della Scrittura, Dei Verbum 12» La Bibbia e la vita della Chiesa: A cinquant'anni dalla Dei Verbum, Atti della Settimana teológica di Camaldoli, *Vita monastica* LXVII/253, (gennaio-giugno 2013): p. 129.

Escrituras. Procuraremos evidenciar como o mistério da encarnação pode ser o *τοπός* da exegese bíblica. E para concluir, acentuaremos o *λογός* que fundamenta a atualização bíblica na Igreja. O capítulo intitula-se, «A Encarnação o *τοπός* teológico da interpretação e o *λογός* da atualização das Escrituras». E estrutura-se em dois pontos: 1) «Cristo, *τοπός* da interpretação bíblica» e o 2) «Cristo *λογός* da atualização bíblica».

A interpretação bíblica cumpre duas funções no seio da comunidade cristã. A primeira é *ad intra*, para os que estão no redil do Senhor. Mediante a pregação, a Palavra do Senhor é posta «a pari passo» com a nossa vida, interpelando-a, suscitando nela a conversão, mas também, ao mesmo tempo, esta mesma Palavra alimenta a fé, sustenta a vida e fomenta nela os frutos do Espírito Santo. Assim, robustecidos com a Palavra, somos chamados a segunda função *ad extra*, para os que estão fora do alcance desta Palavra. Aqui a responsabilidade ainda é acrescida porque, além de interpretar as Escrituras, é preciso testemunhar a credibilidade desta mesma Palavra, como Palavra de vida e que gera a vida, como Palavra digna de fé. E isto permanece sempre como o grande desafio para os cristãos de todos os tempos.

A interpretação bíblica não é uma opção na vida eclesial, mas é um imperativo, assim nos disse o Divino Mestre: «Ide pelo mundo inteiro, proclamai o Evangelho a toda criatura. Quem acreditar e for batizado será salvo: mas, quem não acreditar será condenado» (Mc 16, 15-16). Neste mandato divino assentam as bases para toda a diligência que cada época faz em levar aos seus contemporâneos o evangelho de Cristo. Por isso, no que toca à interpretação das Escrituras, a Igreja não deve medir esforços porque do seu anúncio e da sua persistência dependem a salvação de muitas almas. Esta é a razão fundamental que nos motivou a escolher este tema, para darmos, assim, o nosso contributo para reflexões futuras sobre este tópico, tão fascinante e ao mesmo tempo tão desafiador.

CAPÍTULO 1 – *DIVINA CONDISENSIO, (ΓΥΝΚΑΤΑΒΑΣΙΣ): UMA APROXIMAÇÃO TEOLÓGICA*

Neste primeiro capítulo, o nosso propósito é fazer uma aproximação teológica ao conceito da divina *condiscensio*, em grego a *συνκαταβάσις*. Este conceito aparece em vários documentos do magistério sobre a Sagrada Escritura, por exemplo: *DAS n. 20; DV n. 13; CIC n. 101; Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*; e por último, a *Exortação Apostólica VD n. 18*. Todos estes atribuem a São João Crisóstomo a autoria do termo. Na nossa investigação procuraremos as origens da *συνκαταβάσις* divina, o seu desenvolvimento e a sua aplicação à interpretação das Escrituras. Ao longo do capítulo evidenciaremos o alcance teológico deste conceito e analisaremos a sua concretização económica, no *Verbum abbreviatum*, ou seja, no Verbo que se abrevia e se faz *sarx* e no Verbo que se abrevia e se faz *liber*, salientando a unicidade e a mesmidade do Verbo revelado. Por fim, estudaremos uma analogia antiquíssima – o *Verbum Dei incarnatum et Verbum Dei scriptum*, o Verbo de Deus incarnado e o Verbo de Deus escrito –, como duas teofanias da *συνκαταβάσις* divina e como a substanciação do *Verbum Abbreviatum*.

II A divina condescendência

O magistério mais recente sobre a Sagrada Escritura, desde a *DAS* até a *VD*, tem recorrentemente evocado o tema da divina condescendência, recolhendo sob este conceito teológico os temas da encarnação, inspiração e interpretação das Escrituras. A Constituição Dogmática *DV* é um caso exemplar da conjugação desta tríade sob o grande tema da divina condescendência. Na verdade, no seu capítulo III, dedicado à inspiração divina da Sagrada Escritura e à sua interpretação, afirma o número 13:

Portanto, na Sagrada Escritura, salvas sempre a verdade e a santidade de Deus, manifesta-se a admirável «condescendência» da eterna sabedoria, «para conhecermos a inefável benignidade de Deus e com quanta acomodação Ele falou, tomando providência e cuidado da nossa natureza». As palavras de Deus, com efeito, expressas por línguas humanas, tornaram-se intimamente semelhantes à linguagem humana, como outrora o Verbo do eterno Pai se assemelhou aos homens tomando a carne da fraqueza humana.¹⁸

A Sagrada Escritura é um dos lugares privilegiados onde podemos contemplar a admirável condescendência e a inefável bondade de Deus para com o género humano. Lendo o texto sagrado, deparamos logo com quanta acomodação Deus falou ao homem, tendo em conta a sua natureza e inteligência e respeitando a sua liberdade (Cf. Jo 1, 14). Para se fazer ouvir e entender, Deus fez-se palavra humana e humanizou a Mensagem divina. Serviu-se de três códigos linguísticos distintos para dizer o mistério do Reino: o hebraico, o aramaico e o grego. Estas três configurações linguísticas com as suas valências e as suas imperfeições serviram como o alfabeto para dizer o inefável, o divino. H. Alves afirma o seguinte: «Esta condescendência na palavra supõe ainda que Jesus condescendeu com tudo aquilo que podemos chamar cultura judaica, uma cultura semita pertencente a um determinado momento histórico e a um limitado espaço geográfico; isso fez de Jesus um verdadeiro judeu».¹⁹

Reconhecer esta verdade genesíaca ao texto bíblico é entrar naquele dinamismo vital da revelação divina: Deus que se abaixa e se acomoda à maneira humana de conceber, expressar e redigir e, por sua vez, o homem que se eleva ao pensamento e às palavras de Deus. Neste abaixar de Deus e elevar do homem reside a admirável condescendência divina. Assim, o intérprete que se aproxima do texto canónico deve ter em conta esta verdade essencial da Bíblia e, ainda mais, deve entrar neste dinamismo vital de um Deus que se abaixa para falar e do homem que se eleva para escutar. Portanto, o modo de interpretar as Escrituras está intrinsecamente ligado ao modo

¹⁸ *Dei Verbum*, n. 13. in *AAS* 58 (1966) p. 824.

¹⁹ H. ALVES, «Condscendência de Deus no Antigo Testamento: A encarnação, Glorificação da Santíssima Trindade», *Bíblica, série científica*, Ano VIII, Nº 8, (novembro, 1999): p. 38.

de conceber o realismo da divina condescendência até as últimas consequências, salvaguardando sempre a verdade e a santidade de Deus.²⁰

Na segunda parte do número 13, encontramos uma analogia entre a inspiração divina das Escrituras e a encarnação do Verbo. Em ambos os casos, seja na encarnação, seja na inspiração, sublinha-se «aquele modo divino-humano do agir de Deus no qual Ele se apresenta aos homens adequando-se às nossas debilidades».²¹ Na inspiração divina da Bíblia, o Verbo de Deus fez-se palavra humana e na encarnação o mesmo Verbo fez-se carne humana. Um e outro mistério da nossa fé estão intimamente ligados ao singular modo de proceder de Deus e manifestam a sua admirável condescendência para com os homens.

O magistério socorre-se da noção da divina condescendência como categoria intrínseca do operar divino, que se revela de forma particular na encarnação do Verbo e na redação das Escrituras e, por isso, acarreta consequências sérias no modo de aproximação e interpretação do mistério de Cristo e do texto canónico. Daí o nosso interesse em esclarecer o alcance teológico da divina condescendência e a sua correlação com a tríade acima enunciada. A adequação de Deus no mistério da encarnação do Verbo e a adequação de Deus no mistério da redação das Escrituras, só se aclaram à luz da *συνκαταβάσις* divina que serve como uma espécie de pórtico de entrada e que nos insere nestes grandes mistérios do nosso credo.

O que é então a *συνκαταβάσις* divina? Primeiramente, importa salientar que este não é um conceito rigorosamente bíblico, mas sim patrístico, apesar de guardar uma grande similitude com o tema *kenótico* das Escrituras.²² Os próprios textos do magistério, ao chamarem para si a noção da divina condescendência, citam como fonte o grande doutor antioqueno, São João Crisóstomo, que H. Pinard apelidou como o «doutor da condescendência divina»,²³ por causa do uso abundante que este faz do termo nos seus escritos. Contudo, a doutrina da divina condescendência não teve um grande eco nos escritores eclesiásticos posteriores. Encontramo-la mui marginalmente nas obras de Santo Ambrósio, Cassiano, São Gregório Magno, Santo

²⁰ «na Sagrada Escritura, salvas sempre a verdade e a santidade de Deus, manifesta-se a admirável «condescendência» da eterna sabedoria», *Dei Verbum* 13. . in *AAS* 58 (1966) p. 823.

²¹ M. A. TÁBET, «Ispirazione, Condiscendenza divina ed Incarnazione nella Teologia di questo secolo», *Annales theologici* 8, (1994): p. 237.

²² Veja-se por exemplo o hino *kenótico* da carta aos Filipenses, Fl 2, 6 – 11; 2 Cor 8, 9; Jo 17, 5; O termo «*kenose*» (κενωσις), despojamento, esvaziamento, humilhação, vem da expressão de Fl 2,7: «Cristo esvaziou-se a si mesmo», tomando a condição de servo. Ele que era da «forma de Deus» (*μορφη θεου*) assumiu também, «a forma de escravo» (*μορφη δουλου*). A. BEA define a *kenose* como «uma teoria de explicação do modo da Encarnação», citação de H. ALVES, «Condescendência de Deus no Antigo Testamento» p. 26, nota 10.

²³ H. PINARD, «Les infiltrations païennes dans l’Ancienne Loi d’après les Pères de l’église, La thèse de la condescendance». *Recherches de Science Religieuse*, 9, (1919): p. 209.

Isidoro de Sevilha e depois em alguns manuscritos do período medieval.²⁴ Talvez por esta razão é que o tema da divina condescendência, assim como São João Crisóstomo o entendeu e aplicou à interpretação das Escrituras, entra na exegese contemporânea de forma tímida e mui tardiamente.²⁵ Este ingresso, segundo M. A. Tábet, é em grande parte devido ao pioneiríssimo artigo escrito pelo professor F. Fabbi sobre este argumento em 1933.²⁶ Posteriormente, com a publicação da encíclica *DAS* em 1943, o tema foi progressivamente ganhando relevância junto dos estudiosos e conseqüentemente apareceram vários estudos que demonstram um crescente interesse.²⁷ Todavia, M.A. Tábet afirma que, embora exista hoje uma consciência maior da centralidade teológica do conceito da *συνκαταβάσις*, «é significativo a este propósito o escasso espaço que os estudiosos da ciência bíblica dedicaram a este tema».²⁸ Na verdade, a investigação das sagradas letras progrediu a passos largos, após a publicação da «carta magna»²⁹ para os estudos bíblicos e os resultados não se tardaram e são hoje tangíveis: uma melhor compreensão do hagiógrafo, do texto e do contexto, usando os mais variados métodos para a interpretação textual. No entanto, os temas da propedêutica bíblica não viram um similar desenvolvimento e continuam a ser um dossier aberto e que carece de muitos aprofundamentos. Por exemplo, a questão da inspiração bíblica: «o cardeal C. M. Martini notou em 1978 como desiderato que ainda faltava na Igreja um tratado completo e exaustivo sobre a inspiração divina da Bíblia».³⁰ O exegeta A. Vaz publicou um artigo na *Didaskalia* em 1998 cujo título era *Repensar a Teologia da Inspiração Bíblica*, realçando a relevância do tema e a necessidade de uma teologia da inspiração mais satisfatória. E muitos outros artigos e obras apareceram sobre esta mesma temática.³¹

²⁴ Cf. K. DUCHATELEZ, «La «condescendance» divine et l'histoire du salut», *Nouvelle Revue Théologique*, 95, (1973) : pp. 593 – 621.

²⁵ Cf. K. DUCHATELEZ, «La «condescendance» divine et l'histoire du salut», p. 593.

²⁶ Cf. O artigo intitula-se «La «condiscendenza» divina nell'ispirazione bíblica secondo S. Giovanni Crisostomo», *Biblica*, 14, (1933): pp. 330 – 347. Cf. M. A. TÁBET, «Ispirazione, Condiscendenza divina ed Incarnazione nella Teologia di questo secolo», p. 239.

²⁷ Para os interessados deixamos aqui a referência onde encontrar estes estudos sobre a «divina condescendência» que saíram após o artigo de F. FABBI. O Professor TÁBET faz um elenco gigante: Cf. M. A. TÁBET, «Ispirazione, Condiscendenza divina ed Incarnazione nella Teologia di questo secolo», p. 240.

²⁸ M.A. TÁBET, «Ispirazione, Condiscendenza divina ed Incarnazione nella Teologia di questo secolo», p. 241.

²⁹ A expressão «*carta magna*» foi utilizada por São João Paulo II, no discurso por ocasião do centenário da encíclica *Providentissimus Deus* e cinquentenário da *Divino Aflante Spiritu*, em 23 de abril de 1993, para se referir a encíclica *Providentissimus Deus*. Cf. Tradução de *L'Osservatore Romano*, edição semanal em português, 23 de abril de 1993, pp. 4 – 6.

³⁰ A. D. S. VAZ, *Palavra viva, Escritura Poderosa, A Bíblia e as suas Linguagens*, p. 11.

³¹ A. D. S. VAZ, «Repensar a Teologia da Inspiração Bíblica», *Didaskalia*, XXVIII, (1998): pp. 59-91. Existem hoje inúmeros artigos e obras que abordam o tema da inspiração sob vários aspetos. Contudo, falta uma sistematização e uma teoria boa que seja aceitável à luz do conhecimento exegético hodierno.

O outro tópicos da propedêutica bíblica bastante esquecido são os três critérios da fé, apresentados pela DV 12 para a reta interpretação das Escrituras e que são: a exegese canônica, o ter em conta a tradição viva da Igreja e a analogia da fé. Urge um desenvolvimento teológico destes temas em correlação com o estudo científico das Escrituras. Estes tópicos aqui enunciados estão intimamente ligados à *συνκαταβάσις* divina. Um bom entendimento deste conceito abrirá novos horizontes na conceção daqueles outros. De facto, uma reflexão teológica que explore o alcance semântico da condescendência divina na economia da revelação serve como matriz para o nosso modo de aproximação ao texto bíblico, o modo de ler e interpretar as Escrituras e o modo de conceber a inspiração divina da Bíblia. Assim, usando uma metáfora, a *συνκαταβάσις* seria a mesa de trabalho, onde os exegetas com diversas ferramentas interpelam o texto canônico. É com pesar que notamos, na crítica de M. A. Tábet, que um conceito tão central na *economia salutis* tenha passado assim tão desperdício pela exegese bíblica, especialmente pela exegese contemporânea.

Portanto, o nosso objetivo é repropor o conceito da divina condescendência como elemento essencial na abordagem ao texto bíblico. A acomodação da Palavra de Deus em palavras humanas, juntamente com a encarnação do Verbo e a obra redentora de Cristo, são os maiores atos da condescendência de Deus para com a espécie humana: o Deus que fala aos homens à maneira humana, o Deus que se adequa ao homem até ao ponto de fazer-se semelhante a ele e, por fim, o Deus que se solidariza com a condição humana até a morte. Aproximar-se destes mistérios sem um esclarecido entendimento da *συνκαταβάσις* divina é desprezar um dos elementos essenciais da teofania.

Mas afinal de onde vem e o que significa o termo *συνκαταβάσις*? Segundo K. Duchatelez, este é um vocábulo essencialmente cristão. Na raiz está o verbo *συνκαταβαίνω* que aparece muitas vezes nos textos antigos conhecidos, seja no sentido profano, seja no religioso.³² O termo é formado por três palavras gregas; *συν* que pode ser um advérbio e admite as traduções «todos juntos» e «ao mesmo tempo» ou também pode ser uma preposição com um duplo sentido, «com» ou «em favor de»; *κατα*, neste caso é um advérbio de lugar, indica um movimento de cima para baixo; por fim, o verbo *βαίνω* que significa «andar», «caminhar». Este mesmo verbo admite uma forma composta *καταβαίνω* que à letra significa «andar para baixo», «descer». Portanto, o verbo *συνκαταβαίνω* etimologicamente pode ser, «descer todos juntos ou ao mesmo tempo» ou também «descer com ou em favor de». No sentido figurado pode ser «ajudar», «condescender», «adaptar-se», «adequar-se». E o substantivo *συνκαταβάσις* é a

³² Cf. K. DUCHATELEZ, «La «condescendance» divine et l'histoire du salut», p. 599.

classificação da «ação de descer com ou em favor de».³³ A tradução latina procurou respeitar o original grego e, assim, temos a expressão *cum-descendere*. O *cum* significa «com», «juntamente», mas perdeu o outro sentido do *συν* grego, o «em favor de». O *descendere* conserva o sentido do original grego, «descer», e apresenta o prefixo *de* que denota um movimento «de cima para baixo». O substantivo latino para dizer a *συνκαταβάσις* é a *condiscendensio*.³⁴

O substantivo *συνκαταβάσις* aparece pela primeira vez no século I antes de Cristo em Filodemo, não no sentido religioso, mas sim para indicar o adaptamento do orador ao seu auditório. O termo *συνκαταβάσις*, bem como o verbo correspondente, teve na antiguidade pagã e cristã três significados diversos, dependendo do morfema enfatizado. No primeiro sentido realça-se o prefixo *συν*, «descer com» ou «descer ao mesmo tempo»; podemos encontrar este uso nos seguintes escritos: Aristóteles, Eurípides, Tucídides, Políbio, Filodemo, nos LXX, At 25, 5, Ireneu, Clemente, Hipólito, Orígenes. Uma segunda aceção destaca o advérbio *κατα*, «descer em direção a um lugar inferior ou em socorro de alguém», podemos encontrar este emprego em Ésquilo, Filão, (Dn 3, 49), Orígenes, Pseudo Atanásio, Crisóstomo, etc... Por fim, existe ainda um terceiro sentido no uso desta palavra: «adaptar-se ou acomodar-se a alguém»; Políbio (II aC) foi o primeiro a usar o verbo *συνκαταβαίνω* no sentido de adaptação ou acomodação e ainda Epicteto (I dC) mas sempre num sentido profano.³⁵ Os Padres da Igreja e os escritores eclesiásticos usaram frequentemente o termo, mas com um sentido próprio técnico designando a admirável acomodação de Deus na economia da revelação. Esta acomodação atinge o seu auge na encarnação do Verbo, onde o invisível se tornou visível, a Palavra se fez carne.³⁶

No seu uso religioso, o verbo *συνκαταβαίνω* foi já utilizado por Orígenes e por outros escritores alexandrinos anteriores e contemporâneos a João Crisóstomo: Atanásio, Dídimo o cego, Cirilo e Amónio. Também a escola de Antioquia conta com alguns nomes como, por exemplo, Teodoreto de Ciro que o usou aplicando à Sagrada Escritura.³⁷ Contudo, nenhum

³³ Cf. I. PEREIRA, *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*, 8ª edição, (Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998), p. 553.

³⁴ Cf. *Dicionário Latim – Português*, 4ª edição, (Porto: Porto Editora, 2017). P. 213.

³⁵ Cf. M. A. TÁBET, «Ispirazione, Condiscendenza divina ed Incarnazione nella Teologia di questo secolo», pp. 241 – 243.

³⁶ Santo Atanásio desenvolveu muito esta ideia da condescendência divina na encarnação do Verbo, na sua obra: ATHANASE D’ALEXANDRIE, *Sur l’Incarnation du Verbe* =Sch 199 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1973), PG 25, pp. 96 – 197.

³⁷ Cf. M. A. TÁBET, «Ispirazione, Condiscendenza divina ed Incarnazione nella Teologia di questo secolo», p. 243.

outro autor usou com tanta frequência e centralidade o verbo *συνκαταβαίνω* como fez João Crisóstomo. Encontramo-lo, de facto, disperso na sua vasta obra com as várias aceções. Também podemos encontrar o substantivo *συνκαταβάσις* em outros Padres para além do Crisóstomo, contudo a diferença numérica na utilização do vocábulo é abissal.

São João Crisóstomo usa a doutrina da divina condescendência em relação à Sagrada Escritura e muitas poucas vezes em referência ao ato da encarnação do Verbo. O grande estudioso da doutrina da divina condescendência F. Fabbi sintetiza assim em dois pontos o pensamento de Crisóstomo:

1) Do ponto de vista histórico-crítico, afirma,

Crisóstomo deve ser considerado como «o pai» da teoria da divina condescendência na inspiração bíblica. Ele tem o mérito de ser o primeiro a propô-la de modo científico e sistemático; tem o mérito de a ter amplamente desenvolvido e tornado de domínio comum, trazendo muitos benefícios no campo exegetico.³⁸

Na verdade, o princípio da divina condescendência aplicado à Sagrada Escritura foi pouco desenvolvido pelos alexandrinos. Todavia, não se pode negar que foi utilizado, ainda que de forma reduzida, por Orígenes e Atanásio. Como faz notar B. D. Margerie,

também para Orígenes, a Escritura analisada globalmente manifesta a *συνκαταβάσις* ou a condescendência de Deus transcendente e imaterial em relação ao homem enraizado na matéria, a condescendência da qual a encarnação do Filho, na dupla condição divina e humana, é o ponto discriminante... Assim o alexandrino preparava a teologia bíblica do Crisóstomo, que tem por eixo principal a condescendência divina.³⁹

2) Numa consideração mais de índole apologética, continua F. Fabbi,

quando nós aplicamos o princípio da divina condescendência para resolver as dificuldades da bíblia, especialmente no que concerne aos fenómenos de ordem físico e às opiniões correntes, não recorremos a um princípio novo, criado por assim dizer *ad casum delphini*, mas aplicamos um princípio que remonta aos primeiros séculos da Igreja e que se funda no fim próprio das Escrituras e sobre o modo usual do agir da divina providência no uso das causas segundas.⁴⁰

Ao longo do seu estudo, F. Fabbi faz notar que a teoria da condescendência divina do Crisóstomo caracterizou, sem dúvida, a ampla, profunda e bem articulada doutrina sobre a inspiração bíblica. O princípio da condescendência divina foi, na verdade, inculcado pelo santo doutor em inúmeras passagens, atribuindo-lhe uma importância capital, como chave mestra de toda a interpretação bíblica.⁴¹

³⁸ F. FABBI, «La «condiscendenza» divina nell'ispirazione bíblica secondo S. Giovanni Crisostomo», p. 347

³⁹ B. D. MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'exegesi, v. I: I Padri greci e orientali* (Roma: Borla Press, 1983), pp. 117 – 118.

⁴⁰ F. FABBI, «La «condiscendenza» divina nell'ispirazione bíblica secondo S. Giovanni Crisostomo», pp. 346 – 347.

⁴¹ Cf. In Gn 2, 8; 2, 21; 3, 8. Sobre este tema, recomendamos o artigo de F. ASENSIO, «El Crisóstomo y su visión de la Escritura el la exposición homilética del Génesis», *Estudios bíblicos*, 32, (1973): pp. 223 – 255.

Nas palavras do Doutor antioqueno pode definir-se a divina condescendência como «o aparecer e o mostrar de Deus, não como Ele é, mas como pode ser visto por aquele que é capaz de tal visão, adaptando o seu aspeto à debilidade (ἀσθένεια) de quem o vê».⁴² O ato teofânico assenta numa verdade essencial: Deus não se revela em toda a sua glória e esplendor – porque o homem ainda não é capaz de tal visão. Por isso, reduz-se à capacidade intelectual e sensitiva do homem. Contudo, esta redução não está em oposição com o que é essencial no mistério de Deus, mas alinha-se harmonicamente com este. A revelação divina, usando a metáfora de São Paulo (Cf. 1Cor 13, 12), é como uma imagem refletida no espelho com as imperfeições e distorções próprias do refletor, mas sem nunca pôr em causa a veracidade *teo-lógica* do Deus revelado. O Deus económico é o Deus imanente e vice-versa.⁴³ O que foi revelado na economia, na imperfeição do modo próprio humano de intender, constitui a verdade plena acerca do Deus transcendente. Conforme afirma F. Fabbi,

Deus escrevendo aos homens abaixou-se até nós, tendo em conta a nossa pequenez, condescendeu-se com o nosso modo de dizer, com a nossa linguagem comum, com as nossas palavras, com as nossas figuras retóricas e também em certa medida com o nosso modo de sentir e de conceber.⁴⁴

Na *economia salutis*, a divina condescendência assumiu não só o homem, mas toda a realidade circunstante para dizer o divino. A debilidade no modo de dizer e conceber o divino está na imperfeição do homem e da realidade que o circunda e não na transcendência de Deus. Deste modo, a *συνκαταβάσις* conjuga de forma inefável, por um lado, o Deus transcendente que por amor se revela e, por outro, o homem necessitado que na sua debilidade escuta o apelo divino. Conforme faz notar B. D. Margerie:

para Crisóstomo, a grande vantagem da condescendência consiste em unir num só vocábulo a exaltação da transcendência de Deus, que existindo para cima dos homens, desceu entre os homens (κατά de cima para baixo), não fez caso do seu ser divino e fez-se homem com os homens (συν).⁴⁵

A razão deste ato *kenótico* é que Deus «inspirou a Sagrada Escritura para o bem dos homens, não para a sua honra; assim teve que abaixar-se e usar a linguagem humana nas suas diversas formas, valendo-se da sua beleza e propriedades, mas também das suas imperfeições».⁴⁶ A teoria da divina condescendência não é então «uma teoria arbitrária

⁴² GIOVANNI CRISOSTOMO, *L'Incomprensibile natura di Dio* (Roma: Città Nuova Editrice 1998), PG 48, p. 23.

⁴³ Aqui usamos o axioma fundamental de Karl Rahner «A Trindade económica é a Trindade imanente e vice-versa» Cf. K. RAHNER, *The Trinity* (Michigan: General Editor, 2008), pp. 57 – 61.

⁴⁴ F. FABBI, «La «condiscendenza» divina nell'ispirazione bíblica secondo S. Giovanni Crisostomo», p. 332.

⁴⁵ B. D. MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'exegesi*, p. 202.

⁴⁶ F. FABBI, «La «condiscendenza» divina nell'ispirazione bíblica secondo S. Giovanni Crisostomo», pp. 333.

inventada por São João Crisóstomo para fugir às dificuldades interpretativas da Bíblia, mas é fundada sobre o próprio fim da inspiração divina das Escrituras e surge naturalmente deste mesmo fim». ⁴⁷ E o fim é a grande filantropia (*φιλανθρωπία*) divina e que não é possível separar da transcendência do criador e que se dispõe ao serviço da nossa fragilidade (*ἀσθένεια*). ⁴⁸

Nesta noção de condescendência, é preciso incluir um elemento de grande importância para sermos fiéis ao pensamento do Crisóstomo, «a pedagogia divina». F. Asensio explicou que o doutor antioqueno considera a Sagrada Escritura como uma carta, mais ainda, como uma imensa correspondência de Deus endereçada à humanidade. No coração de cada livro, também dos textos históricos, Crisóstomo introduz um vínculo afetivo, típico do epistolário. A Bíblia, portanto, não é considerado um livro morto, mas um documento vivo: é o meio inventado por Deus para permanecer vinculado aos homens. Esta imagem da Sagrada Escritura permite a Crisóstomo procurar a incidência da origem divina na sua elaboração. ⁴⁹ A «carta» é a imagem que exprime de forma adequada, seja a origem divina das Escrituras, seja as imperfeições existentes nela no momento do diálogo entre Deus e o homem. Deus continua a falar aos homens e a transmitir a sua mensagem de salvação; todavia, as circunstâncias, concretamente aquelas que provêm da condição humana dos destinatários e das consequências do pecado, não possibilitam um diálogo direto, próprio daquela união espiritual que é a visão beatífica de Deus. A Escritura está intimamente ligada às vicissitudes da história. Se o conjunto das correspondências exprimem o pensamento do seu autor, cada uma das cartas isoladamente exprime um momento concreto deste pensamento e as preocupações dos interlocutores.

Segundo F. Asensio, na Sagrada Escritura cada um dos textos corresponde a uma etapa de revelação querida por Deus e determinada pela atitude dos destinatários. A Bíblia é assim atravessada desta pedagogia divina que conduz progressivamente a humanidade ao conhecimento de Deus. Este conhecimento atingiu o seu ápice na encarnação do Verbo. ⁵⁰ Na verdade, a encarnação do Verbo é a máxima condescendência de Deus com a humanidade. No monte Horeb, no envio de Moisés para o Egito, este perguntou a Deus: «Eles dir-me-ão: Qual é o nome dele?» (Ex 3, 13b) e Deus revelou o seu nome a Moisés: «EU SOU AQUELE QUE SOU» (Ex 3, 14a). Mas não revelou a sua imagem, «tu não poderás ver a minha face, pois o homem não pode contemplar-me e continuar a viver» (Ex 33, 20). A imagem de Deus que

⁴⁷ F. FABBI, «La «condiscendenza» divina nell'ispirazione bíblica secondo S. Giovanni Crisostomo», pp. 334.

⁴⁸ Cf. B. D. MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'exegesi*, p. 202.

⁴⁹ Cf. F. ASENSIO, *El Crisóstomo y su visión de la Escritura en la exposición homiléticos del Génesis*, pp. 230 - 231.

⁵⁰ Cf. F. ASENSIO, *El Crisóstomo y su visión de la Escritura en la exposición homiléticos del Génesis*, p. 232.

estava velada em Moisés foi-nos revelada em Cristo. «Ele é a imagem do Deus invisível» (Col 1, 15). Esta revelação progressiva tem em conta a nossa debilidade na compreensão dos mistérios do reino. E nisto consiste a pedagogia divina:

Efetivamente, Deus não tem em conta a sua dignidade, mas sempre a nossa utilidade. Pois se um pai não tem em conta a sua dignidade, mas balbucia as palavras com seus filhos pequeninos e não chama ao alimento e aos talheres com seus nomes próprios, mas utiliza uma linguagem pueril e nomes bárbaros, Deus, por seu lado, faz muito mais: palavras e acontecimentos, é a condescendência por todo o lado (*pantachou sugkabainei*).⁵¹

O princípio da divina condescendência pede ao leitor da Sagrada Escritura uma atitude verdadeiramente «realista» perante a economia da revelação, evitando todo o «angelismo» espiritualizante da Palavra de Deus e, também, a demasiada «humanização» da Palavra de Deus. Na revelação, Deus adaptou a sua Palavra à palavra humana e:

não podia ser de outro modo. Este princípio tem consequências importantíssimas no que se refere ao sempre momentoso problema da linguagem da Bíblia, para além de um outro problema não menos importante: o da inspiração do texto bíblico. O que é realmente a Palavra de Deus: serão as palavras do texto bíblico ou outra coisa para além dele?⁵²

As visões dicotómicas da Bíblia que veem partes como palavra de Deus (por exemplo, o discurso das bem-aventuranças, Mt 5, 3-12) e partes como palavra humana (por exemplo, o elogio à beleza da amada dos Cânticos dos Cânticos, cap. 4), não compreenderam o alcance teológico da divina condescendência e possuem uma visão esquizofrénica da inspiração bíblica:

Para compreender algo da inspiração, não comecemos por expurgar, espiritualizar a linguagem humana, tentando torná-la angélica: não comecemos por aumentar as distâncias e acumular negações. Se queremos compreender o que significa o facto de que Deus fala connosco, comecemos com simplicidade e humildade, tomando a nossa linguagem tal qual ela é (...). Só fica de fora o erro, como (na Encarnação do Filho de Deus) só ficava de fora o pecado.⁵³

Portanto, assim como Deus na encarnação do Verbo assumiu a natureza humana inteira e não partes, assim também na redação das Escrituras assumiu a linguagem humana concreta de um povo, com todos os condicionalismos geográficos, culturais, políticos, religiosos, históricos, etc... A linguagem humana da Bíblia é o lugar onde Deus quis dizer o seu mistério. Todavia, a linguagem humana é insuficiente para dizer todo o mistério:

É uma linguagem radicalmente inadequada, devida às contingências humanas, culturais e históricas. O conteúdo não cabe no continente; o «mistério» que ela pretende exprimir ultrapassa-a, assim como a humanidade de Cristo contém em si mesma uma Pessoa que a transcende.⁵⁴

⁵¹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento alla lettera a Timoteo*, 1, 12 – 14, Hom. III, 2 (Roma: Città Nuova Editrice, 1998), PG 62, p. 678.

⁵² H., ALVES, *Condescendencia de Deus no Antigo Testamento*, p. 37.

⁵³ L. ALONSO SCHÖKEL, *La Palabra inspirada*. La Biblia a luz de la ciencia del lenguaje (Biblioteca Herder, Sagrada Escritura 75; Barcelona: Herder, 1966), p. 115.

⁵⁴ H. ALVES, *Condescendência de Deus no Antigo Testamento*, p. 39.

Em suma, é nesta inadequação da palavra humana da bíblia para dizer o mistério de Deus, que é insondável e inefável, que assenta a admirável condescendência de Deus. Apesar de o continente (a linguagem humana) ser infinitamente desajustado para dizer o conteúdo (o mistério do reino), para o bem do homem e em ordem à sua salvação, Deus não fez caso do seu ser divino e tomou a forma de servo (*μορφή δούλου*) e apareceu como homem e falou a linguagem humana. Por conseguinte, o conceito da condescendência divina serviu para São João Crisóstomo exprimir, magnificamente, a maneira como Deus age, pondo ao alcance de todos os homens a revelação dos mistérios do Reino.

I.II Verbum abbreviatum.

Um outro tópico muito importante para compreendermos o alcance teológico da *συνκαταβάσις* divina é o conceito do *Verbum abbreviatum*. Este está intimamente relacionado com o que Santo Agostinho e depois a tradição patrística posterior apelidaram por «Cristologia da Palavra». «Através de todas as palavras da Sagrada Escritura, Deus não diz mais que uma só Palavra, o seu Verbo único, em quem totalmente Se diz».⁵⁵ Na sua sapientíssima pedagogia, Deus escolheu homens e foi-se gradualmente revelando ao seu povo; chegado à plenitude dos tempos enviou o seu próprio Filho como Palavra última e definitiva de Deus à humanidade. Assim diz a carta aos Hebreus: «Muitas vezes e de muitos modos, falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos, por meio dos profetas. Nestes dias, que são os últimos, Deus falou-nos por meio do Filho» (Hb 1, 1 – 2). No Filho, o Verbo encarnado do Pai, toda a Palavra de Deus dita aos homens outrora compendiou-se numa única Palavra. Assim o afirma Santo Agostinho:

Lembra-vos que o discurso de Deus que se desenvolve em todas as Escrituras é um só e um só é o Verbo que se faz ouvir na boca de todos os escritores sagrados, o qual, sendo no princípio Deus junto de Deus, não tem necessidade de sílabas, pois não está sujeito ao tempo, e não nos devemos admirar se, por causa da nossa fraqueza, Ele desceu para articular as nossas palavras, quando desceu para assumir a fraqueza do nosso corpo.⁵⁶

É o mesmo Verbo que se diz ao longo de toda a história da salvação. Ele é, de facto, o único discurso de Deus. Todas as palavras que se disseram em tempos idos foram para dizer Cristo. Na verdade, Deus não tem outra palavra para além do seu Verbo, o seu único Filho. Com razão o afirma Hugo de São Victor: «toda a Escritura divina constitui um único livro e este único livro é Cristo, fala de Cristo e encontra em Cristo a sua realização».⁵⁷ Cristo é o

⁵⁵ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 102.

⁵⁶ SANT'AGOSTINHO, *Commento ai Salmi*, 103, 4, 1 (Roma: Città Nuova Editrice 1998), PL 37, p. 476.

⁵⁷ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *La morale de L'Arche Noé*, 2, 8. = Sch 570 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2003), PL 176, 642 C-D, p. 65.

Verbo único do Pai, é a Palavra única das Escrituras e é o Filho unigénito que encarnou no seio da Virgem Maria. Santo Ambrósio cristalizou esta verdade da fé num enunciado muito eloquente: «[...] *semel locutus est Deus, quando locutus in Filio est*».⁵⁸ (uma vez falou Deus quando falou no seu Filho). As «*multas verba*» dita nos tempos antigos através dos profetas condensou-se, resumiu-se, abreviou-se no «*Verbum unum*», o Verbo encarnado. Existe uma unicidade intrínseca e originária da Palavra de Deus que se manifesta aos homens. Na economia *vetero-testamentária*, os profetas proclamavam o «oráculo do Senhor» (Jr 23, 1b), «o discurso de Deus», que já estava junto do Pai, antes de todos os séculos, como «o Verbo»: «no princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo» (Jo 1, 1). Nos últimos dias, este mesmo Verbo «encarnou no seio da virgem Maria e se fez homem» (Jo 1, 14). No batismo de Jesus, o Pai dá o seguinte testemunho: «este é o meu Filho» (Mt 3, 17) e o *ipseíssimo* Verbo nos é revelado como «o Filho de Deus». Portanto, o Discurso de Deus, o Verbo e o Filho de Deus são as epifanias do mesmo e o único Verbo. H. D. Lubac, recuperando o ensinamento patrístico, repropõe o aforismo «*Eloquium Dei, Verbum Dei; Verbum Dei, Filius Dei*».⁵⁹ O elóquio de Deus é o Verbo de Deus; o Verbo de Deus é o Filho de Deus. Fazemos notar que existe uma relação «*pericorética*» entre estes três epifanias do Verbo e que se funda na unicidade do desígnio de Deus e na singularidade do Verbo. O discurso de Deus é o Verbo de Deus e é o Filho de Deus. O que se predica de um, predica-se também do outro. É o que na teologia se chama «comunicação de idiomas».⁶⁰ O que se diz do discurso de Deus, diz-se do Verbo de Deus e diz-se, também, do Filho de Deus e vice-versa. O que Deus falou por meio dos profetas, compendiou-se no Verbo de Deus que é o Filho unigénito do Pai. O Filho é o Verbo que estava junto de Deus e é Deus, o Messias anunciado pelos profetas:

A tradição patrística e medieval, contemplando esta «Cristologia da Palavra», utilizou uma sugestiva expressão: O Verbo abreviou-Se. «Na sua tradução grega do Antigo Testamento, os Padres da Igreja encontravam uma frase do profeta Isaías – que o próprio São Paulo cita – para mostrar como os caminhos novos de Deus estivessem já preanunciados no Antigo Testamento. Eis a frase: “O Senhor compendiou a Sua Palavra, abreviou-a” (Is 10, 13; Rm 9, 28). O próprio Filho é a Palavra, é o *logos*: a Palavra eterna fez-Se pequena; tão pequena que cabe numa

⁵⁸ H. D. LUBAC, *Exegesi Medievale, I quattro sensi della Scrittura* (volume III, Roma: Paoline, 1972), p.261.

⁵⁹ H. D. LUBAC, *Exegesi Medievale, I quattro sensi della Scrittura*, p.262.

⁶⁰ Por comunicação de idiomas, entende-se a predicação humana sobre o mistério do Verbo encarnado. O que se predica acerca da divindade de Jesus, também se predica acerca da humanidade de Jesus, em virtude da união hipostática. Cristo é uma pessoa com duas naturezas, e estas não estão em conflito nem em contradição. Assim também, a nossa predicação acerca do mistério do Verbo encarnado não pode estar em conflito nem em contradição, mas sim em perfeita harmonia, fruto da harmonia que dimana do mesmo mistério. Existe, portanto, uma circularidade predicativa. Os escritores do NT tinham bem presente esta transitividade. Confira as seguintes passagens: At 3, 15; Jo 3, 13; At 20, 28; Rm 8, 32; 1 Cor 2, 8; 1 Jo 3, 16. Contudo, a comunicação de idiomas para ser verdadeira com o mistério da encarnação deve respeitar algumas regras predicativas. São Tomás recolheu da tradição dos escritores eclesíasticos alguns princípios a seguir na *Suma Teológica*, III, q. 16. Cf. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa. Dall'Età Apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, Volume II (Firenze: Paideia 1982), pp. 142 – 148.

manjedoura. Fez-Se criança, para que a Palavra possa ser compreendida por nós». Desde então a Palavra já não é apenas audível, não possui somente uma voz; agora a Palavra tem um *rostro*, que por isso mesmo podemos ver: Jesus de Nazaré.⁶¹

A Palavra eterna que estava junto do Pai, *faciet brevians*, abreviou-se, compendiou-se, resumiu-se para se poder dizer ao homem e ser entendida por ele. Este fazer-se pequeno, fazer-se audível, fazer-se visível é a nota essencial da *συνκαταβάσις* divina e manifesta a grande *φιλανθρωπία* de Deus para com os homens que vem ao seu encontro e «fala-lhes como amigos».⁶² Assim, esta condescendência do Verbo de Deus, como faz notar N. Capizzi, deve ser acolhida no horizonte da autocomunicação de Deus e vista como o evento da Palavra.⁶³ Também G. Greshake recorda que o mistério de Deus é transcendente, insondável, sublime e inefável e não entra nos limites da experiência humana. Assim, para Deus se poder comunicar é preciso uma mediação. E tal mediação, continua G. Greshake retomando K. Rahner, não pode ser da ordem da criação porque, se assim fosse, o homem entraria em relação consigo próprio e não com Deus – criaria um Deus à sua imagem, antropomórfico, que não o pode salvar. Por conseguinte, só um Deus pode revelar verdadeiramente quem é Deus. Porque não fala de outrem, mas de si próprio e da sua essência.⁶⁴ «Ele ensinava-os como quem possui autoridade e não como os doutores da lei». (Mt 7, 29)⁶⁵ – a palavra grega usada é *ἐξουσίαν* (traduzida por autoridade) que tem na raiz o vocábulo *ουσία*. Jesus ensinava com quem possui a *ουσία* divina.⁶⁶ Por isso, dizia com autoridade: «quem me vê, vê o Pai» e ainda «Eu estou no Pai e o Pai está em mim» (Jo 14, 9-10) – é assim que Jesus responde ao pedido de Filipe, «Senhor, mostra-nos o Pai» (Jo 14, 8). Por Ele e nEle temos acesso ao Pai e ao seu desígnio para os homens. Cristo é o lugar para um conhecimento verdadeiramente *Τεο Λογός*, isto é, uma Palavra, a última e única sobre Deus: Ele é o mediador entre Deus e os homens (Cf. 1Tm 2, 5). Portanto, conclui G. Greshake, a plena comunicação de Deus deu-se pelo seu Filho, o Verbo encarnado, e não por uma criatura. Na verdade, com a encarnação do Verbo pela ação do Espírito Santo, o Pai foi mediado propriamente porque o Filho é da *ουσία* divina e em contrapartida os homens conheceram devidamente a Deus porque o Filho é também da *ουσία* humana.⁶⁷

⁶¹ *Verbum Domini*, n. 12. in *AAS* 102 (2010) pp. 692 – 694.

⁶² *Dei Verbum*, n.2. in *AAS* 58 (1966) p. 818.

⁶³ Cf. N. CAPIZZI, «Parola di Dio e *συνκαταβάσις* divina», *Gregorianum* 89, 2, (2008): p.410.

⁶⁴ Cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitario: Teologia Trinitaria*, (Brescia: Queriniana, 2000), p. 349.

⁶⁵ A expressão grega é muito sugestiva, *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*, como quem possui *ουσία*. Jesus falava como quem possui a *ουσία* divina. A tradução latina opta por um outro vocábulo, *sicut habens potestatem*, como quem possui a potestade. As vezes traduz-se por falar como quem possui autoridade, o verbo latino que está subjacente à palavra autoridade é *augere*, que significa elevar. Ela fala como quem nos quer elevar a Deus.

⁶⁶ Cf. NESTLE, E., ALAND, K., *Novum Testamentum Graece et Latine*.

⁶⁷ G. GRESHAKE, *Il Dio unitario. Teologia Trinitaria*, pp. 350 – 352.

Assim, o Filho pela sua condição teândrica torna-se o lugar próprio para um conhecimento pleno, *teo-lógico e antro-po-lógico*. Pelo seu ser divino conhecemos a divindade e pelo seu ser humano conhecemos a humanidade. Todo o diálogo entre Deus e os homens é mediado pelo Verbo encarnado.⁶⁸ Cristo é a Palavra de Deus aos homens e a confissão de Cristo é a resposta dos homens à Deus. A Comissão Teológica Internacional, refletindo sobre a cristologia como lugar da revelação de Deus e do homem, escreve o seguinte: «a economia da salvação manifesta que o Filho eterno do Pai assume na sua própria vida o evento *kenótico*, desde o nascimento, no seio da Virgem Maria até a morte de cruz».⁶⁹ O evento Cristo é um evento *kenótico*, de rebaixamento pela sua própria gênese, porque no seu âmago está um Deus que se faz «pobre para nos enriquecer com a sua pobreza». (2Cor 8, 9). E, como nos lembra São João Crisóstomo, o advento do Verbo encarnado entre os mortais constitui uma modalidade concreta da *συνκαταβάσις* de Deus,⁷⁰ porque para alcançar o homem o próprio Deus supera a distância entre a riqueza divina e a pobreza da criatura, entre a onipotência e a impotência, entre a infinitude e a finitude e manifesta-se assim, tão despojado diante do homem, para lhe poder falar «de igual para igual».⁷¹

Portanto, ao abordar o mistério da encarnação e o mistério da Sagrada Escritura, pede-se ao interlocutor, em primeiro lugar, uma atitude de fé e uma atitude condescendente perante estes mistérios, porque o Deus infinito fez-se pequeno, o inefável fez-se discurso. Só à luz da fé e nesta «atitude condescendente», podemos reconhecer na hóstia visível o Deus invisível, no discurso audível e legível os mistérios inefáveis do reino. Existe uma desigual reciprocidade na condescendência. Por um lado, temos Deus que é sumamente condescendente com o homem e, por outro, a abordagem à própria revelação divina requer um mínimo de condescendência para reconhecer no «*Verbum abbreviatum*» o «*Verbum divinum*». Como o velho Simeão ao tomar nos braços o Menino, tão frágil, tão vulnerável e tão humano, reconheceu nele pela fé a salvação de Deus ao seu povo (Cf. Lc 2, 28-31). Mas isto só é possível à luz da fé e nesta atitude condescendente que aceita o realismo da revelação de Deus. Muito oportuno nos parece hoje recordar as palavras de Santo Isaac de Nínive: «Jamais te aproximes dos mistérios da Palavra que estão na Escritura sem rezar e pedir ajuda de Deus. Diz «Senhor, concede-me a graça de

⁶⁸ Cf. 1Tm 2, 5. Cristo o único mediador entre Deus e o homem.

⁶⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Desiderium et cognitio Dei, Theologia – Christologia – Anthropologia* (Bologna: Queriniana, 1986), p. 427.

⁷⁰ Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al Vangelo di Giovanni. Omelia XXXVII* (Roma: Città Nuova Editrice 1998), PG 59, p.70.

⁷¹ G. GRESHAKE, *Il Dio unitario. Teologia Trinitaria*, p. 362.

sentir o poder que nela existe». Considera que a oração é a chave que abre o verdadeiro sentido das Escrituras». ⁷²

Fora de uma relação teologal com Deus, não temos acesso às riquezas contidas na Sagrada Escritura. Por isso, a fé é um pressuposto imprescindível para abordar o texto canônico, mas uma fé iluminada pela razão e condescendente com o modo próprio humano de que Deus se serviu para revelar os mistérios do Reino.

I.III Verbum Dei incarnatum et Verbum Dei scriptum.

O mistério da encarnação e o mistério da Sagrada Escritura constituem, para os cristãos, como dois lugares eminentes onde podem meditar a grande *φιλανθρωπία* de Deus para com os homens «[...] e com quanta acomodação Ele falou, tomando providência e cuidado da nossa natureza». ⁷³ Este descer de Deus em favor dos homens é a expressão máxima da *συνκαταβάσις* divina, onde o Verbo de Deus se *abrevia* infinitamente para poder entrar em diálogo com o homem.

O magistério mais recente sobre a Sagrada Escritura, ao evocar o tema da divina condescendência, retoma uma analogia antigüíssima entre o Verbo que se faz carne e o Verbo que se faz livro ⁷⁴. O nosso propósito, neste ponto, é explorar as origens desta analogia e a sua aplicação pela tradição patrística e medieval e, por fim, repropor como um dos elementos essenciais a ter em conta no fascinante e laborioso encargo da exegese.

A analogia «*Verbum Dei incarnatum et Verbum Dei scriptum*» está presente no período patrístico em alguns autores relevantes dessa época e mais adiante é retomada por alguns nomes do período medieval. Segundo M. A. Tábet, o profundo caráter tradicional desta analogia foi muito bem evidenciado por H. D. Lubac na sua monumental obra *Exégèse médiévale*, ⁷⁵ no terceiro volume, segundo capítulo, no ponto quinto, sob o título *Verbum Abbreviatum*. ⁷⁶ Neste tópico, o autor faz uma recolha gigantesca de testemunhos que põem em clara evidência a

⁷² SANTO ISAAC DI NINIVE, *Discorsi ascetici* 73 (Roma: Città Nuova Editrice, 2000), p. 29.

⁷³ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al libro della Genesi*, 3, 8, homilia 17, 1 (Roma: Città Nuova Editrice, 2000), PG 53, p. 17. Citado pela *Dei Verbum*, n. 13. in *AAS* 58 (1966) p. 824.

⁷⁴ Cf. *Divino Afflante Spiritu* n. 20. in *AAS* 35 (1943) p. 316; *Dei Verbum*, n. 13. in *AAS* 58 (1966) p. 824; *Catecismo da Igreja Católica* n. 101; *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja; Verbum Domini*, n. 18. in *AAS* 102 (2010) p. 700.

⁷⁵ H. D. LUBAC, *Exégèse médiévale, Les Quatre Sens De L'Ecriture*, Volume III, p. 249 – 271.

⁷⁶ Cf. M. A. TÁBET, «Ispirazione, Condiscendenza divina ed Incarnazione nella Teologia di questo secolo», p. 251.

ipseidade do Verbo que se faz carne no seio da Virgem Maria e o Verbo que é escrito pelos hagiógrafos no texto bíblico. Os testemunhos recolhidos por H. D. Lubac apontam todos para a mesma direção. É o mesmo Verbo que se faz carne e que se faz livro. A aproximação analógica do mistério da encarnação ao mistério das Escrituras assenta na mesmidade do Verbo revelado.

Na década de 50, antes da publicação da obra *Exégèse médiévale*, agudizou uma polémica que já vinha de longe, mas que ganhou um novo alento e novos rostos. Por um lado, tínhamos o monge de Monserrate, o beneditino Padre P. Bellet⁷⁷ que defendia o fundamento patrístico da analogia «*Verbum Dei incarnatum et Verbum Dei scriptum*» e, por outro, o jesuíta J. H. Crehan⁷⁸ que argumentava não haver evidência patrística da analogia. Para J. H. Crehan não existe nenhum texto patrístico que fale expressamente da analogia. O primeiro escrito que dá conta da analogia é do período medieval, a obra do monge beneditino, Rabano Mouro, século IX, no meio do renascimento carolíngio, que utiliza a analogia para explicar a natureza da linguagem bíblica, ou melhor, a natureza da inspiração bíblica. Assim como a divindade e a humanidade estão unidas hipostaticamente na pessoa de Jesus Cristo, assim também, na inspiração bíblica, Deus e o hagiógrafo estão unidos analogamente no momento da redação do texto sagrado.⁷⁹ Em nota de rodapé, inserimos o texto de Rabano Mauro a que aludimos.⁸⁰ Anos mais tarde, H. D. Lubac percorreu os Padres à procura da fundamentação patrística da analogia: o primeiro testemunho é de Santo Inácio de Antioquia na sua carta aos Filadelfos: «Mas a vossa oração me aperfeiçoará para alcançar Deus e para que alcance misericordiosamente a herança, refugiando-me no Evangelho como na carne de Jesus e nos Apóstolos como no presbitério da Igreja».⁸¹

Aqui aparece de forma muito clara a analogia, o Evangelho como a carne de Jesus; mais adiante, encontramos as palavras de Orígenes, na homilia sobre o livro do Levítico: «a carne e

⁷⁷ P. BELLET, «El sentido de la analogia Verbum Dei incarnatum = Verbum Dei Scriptum», *Estudios Biblicos* 14, (1955): pp. 415 – 428.

⁷⁸ J. H. CREHAN, «The analogy between Verbum Dei incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers», *Journal of Theological Study* 6, 1(955): pp. 87 – 90.

⁷⁹ Cf. J. H. CREHAN, *The analogy between Verbum Dei incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers*, pp. 87 – 88.

⁸⁰ Eis o texto: «Sicut in novissimis diebus Verbum Dei ex Maria Virgine carne vestitum processit in hunc mundum, et aliud quidem erat videbatur in eo, aliud quod tegebatur – carnis namque aspectus in eo patebat omnibus, paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitio – ita et cum per prophetas et legislatorem Verbum Dei profertur ad homines, non absque competentibus profertur indumentis. Nam sicut ibi carnis, ita et hic litterae velamine tegitur; ut littera quidem aspiciatur tamquam caro, latens vero intrinsecus spiritalis sensus tamquam divinitus sentiatur». RABANO MAURO, *In Leviticum*, PL 108, 247 – 248.

⁸¹ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Le Lettera* (Roma: Città Nuova Editrice, 2001), p. 112.

o sangue da sua Palavra é para vós comida e bebida para redenção de todo o género humano».⁸² ainda «[...] eis como se deve entender as Escrituras: como o único e perfeito corpo do Verbo».⁸³; na homilia sobre o livro dos Números, Orígenes acrescenta; «diz-se que bebemos o sangue de Cristo não apenas quando o recebemos segundo o rito dos mistérios, mas também quando recebemos as suas palavras nas quais reside a vida, como Ele próprio disse, “as minhas palavras são espírito e vida”»;⁸⁴ alguns anos depois São Jerónimo escrevia:

«Cumpro o meu dever, escutando o mandamento de Cristo: «viveis a estudar as Escrituras» (Jo 5, 39) e: «procurai e encontrareis» (Mt 7, 7), para não me ouvires dizer como os judeus: «estais enganados, porque não conheceis as Escrituras nem o poder de Deus» (Mt 22, 29). Se, de facto, ao dizer como o Apóstolo Paulo, Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus, aquele que não conhece as Escrituras não conhece o poder de Deus nem a sua sabedoria. Ignorar as Escrituras significa ignorar Cristo».⁸⁵

Em relação a Orígenes, São Jerónimo dá um salto concetual: passa de considerar as Escrituras como a carne e o sangue da Cristo para estabelecer uma mútua interdependência entre Cristo e a Sagrada Escritura. O desconhecimento de um implica também o desconhecimento do outro e vice-versa. Não se tem acesso a um senão por via do outro, existe uma intrínseca correlação que une estes dois mistérios num único ato revelador de Deus. Mais adiante, temos o testemunho de Santo Ambrósio, «[...] *corpus eius traditiones sunt scripturarum*», o corpo dele (Cristo) são as tradições das Escrituras.⁸⁶ Sabemos que a Palavra de Deus está contida autenticamente na Tradição e na Sagrada Escritura, sendo que este último é fruto do primeiro.⁸⁷ Santo Ambrósio é ainda mais audaz que os outros autores já citados porque afirma: o corpo de Cristo são as tradições das Escrituras – usa o verbo *esse* que aqui ganha uma força semântica com um longo alcance teológico. Do período medieval, H. D. Lubac apresenta Rabano Mauro e Cláudio de Torino como duas figuras representativas no uso da analogia.⁸⁸

Temos de esperar até à primeira metade do século XX, com o Papa Pio XII, para vermos a entrada oficial desta analogia num documento do magistério. Contudo, o Papa ao redigir a analogia não cita nenhum Padre como fonte, apenas faz menção a São João Crisóstomo pelo

⁸² ORIGÈNE, *Homélie sur Lévitique* =Sch 7 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1976). PG 11, 115-153.

⁸³ ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie* =Sch 9 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1976). PG 12, 215-243.

⁸⁴ ORIGÈNE, *Homélie sur Nombres* =Sch 14 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1976). PG 15, 127-151.

⁸⁵ SAN GIROLAMO, *Commento al Profeta Isaia* (Roma: Città Nuova Editrice 2001), p. 102.

⁸⁶ SANT'ANBROGIO, *Commento al Vangelo de San Luca* 6, 33 (Roma: Città Nuova Editrice, 2001), p. 19.

⁸⁷ A revelação de Deus conservou-se em primeiro lugar na Tradição oral e foi assim transmitida durante séculos, posteriormente deu-se também, a tradição escrita que a Igreja mais tarde organizou no cânon bíblico.

⁸⁸ Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale, Les Quatre Sens De L'Écriture*, Vol. III, pp. 255 – 259.

uso do termo *συνκαταβάσις*.⁸⁹ Posteriormente, a Constituição Dogmática *DV* no número 13 faz eco da tradição recebida da *DAS* e cita-a como fonte da analogia.⁹⁰ Curiosamente, mais adiante, no número 21 da *DV* encontramos o seguinte; «[...] a Igreja venerou sempre as divinas Escrituras como venera o próprio Corpo do Senhor, não deixando jamais, sobretudo na Sagrada Liturgia, de tomar e distribuir aos fiéis o pão da vida, quer da mesa da Palavra de Deus quer da do Corpo de Cristo».⁹¹

Este número procura sintetizar esta tradição que já está presente nos Padres e que se desenvolveu ao longo de todo o período medieval e que chega hoje até nós. As Sagradas Letras são veneradas pelo Povo santo de Deus como o próprio Corpo do Senhor. Esta mesmidade na veneração reside na mesmidade da epifania de Deus, na singularidade do desígnio salvífico de Deus e na *ipseidade* do Verbo revelado. O Verbo escrito é o Verbo incarnado no seio da Virgem Maria. Por isso, o Pão da vida é recebido na comunhão do Corpo de Cristo e na comunhão da Palavra de Deus. Notamos com pesar que esta consciência da Palavra de Deus como Pão da vida se encontra bastante diluída hoje. Verifica-se uma híper valorização da eucaristia como ato de «comunhão do Corpo do Senhor» e minora-se, um bocado, a comunhão «da Palavra do Senhor». Aqui é útil recuperar as palavras de São Jerónimo:

Lemos as Sagradas Escrituras. Eu penso que o Evangelho é o Corpo de Cristo; penso que as Santas Escrituras são o seu ensinamento. E quando Ele fala em «comer a Minha carne e beber o Meu sangue» (Jo 6, 53), embora estas palavras se possam entender do Mistério (eucarístico), todavia também a Palavra da Escritura, o ensinamento de Deus, é verdadeiramente o corpo de Cristo e o Seu sangue. Quando vamos receber o Mistério (eucarístico), se cair uma migalha sentimo-nos perdidos. E, quando estamos a escutar a Palavra de Deus e nos é derramada nos ouvidos a Palavra de Deus que é carne de Cristo e o Seu sangue, se nos distrairmos com outra coisa, não incorremos em grande perigo?»⁹²

A pia veneração que se presta ao Corpo eucarístico de Cristo deve ser a mesma para a Palavra de Deus escrita em línguas humanas. Na verdade, os dois mistérios são a epifania do mesmo Verbo, utilizando meios distintos para se revelar, por um lado, o pão e, por outro, a linguagem humana. Atentar contra a unidade destes mistérios, valorizando um e menosprezando outro, é pôr em causa a unicidade do desígnio salvífico de Deus que se revela em *verbis gestisque*. Assim o afirma a *DV*:

Esta «economia» da revelação realiza-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e

⁸⁹ Cf. *Divino Afflante Spiritu* n. 20. in *AAS* 35 (1943) p. 316.

⁹⁰ Cf. *Dei Verbum* n. 13. in *AAS* 58 (1966) p. 824.

⁹¹ *Dei Verbum* n. 21. in *AAS* 58 (1966) pp. 827 – 828.

⁹² SAN GIROLAMO, *Commento ai Salmi* (Roma: Città Nuova Editrice, 2001), CCL 78, 337 – 338. Citado pela *Verbum Domini* n. 56.

confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido.⁹³

A eucaristia é o gesto sacramental de Cristo, a Sagrada Escritura é a Palavra de Deus. Além disso, o gesto sacramental é sempre acompanhado da Palavra e, em contrapartida, a Palavra tem uma dimensão sacramental.⁹⁴ Portanto, são de evitar todas as perspectivas dicotômicas sobre a *economia salutis*.

Voltando à polémica inicial sobre o fundamento patrístico ou não da analogia, P. Bellet, para demonstrar a origem e a finalidade da analogia, socorre-se da *Glossa Ordinaria*,⁹⁵ onde estão compendiadas as *Questiones in Leviticum* que serviram como texto base para o comentário de Rabano Mauro.⁹⁶ Ali está muito bem evidenciada a proveniência da citação de Rabano Mauro: é de Orígenes. Toda a polémica se gerou porque Rabano Mauro ao citar Orígenes, não o faz explicitamente, cita-o sem dizer a origem. Assim, durante muito tempo, passou por ser autor da citação. Ainda mais, Orígenes não usou a analogia para explicar a natureza da inspiração bíblica, mas sim para fundamentar a teoria dos sentidos bíblicos. Ou seja, a existência de dois sentidos, um sentido literal ou corporal e um outro sentido escondido no literal que é espiritual. A finalidade de Orígenes com a analogia é para fundamentar a hermenêutica bíblica. Assim como o Verbo encarnado é divino e humano, assim também a Bíblia é divina e humana, literal e espiritual.⁹⁷

Esta teoria dos dois sentidos da Bíblia nasce no período patrístico, principalmente impulsionada por São Jerónimo e por Orígenes, e ganha um desenvolvimento maior na época medieval, ficando cristalizada no famoso dístico: «*Littera gesta docet, quid credas alegoria; Moralis quid agas, quo tendas anagogia*».⁹⁸ – a letra ensina-te os factos (passados), a alegoria o que debes crer, a moral o que debes fazer, a anagogia para onde debes tender. Segundo P.

⁹³ *Dei Verbum*, n. 2. in *AAS* 58 (1966) p. 818.

⁹⁴ Sobre a dimensão sacramental da Palavra de Deus, ver *Verbum Domini* n. 56.

⁹⁵ *Glosa Ordinaria* é uma coleção de glosas bíblicas, comentários à margem do texto bíblico, escritos por Padres da Igreja que posteriormente foram impressas nas margens da Vulgata e serviram nas escolas catedrálcias. Atribuiu-se à escola de Laon a compilação e a divulgação destas glosas que tinham como responsável, Anselmo de Laon. Cf. A. DI BERARDINO, (dir), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. A-E I (Genova – Milano: Casa Editrici Marietti, 2006).

⁹⁶ Deixamos aqui a citação original de Orígenes que se encontra na *Glossa Ordinaria*. «Orígenes quoque ait: Sicut in novissimis diebus Verbum Dei ex Maria virgine carne vestitum processit in hunc mundum, et aliud quidem erat quod videbatur in eo, aliud quod tegebatur – carnis namque aspectus in eo patebat omnibus, paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitio – ita et cum per prophetas et legislatorem Verbum Dei profertur ad homines, non absque competentibus profertur indumentis. Nam sicut ibi carnis, ita et hic litterae velamine tegitur; ut littera quidem aspiciatur tamquam caro, latens vero intrinsecus spiritalis sensus tamquam divinitus sentiatur.» *Glossa Ordinaria*, PL. 113, 298 CD; *Questiones in Leviticum*, PL. 83, 321.

⁹⁷ Cf. P. BELLET, «El sentido de la analogia Verbum Dei incarnatum = Verbum Dei Scriptum», p. 424.

⁹⁸ *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, n. 118.

Bellet, «a analogia (*Verbum Dei incarnatum et Verbum Dei scriptum*) está presente de um modo expresso ou tácito na base de toda a exegese medieval, viciada toda ela pela prática da alegoria».⁹⁹ Uma análise detalhada das obras exegéticas deste tempo demonstra-o abundantemente.

A analogia Verbo encarnado e Verbo escrito foi amplamente desenvolvida na teologia patrística e medieval, no que toca à unidade e ao conteúdo dos textos sagrados, como demonstrou H. D. Lubac na sua obra. A Escritura é a Palavra única do Pai dita em numerosas palavras humanas, as quais, por sua vez, encontram a sua unidade na Palavra encarnada. No que se refere à clarificação da natureza da inspiração bíblica, usando a analogia, o período patrístico não foi tão exemplar; por outro lado, encontramos algumas tentativas na época medieval. Tal clarificação teve lugar no século passado, numa redescoberta da analogia por alguns autores que se valeram dela para tentar explicar a natureza da inspiração bíblica.¹⁰⁰ Em relação ao magistério da Igreja, a analogia foi consagrada na encíclica *DAS*, (1943), e o magistério posterior sobre as Escrituras fará um grande eco deste ensinamento dos Padres, como já referimos.

Na inauguração do ano académico, no Pontifício Instituto Bíblico de Roma, o Cardeal G. Ravasi alertava para o grande valor heurístico da analogia, sobretudo no que toca a interpretação e a hermenêutica das Escrituras porque, por um lado, temos o *Logos* que se faz *sarx* e, por outro, o *Logos* que se faz *verba hominum*. Não são duas realidades divergentes, mas sim a manifestação «no modo próprio humano» do mesmo *Logos*. Portanto, a aproximação teológica a estes dois mistérios mediante a analogia da fé abre um horizonte novo à exegese bíblica, um horizonte epifânico, onde o *Logos* se diz humanamente.¹⁰¹ Nesta chamada de atenção juntamo-nos também, reconhecendo a validade hodierna da analogia, especialmente neste tempo, onde para alguns estudiosos das Escrituras é difícil ver a Palavra de Deus, o sentido espiritual, no meio de tantas palavras humanas, cientificamente estudadas e filologicamente categorizadas. A exegese bíblica muitas vezes parece ser uma realidade *a se stante*, independente da teologia bíblica. Podemos afirmar a quase existência de um princípio tácito de «*non overlapping*» de não sobreposição das duas áreas de estudo. Urge fomentar uma estreita colaboração, onde a exegese científica tem um alcance espiritual e a exegese teológica tem uma

⁹⁹ P. BELLET, «El sentido de la analogia Verbum Dei incarnatum = Verbum Dei Scriptum», p. 425.

¹⁰⁰ Estes autores estão referenciados no artigo do Professor TÁBET. Cf. M. A. TÁBET, «Ispirazione, Condiscendenza divina ed Incarnazione nella Teologia di questo secolo», p. 256 – 258.

¹⁰¹ Cf. G. RAVASI, «Exegesi e Teologia», Inaugurazione del Anno Accademico 2019/2020, Pontificio Instituto Biblico de Roma, 11 de ottobre 2019, pp. 1 – 2. <https://www.biblico.it/doc-vari/Prolusio-Ravasi.pdf>.

base científica, à semelhança do Verbo incarnado que é uma figura histórica e ao mesmo tempo é Deus e em que as duas naturezas estão em perfeita harmonia.

A aproximação da interpretação das Escrituras ao mistério do Verbo encarnado reveste-se de um valor heurístico incomensurável. No segundo capítulo, deste trabalho, faremos essa aproximação e uma leitura em paralelo destes dois mistérios a partir dos textos do magistério que recolhem no seu interior esta analogia.

Conclusão.

Em síntese, vimos que a *συνκατάβασις* é este descer de Deus em favor dos homens para poder entrar em relação com ele. Neste descer, Deus não se revela como Ele é, em todo o seu esplendor, mas sim como pode ser visto e compreendido pelo homem. É no rebaixar de Deus à altura intelectual, sensitiva e volitiva do ser humano que assenta a admirável condescendência de Deus para conosco.

De seguida, vimos as duas concretizações «económicas» da *συνκατάβασις* divina – o Deus que se abrevia e faz-se *sarx* e o Deus que se abrevia e faz-se *liber*. Em ambos os casos, o Verbo eterno do Pai, não faz caso do seu ser divino e assume por inteiro verdadeiramente a natureza humana – na encarnação – e a linguagem humana – na redação do texto bíblico. Por isso, ressaltamos a estreita harmonia entre estes dois mistérios que se funda na unicidade do desígnio salvífico de Deus e na ipseidade do Verbo revelado.

CAPÍTULO 2 – A HARMONIA ENTRE A EXEGESE CATÓLICA E O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO NOS DOCUMENTOS DO MAGISTÉRIO

Neste capítulo, a partir da analogia entre o mistério do Verbo encarnado e a Sagrada Escritura pretendemos salientar a estreita harmonia que existe entre o mistério da encarnação e a exegese católica. Em outras palavras, evidenciaremos que as heresias cristológicas têm um equivalente respetivo na forma de ler e interpretar a Bíblia. Um tipo de «monofisismo» ou de «nestorianismo» bíblico.

Nesta aproximação teológica da exegese bíblica ao mistério da encarnação, ressaltaremos como é que cada documento tematiza a questão e como o Verbo encarnado serve de farol para apontar caminhos. O título do capítulo é uma recuperação integral do tema do segundo número do *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja* e que pretende demonstrar esta íntima correlação entre a exegese católica e o mistério da encarnação.

II.1 Divino Afflante Spiritu n. 20.

No meio da segunda grande guerra, em 1943, para celebrar o cinquentenário da publicação da encíclica *PD* de Leão XIII, de 1893, o Papa Pio XII publica a sua quinta carta encíclica, *DAS*, sobre a promoção dos estudos bíblicos.

Na leitura deste documento, não escapa ao leitor atento uma intuição que já está presente nos Padres da Igreja, como vimos no primeiro capítulo, e que Pio XII assume e propõe, pela primeira vez num documento do magistério, aos exegetas católicos, em primeiro lugar, depois a todo o *orbe* católico. Parece-nos importante voltar uma vez mais a esta proposição e ancorar ali as bases para todo o trabalho exegético e hermenêutico na teologia hodierna. Fomentando, cada vez mais, o profundo desejo de Leão XIII: «Mui desejável e mui necessário é sobretudo que a prática da divina Escritura se difunda através de toda a teologia, e se lhe torne, por assim dizer, a alma».¹⁰² A citação de Pio XII a que aludimos é a seguinte:

Como o Verbo substancial de Deus se fez semelhante aos homens em tudo exceto no pecado, assim também a Palavra de Deus expressa em línguas humanas assemelhou-se em tudo à linguagem humana, exceto no erro. Nisto consiste aquela providencial condescendência (*synkatábasis*) de Deus, que já São João Crisóstomo exaltou eloquentemente e que tantas vezes afirmou encontrar-se nos Livros Santos.¹⁰³

O cerne deste enunciado é uma analogia entre o mistério da encarnação do Verbo e o mistério da Sagrada Escritura. Começa com a conjunção comparativa *sicut* (assim como) e o analogado principal, o mistério da encarnação. Assim como sucede no mistério do Verbo encarnado, *ita etiam* (assim também) sucede no mistério da Sagrada Escritura. Ora, segundo o nosso credo, no mistério infável da encarnação, o Verbo de Deus assume a natureza humana em tudo o que lhe é próprio – assemelhou-se ao homem em tudo o que é verdadeiramente humano exceto no pecado. Assim também, no mistério da Bíblia, a Palavra de Deus expressa em línguas humanas assumiu tudo o que é próprio da linguagem humana – assemelhou-se em tudo ao dizer e ao escrever humano, exceto no erro. A Palavra de Deus, por sua natureza, não pode ter erros porque é a Palavra da Verdade. A Palavra de Deus expressa em línguas humanas, também não pode ter erros porque o hagiógrafo é assistido pelo Espírito da Verdade que conduz

¹⁰² LEÃO XIII, *Carta Encíclica sobre o estudo da Sagrada Escritura, Providentissimus Deus* (Petrópolis: Editora Vozes limitada, 1961), n. 58, in *AAS* 26 (1893) p. 324. Esta expressão «a Escritura ser a alma da teologia» foi assumida pelo magistério posterior. Cf. Constituição Dogmática *Dei Verbum* n. 24. in *AAS* 58 (1966) p. 828 – 829. Contudo, a origem desta expressão não é tão clara. O biblista J. M. LARA demonstrou em 1984 que esta provinha, provavelmente do Padre P. R. Cornely, da XIII Congregação geral da Companhia de Jesus realizado em Roma, no ano de 1687. No seu XV decreto, lê-se o seguinte; «A ciência escriturística, que sempre foi tida com particular consideração na nossa Companhia, como a própria alma da verdadeira teologia.» J. M. LARA, «Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae», Notas sobre el origen y procedencia de esta frase, in *Palabra y Vida*. Homenaje, J. ALONSO DIAZ, ed. A. VARGAS-MACHUCA e G. RUIZ, Madrid, 1984, pp. 409-422.

¹⁰³ *Divino Afflante Spiritu*, n. 20. in *AAS* 35 (1943), p. 316.

para a Verdade plena. (Cf. Jo 16, 13). A inerrância, faz notar P. L. Ferrari, é uma virtude divina e não humana, na qual o escritor sagrado participa pela ação do Espírito Santo no ato redaccional. E é uma inerrância primeira e essencialmente de ordem *teo-lógica* – diz respeito à verdade da Palavra sobre Deus.¹⁰⁴

Nesta analogia, o dogma da encarnação é-nos proposto como «*analogatum princeps*», ou seja, como o analogado principal para a compreensão da Sagrada Escritura. Só à luz daquele é que esta pode ser devidamente estudada, interpretada e ensinada, sem incorrer em leituras unilaterais que sobrevalorizam algumas dimensões e minoram outras.

Surge, contudo, uma questão pertinente: como é que o mistério do Verbo encarnado esclarece o mistério do Verbo escrito? Para respondermos adequadamente a esta questão, destacaremos a forma como o Papa Pio XII emprega esta analogia, as advertências que faz aos exegetas e consequentemente a correlação entre a Cristologia e a exegese.

Primeiramente, o Papa acautela para uma tentativa, crescente neste período e que perdura até os dias de hoje, em formatos diversos, de reduzir a verdade da Sagrada Escritura exclusivamente às coisas que dizem respeito à fé e à moral.¹⁰⁵ «Houve escritores católicos que ousaram coartar a verdade da Sagrada Escritura unicamente às coisas relativas à fé e à moral, considerando as restantes, quer físicas quer históricas, como “ditas de passagem” e sem conexão – afirmam eles – com as verdades da fé».¹⁰⁶

Esta compreensão da Bíblia não leva a sério o dogma da encarnação; por isso menospreza a história, os dados da arqueologia, da ciência política, social e etc... A Palavra das Escrituras é uma Palavra angélica, não encarnada. Então, o exegeta tem de se livrar de tudo o que é humano e alcançar a pura Palavra de Deus (as *ipsissima verba Christi*). Este pensamento atingiu o seu auge na hermenêutica existencial de R. Bultmann e no seu processo de desmitologização das Escrituras.¹⁰⁷ É uma tentativa de desvincular a Palavra de Deus da

¹⁰⁴ Cf. P. L. FERRARI, *Bibbia, L'interpretazione della Scrittura nella Chiesa Cattolica* (Bologna: Edizioni Dehoniane (EDB), 2014), p. 14 – 16.

¹⁰⁵ Em 25 de janeiro de 1893, o então reitor do Instituto Católico de Paris, Mons. D'Hulst, publicava na revista *Le Correspondant*, um artigo intitulado *La Question Biblique*. Este título tornou-se emblemática da situação corrente da Bíblia na Igreja, onde se propunha uma teoria da inspiração restrita apenas às questões da fé e da moral. O mundo católico e em particular os exegetas esperavam indicações do Papa para fazer face às questões levantadas, seja pela exegese liberal, seja pelos próprios teólogos católicos. Cf. H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia*, 2ª edição (Fátima: Difusora Bíblica e Gráfica de Coimbra 2, 2011), p. 71.

¹⁰⁶ *Divino Afflante Spiritu*, n. 1. in *AAS* 35 (1943), p. 297.

¹⁰⁷ A desmitologização da Bíblia é um processo hermenêutico que parte do seguinte pressuposto: a Bíblia está cheia de mitologia que é preciso eliminar para alcançarmos o *kerigma*. Nada sabemos acerca do Jesus histórico. Entre o Jesus de Nazareth e o Cristo da fé há um hiato histórico que só a fé pode transpor. Portanto, não interessa se Jesus fez isto ou aquilo, porque nunca iremos saber; o que é importante é o *kerigma* e a minha relação com ele. A desmitologização conduz a hermenêutica existencial, o leitor e a sua relação pessoal, existencial com o *kerigma*.

história, como se pudéssemos ter acesso a ela fora da história e da economia da salvação e reduzir a Bíblia à fé e à moral. Neste seguimento, o Papa alerta para um outro perigo que é preferir unicamente o sentido espiritual. Secundariza-se o sentido literal denotativo e privilegia-se o sentido espiritual, figurado e conotativo:

Este sentido espiritual, pretendido e ordenado por Deus, descubram-no e exponham-no os exegetas católicos com a diligência que requer a dignidade da Palavra divina; guardem-se, porém, escrupulosamente, de apresentar como sentido genuíno da Sagrada Escritura outros valores figurativos das coisas. Pode sim ser útil, especialmente na pregação, ilustrar e demonstrar as coisas da fé e da moral cristã com um uso mais amplo do texto sagrado em sentido figurado, contando que se faça com moderação e sobriedade; mas é preciso não esquecer que tal uso da Sagrada Escritura lhe é como que extrínseco e adicional, e não deixa de ser perigoso, sobretudo nos nossos dias, porque os fiéis, e nomeadamente as pessoas cultas nas ciências sagradas ou profanas, querem saber o que Deus disse nas Sagradas Letras, e não tanto o que um fecundo orador ou escritor, usando com destreza as palavras da Bíblia, é capaz de nos dizer.¹⁰⁸

Alguns teólogos e especialmente pregadores, ao explicar a Palavra de Deus, não conseguem manter a tal «dignidade da Palavra divina», isto é, com um sentido literal e espiritual próprio. Exageram no exercício de «espiritualizar a Palavra», proliferando os sentidos figurados que, por vezes, desrespeitam a própria letra do texto. Como recorda o Papa, este sentido é «extrínseco e adicional» ao texto bíblico. Útil na pregação quando usado com sobriedade, no entanto, pernicioso para as almas, quando a maestria e a destreza de um pregador encobrem a Palavra de Deus. Como diz a carta aos Hebreus, «a Palavra de Deus é viva e eficaz, mais afiada que uma espada de dois gumes; penetra até a divisão da alma e do corpo, das articulações e das medulas e discerne os sentimentos e intenções do coração» (Hb 4, 12); portanto, «não precisa de ouropéis e adaptações humanas para mover e abalar os corações».¹⁰⁹ A biblista norte-americana M. Healy apelida de «monofisismo» bíblico este desequilíbrio exegético unilateralista que desdenha a história e o sentido literal, dando a preeminência ao sentido espiritual e aos adornos figurativos. «Um desses pode ser chamado o tipo de exegese «monofisita». Como a antiga heresia que negou a natureza humana de Cristo, este tipo de abordagem minimiza ou ignora a entrada de fatores humanos na composição do texto bíblico».

110

Em segundo lugar, o Papa previne os exegetas do outro extremo em que a interpretação da Bíblia pode incorrer. O primeiro era a linha «espiritualizante», agora é a linha «historicista». Estes procuram enaltecer os aspetos humanos do texto sagrado. O estudo diligente do contexto,

A positividade histórica de Cristo é eliminada, baseando-se na suposta incognoscibilidade total de Jesus Nazareno, o Cristo. Cf. R. BULTMANN, *Desmitologização: Coletânea de Ensaio* (São Paulo: Editora Sinodal, 2011).

¹⁰⁸ *Divino Afflante Spiritu*, n. 16. in *AAS* 35 (1943), p. 310

¹⁰⁹ *Divino Afflante Spiritu*, n. 16. in *AAS* 35 (1943), p. 311

¹¹⁰ M. HEALY, «Inspiration and Incarnation: The Christological Analogy and the Hermeneutics of Faith», *Letter § Spirit* 2, (2006), p. 39.

do texto e dos hagiógrafos, o estudo comparado dos temas bíblicos com os temas das culturas circunvizinhas, a crítica à história das tradições, da redação e da recepção dos textos e os demais métodos da crítica textual servem para evidenciar o concurso humano na compreensão, formulação e redação da Palavra de Deus em línguas humanas. Contudo, o risco é restringir a interpretação bíblica apenas a este nível, o chamado sentido literal:

Guardem-se, com particular cuidado, de expor somente o que toca à História, à Arqueologia, à Filologia e a outras matérias semelhantes – como com mágoa vemos que se faz nalguns comentários; mas, dadas oportunamente tais notícias, enquanto podem servir à exegese, ponham em evidência sobretudo a doutrina teológica, dogmática ou moral de cada livro ou texto. Deste modo, a sua exposição não só aproveitará aos professores de Teologia para exporem e provarem os dogmas da fé, mas também aos sacerdotes, para explicação da doutrina cristã ao povo, como será útil ainda a todos os fiéis, para viverem uma vida santa, digna de um verdadeiro cristão.¹¹¹

Como recorda o Papa, logo na introdução deste documento, a interpretação bíblica serve «para conseguir a salvação das almas».¹¹² Daí a urgência de expor a doutrina teológica, dogmática e moral, partindo da análise crítica para chegar à Teologia:

Tal interpretação, eminentemente teológica, como dissemos, será um meio eficaz para satisfazer os que se queixam de não encontrar nos comentários bíblicos nada que eleve a mente a Deus, alimente a alma, fomente a vida interior, e por isso dizem ser preciso recorrer a uma interpretação que chamam espiritual e mística... Por isso, o exegeta, assim como deve encontrar e expor o sentido literal das palavras que o hagiógrafo pretendia exprimir, assim deve também indagar o espiritual nos passos onde realmente conste que Deus o quis expressar.¹¹³

M. Healy chama «nestorianismo» bíblico a este filão dentro da exegese que se limita a apresentar o sentido literal e minora o sentido espiritual do texto:

A outra forma unilateral da exegese, mais típica dos estudos modernos, pode ser chamado «Nestorianismo». Similarmente com a heresia que nega a unidade de Cristo, duas naturezas em uma pessoa, esta abordagem, enquanto não nega necessariamente a dimensão divina das Escrituras, isola-a da humana e é reduzida ao pós-exegético *adendum*. Tal abordagem, intencional e metodologicamente, considera o texto como realidade puramente humana e sobrepõe o divino apenas como a segunda operação, depois de já ser feito o crucial juízo interpretativo.¹¹⁴

O Papa Pio XII, perante estes dois desvios exegéticos, evoca o Doutor Angélico e a sua formulação do axioma fundamental da Sagrada Escritura. «*In Scriptura divina traduntur nobis per modum, quo homines solent uti*».¹¹⁵ (Na Escritura, [as coisas] divinas são traduzidas para nós ao modo usual que os homens costumam [fazer]). Nisto consiste a admirável condescendência de Deus. Assim como o Verbo encarnado, sendo Deus, fez-se homem e é

¹¹¹ *Divino Afflante Spiritu*, n. 15. in *AAS* 35 (1943), p. 309.

¹¹² *Divino Afflante Spiritu*, n. 1. in *AAS* 35 (1943), p. 297.

¹¹³ *Divino Afflante Spiritu*, n. 16. in *AAS* 35 (1943), p. 311

¹¹⁴ M. HEALY, «Inspiration and Incarnation: The Christological Analogy and the Hermeneutics of Faith», p. 39.

¹¹⁵ *Divino Afflante Spiritu*, n. 20. in *AAS* 35 (1943), p. 316.

verdadeiramente Deus e homem, assim também a Palavra de Deus se fez linguagem humana e é verdadeiramente divina e humana.¹¹⁶ Por esta razão, a abordagem a estes dois mistérios, o Verbo encarnado e o Verbo escrito, devem ser da ordem da fé, onde o humano é assumido pelo divino e o divino é dito humanamente.¹¹⁷ O Papa Pio XII, diante dos partidários da exegese mística por um lado e, por outro, dos defensores de uma exegese científica, reitera a fé da Igreja no mistério da Encarnação. À exegese científica pede para evidenciar o alcance espiritual da Palavra de Deus e à exegese mística pede para ter em conta o sentido literal das Escrituras, alinhando, assim a exegese católica com o inefável mistério da Encarnação.

II.II Dei Verbum, n. 13.

A Constituição Dogmática *DV* sobre a revelação divina, representa, por certo, um marco imprescindível da doutrina católica sobre a Sagrada Escritura. Os Padres conciliares, herdeiros de todo o amadurecimento teológico que se deu desde os albores do cristianismo até às últimas sessões do Vaticano II, conseguiram formular, em seis capítulos e vinte seis pontos, o fundamento teológico para a conceção, interpretação e uso das Escrituras na Igreja. No seu capítulo terceiro, sobre a inspiração e a interpretação da Bíblia, no número 13, deparamos com a mesma intuição que já Pio XII introduzira no número vinte da *DAS*. Contudo, a formulação da *DV* não é exatamente a mesma:

Portanto, na Sagrada Escritura, salvas sempre a verdade e a santidade de Deus, manifesta-se a admirável «condescendência» da eterna sabedoria, «para conhecermos a inefável benignidade de Deus e com quanta acomodação Ele falou, tomando providência e cuidado da nossa natureza». As palavras de Deus, com efeito, expressas por línguas humanas, tornaram-se intimamente semelhantes à linguagem humana, como outrora o Verbo do eterno Pai se assemelhou aos homens tomando a carne da fraqueza humana.¹¹⁸

Não nos deteremos a analisar as diferenças entre os dois enunciados; em contrapartida, procuraremos evidenciar o seu lugar dentro deste capítulo, depois do conceito da inspiração no número onze e dos critérios interpretativos no número 12.

Procederemos por partes, começando com o conceito da inspiração. A *DV* promove o hagiógrafo à categoria de autor, não mais um *organon*: «[...] pusessem por escrito, como verdadeiros autores [...]».¹¹⁹ Como tais, são convocados a tomar parte na árdua missão da Igreja

¹¹⁶ *Divino Afflante Spiritu*, n. 20. in *AAS* 35 (1943), p. 317.

¹¹⁷ Cf. M. GILBERT, «Cinquant'anni di magistero romano sull'ermeneutica bíblica – Leone XIII (1893) – Pio XII (1943)», *Chiesa e Sacra Scrittura, Un secolo di magistero ecclesiastico e studi biblici, Subsidia bíblica 17*, Ed. Pontificio Instituto Biblico, (1994), pp. 29 – 31.

¹¹⁸ *Dei Verbum*, n. 13. in *AAS* 58 (1966) p. 824.

¹¹⁹ *Dei Verbum*, n. 11. in *AAS* 58 (1966) pp. 822 – 823.

de interpretar a Bíblia. De facto, na enunciação dos critérios interpretativos, percebe-se esta inquietação em querer conhecer a real intenção do escritor sagrado. «Deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e que aprouve a Deus manifestar por meio das suas palavras».¹²⁰ A inquirição sobre o que realmente os hagiógrafos quiseram significar fundamenta-se no axioma fundamental das Escrituras, nas palavras de Santo Agostinho: «*Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit*».¹²¹ (Como, porém, Deus na Sagrada Escritura falou por meio dos homens e à maneira humana). Portanto,

Para descobrir a intenção dos hagiógrafos, devem ser tidos também em conta, entre outras coisas, "os géneros literários". Com efeito, a verdade é proposta e expressa de modos diversos, segundo se trata de géneros históricos, proféticos, poéticos ou outros. Importa, além disso, que o intérprete busque o sentido que o hagiógrafo em determinadas circunstâncias, segundo as condições do seu tempo e da sua cultura, pretendeu exprimir e de facto exprimiou servindo-se dos géneros literários então usados. Com efeito, para entender retamente o que autor sagrado quis afirmar, deve atender-se convenientemente, quer aos modos nativos de sentir, dizer ou narrar em uso nos tempos do hagiógrafo, quer àqueles que costumavam empregar-se frequentemente nas relações entre os homens de então.¹²²

Importa, «*inter alia res*»¹²³ (entre outras coisas), ter em conta os géneros literários, a cultura, o contexto e os modos nativos de sentir, dizer ou narrar. Toda esta diligência para melhor compreensão do texto, contexto e autor radica-se no inefável dogma da encarnação do Verbo. Só na contemplação da verdade primacial deste enunciado, «*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*», (Jo, 1, 14),¹²⁴ podemos fundamentar todo o estudo científico da Bíblia, usando os mais diversos métodos exegéticos para determinar o sentido pretendido por Deus, porque a Palavra de Deus foi dita verdadeiramente em línguas humanas e à maneira humana. Bento XVI afirma: «No início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa [...]»,¹²⁵ isto é, existe uma positividade genesíaca à fé cristã. Na génesis do ser cristão não está uma gnose, uma ética, uma ideia ou uma doutrina, mas sim uma pessoa, Jesus Cristo. Contextualizado espaço-temporalmente, Jesus nasceu em Belém, província romana da Judeia, quando Herodes, o Grande, governava Jerusalém e César Augusto

¹²⁰ *Dei Verbum*, n. 12. in *AAS* 58 (1966) p. 823 – 824.

¹²¹ SANT'AGOSTINO, *La Città di Dio*, XVII, 6, 2 (Roma: Città Nuova Editrice, 1998), PL 41, 537, 374, p. 141.

¹²² *Dei Verbum*, n. 12. in *AAS* 58 (1966) p. 823 – 824.

¹²³ Este «entre outras coisas» significa que existem muitos outros temas de estudo e muitos outros métodos para definir o que o hagiógrafo realmente quis dizer na Bíblia. A *DV* apresenta alguns temas de estudo, mas deixa em aberto a possibilidade de haver mais. Cf. N. CAPIZZI, *Dei Verbum, Storia/Commento/Recezione* (Roma: Universale Studium, 2015), p. 99.

¹²⁴ NESTLE, E., ALAND, K., *Novum Testamentum Graece et Latine*.

¹²⁵ BENTO XVI, *Carta encíclica sobre o amor cristão, Deus caritas est* (Braga: Editorial A. O. 2013), n. 1. in *AAS* 98 (2006) p. 221.

era imperador de Roma. Esta positividade histórica do advento do Cristo entre os mortais legitima os estudos científicos sobre a figura histórica de Jesus e sobre a Palavra de Deus dita em línguas humanas. Ambas gozam de uma positividade histórica irrenunciável. Quem é contra este tipo de estudo hoje na Igreja é porque não entende verdadeiramente o alcance das palavras: «o Verbo fez-se carne» (Jo 1, 14).

Portanto, este é o primeiro critério apresentado pela *DV*: o estudo do autor, do texto e do contexto com os métodos científicos para descobrir a intenção do hagiógrafo, «[...] que aprouve a Deus manifestar por meio das suas palavras.»¹²⁶ Na sequência da enunciação dos critérios interpretativos, os Padres conciliares apresentam a tríade da fé, os critérios teológicos: a exegese canónica, o ter em conta a Tradição viva da Igreja e a analogia da fé.

É muito sugestivo que, após a enunciação do critério científico, o terceiro parágrafo do número doze comece com uma conjunção adversativa, *sed* (mas):

Mas como a Sagrada Escritura deve ser lida e interpretada com o mesmo espírito com que foi escrita, não menos atenção se deve dar, na investigação do reto sentido dos textos sagrados, ao conteúdo e à unidade de toda a Escritura, tendo em conta a tradição viva de toda a Igreja e a analogia da fé.¹²⁷

Sim, é fundamental entender a intenção do escritor sagrado, mas: «a Sagrada Escritura deve ser lida e interpretada com o mesmo espírito com que foi escrita».¹²⁸ Não basta conhecer a intenção do hagiógrafo; tem de ser lida no Espírito que moveu o hagiógrafo a escrever. É *in ipso Spiritu* (no mesmo Espírito), «o Espírito da Verdade que há de guiar-vos para a Verdade completa».¹²⁹ (Jo 16, 13). Ele é a chave de leitura que nos introduz no dinamismo próprio da Bíblia.

Posto isto, o primeiro critério teológico apresentado é o seguinte: ter em conta o conteúdo e a unidade de toda a Escritura. O CIC afirma o seguinte, «Com efeito, por muito diferentes que sejam os livros que a compõem, a Escritura é una, em razão da unidade do desígnio de Deus, de que Jesus Cristo é o centro e o coração, aberto desde a sua Páscoa».¹³⁰

De uma forma muito sábia, o Catecismo alicerça a unidade da Escritura, «na unidade do desígnio de Deus», uma única história da salvação. Como Deus é um, um é o Seu propósito e

¹²⁶ *Dei Verbum*, n. 12. in *AAS* 58 (1966) p. 823 – 824.

¹²⁷ *Dei Verbum*, n. 12. in *AAS* 58 (1966) p. 823 – 824.

¹²⁸ Sobre este tema, a interpretação no Espírito, ver o artigo: M. HEALY, «Behind, in front of... or Through the Text? The Christological Analogy and the Lost World of Biblical Truth», in *Behind the Text: History and Biblical Interpretation*, *Grand Rapids*, (2003), pp. 181 – 195.

¹²⁹ A versão grega do texto diz *ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ*, conduzir-vos-á na verdade plena.

¹³⁰ *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, n. 112.

uma é a Sua Palavra para toda a humanidade. Deus, na Sua onisciência e benevolência, quis revelar-se ao homem; para isso, usou da pedagogia divina para uma revelação progressiva que atinge o seu cume em Jesus Cristo. N. Capizzi afirma que é em virtude da historicidade da economia da salvação que se entende a presença de 73 livros no cânon bíblico.¹³¹ Todavia, os livros sagrados, na sua diferença, formam uma unicidade, na qual o centro e o coração é Cristo, como diz o Doutor Angélico:

Por coração de Cristo entende-se a Sagrada Escritura que nos dá a conhecer o coração de Cristo. Este coração estava fechado antes da Paixão, porque a Escritura estava cheia de obscuridades. Mas a Escritura ficou aberta depois da Paixão e, assim, aqueles que desde então o consideraram com inteligência discernem o modo como as profecias devem ser interpretadas.¹³²

A Bíblia é una em virtude da unidade do desígnio de Deus, o seu coração é Cristo, ou seja, só na luz que emana do mistério do Verbo encarnado é que ela se esclarece.¹³³ Assim sendo, não são conformes à sua natureza as leituras singulares de texto fora deste mistério. Ainda que, segundo a ordem temporal, alguns eventos bíblicos antecedam o Verbo encarnado, no entanto «Ele é anterior a todas as coisas e todas elas subsistem nele [...] e aprovou a Deus fazer habitar toda a plenitude e, por Ele e para Ele, reconciliar todas as coisas». (Col 1, 17, 19-20). Cristo é o eixo gravitacional da história de Deus com o seu povo. N'Ele tudo se realiza e plenifica. Este método interpretativo cristocêntrico chama-se, hoje, exegese canónica.

O segundo método teológico apresentado é ter em conta a Tradição viva da Igreja. Este critério teológico está diretamente relacionado com a ação do Espírito Santo na Igreja. A LG afirma: «O Espírito habita na Igreja e nos corações dos fiéis, como num templo e dentro deles ora e dá testemunho da adoção de filhos. A Igreja, que Ele conduz à verdade total [...]»,¹³⁴ citando Jo 16, 13. Pelo influxo do Espírito recebido na manhã de Pentecostes, a Igreja conservou fielmente a memória *verbis gestisque* do Divino Mestre, estabelecendo, desde o período apostólico até aos dias de hoje, uma Tradição viva. Urge, contudo, entender o que é esta Tradição viva. O Catecismo da Igreja pode ajudar-nos a clarificar o termo:

A Tradição de que falamos aqui é a que vem dos Apóstolos. Ela transmite o que estes receberam do ensino e do exemplo de Jesus e aprenderam pelo Espírito Santo. De facto, a primeira geração de cristãos não tinha ainda um Novo Testamento escrito, e o próprio Novo Testamento testemunha o processo da Tradição viva.¹³⁵

¹³¹ Cf. N. CAPIZZI, *Dei Verbum, Storia/Commento/Recezione*, p. 104.

¹³² SAN TOMMASO DI AQUINO, *Commento ai Salmi, 21, 11* (Roma: Città Nuova Editrice, 2005), p. 350.

¹³³ Na liturgia da Igreja, especialmente no rito romano, esta conceção de ler as Escrituras à luz de Cristo, está muito bem evidenciada na liturgia da vigília pascal, quando à luz do círio pascal que representa Cristo, se leem as leituras desde o antigo até ao novo Testamento.

¹³⁴ *Lumen Gentium*, n. 4. in *AAS* 57 (1965) pp. 6 – 7.

¹³⁵ *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, n. 83.

O Catecismo enraíza a noção de «Tradição» nos Apóstolos, o que eles receberam e conservaram de Cristo pela ação do Espírito. De facto, são testemunhas oculares do evento Cristo (à exceção de Paulo que só teria o seu encontro no caminho de Damasco) e constituem, por assim dizer, as raízes do ser cristão. O que vivemos hoje como Igreja, teve neles a sua origem e a sua primeira forma, *essendo*. Esta Sagrada Tradição apostólica é responsável pela formação do Novo Testamento. A partir do acontecimento de Cristo, interpretaram as Escrituras judaicas à luz do Espírito Santo e concorreram para a formação do *depositum fidei*. Por conseguinte, é útil entender a diferença entre a Tradição e as tradições:

É preciso distinguir, desta Tradição, as "tradições" teológicas disciplinares, litúrgicas ou devocionais, nascidas no decorrer do tempo nas Igrejas locais. Elas constituem formas particulares, sob as quais a grande Tradição recebe expressões adaptadas aos diversos lugares e às diferentes épocas. É à sua luz que estas podem ser mantidas, modificadas e até abandonadas, sob a direção do Magistério da Igreja». ¹³⁶

A grande Tradição da Igreja é o critério essencial para discernir se algo é genuinamente cristão ou não. Todas as outras tradições compreendem-se como expressão viva desta, na medida que são concordes a ela. O contínuo processo de transmissão do «*depositum fidei*» contido na Tradição Sagrada e na Sagrada Escritura foi confiado pelos Apóstolos ao conjunto da Igreja. ¹³⁷ Quando a *DV* pede para ter em conta a tradição viva, ¹³⁸ quer significar: a tradição que vem dos apóstolos, a Tradição com T maiúsculo, viva porque é transmitida fielmente pela Igreja ao longo dos séculos, porque não morreu com a morte dos apóstolos, mas subsiste no seio da Igreja. O mesmo Espírito, que iluminou os apóstolos na compreensão dos mistérios da fé, encaminha os passos vacilantes da Igreja na compreensão dos mistérios do Reino, sempre em fidelidade ao depósito da fé recebido. Uma outra aceção do adjetivo «viva» que é importante salientar é esta: a Igreja não é mera recetora das verdades da fé, efetivamente, procura explicitar e apresentar aos homens de cada tempo as verdades divinamente reveladas. ¹³⁹ Os vinte e um concílios realizados, ao longo dos séculos, são a maior prova desta busca incessante da Igreja em aprofundar a divina revelação recebida dos apóstolos. Segundo o exegeta A. Vaz, esta Tradição Viva apresenta três sujeitos transmissores; o consenso dos Padres da Igreja, o *sensus*

¹³⁶ *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, n. 83.

¹³⁷ Cf. *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, n. 84.

¹³⁸ A *DV* é mais audaz em relação aos seus predecessores. Não pede apenas para se ter em conta os Padres da Igreja, mas sim a Tradição viva da Igreja, que é um conceito muito mais amplo, dinâmico e pleno, radicado na certeza que o Espírito Santo assiste e «conduz a Igreja à toda verdade». (Jo 16, 13).

¹³⁹ Cf. *Dei Verbum* n. 8. in *AAS* 58 (1966) p. 820 – 821.

*fidei fidelium*¹⁴⁰ e, por fim, o magistério.¹⁴¹ «Só ao magistério vivo da Igreja foi encomendado o múnus de interpretar autenticamente a Palavra de Deus escrita ou transmitida».¹⁴²

Por último, mas não menos importante, a *analogia fidei*, o critério exegético que ultima a tríade metodológica assente sobre a fé. Provém etimologicamente do grego *ἀνα* mais *λογία* que significa «segundo o mesmo *λόγος*». O termo latino que traduz o grego é *proportio*.¹⁴³ Portanto, em linhas gerais, o vocábulo grego *ἀναλογία* significa: proporção, correlação, relação, semelhança, etc... Graças à sua polissemia teve diversas aplicações, assumindo em cada âmbito um significado muito específico; por exemplo: no campo filosófico e jurídico.¹⁴⁴ Também na Teologia, não raras vezes, encontramos o emprego deste conceito numa aceção mais genérica, como aplicação do pensamento analógico ao estudo da conexão íntima dos mistérios revelados entre si e com o fim último do homem.¹⁴⁵ A expressão «analogia da fé» encontra-se literalmente na Sagrada Escritura no epistolário Paulino: «Temos dons que, consoante a graça que nos foi dada, são diferentes: se é o da profecia, que seja usada em sintonia com a fé». (Rm 12, 6). A Bíblia de Jerusalém traduz «que o exerça segundo a proporção da nossa fé». A versão latina do texto traduz «[...] *secundum rationem fidei* [...]»; no original grego encontramos «[...] *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* [...]». Quem recebeu o dom da profecia que o pratique segundo a analogia da fé.

Em conformidade com o ensinamento magisterial anterior, a DV 12 repropõe a analogia da fé como critério essencial para a reta interpretação do texto sagrado. Segundo o exegeta A. Vaz:

Este critério é de larga importância prática. Designa a unidade harmoniosa da revelação, isto é, a sintonia de um ponto da fé eclesial com o conjunto das verdades reveladas. Quer dizer que todas as expressões da fé estão interligadas e se iluminam mutuamente, sem contradição entre as várias afirmações. Dada a unidade das verdades salvíficas, a referência de uma a um centro ilumina-a sempre.¹⁴⁶

¹⁴⁰ O *sensus fidei fidelium* é fundado nos seus três pontos como no-lo apresenta o código de Laurent, *quod sempre, quod ubique e ab minibus*.

¹⁴¹ Cf. A. D. S. VAZ, *Palavra Viva, Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, p. 457.

¹⁴² *Dei Verbum* n. 10. in *AAS* 58 (1966) p. 822.

¹⁴³ Cf. P. CELISTINO, «analogia», in *Enciclopédia Verbo*, Vol. 2. Ed. (Lisboa: Verbo, 2004), pp. 91-92.

¹⁴⁴ Do ponto de vista filosófico, a analogia é fundamentalmente entendida como afinidade de conceitos e de termos, fundamentada na mútua relação entre os diversos modos de participação no ser, analogia metafísica. No campo jurídico, a analogia proporciona um dos processos de integração da lei, que consiste em aplicar, a um caso não previsto nesta, um preceito legal estabelecido para casos semelhantes e funda-se na coerência do sistema jurídico. Cf. P. CELISTINO, «analogia», in *Enciclopédia Verbo*, Vol. 2. Ed. (Lisboa: Verbo, 2004), pp. 93 – 94.

¹⁴⁵ Cf. P. CELISTINO, «Analogia Fidei», *Enciclopédia Verbo*, p. 94.

¹⁴⁶ A. D. S. VAZ, *Palavra Viva, Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, p. 459.

Existe uma unidade intrínseca nos conteúdos revelados, em virtude da unicidade da história da salvação. É por isso que os temas da fé se iluminam reciprocamente numa admirável concórdia e articulação entre si e o centro é sempre Cristo.

Volvamos agora a nossa atenção à pergunta central deste tópico. Qual é o lugar da analogia neste capítulo da *DV*? Procuraremos ressaltar alguns aspetos da densidade teológica da analogia, guiados pela reflexão de A. Izquierdo:

«Ninguém pode dizer: Jesus é o Senhor, senão pelo Espírito Santo». (1 Cor 12, 3b). O estudo científico da figura histórica de Jesus assenta na positividade histórica do acontecimento «Jesus de Nazaré». Assim também, o estudo científico da Bíblia está assente na positividade histórica da Palavra de Deus expressa em línguas humanas. Localizada num tempo, num espaço e numa cultura específica, onde homens movidos pelo Espírito Santo puseram por escrito *modus more eiorum* (ao modo usual deles) a Palavra de Deus. No entanto, a passagem da Jesualogia para a Cristologia só é possível pela ação do Espírito Santo. Existe um excesso ontológico na figura histórica de Jesus que escapa a uma abordagem puramente científica. Jesus não é só a figura histórica, mas é também o Cristo, o ungado do Pai, o Deus feito homem. Ninguém pode dizer que Ele é o Senhor, o *Kυριος*, senão pelo Espírito Santo. Só na abordagem da fé à luz do Espírito é que fazemos a passagem da Jesualogia para a Cristologia, para a verdadeira essência do Verbo encarnado. Assim também, a passagem da literatura humana para a Palavra de Deus expressa em línguas humanas só é possível pela ação do Espírito Santo. Existe, também na Bíblia um excesso semântico que escapa a uma abordagem puramente científica. A Bíblia não é apenas literatura humana, enquanto escrita por homens e à maneira humana, mas é, essencial e substancialmente, Palavra de Deus expressa em línguas humanas. Ninguém consegue dizer que é Palavra de Deus senão pelo Espírito.¹⁴⁷

Em suma, segundo A. Grillmeier, ao evocar a analogia entre a Cristologia e a Sagrada Escritura, a *DV* pretende mesmo significar que só no mistério de Jesus Cristo se esclarece o mistério da Bíblia. O objetivo não é tanto explicar a inerrância como no tempo de Pio XII, mas sim destacar a admirável condescendência de Deus para com o homem. Na encarnação, o Verbo assumiu a natureza humana e apareceu como homem; na Bíblia, o Verbo tomou a linguagem humana e apresentou-se como Palavra de Deus. A aproximação teológica da Sagrada Escritura ao mistério do Verbo encarnado descreve aquele modo singular do agir de Deus que tem em conta a nossa debilidade e se faz tão débil quanto o homem e a sua linguagem. Efetivamente, a

¹⁴⁷ A. IZQUIERDO, *La Escritura inspirada y la Encarnación del Verbo*, in A. IZQUIERDO (ed), *Scrittura ispirata, Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall' Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»*, (Cittá del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002), pp. 267 – 270.

veracidade da encarnação do Verbo e da Sagrada Escritura é de tal forma «realista» que requer a fé, para reconhecer ali Deus feito homem e Palavra de Deus em línguas humanas. Isto é o absurdo da condescendência divina: um Deus que se faz homem e é confundido com um mero mortal e cuja natureza divina só o olhar da fé revela. Assim também sucede com a Bíblia¹⁴⁸. Por isso, os exegetas, esclarecidos por esta condescendência, são chamados, *sub lumine fidei* e munidos das ferramentas da crítica literária, «[...] a trabalhar de harmonia com estas regras».¹⁴⁹ e expor aos seus irmãos a Palavra de Deus, contida nas Escrituras.

II.III Catecismo da Igreja Católica n. 101.

Com a carta apostólica *Laetamur Magnopere*, o Papa João Paulo II promulga a edição típica latina do Catecismo da Igreja Católica em 1997, fruto de um árduo trabalho e que contou com inúmeras colaborações provenientes de várias latitudes e distintos contextos eclesiais. Esta «[...] genuína e sistemática apresentação da fé e da doutrina católica [...]»¹⁵⁰ é singular na forma de estruturar e apresentar os temas bíblicos em relação ao seu antecedente. No que toca à estrutura conserva a quadripartição retomada do Catecismo de Pio V: o credo, a celebração dos sacramentos, o agir cristão e, por fim, a oração cristã. Contudo, no que concerne às proposições bíblicas (nn. 101 – 141), o Catecismo, com a luz da fé e atendendo aos novos desafios, propõe um penta subdivisão: a Cristologia da Palavra, a inspiração e a inerência, a interpretação, o cânone e, por último, a Sagrada Escritura na vida da Igreja. Como faz notar M. A. Tábet, excetuando o primeiro ponto, a Cristologia da Palavra, o resto tem muita semelhança com os tópicos estudados numa introdução geral à Sagrada Escritura.¹⁵¹ Na verdade, estes temas foram alvo de muita maturação e mereceram um tratamento teológico específico por parte do magistério ao longo dos anos. Assim, o novo catecismo segue a ordem das problemáticas levantadas desde a reforma protestante até ao Vaticano II e responde de forma sistemática e precisa às questões postas à Bíblia, professando a fé da Igreja na Bíblia como Palavra de Deus dita em línguas humanas, ao contrário do que sucedia no precedente catecismo onde os mesmos temas (a inspiração e a inerência, a interpretação, o cânone e a Sagrada Escritura na vida da

¹⁴⁸ Cf. A. GRILLMEIER, *L'ispirazione divina e l'interpretazione della Sacra Scrittura*, in *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Revelazione Divina* (Milano: Massimo, 1996), p. 145.

¹⁴⁹ *Dei Verbum*, 12. in *AAS* 58 (1966) pp. 823 – 824.

¹⁵⁰ JOÃO PAULO II, *Carta Apostólica, Laetamur Magnopere*, 15 de agosto de 1997 in *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*. (Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999), p. 9. in *AAS* 89 (1997) p.

¹⁵¹ Cf. M. A. TÁBET, «La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica», *Annales theologici* 7, (1993): p. 4.

Igreja) apareciam dispersos no interior dos conteúdos bíblicos e não eram tratados singularmente.¹⁵²

Um outro aspeto muito singular deste documento é que a Constituição *DV* «[...] foi assumida como texto base para a redação do Catecismo».¹⁵³ Na verdade, das 49 citações presentes nos números 101 a 141 que são a parte bíblica, 26 são da *DV*. Este dado leva-nos a reconhecer o papel preponderante que a *DV* teve na redação destes números do novo Catecismo. E por outro lado, «[...] o Catecismo quis mostrar a índole dogmática das noções fundamentais respeitantes à Sagrada Escritura, como são os conceitos de revelação, inspiração, canonicidade e os fundamentos da hermenêutica bíblica».¹⁵⁴

Contraria, uma vez mais, a tentativa do historicismo bíblico introduzido no campo católico especialmente por A. Loisy, que pretendia desvincular o tratado sobre a inspiração e a hermenêutica da dogmática e constituir uma ciência bíblica autónoma que respeitasse unicamente a razão histórica.¹⁵⁵ O Catecismo não segue esta linha, antes convoca os temas bíblicos e trata-os dentro e a partir da Dogmática, demonstrando, assim, a natureza e o carácter dogmático dos mesmos.

Na primeira parte, capítulo segundo, intitulado «*Deus ao encontro do homem*», trata no primeiro artigo «A revelação de Deus», no segundo «A transmissão da Revelação» e no terceiro «A Sagrada Escritura». Este último artigo principia com uma verdade fundamental da fé, «Cristo – Palavra única da Escritura santa». A comissão constituída para redigir o novo Catecismo entendeu dar este enfoque cristológico que sirva como uma espécie de pano de fundo onde se enunciam as verdades da fé sobre as Escrituras. A intenção é fazer preceder a natureza *teo-lógica* das Escrituras (A Bíblia como Palavra de Deus), em relação aos temas da inspiração, canonicidade e hermenêutica. Preferiu-se uma abordagem *katabática*, de Deus para o homem. Portanto, parte-se do ato teofânico, de Deus que se revela ao homem e que atinge a sua plenitude em Cristo. N'Ele, o próprio Deus fez-se homem para se revelar ao homem pessoal e genuinamente. Uma vez assente esta verdade, ocupar-se-á, então, dos outros temas como a inspiração, canonicidade, hermenêutica, etc...¹⁵⁶

¹⁵² Cf. S. MAGGIOLINI, *Criteri per la stesura: Il Catechismo del Concilio del Vaticano II* (Milano: Paoline, 1993), p. 44.

¹⁵³ M. A. TÁBET, «La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica», p. 6.

¹⁵⁴ M. A. TÁBET, «La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica», p. 9.

¹⁵⁵ Para aprofundar esta temática veja-se: Cf. R. MARLÉ, *Au couer de la crise moderniste* (Paris: Aubier, 1960), p. 72.

¹⁵⁶ Cf. S. MAGGIOLINI, *Criteri per la stesura: Il Catechismo del Concilio del Vaticano II*, p. 54.

Cristo é verdadeiramente a Palavra única, perfeita e definitiva das Escrituras, «[...] não certamente como chave redutora da extensão do cânone, mas no sentido que n'Ele tudo encontra o seu pleno significado».¹⁵⁷ Podíamos dizê-lo de outra forma, usando as palavras de São Jerónimo:

Eu, por mim, quando leio o Evangelho e encontro nele testemunhos tirados da Lei, testemunhos tirados dos Profetas, só considero a Cristo: se vi Moisés, se vi os Profetas, foi somente para compreender o que eles dizem de Cristo. Quando, um dia, eu tiver entrado no esplendor de Cristo e aos meus olhos brilhar a sua luz deslumbrante qual sol refulgente, não mais poderei ver a luz de uma lâmpada. Acende uma lâmpada em pleno dia: alumiará ela alguma coisa? Quando o Sol ilumina, dissipa-se a luz da lâmpada; assim também, quando se frui da presença de Cristo, a Lei e os Profetas desaparecem. Não tiro nada à glória da Lei e dos Profetas; pelo contrário, louvo-os por serem os anunciadores de Cristo. Quando leio a Lei e os Profetas, o meu intuito não é circunscrever-me à Lei e aos Profetas, mas, pela Lei e pelos Profetas, chegar a Cristo.¹⁵⁸

Cristo é a plena realização da lei e dos profetas. Tudo o que foi dito antes aponta para uma Pessoa, o Verbo encarnado, o único e o definitivo discurso de Deus à humanidade. Este timbre cristocêntrico serve como portal de entrada para o mistério da Sagrada Escritura. E depois, nos números 101 a 104, é ainda desenvolvida esta intrínseca relação entre o Verbo de Deus feito homem e o Verbo de Deus feito livro:

Na sua bondade condescendente, para Se revelar aos homens, Deus fala-lhes em palavras humanas: “As palavras de Deus, com efeito, expressas por línguas humanas, tornaram-se semelhantes à linguagem humana, tal como outrora o Verbo do eterno Pai se assemelhou aos homens assumindo a carne da debilidade humana”.¹⁵⁹

O Catecismo reproduz quase literalmente todo o formulado da *DV 13*. Como afirma M.

A. Tábet:

De um enunciado quase marginal como era na *DV*, adicionado, pelo menos aparentemente, como um apêndice à exposição sobre a hermenêutica bíblica, no Catecismo torna-se o texto introdutório da seção dedicada ao caráter cristocêntrico da Sagrada Escritura. Acaba por ser muito apropriada esta colocação porque constitui uma síntese concisa e completa sobre o paralelismo existente entre o mistério da Escritura e o da Encarnação, este último como ponto culminante – o analogado principal dir-se-ia em sede filosófica – da manifestação da Palavra de Deus na história.¹⁶⁰

O Verbo encarnado é a única Palavra da Escritura porque é a síntese de todas as outras palavras: «Muitas vezes e de muitos modos, falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos por meio dos profetas. Nestes dias, que são os últimos, Deus falou-nos por meio do Filho». (Hb 1, 1-2). E, ainda, é o arquétipo principal da eclosão teofânica de Deus na história. Todas as outras «pequenas teofanias» devem ser entendidas à luz desta. Assim, as Escrituras, como fruto

¹⁵⁷ M. A. TÁBET, *La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica*, p. 12.

¹⁵⁸ SAN GIROLAMO, *Commento al Vangelo di Marco IX*, 1 – 7 (Roma: Città Nuova Editrice, 2001), p. 241.

¹⁵⁹ *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, n. 101.

¹⁶⁰ M. A. TÁBET, «La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica», p. 14.

da manifestação teofânica de Deus, deve deixar-se iluminar pela luz que emana do Verbo encarnado:

Existe uma «quase encarnação» da Palavra de Deus, porque na sua condescendência (*συγκαταβασις*), para aproximar-se e ser ouvido pelos homens, a Palavra de Deus «entrou» na palavra humana, ou então a linguagem divina assume a linguagem dos homens. Como na encarnação, aconteceu uma verdadeira «humilhação» – “*humiliavit semetipsum*”. (Fl 2, 8)¹⁶¹

O cerne desta analogia da fé é esta «quase encarnação» onde a Palavra de Deus assume a palavra humana e se deixa dizer na fragilidade da linguagem dos homens, como outrora o Verbo de Deus assumiu a natureza humana e apareceu como homem no meio dos homens. Aqui reside a divina condescendência de Deus para conosco: quanto a Deus trata-se de uma verdadeira humilhação, em fazer-se homem e falar humanamente; quanto a nós é uma verdadeira glorificação. Esta estreita harmonia existente entre estes dois mistérios «Cristo – Palavra única das Escrituras» é que motivou desde muito cedo uma veneração à Sagrada Escritura como ao próprio Corpo de Cristo. Esta devota veneração entende-se sobre dois aspetos: em primeiro lugar, Cristo é a Palavra de Deus e esta Palavra feita carne fez-se também discurso, fez-se texto sagrado que exprime o desígnio divino – Cristo é a única Palavra de Deus e é única Palavra das Escrituras; um segundo aspeto interessante é que a assunção da natureza humana por Cristo e a assunção da linguagem humana pela Bíblia faz reconhecer nestes dois mistérios um carácter teândrico, em que o humano e o divino se conjugam harmoniosamente para alcançar o homem na sua condição. Estas duas razões é que suscitaram nos fiéis a pia veneração às Escrituras como ao próprio Corpo de Cristo. As celebrações litúrgicas são os lugares privilegiados onde a Igreja «[...] nunca cessa de distribuir aos fiéis o Pão da vida, tomado à mesa quer da Palavra de Deus, quer do Corpo de Cristo».¹⁶² A mesma Igreja abeira-se das Escrituras e “[...] encontra continuamente o seu alimento e a sua força, porque nela não recebe apenas uma palavra humana, mas o que ela é na realidade: Palavra de Deus».¹⁶³

Em síntese, podemos afirmar que o Catecismo, ao dar um enquadramento cristocêntrico à Bíblia, pretende que esta seja abordada à luz do mistério do Verbo encarnado. Esta perspetiva, cristocêntrica, assume inúmeras implicações práticas, na forma como ler e interpretar as Escrituras, sem incorrer em leituras fideístas típicas de um monofisismo bíblico ou em leituras literalistas típicas de um nestorianismo bíblico.

Por fim, o Catecismo enumera os critérios interpretativos propostos pela *DV*, (nn. 109 – 114), explica os sentidos da Escritura (nn. 115 – 118) e pede aos exegetas para trabalharem em

¹⁶¹ M. A. TÁBET, «La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica», p. 15.

¹⁶² *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, n. 103.

¹⁶³ *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, n. 104.

harmonia com estas regras interpretativas e, com este trabalho de algum modo preparatório, contribuir para o amadurecimento do juízo da Igreja,¹⁶⁴ a fim de que os fiéis «[...] aprendam “a sublime ciência de Jesus Cristo” (Fl 3, 8) na leitura frequente da Sagrada Escritura, porque “a ignorância das Escrituras é ignorância de Cristo”».¹⁶⁵

II.IV Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja.

Na comemoração do centenário da publicação da Encíclica *PD*, de Leão XIII, e do cinquentenário da *DAS*, de Pio XII, a Pontifícia Comissão Bíblica apresentou ao Papa João Paulo II o seu mais recente documento, *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Na ocasião, o Sumo Pontífice destacou a relevância da temática e a sua pertinência no seio eclesial, «[...] porque a interpretação da Sagrada Escritura é de importância capital para a fé cristã e para a vida da Igreja».¹⁶⁶ De facto, continua o Papa:

O modo de interpretar os textos bíblicos para os homens e as mulheres de hoje tem consequências diretas sobre a relação pessoal e comunitária dos mesmos com Deus e está também estreitamente ligado à missão da Igreja. Trata-se de um problema vital, que merecia toda a vossa atenção.¹⁶⁷

Efetivamente, a interpretação bíblica assume um lugar imprescindível para a reta compreensão da Palavra divina. Por isso, esta missão está reservada à Igreja, como garante de uma interpretação autêntica: «[...] tudo quanto diz respeito à interpretação das Escrituras, está sujeito ao juízo último da Igreja, que tem o divino mandato e o ministério de guardar e interpretar a Palavra de Deus».¹⁶⁸ Adverte seus filhos em relação as leituras subjetivas do tipo hermenêutica existencial de R. Bultmann ou da exegese científica que não tem alcance espiritual. A este propósito, o Papa ressalta o contributo das duas grandes encíclicas bíblicas, a *PD* e a *DAS*, na forma como cada uma responde às questões da sua época, professando a fé no inefável mistério do Deus feito homem.

¹⁶⁴ Cf. *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, n. 109.

¹⁶⁵ *CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA*, n. 133.

¹⁶⁶ *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 1.

¹⁶⁷ *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 1.

¹⁶⁸ *Dei Verbum*, n. 12. in *AAS* 58 (1966) pp. 823 – 824.

Com a emergência do espírito científico moderno aparecem alguns movimentos, como o racionalismo protestante e a hermenêutica liberal¹⁶⁹ que põem em causa a historicidade e a verdade dos relatos bíblicos. Cinquenta anos mais tarde, aparece sobretudo na Itália,

[...] o folheto de um sacerdote de Nápoles, Dolindo Ruotolo, intitulado “*Um gravíssimo perigo para a Igreja e para as almas. O sistema crítico-científico no estudo e na interpretação da Sagrada Escritura. Seus desvios funestos e aberrações*”. Eram 38 páginas, em que se pretendia uma exegese subjetiva da Bíblia e se atacavam todos os métodos modernos de interpretação bíblica.¹⁷⁰

Em ambos os casos, faz notar o Papa João Paulo II, a reação do magistério face às duas crises não se limita a uma resposta proibitiva ou simplesmente defensiva, mas entra «[...] no âmago do problema e manifestou assim – notamo-lo de passagem – a fé da Igreja no mistério da Encarnação».¹⁷¹ Perante as investidas da exegese liberal, Leão XIII não censura o uso dos métodos científicos para o estudo das Escrituras, pelo contrário incita «[...] os exegetas católicos a adquirirem uma verdadeira competência científica, de modo a superarem os seus adversários no terreno dos mesmos».¹⁷² Por isso, recomendou o estudo das línguas orientais, mormente as línguas bíblicas, o uso da crítica literária e das ciências profanas que auxiliam na compreensão do texto sagrado¹⁷³. Meio século depois, Pio XII ante a crítica dos defensores de uma exegese chamada «mística» não se limitou a destacar o valor da exegese científica, o que podia segundo o Papa João Paulo II, favorecer:

[...] uma espécie de dicotomia entre a exegese científica, destinada ao uso externo, e a interpretação espiritual, reservada ao uso interno... Pelo contrário, ele reivindicou a estreita união das duas iniciativas, por um lado salientando o alcance «teológico» do sentido literal, metodologicamente definido, por outro lado, afirmando que, para poder ser reconhecido como sentido de um texto bíblico, o sentido espiritual deve apresentar garantias de autenticidade.¹⁷⁴

Ambas as encíclicas, perante os desafios postos à Sagrada Escritura evocam, implicitamente, o axioma fundamental da interpretação bíblica que já o Doutor Angélico escrevera: «[...] *omnes sensus Sacrae Scripturae fundentur super litteralem*». (Todos os sentidos da Sagrada Escritura se fundam sobre o sentido literal).¹⁷⁵ A PD, atenta aos recursos que a crítica literária e as línguas bíblicas ofereciam para a compreensão do texto, no seu

¹⁶⁹ Para os que desejam aprofundar sobre a situação da Bíblia nas vésperas da publicação da PD ver; H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia*, pp. 70-71; M. GILBERT, *Cinquant'anni di magistero romano sull'ermeneutica biblica – Leone XIII (1893) – Pio XII (1943)*, pp. 11 – 22.

¹⁷⁰ H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia*, p. 79.

¹⁷¹ *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 4.

¹⁷² *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 4.

¹⁷³ Cf. *Providentissimus Deus*, nn. 68 – 81.

¹⁷⁴ *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 5.

¹⁷⁵ SAN TOMMASO DI AQUINO, *Summa Theologica*, I. q. 4, Volume I (Roma: Città Nuova Editrice, 2005), p. 261.

contexto e na sua língua original, incentivou os exegetas católicos a dominarem as línguas bíblicas e a arte crítica, de forma a apresentarem, mais solidamente, o sentido pretendido pelo hagiógrafo. Não se limitou apenas a uma leitura espiritual dos livros sagrados, mas fomentou a pesquisa pelo sentido literal, porque todo o sentido espiritual deve estar assente no literal, desviando-se, assim, os exegetas de incorrer num «monofisismo» bíblico.

Em contrapartida, a *DAS* estava numa situação delicada: por um lado, havia uma exegese científica que se limitava a apresentar o sentido literal e, por outro lado, uma exegese mística que minorava o sentido literal, priorizando o espiritual. Pio XII, mui sabiamente, demonstrou a «[...] a estrita união das duas iniciativas».¹⁷⁶ Os dois sentidos, o literal e o espiritual, não podem existir em separado. O exegeta católico tem de realçar «[...] o alcance teológico do sentido literal».¹⁷⁷ E o sentido espiritual «[...] deve apresentar garantias de autenticidade».¹⁷⁸ Para que a exegese científica não caia no «nestorianismo» bíblico e a exegese mística não seja um «monofisismo» bíblico. Assim, Pio XII distanciou-se do grande risco que rondava a exegese católica: criar uma dicotomia entre a exegese científica e a exegese espiritual. A primeira é para uso *ad extra* em defesa da fé e cinge-se a apresentar a razoabilidade científica do texto sagrado – é o tipo de exegese reservado às academias e aos intelectuais. A segunda é para o uso *ad intra* para fomentar a fé e faz ressaltar apenas o sentido espiritual – é o tipo de exegese reservado para as Igrejas e para as pregações. O Papa alerta os mestres da exegese científica a que «[...] a determinação do sentido espiritual é da competência, também ela, do domínio da ciência exegética».¹⁷⁹ Na verdade, a Bíblia é *textum ex fide et ad fidem*, o sentido literal está impregnado do espiritual e o espiritual está assente no literal. A exegese teológica nutre-se harmoniosamente dos dois sentidos.

Assim sintetiza o Papa João Paulo II a posição do magistério face às duas crises:

As duas encíclicas encontram-se perfeitamente no nível mais profundo. Elas rejeitam, tanto uma como a outra, a rotura entre o humano e o divino, entre a investigação científica e o olhar da fé, entre o sentido literal e o sentido espiritual. Mostram-se além disso, em plena harmonia com o mistério da Encarnação.¹⁸⁰

Continua o Papa:

A relação estrita que une os textos bíblicos inspirados no mistério da Encarnação foi expressa pela Encíclica *DAS* nos termos seguintes: “Como a Palavra substancial de Deus se fez semelhante aos homens em tudo, exceto no pecado, assim também a palavra de Deus, expressa em linguagem humana, se assemelhou em tudo à linguagem humana, exceto no erro”.¹⁸¹

¹⁷⁶ *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 5.

¹⁷⁷ *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 5.

¹⁷⁸ *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 5.

¹⁷⁹ *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 5.

¹⁸⁰ *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 5.

¹⁸¹ *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, n. 6.

Volvemos, deste modo ao tema central deste capítulo, a estreita harmonia entre o mistério da Encarnação e a exegese bíblica. Assim como no Verbo encarnado não há rotura nem separação entre o divino e o humano, assim também na Sagrada Escritura não pode haver separação entre o divino e o humano. Esta analogia tem depois imensas implicações no trabalho exegético. Sempre que a exegese prefere apenas um sentido do texto não está em harmonia com o mistério da Encarnação, pois manifesta um desequilíbrio dicotómico que tende em separar ou minorar, o humano ou o divino.

II.V Exortação Apostólica Pós-Sinodal, Verbum Domini n. 18.

A *Exortação Apostólica VD* é o último documento do magistério sobre a Bíblia que recolhe no seu interior esta analogia entre a Cristologia e a Sagrada Escritura. A preocupação que move o Papa Bento XVI ao referir esta afinidade é a seguinte:

[...] é importante que o Povo de Deus seja educado e formado claramente para se abeirar das Sagradas Escrituras na sua relação com a Tradição viva da Igreja, reconhecendo nelas a própria Palavra de Deus. É muito importante, do ponto de vista da vida espiritual, fazer crescer esta atitude nos fiéis.¹⁸²

O olhar que se propõe é o olhar de fé: ver as Escrituras como Palavra de Deus e não como um outro livro qualquer, fruto da industrioseidade humana, e enquadrá-la dentro do seu habitat natural que é a Tradição viva da Igreja, onde ela deve ser estudada, lida e interpretada para poder servir de alimento espiritual para todos os crentes. Assim, para fomentar, cada vez mais, esta atitude de fé face à Bíblia e a tradição «[...]», pode ajudar a recordação de uma analogia desenvolvida pelos Padres da Igreja entre o Verbo de Deus que se faz «carne» e a Palavra que se faz «Livro».¹⁸³ O Papa cita a analogia segundo a formulação da *DV*: «As palavras de Deus, com efeito, expressas por línguas humanas, tornam-se intimamente semelhantes à linguagem humana, como outrora o Verbo do eterno Pai Se assemelhou aos homens, tomando a carne da fraqueza humana».¹⁸⁴

A fé no mistério da encarnação é chamada a ser aqui, também, o modelo principal para incentivar a mesma fé naqueloutro grande mistério, a Palavra de Deus dita em línguas humanas. Na encarnação, o divino conjuga-se com o humano de uma forma particular, assumindo-o em todo o seu realismo. Assim também, no mistério da Bíblia, a Palavra de Deus assume a forma humana com todas as suas consequências. De facto, nas Escrituras, no que toca ao pensar, narrar

¹⁸² *Verbum Domini*, n. 18. in *AAS 102 (2010) p. 700*.

¹⁸³ *Verbum Domini*, n. 18. in *AAS 102 (2010) p. 700*.

¹⁸⁴ *Verbum Domini*, n. 18. in *AAS 102 (2010) p. 700*.

e escrever, é tudo igual ao modo próprio humano, assim como outrora o Verbo do Pai se fez homem em tudo igual a nós exceto no pecado (Cf. Hb 4, 15). A meditação crente sobre o realismo da encarnação ajudará a aproximar-se das Escrituras com um olhar novo, um olhar de fé. São Boaventura afirma que, «[...] sem a fé, não há chave de acesso ao texto sagrado».¹⁸⁵

Portanto, o primeiro ponto assente proposto é a abordagem de fé. Ao mesmo tempo, o Papa propõe «[...] um critério fundamental da hermenêutica bíblica: o lugar originário da interpretação da Escritura é a vida da Igreja».¹⁸⁶ A Sagrada Escritura foi gerada no seio da Igreja para sustentar a fé dos crentes e convocar os outros para o seio eclesial. É um livro eminentemente eclesial, resultado da tradição viva da Igreja. «Foi escrita pelo Povo de Deus e para o Povo de Deus, sob a inspiração do Espírito Santo».¹⁸⁷ Por isso, diz Orígenes com toda a verdade: «*Sacra Scriptura principalius scripta est in corde ecclesiae quam in materialibus instrumentis*».¹⁸⁸ (A Sagrada Escritura foi escrita principalmente no coração da Igreja, mais do que em instrumentos materiais). Por conseguinte, a sua interpretação autêntica só se faz dentro da Igreja e não fora dela. É a mesma Igreja que a escreveu que a lê e que a interpreta para todos os homens com o auxílio do Espírito Santo.

Neste sentido, o Papa Bento XVI chama a atenção dos exegetas para o seguinte: «A interpretação da Sagrada Escritura exige a participação dos exegetas em toda a vida e em toda a fé da comunidade crente do seu tempo».¹⁸⁹ Em outras palavras, o exegeta deve ser um crente que, inserido na vida eclesial, procura expor, com recurso às línguas bíblicas, à crítica literária e aos critérios teológicos, a Palavra de Deus aos seus irmãos e suscitar neles a conversão de vida. Por esse motivo, o trabalho exegético é para pessoas de fé. Um pagão, mesmo munido dos critérios interpretativos, é incapaz de ver na letra do texto a Palavra de Deus, senão pela fé. É necessária uma relação existencial com a Palavra que leve ao amadurecimento da vida interior e à crescente sensibilidade nas coisas da fé. A Pontifícia Comissão Bíblica fá-lo notar e bem, quando afirma: «O justo conhecimento do texto bíblico só é acessível a quem tem uma afinidade vital com aquilo de que fala o texto bíblico».¹⁹⁰ Só nesta relação de fé «[...] com o crescimento da vida no Espírito, cresce também no leitor a compreensão das realidades de que fala o texto

¹⁸⁵ SÃO BOAVENTURA, *Brevilóquio*, citado na *Verbum Domini*, n. 29. in *AAS 102 (2010) pp. 708 – 709*.

¹⁸⁶ *Verbum Domini*, n. 29. in *AAS 102 (2010) pp. 708 – 709*.

¹⁸⁷ *Verbum Domini*, n. 30. in *AAS 102 (2010) pp. 709 – 710*.

¹⁸⁸ ORIGENE, *I Principi* (Roma: Città Nuova Editrice, 1985), PG 13, p. 257.

¹⁸⁹ *Verbum Domini*, n. 29. in *AAS 102 (2010) pp. 708 – 709*.

¹⁹⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja* (Lisboa, Editora Rei dos Livros, 1997) citado por BENTO XVI, *Verbum Domini*, n. 30. in *AAS 102 (2010) pp. 709 – 710*.

bíblico».¹⁹¹ *Sub lumine fidei*, para compreender as *res fidei* expressas em línguas humanas nas Escrituras.

Este tema da interpretação bíblica, pela sua vital importância, mereceu por parte dos Padres sinodais uma grande atenção e o Papa Bento XVI reservou algumas páginas discorrendo sobre a prática exegética hodierna e a sua correlação com o mistério da encarnação. Diz ele que «O Sínodo sentiu a necessidade de se interrogar sobre o estado dos estudos bíblicos atuais e sobre a sua relevância no âmbito teológico».¹⁹² A inquietação dos Padres sinodais é acautelar contra os iminentes riscos que estão sempre presentes e em que facilmente a exegese pode incorrer.

Primeiramente, à semelhança dos seus predecessores, o Papa Bento XVI recorda que o fundamento teológico para os estudos científicos da Bíblia é o realismo cristão no mistério da Encarnação. A positividade do evento cristão parte de uma Pessoa concreta, uma figura histórica que, ao mesmo tempo, transcende a história porque era antes da história, mas aprouve a Deus entrar no tempo e no espaço e fazer-se ocorrência, fazer-se o acontecimento que mudaria o decurso da própria história. Sobre esta objetividade do facto cristão é que se alicerça toda a investigação com recurso aos métodos científicos acerca da figura histórica de Jesus. Assim também, conforme enuncia o axioma fundamental da Sagrada Escritura, «[...] a Palavra divina exprime-se verdadeiramente em palavras humanas [...]»¹⁹³ e só temos acesso a ela pela e na língua dos homens. É de evitar todo o tipo de «puritanismo bíblico» porque não está em harmonia com o mistério da encarnação. Como faz notar o Papa, «O facto histórico é uma dimensão constitutiva da fé cristã. A história da salvação não é uma mitologia, mas uma verdadeira história e, por isso, deve-se estudar com os métodos de uma investigação histórica séria».¹⁹⁴

Contudo, os investigadores e exegetas católicos acautelam-se da tendência moderna de apresentar, como resultado das suas pesquisas, somente o que diz respeito à dimensão humana e que é cientificamente provável. Neste sentido, o Papa alerta os exegetas: «[...] a sua tarefa não termina depois que distinguiram as fontes, definiram as formas ou explicaram os processos

¹⁹¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, citado por BENTO XVI, na *Verbum Domini*, n. 30. in *AAS 102 (2010) pp. 709 – 710*.

¹⁹² *Verbum Domini*, n. 31. in *AAS 102 (2010) pp. 710 – 711*.

¹⁹³ SANT'AGOSTINHO, *La Città di Dio*, PL 41, 537, 374, p. 141.

¹⁹⁴ *Verbum Domini*, n. 32. in *AAS 102 (2010) p. 711*.

literários. O objetivo do seu trabalho só está alcançado quando tiverem esclarecido o significado do texto bíblico como Palavra atual de Deus».¹⁹⁵

Como vimos anteriormente, a *DV* anuncia os quatro critérios a ter em conta no momento da interpretação bíblica. O estudo científico é o primeiro nível metodológico, que não termina ali; o trabalho do exegeta tem de passar para o segundo nível metodológico que é usar os critérios teológicos e expor a Palavra de Deus. «Somente quando se observam os dois níveis metodológicos, histórico-crítico e teológico, é que se pode falar de uma exegese teológica, de uma exegese adequada a este Livro».¹⁹⁶ A Bíblia, na verdade, é um livro verdadeiramente *teológico*, diz respeito a uma Palavra sobre Deus e, por isso, o essencial deste livro escapa às abordagens não teológicas. Os Padres sinodais recordam com agrado os bons frutos que a exegese científica trouxe à compreensão e à interpretação do texto sagrado. Contudo, apelam aos exegetas católicos um similar desenvolvimento, também nas dimensões teológicas e espirituais do texto bíblico:

Enquanto a exegese acadêmica atual, mesmo católica, trabalha a alto nível no que se refere à metodologia histórico-crítica, incluindo as suas mais recentes integrações, é forçoso exigir um estudo análogo da dimensão teológica dos textos bíblicos, para que progrida o aprofundamento segundo os três elementos indicados pela Constituição Dogmática *DV*.¹⁹⁷

O objetivo do Papa Bento XVI é tentar superar a tal divisão existente entre a exegese e a teologia. É uma distinção antiga que vem de longe e que foi ganhando configurações e acentuações distintas ao longo dos séculos. A escola de Antioquia era mais pelo sentido literal, ao passo que a de Alexandria privilegiava o sentido espiritual. Na Idade Média tínhamos a exegese escolástica incidindo mais no sentido literal e a exegese dos mosteiros mais no sentido espiritual. No período moderno, com a emergência do espírito científico e com a carta magna para os estudos bíblicos, acentuou-se ainda mais a já existente fratura e notou-se uma certa proeminência da busca pelo sentido literal e um menosprezo pelo sentido espiritual da parte de alguma exegese católica.¹⁹⁸ É esta tendência dualística que o Papa procura combater:

[...] é preciso sublinhar hoje o grave risco de um dualismo que se gera ao abordar as Sagradas Escrituras. De facto, distinguindo os dois níveis de abordagem bíblica, não se pretende de modo algum separá-los, contrapô-los, ou simplesmente justapô-los. Só funcionam em reciprocidade.¹⁹⁹

¹⁹⁵ *Verbum Domini*, n. 33. in *AAS 102 (2010) pp. 711 – 713*.

¹⁹⁶ *Verbum Domini*, n. 34. in *AAS 102 (2010) p. 713*.

¹⁹⁷ *Verbum Domini*, n. 34. in *AAS 102 (2010) p. 713*.

¹⁹⁸ Cf. M. A. TABET, G. DE VIRGILIO, *Sinfonia della Parola, Commento teologico all' Exortazione Apostolica Verbum Domini* (Roma: Editrice Rogate, 2011), pp. 66 – 70.

¹⁹⁹ *Verbum Domini*, n. 34. in *AAS 102 (2010) p. 713*.

As duas abordagens metodológicas estão em total harmonia e interdependência porque advêm da harmonia do próprio Verbo encarnado, onde o humano e o divino se conjugam, sem separação, sem contraposição ou justaposição, mas sim numa admirável afinidade e concórdia. A este respeito, vale a pena recordar, uma vez mais, o axioma fundamental da interpretação bíblica que já o Doutor Angélico anotara, «[...] *omnes sensus Sacrae Scripturae fundentur super litteralem*».²⁰⁰ (Todos os sentidos da Sagrada Escritura fundam-se sobre o sentido literal). E mais, o primeiro nível metodológico tem de ter o alcance espiritual e o segundo nível tem de apresentar uma fundamentação literal sólida. Só trabalhando em conformidade com estes dois níveis é que se faz jus à verdadeira natureza da Bíblia. O Papa recorda que, «Infelizmente, não raro uma infrutífera separação dos mesmos leva a exegese e a teologia a contraporem-se como estranhas; e isto “acontece mesmo aos níveis académicos mais altos”».²⁰¹

Em relação a esta infrutífera separação, o padre dominicano F. Dreyfus publicou na *Revue Biblique* em 1975 um artigo intitulado «*Exégèse en Sorbonne, exegese en Église*»,²⁰² ressaltando a necessidade de superar o fosso que separa o exegeta do teólogo. O professor A. Vaz ainda vai mais longe e afirma que «[...] ser bom exegeta supõe ser bom teólogo, conhecedor de toda a doutrina cristã: mas também vice-versa».²⁰³ É esta relação de reciprocidade que o Papa propõe, onde a exegese e a teologia estão em correspondência, onde a exegese científica e a *lectio divina* são interdependentes, para que a Sagrada Escritura seja efetivamente a alma da teologia:

Onde a exegese não é teologia, a Escritura não pode ser a alma da teologia e, vice-versa, onde a teologia não é essencialmente interpretação da Escritura na Igreja, esta teologia já não tem fundamento. Portanto, é necessário voltar decididamente a considerar com mais atenção as indicações dadas pela Constituição Dogmática *DV* a este propósito.²⁰⁴

A *DV* pede aos exegetas para trabalharem em harmonia com estas regras,²⁰⁵ usando os dois níveis metodológicos para alcançar o *sensus plenior* pretendido por Deus. E pede ainda, uma estrita colaboração entre os exegetas e os teólogos:

É preciso, porém, que os exegetas católicos e os demais estudiosos da sagrada teologia, trabalhem em íntima colaboração de esforços, para que, sob a vigilância do sagrado magistério, lançando mão de meios aptos, estudem e expliquem as divinas Letras de modo que o maior

²⁰⁰ SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 10. ad 1: Ed. Leon. 4, 25

²⁰¹ *Verbum Domini*, n. 35. in *AAS* 102 (2010) pp. 713 – 715.

²⁰² Cf. F. P. DREYFUS, «Exégese en la Sorbona, Exégese en la Iglesia», in *Biblia y ciencia de la fe*, C. GRANADOS – A. GIMÉNEZ (eds) (Madrid, Editora Encuentro, 2007), pp. 67 – 113.

²⁰³ A. D. S. VAZ, *Palavra Viva, Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, p. 459.

²⁰⁴ *Verbum Domini*, n. 35.

²⁰⁵ Cf. *Dei Verbum*, n. 12. in *AAS* 58 (1966) pp. 823 – 824.

número possível de ministros da Palavra de Deus possa oferecer com fruto ao Povo de Deus o alimento das Escrituras.²⁰⁶

Esta íntima e frutífera associação entre a exegese e a teologia está estreitamente alinhada com o mistério do Verbo encarnado. Quando o olhar crente sobre a figura histórica de Jesus leva a professar o Cristo da fé, assim também o olhar de fé sobre a Sagrada Escritura leva a professá-la como Palavra de Deus. Recorda o Papa que existem hoje muitos desafios que rondam a exegese e que só voltando ao grande mistério do Deus feito homem podemos encontrar a luz para desbravar novos caminhos para a exegese católica. Quando:

[...] a atividade exegética se reduz só ao primeiro nível, conseqüentemente a própria Escritura torna-se um texto só do passado... e a exegese já não é realmente teológica, mas torna-se pura historiografia, história da literatura... A falta de uma hermenêutica da fé na abordagem da Escritura não se apresenta apenas em termos de uma ausência; o seu lugar acaba inevitavelmente ocupado por outra hermenêutica, uma hermenêutica secularizada, positivista, cuja chave fundamental é a convicção de que o Divino não aparece na história humana... Conseqüentemente, propõem-se interpretações que negam a historicidade dos elementos divinos... Assim impõe-se uma hermenêutica filosófica que nega a possibilidade de ingresso e presença do Divino na história. A assunção de tal hermenêutica no âmbito dos estudos teológicos introduz, inevitavelmente, um gravoso dualismo entre a exegese, que se situa unicamente no primeiro nível, e a teologia que leva a uma espiritualização do sentido das Escrituras não respeitadora do carácter histórico da revelação.²⁰⁷

A solução teológica que o Papa apresenta perante estes desafios atuais da exegese é voltar a contemplar o mistério da encarnação não apenas *sub lumine rationis*, mas sobretudo *sub lumine fidei*. É voltar ao evento central da nossa fé, «o Verbo fez-se carne» (Jo 1, 14), e, alicerçado ali, ver aqueloutro mistério inefável: a Palavra de Deus dita em línguas humanas. É saber primeiramente reconhecer a historicidade constitutiva da fé cristã, a história da economia da salvação, mas, ao mesmo tempo, ver com os olhos da fé o que escapa aos olhos da razão, o Deus que se fez homem e a Palavra da vida que foi dita em línguas humanas. Esta abordagem teológica aos dois mistérios evita a dicotomia entre a exegese e a teologia, entre o sentido literal e o espiritual, entre o humano e o divino.

²⁰⁶ *Dei Verbum*, n. 23. in *AAS* 58 (1966) p. 828.

²⁰⁷ *Verbum Domini*, n. 35. in *AAS* 102 (2010) pp. 713 – 715.

Conclusão.

Ao longo deste capítulo, analisando os vários documentos postos à nossa reflexão, esforçamo-nos por destacar a íntima união que existe entre as abordagens parciais ao mistério do Verbo encarnado e as leituras unilaterais da Sagrada Escritura. Apresentamos a positividade histórica, como elemento essencial da fé cristã e que se manifesta de forma eminente nestes dois mistérios. Contudo, para alcançar o divino que se revela nestes eventos, é pedido um olhar de fé que, iluminado pelo Espírito Santo, vê no facto histórico a epifania do divino, em Jesus, o Cristo, na Bíblia, a Palavra de Deus em línguas humanas.

Salientamos ainda que a abordagem deve ser teológica porque doutra forma o essencial destes mistérios escapa aos olhos incrédulos. Aos métodos históricos juntar-se-ão os critérios da fé, para não incorrerem num materialismo secularizado, positivista, sem um alcance espiritual e quanto à interpretação no espírito, fundar-se-á na positividade histórica para não cair num fideísmo sem um suporte factual.

Por fim, no decorrer do capítulo, fizemos notar que a encarnação do Verbo é o *analogatum princeps* da Sagrada Escritura e que a exegese católica para ser verdadeiramente teológica deve nutrir-se, nos seus métodos, na sua investigação e na explanação da Palavra, deste grande mistério, «o Verbo fez-se carne». (Jo 1, 14)

CAPÍTULO 3 – A ENCARNAÇÃO COMO *ΤΟΠΟΣ* TEOLÓGICO DA INTERPRETAÇÃO E O ΛΟΓΟΣ DA ATUALIZAÇÃO DAS ESCRITURAS

Neste capítulo, faremos recurso ao mistério do Verbo encarnado como *τοπος teológico* para o trabalho interpretativo e o *λογος* de atualização das Escrituras. No primeiro ponto, apresentaremos uma síntese das grandes controvérsias cristológicas que marcaram os primeiros cinco séculos do cristianismo e as sucessivas respostas conciliares. De seguida, definiremos o que é a interpretação bíblica e a partir da estreita afinidade entre esta e as querelas cristológicas, usaremos analogamente o resultado de Calcedónia (451) sobre a Pessoa de Jesus Cristo, aplicando-o à interpretação das Escrituras.

No segundo ponto, começaremos também por precisar o que se entende por atualização bíblica e salientaremos a sua fundamentação teológica. Assente em Cristo «o universal/concreto», mostraremos o alcance cósmico da Palavra de Deus. Cristo como o *λογος* da atualização bíblica. Trataremos, também, as «abordagens contextuais» da Palavra de Deus que reduzem a Bíblia a uma dimensão e com base no texto da Pontifícia Comissão Bíblica, a *Interpretação da Bíblia na Igreja* de 1993, nomearemos algumas etapas a ter em conta na atualização bíblica.

III. I. Cristo – *τοπός da interpretação bíblica*

«E vós, quem dizeis que Eu Sou?» (Mt 16, 15). Esta pergunta de Jesus aos seus discípulos marca definitivamente um dos traços essenciais da Cristologia de todos os tempos. Quem é Jesus Nazareno? Desde logo, encontramos esta questão no substrato do tecido textual do Novo Testamento. Na verdade, toda a narrativa neotestamentária está assente numa dialética entre Jesus entendido apenas como homem, o novo rei que vem restaurar o reino de Israel – na perspetiva de um messianismo judaico – um Profeta, um taumaturgo e etc...²⁰⁸ e, por outro lado, Jesus visto como Deus e professado assim como «o *Kúrios*», o Senhor, o Ungido enviado do Pai, o Deus que veio resgatar o seu povo. Esta incompreensão sobre a verdadeira identidade e pessoa de Jesus Cristo atravessa toda a sua vida terrena e o período posterior também não foi exceção.

A reflexão teológica acerca da pessoa de Jesus Cristo, logo nos primeiros séculos, procurava conciliar a fé monoteísta herdeira da tradição judaica e o evento Cristo que reivindica para si também o título *kiriótico* reservado apenas a Deus. Como conciliar a fé no Deus de Israel e em Jesus Cristo? Trata-se de um ditheísmo? Dois Deuses da mesma natureza ou de natureza distinta? Quem é Jesus Nazareno? É Deus ou é homem? Estas interrogações caracterizaram o pensamento teológico dos primeiros cinco séculos e marcaram um dos períodos mais fascinante da história do cristianismo.²⁰⁹ Passaremos a apresentar muito sinteticamente as várias sensibilidades teológicas e as distintas tentativas em conciliar a fé monoteísta e o caso Jesus Cristo.

Começemos primeiramente a analisar estas questões no mundo judaico-cristão. Sabemos que o cristianismo nasce dentro do judaísmo e num primeiro momento é uma realidade no interior da tradição religiosa judaica. Contudo, com o passar dos anos vai-se estruturando e ganhando uma forma muito própria, tornando-se cada vez mais independente do judaísmo até ter um «corpus doutrinário» *a se stante*. O Novo Testamento dá conta das contendas e da progressiva emancipação do cristianismo face ao judaísmo. Na verdade, os evangelhos testemunham os litígios de Jesus com algumas prescrições da lei judaica (cf. Mc 7, 1 – 23; Mt 15, 1 – 9; Lc 11, 37 – 53). Estas controvérsias seguem no livro dos Atos dos Apóstolos entre os cristãos «judaizantes» que pretendem impor aos cristãos não judeus as leis e os costumes da tradição judaica (cf. At 15, 1 – 6). Este substrato judaico muito presente no cristianismo

²⁰⁸ Para quem quiser aprofundar o tema de como os judeus viam Jesus de Nazaré, recomendamos uma obra que retrata muito bem esta temática. Cf. G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreo de Galilea: Investigación histórica* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003).

²⁰⁹ Cf. J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios; I. Jesús en la historia del discurso cristiano; II. Cristo en la historia de los hombres* (Bilbao: Desclée, 1995), pp. 23 – 34.

primitivo molda, por assim dizer, três concepções cristológicas distintas, mas concordes no essencial, conforme nos apresenta O G. D. Cardedal:

- a) Cristologia profética: Cristo é o verdadeiro profeta, dotado de carismas especiais, mas no fundo é um simples homem. Esta expressão «simples homem», *nudus homo*, que a tradição posterior atribuirá aos partidários do ebionismo, será o símbolo de uma compreensão de Cristo, insuficiente primeiro e herética depois.²¹⁰
- b) Cristologia angélica: Cristo foi apresentado na linha dos arcanjos Gabriel e Miguel, tal como o Espírito Santo foi também identificado com um anjo. Nestes contextos, todavia, a preocupação não se orienta tanto em definir o ser, mas sim em explicar a missão de Cristo. Neste sentido, Jesus pode muito bem ser definido como o último anjo e supremo mensageiro de Deus.²¹¹
- c) Cristologia pneumática: O termo *pneuma* foi entendido no sentido estoico como substrato, substância participada pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo, mas também às vezes como fundamento da divindade do Filho; outras vezes identifica-se mais com o Filho e ao Espírito (*Pastor de Hermas*). A Cristologia pneumática era em muitos casos uma forma de adocionismo, já que equivale a explicar a transcendência de Cristo como resultado de uma ação ou inabitação peculiar do Espírito, mas sempre em analogia com os demais homens e profetas.²¹²

Em suma, estas cristologias de matriz judaico-cristã tendem todas a sublinhar e bem a dimensão humana de Jesus e menosprezam ou ignoram o seu lado divino. Na cristologia profética, o foco é posto no seu ser homem, ser um profeta de Deus, na cristologia angélica acentua-se a sua missão e não a sua natureza e na cristologia pneumática salienta-se o seu ser homem tomado pelo Espírito divino.

Em contrapartida, no contexto helenístico, o *kerigma* cristológico não encontrou tantas dificuldades em reconhecer a divindade de Jesus Nazareno. Devido às referências culturais, linguísticas e mitológicas, não é difícil para um grego reconhecer Jesus como filho de Deus e como Deus. Por outro lado, a dimensão carnal, humana de Jesus é desvalorizada e relativizada. De facto, esta é a posição do «docetismo-gnosticismo».

De acordo com o argumento do «docetismo», o Verbo não tomou verdadeiramente a nossa condição carnal, mas somente a sua aparência. Por isso, Jesus Cristo não é verdadeiramente homem, mas apenas tem aparência de homem. Trata-se de uma mera aparência e não do ser. Ficou conhecido por docetismo, do verbo grego *dokein*, aparecer. Portanto, para realizar o ato soteriológico, Jesus Cristo fez uma «aparição» entre os mortais e, para transmitir

²¹⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología, Serie de Manuales de Teología, Sapientia Fidei* (Madrid: BAC, 2001), p. 196.

²¹¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, p. 197.

²¹² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, p. 197.

a sua mensagem, tomou aparência de homem e não a natureza humana no seu todo. Esta mesma tese é defendida pelos gnósticos que negam a realidade carnal de Jesus.²¹³

Em síntese, podemos afirmar que as cristologias oriundas do mundo judaico-cristão tendem todas a sublinhar o lado humano de Jesus e relativizam o seu ser divino; em contrapartida, as cristologias de matriz grega parecem incorrer no extremo oposto, ou seja, salientam muito o lado divino de Jesus e minoram, relativizam ou até mesmo negam o seu ser homem, ser carnal/corporal.

Estas duas maneiras de entender a identidade de Jesus e compaginá-la com a fé monoteísta encontram o seu suporte teórico nos três «modelos» que procuram responder à pergunta quem é Jesus Nazareno. Começemos com a proposta de Teódoto, o Curtidor (excomungado em Roma, no ano 190) e de Paulo de Samosata no Oriente (bispo de Antioquia nos anos 260 a 268). Para estes teólogos, Jesus não é Deus por natureza, mas sim um homem que foi adotado por Deus. Em virtude desta adoção foram-lhe concedidos alguns poderes milagrosos e uma grande personalidade moral por obra do Espírito Santo que desceu sobre ele. Em razão da sua obra e do seu sofrimento, Deus premiou-o com a elevação à dignidade divina. Esta corrente teológica ficou conhecida por «adocionismo» e serve muito bem as cristologias de base judaico-cristãs. Uma outra tentativa de resposta situa-se em direção aposta ao adocionismo. Para Práxeas, Noeto e Sabelio, a teoria do adocionismo cria uma dualidade na divindade. Por um lado, temos o Deus de Israel de natureza divina e, por outro, temos Jesus o homem adotado por Deus, mas sempre de natureza humana, e este convívio entre as duas naturezas é dualístico e inconciliável. Assim, propõem uma unidade na divindade e um princípio supremo divino (*μοναρχία*) que rege o ser divino. Portanto, ao referir-nos a Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, estaríamos meramente a designar os «modos» como Deus se manifesta e se apresenta aos homens. Não seria um triteísmo, mas sim um monoteísmo *trimodal* ou *triforme*. Esta forma de conceber a fé monoteísta ficou cunhada com o nome de «modalismo». Jesus Nazareno seria então apenas um «modo» da manifestação de Deus e não goza da densidade ontológica do ser. Em outras palavras, Jesus não é sujeito, mas sim uma forma de Deus se manifestar. São três nomes distintos para dizer os três «modos» como o mesmo sujeito divino se manifesta. Por fim, temos o modelo chamado «subordinacionismo». Está próximo tanto ao adocionismo quanto ao modalismo, contudo o seu ponto de partida e interesse são diversos. Esta teoria nasce em conexão com as afirmações gregas de um demiurgo que serve como realidade intermédia entre Deus absoluto e o mundo material. Sua função é,

²¹³ Cf. B., SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine* (Paris: Desclée, 2002), pp. 57 – 58.

portanto, mediadora entre Deus e o mundo: salvar a transcendência de Deus em relação com o cosmo e com a história. Entre o adocionismo e o modalismo, os defensores desta interpretação compreendem o Verbo como a primeira criação de Deus, o agente do Pai em uma criação que pode ser pensada como eterna, e, portanto, nesse sentido o Verbo seria eterno, mas em todo o caso diferente de Deus em sua natureza e infinitamente superior às criaturas. É considerado como um Deus de segunda ordem, um segundo Deus intermediário entre a realidade criadora e criada. O modalismo e o subordinacionismo servem muito bem as cristologias de matriz grega.²¹⁴

Com o passar dos anos as querelas cristológicas foram-se intensificando e as heresias acerca da pessoa e da identidade de Jesus Cristo estavam a ganhar terreno entre os cristãos, trazendo consigo muita instabilidade política, religiosa e social. De facto, na segunda década do século IV era já bem conhecida a heresia apelidada de «arianismo» que deve o seu nome a Ario, presbítero da igreja de Alexandria, que basicamente defendia que Cristo é subordinado ao Pai, ou seja, não é tão Deus como o Pai. É uma espécie de semideus, um equivalente ao demiurgo grego. O arianismo é um tipo de subordinacionismo que nas palavras de M. Simonetti contem as seguintes características teológicas:

Ario parte da doutrina trinitária de Orígenes, tradicional em Alexandria, que considerava o Pai, o Filho e o Espírito Santo como três hipóstases (isto é, três realidades individuais subsistentes) distintas entre si e subordinadas uma à outra, embora participando de uma única natureza divina, acentuando de modo radical o seu subordinacionismo, provavelmente por reação contra o sabelianismo e certas concepções demasiado materialistas da geração do Filho pelo Pai. Este, segundo Ario, é uma mónada/um ente absolutamente transcendente relativamente ao Filho, que lhe é nitidamente inferior. Diverso dele não só pela natureza, mas também pela hipóstase, Ele também é Deus, mas de nível, autoridade e glória inferiores. Enquanto Orígenes e Alexandre depois dele afirmavam que o Filho é coeterno ao Pai, que este é o seu princípio ontológico, mas não o seu princípio cronológico, Ario está convencido de que, se o Filho é coeterno ao Pai, deve ser ingerado (não gerado) como Ele. Pela razão de não poderem existir dois não gerados, o Filho, embora anterior a todos os tempos e a toda a criação, é posterior ao Pai, do qual recebeu o ser. Teria havido, portanto, um tempo em que o Filho não existia. Ario não aceita sequer que o Filho tenha sido gerado pela substância/natureza do Pai, porque isso implicaria a divisão da mónada divina. Num primeiro tempo (Carta a Eusébio), ele afirmou que o Filho foi criado do nada por obra do Pai; de seguida, evitou essa expressão, porque despertava demasiado escândalo, e falou da geração do Filho por parte do Pai. Continuou, todavia, a considerá-la como uma criação: o Filho é a única criatura criada diretamente pelo Pai. O resto da criação é obra direta do Filho por vontade do Pai. Ario, que pouco se ocupou com a questão do Espírito Santo, apoiou a sua doutrina num determinado conjunto de passagens da Sagrada Escritura que se referem ao Filho com expressões como fazer, criar e semelhantes (Cf. Pr 8, 22; At 2, 36; Col 1, 15; etc).²¹⁵

Face a estes ataques à ortodoxia da fé, a Igreja convocou o Concílio de Niceia para dirimir principalmente a questão ariana. A grande pergunta que se impunha na sala conciliar

²¹⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristologia*, pp. 193 – 194.

²¹⁵ M. SIMONETTI, «Ario – Arianismo», in *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs* (Petrópolis – São Paulo: Vozes – Paulus, 2002), pp. 149 – 150.

era a seguinte: Jesus Nazareno, o Cristo, é Deus, é da mesma natureza que o Pai? O Concílio não hesitou em professar as verdades teológicas sobre a figura de Jesus Cristo:

Creemos em um só Deus, Pai onipotente, artífice de todas as coisas visíveis e invisíveis. E em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, gerado unigênito do Pai, isto é, da substância do Pai, Deus de Deus, luz da luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai, por meio do qual vieram a ser todas as coisas, tanto no céu como na terra; o qual, por causa de nós homens e da nossa salvação, desceu e se encarnou, se humanou, padeceu, e ressuscitou ao terceiro dia, [e] subiu aos céus, havendo de vir julgar os vivos e os mortos; e no Espírito Santo.²¹⁶

O enunciado dogmático começa logo a professar a fé monoteísta – «cremos em um só Deus» – e mais adiante continua a enunciar as verdades cristológicas e, assim, encontramos a resposta ao *cor* da querela ariana: «Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai». A versão grega diz «ὁμοούσιον τῷ πατρί» que, à letra, significa da mesma substância que o Pai. Portanto, Jesus Cristo é Deus e não é um Deus inferior, mas é da mesma natureza que o Pai e não foi criado, mas sim gerado antes de todos os séculos no seio paterno. Contudo, o Concílio não responde somente à questão ariana, mas também às cristologias docetas e gnósticas: «por causa de nós homens e da nossa salvação, desceu e se encarnou, se humanou». Portanto, perante as cristologias que negam a divindade, o Concílio afirma – «Jesus Cristo é Deus verdadeiro da mesma substância que o Pai» – e, face às cristologias que negam a humanidade, o Concílio declara – «encarnou e se fez homem».

Por conseguinte, a grande mensagem do Concílio de Niceia (325) é reiterar que Jesus Nazareno, o Cristo, é Deus verdadeiro e homem verdadeiro. As disputas cristológicas pós-nicena caracterizam-se numa tentativa de conjugar a natureza divina e a natureza humana na pessoa de Jesus e não tanto como dantes em conciliar a fé monoteísta e o evento Cristo²¹⁷. Este desenvolvimento trinitário desassociar-se-á das questões cristológicas, principalmente depois das proposições do Concílio de Constantinopla (381) que afirma que o Espírito Santo também é Deus. Muitos autores se dedicarão a tentar explicar como é que três pessoas divinas formam um só Deus. Entre estes se destaca Santo Agostinho com a sua obra *De Trinitate*, mas este elaborado trinitário não constitui objeto do nosso trabalho.

Em contrapartida, dedicar-nos-emos a analisar as duas grandes escolas que protagonizaram uma das mais icónicas disputas cristológicas do cristianismo pós-niceno. Estou a referir a tradição alexandrina por um lado e, por outro, a tradição antioquena. Posteriormente,

²¹⁶ Esta é a tradução portuguesa da versão grega do Credo Niceno. DENZINGER H., HÜNERMANN, P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (São Paulo: Paulinas – Edições Loyola, 2007), p. 51, n. 125.

²¹⁷ Cf. MOINGT, J., *El hombre que venía de Dios. I. Jesús en la historia del discurso cristiano*, pp. 53 – 55.

também a tradição latina jogará um papel essencial em equilibrar as duas tendências cristológicas.

A escola de Alexandria é muito mais antiga que a antioquena, com vultos como Atanásio que participou no Concílio de Niceia e que se torna depois no seu maior defensor. Viu crescer as cristologias de tipo ariano que minoram a natureza divina de Cristo. Em reação a esta redução cristológica desenvolveu-se o que se chama uma cristologia descendente, onde o pressuposto fundamental é a preexistência do logos divino que, num momento concreto da história da salvação, se encarna na pessoa de Jesus²¹⁸. Esta reflexão teológica tem o mérito em salientar a real divindade de Jesus e a unicidade da pessoa do Verbo encarnado; no entanto, apresenta também um ponto fraco que é o não reconhecimento da verdadeira humanidade de Jesus, a sua identidade e integridade, conforme afirma O. G. D. Cardedal: «[...] a escola de Alexandria afirmou sempre a função hegemónica e a ação divinizadora do Logos sobre a humanidade de Jesus e com dificuldade admitiu nele um princípio humano autónomo de ação, intelecção e vontade».²¹⁹

Segundo os alexandrinos, na pessoa do Verbo encarnado há um princípio divino que rege e governa todo o seu ser. A natureza humana é de tal modo tomado por este princípio divino que é por ele aniquilada e divinizada. Assim, o lado humano de Cristo não tem autonomia própria de uma natureza e está de tal modo unido ao princípio divino que perde a sua identidade e especificidade. Na encarnação, o Logos abraça de tal modo o homem que o domina, em favor de uma união que custa a própria autonomia da natureza humana. Esta forma de conceber a união das duas naturezas em Cristo teve expressões extremas no monofisismo e no monotelismo. Ambas são formas radicais de entender a unidade das duas naturezas em Cristo.

Dentro desta tradição alexandrina, encontramos uma atitude teológica mais extremada conhecida por «apolinarismo». O nome é devido ao seu mentor, Apolinário de Laodiceia (310 – 390), que defendia a existência de uma única natureza em Cristo. Apresentava basicamente duas razões para sustentar a sua tese, uma de ordem metafísica e outro antropológica. A razão metafísica é que dois princípios perfeitos não podem coabitar numa mesma pessoa. Assim, o próprio afirma,

[...] é impossível que dois seres intelectuais e volitivos convivam, para que não se oponham um ao outro pela sua vontade e a sua atividade própria. Portanto, o Verbo assumiu uma alma

²¹⁸ Cf. Cf. B., SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, pp. 98 – 100.

²¹⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, p. 239.

(*psyche*) humana, mas somente a semente de Abraão. Pois o templo sem alma, sem espírito e sem vontade de Salomão prefigurava o templo do corpo de Jesus.²²⁰

Portanto, por causa desta incompatibilidade entre estes dois princípios perfeitos, na encarnação Jesus tomou a carne e a alma humana, mas substituiu o *nous*, a parte superior da alma, pelo Verbo. Assim Jesus é perfeito Deus, mas não é perfeito homem, porque não tomou a natureza humana na sua integridade. A razão antropológica prende-se com a questão que o homem goza da liberdade e, como fruto desta, pode pecar. Jesus, então, não podia ser verdadeiro homem porque não podia pecar, a sua natureza divina não o permitiria. Toda a sua ação, intelectual e volitiva está subordinado ao seu ser divino.

Em suma, podemos afirmar que a tradição alexandrina se coloca na posição oposta ao arianismo. Se estes reduziam a divindade de Jesus a um semideus, os alexandrinos reduzem a humanidade do Verbo encarnado à carne.

Perante os exageros da escola de Alexandria, nasce uma sensibilidade teológica que reage contra esta redução da natureza humana de Cristo. De facto, a escola de Antioquia caracterizar-se-á por uma cristologia ascendente, ou seja, o ponto de partida é a humanidade de Jesus para chegar ao logos. O movimento é de baixo para cima, de Jesus figura histórica ao Messias enviado do Pai. Por conseguinte, a tradição antioquena faz questão em ressaltar a diferença entre as duas naturezas para salvaguardar a identidade e a integridade da natureza humana tão diminuída pelos alexandrinos. Podemos constatar esta tão valorizada humanidade de Jesus nos vocábulos empregues nas disputas cristológicas. Enquanto os alexandrinos falam de «encarnação» do Verbo, os antioquenos preferem dizer a «humanização» de Deus, porque ser homem não é uma mera questão de assumir a «carne», mas sim tomar a natureza humana no seu todo. Os alexandrinos, para dizer a pessoa de Cristo, falam de uma intrínseca «união»; por sua vez, os antioquenos preferem falar de uma «assunção» da humanidade pela divindade e marcar bem a diferença entre as duas naturezas.²²¹

Tal como na tradição alexandrina havia uma ala mais radicalizada, o apolinarismo, o monofisismo e o monotelismo, assim também dentro dos antioquenos aparece um sector que leva ao extremo as teses de Antioquia. Ficou conhecida na história por «nestorianismo». O nome é devido ao seu artífice Nestório (386 – 451) que foi um monge natural de Anatólia e que mais tarde se tornou patriarca de Constantinopla. O *cor* do discurso nestoriano reside em separar em demasia nos Evangelhos o que se refere à humanidade de Jesus e o que diz respeito à sua

²²⁰ APOLINÁRIO DE LAODICEIA, *Fragmento 2*, citado por B. SESBOUÉ, J. WOLINSKI, *História dos dogmas I: O Deus da salvação (séculos I – VIII)*, (São Paulo: Loyola, 2002), pp. 305 – 306.

²²¹ Cf. B., SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*, pp. 101 – 103.

divindade. O objetivo é salvaguardar a integridade das duas naturezas e para isso é necessário distinguir os atos de Jesus homem dos atos de Jesus Deus.²²² Nestório não tinha muito bem concebido o que na teologia se chama «comunicação dos idiomas».

Dois Concílios tentaram harmonizar as duas posições teológicas, Éfeso I (431) e Éfeso II (449); no entanto, devido a várias contingências históricas, políticas e religiosas, não conseguiram chegar a um consenso. Para agravar ainda mais a situação já delicada e tensa, surgiu no meio dos alexandrinos um monge de nome Eutiques que era considerado um radical. Propunha basicamente que em Cristo há apenas uma única natureza, a divina. Antes da encarnação temos duas naturezas, a divina e a humana, mas, depois da encarnação, a união é de tal maneira intensa que a natureza humana é divinizada e perde a sua identidade. A proposta ficou conhecida como «monofisismo», do grego *μονο φύσις*, uma natureza.

Após mais de dois séculos de intensa disputa teológica e sem conseguir chegar a um consenso, a Igreja precisava urgentemente de encontrar um caminho conciliador entre as duas grandes sensibilidades cristológicas, para a estabilidade, política, social e religiosa do império. Assim, o imperador Marciano convoca para a cidade de Calcedónia (451) um concílio ecuménico que tem o objetivo primeiro de harmonizar as correntes cristológicas em desacordo. Segundo O. G. D. Cardedal, em Calcedónia vão convergir três tradições teológicas distintas: a alexandrina que ressalta a unidade do Verbo, a antioquena que tende a separar para salvaguardar a identidade da natureza humana e, por fim, a tradição latina que tende a ser uma via equilibrada de entender a união, sem separar e sem confundir.²²³

A questão que chegou à sala conciliar era a mesma que tinha motivado todo o debate cristológico no período pós-niceno. Como conjugar em Cristo a natureza humana e divina? Em outras palavras, como estão juntos o divino e o humano numa só pessoa? Vimos que as tentativas de explicar a união oscilam entre dois polos, os que reduzem tudo à divindade e os que separam em demasia para proteger a humanidade e acabam minorando a divindade.²²⁴ Usando uma metáfora que ajuda a entender as querelas cristológicas podemos dizer que temos o «efeito pêndulo»: quando se puxa muito de um lado a tendência é reagir extremado no lado oposto. Calcedónia, evitando incorrer neste risco, prefere o caminho intermédio para chegar a

²²² Cf. B., SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, p. 104.

²²³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, pp. 263 – 265.

²²⁴ Cf. B., SESBOÛE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*, p. 105.

um compromisso equilibrado e consensual entre as partes. Na verdade, o texto final é muito proporcional e compensatório. Assim se lê no enunciado dogmático:

Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado [cf. Hb 4,15], gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigénito, reconhecido em duas naturezas, sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigénito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres.²²⁵

Para melhor compreensão e análise deste trecho, usaremos o seguinte esquema que põe em clara evidência a tentativa de equilibrar as duas orientações cristológicas e, ainda mais importante, cria um espaço vital para a discussão teológica sem incorrer em heresias.

1.

Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse **um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo**

2.

<u>Perfeito</u> na divindade	o mesmo	<u>Perfeito</u> na humanidade
<u>Verdadeiramente</u> Deus	o mesmo	<u>Verdadeiramente</u> Homem (formado) de <u>alma racional</u> e de corpo
<u>Consubstancial ao Pai</u> (<i>homoousios</i>) segundo a divindade		<u>Consubstancial a nós</u> (<i>homoousios</i>) segundo a humanidade em tudo igual a nós exceto no pecado
Gerado antes de todos os séculos pelo Pai <u>segundo a divindade</u>	o mesmo	e nos últimos dias gerado por nós e para nossa salvação da Virgem Maria, <u>Mãe de Deus segundo a humanidade</u>

3.

Um só e mesmo Cristo
Filho, Senhor, unigénito

4.

²²⁵ DENZINGER H., HÜNERMANN, P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, p. 113, n. 301 – 302.

Reconhecido **em duas naturezas** (*en dúo fúsesin*)

**Sem confusão
Sem mudança**

**Sem divisão
Sem separação**

não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas
por causa da união
mas, pelo contrário, **salvaguardada**
a propriedade de cada uma das naturezas

5.

e encontramos **numa só pessoa (prosôpon) e numa só (hipóstase)**
não dividido ou separado em duas pessoas
mas **num único e mesmo Filho**
unigénito, Deus Verbo, Senhor Jesus Cristo

como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas e também o mesmo
Jesus Cristo e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres.²²⁶

Os Padres conciliares começam por professar a fé na unicidade e mesmidade do Filho. Ele é «uno», não se separa nem se divide e ao mesmo tempo é sempre o «mesmo», ou seja, é o Filho unigénito do Pai que nos últimos dias tomou a natureza humana, realizou a obra da salvação e foi glorificado e está sentado junto do Pai. É sempre o uno e o mesmo Verbo. O que encarnou no seio da Virgem Maria é o mesmo que foi gerado antes de todos os séculos e é o mesmo que está sentado à direita do Pai. Estes dois conceitos, a «unicidade» e a «ipseidade», servem como pórticos de entrada para o mistério do Verbo encarnado. No ponto dois segundo o nosso esquema, temos este justo equilíbrio na forma de predicar as duas naturezas que formam o Cristo. De facto, salta logo à vista este cuidado dos Padres em balançar as preposições. O que se diz da natureza divina, diz-se também da natureza humana. «Perfeito na divindade e perfeito na humanidade» – esta afirmação é principalmente contra o apolinarismo que negava a perfeição da humanidade em Cristo. Mas também, é válida para todas as correntes que, de uma forma ou doutra, reduzem Cristo a uma única natureza, minorando ou até mesmo negando a perfeição das duas naturezas.

A perfeição na divindade e na humanidade implica que é Deus verdadeiro «*ὁμοούσιον τῷ πατρί*», ou seja, da mesma substância que o Pai, retomando, assim, o enunciado niceno; para balançar o difícil equilíbrio, tem que se dizer também o mesmo da humanidade: é homem verdadeiro «*μοούσιον κατά τήν ἀνθρωπότητα*», isto é, da mesma substância que os homens. Formado de «alma racional e de um corpo»: este acrescento é explicitamente para corrigir os excessos dos partidários do apolinarismo que negavam que Cristo assumiu a natureza humana

²²⁶ Este esquema foi retirado e traduzido por nós da seguinte obra: O. G. D. CARDEDAL, *Cristologia*, p. 267.

no seu íntegro (alma racional e corpo). Gerado segundo a divindade, antes de todos os séculos no seio do Pai e, nos últimos dias, gerado segundo a humanidade no seio da Virgem Maria, Mãe de Deus.

Após afirmarem que Jesus Cristo é um só e é o mesmo e predicarem proporcionalmente as verdades teológicas acerca da dupla natureza de Cristo, os Padres concentram-se em responder à grande pergunta que motivou todo este debate: como é que se conjugam as duas naturezas na pessoa de Jesus Cristo? Como é que o divino e o humano coexistem na pessoa do Verbo incarnado? O Concílio, mui sabiamente e guiado pelo Espírito divino, responde de maneira negativa à questão. Ao invés de dizer como é que se conjugam as duas naturezas em Cristo, diz como é que não se conjugam. Ou seja, faz recurso à teologia negativa ou a chamada teologia apofática para esclarecer a questão. Por isso, os enunciados calcedónios acerca da união, no número quatro do nosso esquema, não são propositivos, afirmativos ou positivos, mas sim tentam explicar o mistério da união das duas naturezas pela negativa afirmando o que ela não é. Vejamos.

As duas naturezas formam um só e o mesmo Cristo, sem confusão e sem divisão, sem mudança e sem separação, salvaguardado as propriedades de cada uma das naturezas. Concentremo-nos, agora na perfeita simetria destes enunciados. Analisemos o primeiro par. Quando se diz «sem confusão» é para acautelar dos exageros dos alexandrinos que concebem a união de tal forma que reduzem uma das naturezas, o que no seu extremo leva ao monofisismo e ao apolinarismo. Sem confusão quer dizer que as duas naturezas não se diluem uma na outra e mantêm a sua identidade e integridade e assim os antioquenos ficam tranquilizados. Mas, simetricamente, o Concílio diz também «sem divisão». Desta vez, é para prevenir os excessos dos antioquenos que, para assegurar a integridade das naturezas, tendem a dividir, o que no seu extremo conduz ao nestorianismo. Agora são os alexandrinos que ficam agradados com esta expressão conciliar.

Passemos agora a analisar o segundo par: sem mudança e sem separação. Quando o Concílio afirma que a união se dá «sem mudança» é para corrigir os excessos dos alexandrinos onde parece que as naturezas se fundem uma na outra ou que uma engole a outra e assim as naturezas depois da união já não são as mesmas de antes. Sem mudança quer dizer que as duas naturezas conservam depois da união as mesmíssimas propriedades que tinham antes da união. Esta proposição, claramente agradará aos antioquenos. Mas, do outro lado, diametralmente oposto se diz que a união é «sem separação». Uma vez mais, uma chamada de atenção aos antioquenos que, ao lutar tanto pela integridade das naturezas, acabam esquecendo a unicidade do Verbo incarnado.

Em suma, conforme afirma D. Hercsik, «o Concílio, de facto escolheu percorrer a estreita via da conciliação e alcançar um compromisso cristológico».²²⁷ Aos alexandrinos que tanto valorizam a unidade, os Padres afirmaram que a união das duas naturezas se dá «sem confusão e sem mudança» e, em contrapartida, aos antioquenos que tanto valorizam a integridade das naturezas depois da união, os Padres disseram que a união se dá «sem divisão e sem separação», reiterando uma vez mais a unicidade do Verbo incarnado. Um outro aspeto muito importante, conforme recorda D. Hercsik, é que «[...] o Concílio de Calcedónia (451) criou fronteiras e delimitou um *τόπος teológico* onde pensar a unidade das duas naturezas em Cristo sem incorrer em conceções heréticas que violam a ortodoxia da fé».²²⁸

Como vimos em cima, não respondeu positivamente à pergunta que era posta. Mas, socorrendo-se do método apofático, definiu o «lugar» onde se possa pensar a união. Portanto, à pergunta «como é que a natureza divina e humana se conjugam na pessoa de Cristo», o Concílio responde, sem confusão e sem divisão, sem mistura e sem separação, salvaguardando sempre as propriedades das duas naturezas unidas numa só pessoa.

Alguns autores, nomeadamente J. Ratzinger,²²⁹ I. D. L. Potterie,²³⁰ B. Costacurta,²³¹ socorrendo-se da analogia da fé, o critério apresentado pela *DV 12* para a interpretação das Escrituras, empregam este resultado calcedónio que demarca um «*topos*» onde pensar a unidade em Cristo à interpretação da Bíblia. Mediante este critério, é possível estabelecer uma analogia entre o mistério da encarnação e a exegese bíblica. A ideia de fundo é que existe uma estreita harmonia entre as heresias cristológicas dos primeiros cinco séculos e a interpretação da Sagrada Escritura, como vimos no segundo capítulo. Assim como Calcedónia marcou um espaço onde pensar a união em Cristo sem incorrer em conceções heréticas, assim também queremos traçar um «*τόπος*» onde fazer a interpretação bíblica sem incorrer em leituras unilaterais que não respeitem o carácter teândrico das Escrituras. Em outras palavras, pretendemos explorar ao máximo a analogia da fé entre a encarnação e a exegese bíblica,

²²⁷ D. HERCSIK, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia* (Bologna: Dehoniane, 2010), p. 112.

²²⁸ D. HERCSIK, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, p. 114.

²²⁹ Cf. J. RATZINGER, «La Interpretación Bíblica en conflicto», in *Escritura e interpretación, Los fundamentos de la interpretación bíblica*, L. S. NAVARRO – C. GRANADOS (eds), 2ª edición, (Madrid: Libros Palabra, 2005), pp. 19 – 54.

²³⁰ Cf. I. DE LA POTTERIE, «La Exégesis Bíblica, ciencia de la fé», in *Escritura e interpretación, Los fundamentos de la interpretación bíblica*, L. S. NAVARRO – C. GRANADOS (eds), 2ª edición, (Madrid: Libros Palabra, 2005), pp. 55 – 98.

²³¹ B. COSTACURTA, «Exégesis y lecturas creyentes de la Escritura», in *Escritura e interpretación, Los fundamentos de la interpretación bíblica*, L. S. NAVARRO – C. GRANADOS (eds), 2ª edición, (Madrid: Libros Palabra, 2005), pp. 117 – 125.

tirando todas as consequências para a interpretação bíblica provenientes desta aproximação analógica.

Mas, antes de tudo, importa clarificar o que se entende por interpretação bíblica. Em que consiste? Quais são os seus momentos? Este termo muitas vezes está revestido de uma grande ambiguidade semântica. Como faz referência P. Bovati e P. Basta, às vezes, com o termo «interpretação bíblica» quer-se significar a tradução dos sinais e dos símbolos de um código linguístico para outro. E, ainda, por vezes se entende como uma mera atualização de uma mensagem dita outrora.²³² Para evitar equívocos semânticos, nós adotaremos o uso que a *DV* dá à expressão «interpretação bíblica». Segundo este documento do magistério, a interpretação bíblica é este esforço do «[...] intérprete da Sagrada Escritura, para saber o que Ele (Deus) quis comunicar-nos: deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e que aprouve a Deus manifestar por meio das suas palavras».²³³

Muito simplesmente, interpretar as Escrituras é procurar saber e entender o que Deus quis realmente comunicar-nos, a nós hoje, através das palavras do escritor sagrado. É este exercício de entender a palavra de Deus dita a um povo concreto, num contexto específico e com todas as contingências, linguística, geográfica, histórica, política, social, religiosa, etc... Para alcançar este objetivo, a interpretação bíblica é constituída de dois momentos complementares. O primeiro momento é este:

Como, porém, Deus na Sagrada Escritura falou por meio dos homens e à maneira humana... Para descobrir a intenção dos hagiógrafos devem ser tidos também em conta, entre outras coisas, os «géneros literários» ... deve atender-se convenientemente, quer aos modos nativos de sentir, dizer ou narrar em uso nos tempos do hagiógrafo, quer àqueles que costumavam empregar-se frequentemente nas relações entre os homens de então.²³⁴

É o puro estudo científico com todos os métodos exegéticos que a ciência da arte crítica literária nos põe à disposição. Contudo, a interpretação bíblica não termina após este estudo exegético. Deve ser complementado por um segundo momento interpretativo. Assim diz a Constituição,

Mas, como a Sagrada Escritura deve ser lida e interpretada com o mesmo espírito com que foi escrita, não menos atenção se deve dar, na investigação do reto sentido dos textos sagrados, ao conteúdo e à unidade de toda a Escritura, tendo em conta a Tradição viva de toda a Igreja e a analogia da fé.²³⁵

²³² Cf. P. BOVATI, P. BASTA, *Ci há parlato per mezzo dei profeti: Ermeneutica biblica* (Roma: Edizione San Paolo GBP, 2012), pp. 8 – 12.

²³³ *Dei Verbum*, 12. in *AAS* 58 (1966) pp. 823 – 824.

²³⁴ *Dei Verbum*, 12. in *AAS* 58 (1966) pp. 823 – 824.

²³⁵ *Dei Verbum*, 12. in *AAS* 58 (1966) pp. 823 – 824.

É a chamada interpretação no Espírito. Como é uma Palavra de fé e dirigida a pessoas de fé, deve ser lida e interpretada, não apenas com critérios científicos, mas também com os critérios da fé aqui apresentados. O primeiro passo é o estudo científico baseado sobre a verdade da «encarnação da Palavra de Deus» e o segundo passo é a atualização desta mesma Palavra aos homens hodiernos. Para o primeiro, são precisos métodos filológicos e da crítica literária e, para o segundo, são precisos métodos de fé, o *crisocentrismo*, a tradição viva da Igreja e a analogia da fé, atendendo a realidade concreta do intérprete. Em suma, este é o sentido de interpretação bíblica que assumimos com os seus dois momentos para atender devidamente a dupla natureza da Bíblia, a divina e a humana.

Ao longo dos anos, à semelhança das heresias cristológicas dos primeiros cinco séculos, a interpretação bíblica oscila entre dois polos, um mais espiritual e outro mais literalista. Logo dentro do próprio judaísmo encontramos esta dualidade interpretativa:

[...] nas escolas da sinagoga prevaleceu a exegese farisaica, dominante depois da destruição do templo. A crença na *inspiração verbal* teve como consequência uma hermenêutica literalista, que intentava conciliar palavras com palavras, frases com frases... A esse género de interpretação dirigiu-se a reprovação de Jesus: «errais, porque não compreendeis as Escrituras» (Mt 22, 29; cf. Jo 5, 39). Para esquivar este escolho, o judeu Alexandrino Fílon, filósofo e comentador contemporâneo de Jesus (20 aC – 45 dC), incorreu no excesso contrário de buscar um sentido diferente do das palavras escritas, um significado mais profundo. Para tornar aceitável a «sabedoria» da *Torá* hebraica aos gregos cultos, refletindo sobre os textos do Pentateuco, adotou com entusiasmo a interpretação alegórica [...].²³⁶

Esta maneira dualista de olhar e de interpretar as Escrituras foi também importada para dentro do cristianismo primitivo. De facto, nos albores do século II constitui-se «a escola de sagradas letras» de Alexandria que será conhecida pela sua exegese de pendor alegórico/espiritual. Conta com nomes como Orígenes e Clemente, apenas para citar os mais proeminentes. Não desprezava totalmente o sentido literal, mas dava primazia ao sentido alegórico/espiritual, justificando que o fim primeiro das Escrituras é ensinar os mistérios escondidos na literalidade do texto sagrado.²³⁷

Já quase no declínio da escola de Alexandria, no final do século III, surge a escola de Antioquia com uma sensibilidade bíblica contrária à dos alexandrinos. Desenvolveram as bases de uma verdadeira exegese crítica que privilegia a história e o texto bíblico. Ficaram famosos por uma exegese mais literalista e menos alegórico/espiritual. Também enumeramos alguns nomes como Luciano Samossata, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia, João Crisóstomo,

²³⁶ A. D. S. VAZ, *Palavra Viva, Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, p. 262.

²³⁷ Cf. M. SIMONETTI, *Profilo esegetico dell'esegesi patristica* (Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1981), pp. 124 – 125.

apenas para citar alguns.²³⁸ Na Igreja no Ocidente, não encontramos escolas bíblicas em tensão exegética como no Oriente, mas, mesmo assim, podemos identificar autores mais voltados para uma exegese mais literal e outros mais para uma espiritual. É o caso de Jerónimo que representa bem a tendência literal; em contrapartida, Ambrósio e Hilário seriam os rostos de uma exegese mais espiritual.²³⁹

Esta abordagem dicotômica sobre a Palavra de Deus atravessa *grosso modo* toda a história da interpretação bíblica até os dias de hoje, com acentuações e nuances distintos a segunda da afinidade teológica e do contexto cultural envolvente de cada época. No período medieval, o dístico literal/espiritual encontra uma reformulação nos famosos quatro sentidos das Escrituras, histórico, alegórico, tropológico e anagógico. Todo este movimento sintetizou-se em duas grandes correntes bíblicas, a *lectio monástica* praticada nos mosteiros, ressaltando mais o carácter espiritual da leitura orante da Bíblia, e, por outro lado, a *lectio scolastica* que se dedicava mais ao ensino das Escrituras nas grandes escolas catedralícias, salientando mais a dimensão literal/histórica.²⁴⁰ O período moderno caracteriza-se pelo racionalismo e pela hermenêutica liberal:

Com o despertar do sentido científico moderno, tentou-se encontrar na Bíblia o autêntico sentido da palavra de Deus, ou seja, o sentido querido pelo escritor do texto bíblico. A isto se chama normalmente sentido literal, o sentido da «letra» do texto bíblico. Este período vai, *grosso modo*, do século XVIII até hoje. O período em que nos encontramos é, de algum modo, resultado deste estudo.²⁴¹

Como é natural sempre quando há exageros por um lado, a tendência é extremar no lado oposto. Assim, surgiu no mundo católico uma reação forte contra o que se chamou o excesso de cientificismo bíblico, protagonizado especialmente por Dolindo Ruotolo²⁴² e que permanece ainda hoje mitigado em diversas formas não tão agressivas, mas que relativizam igualmente o estudo científico da Bíblia. Assim afirma E. Bianchi,

[...] presente-se especialmente entre os pregadores um certo «indiferentismo» *versus* a exegese científica das Escrituras. Está-se mais preocupado em tirar proveito espiritual das páginas sagradas do que em entender o que realmente diz o texto, no seu contexto, fazendo recursos aos comentários exegéticos.²⁴³

²³⁸ Cf. M. SIMONETTI, *Profilo esegetico dell'esegesi patristica*, pp. 125 – 126.

²³⁹ Cf. P. GIBERT, *Breve storia dell'esegesi biblica* (Brescia: Queriniana, 2016), p. 150.

²⁴⁰ Cf. P. GIBERT, *Breve storia dell'esegesi biblica*, pp. 153 – 158.

²⁴¹ H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia*, p. 61.

²⁴² Ver; H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia*, pp. 70-71

²⁴³ E. BIANCHI, «La lettura spirituale della Scrittura oggi», in *L'Esegesi cristiana oggi*, Editoriale di L. PACOMIO, 3ª edizione, (Roma: Piemme, 2000), p. 205.

Para além desta dualidade exegética que marca toda a história da Sagrada Escritura, ressaltaremos sinteticamente algumas heresias bíblicas que condicionaram profundamente o modo de aproximar ao texto canónico. Em primeiro lugar, temos o «marcionismo», heresia do século II formulada e defendida por Marcião que propunha basicamente a existência de dois princípios criadores, um bom e outro mau. Em linguagem bíblica, seria a existência de um Deus mau apresentado no Antigo Testamento em oposição com o Deus bom revelado no Novo Testamento. Esta postura de contraposição leva a desprezar todos os escritos veterotestamentários e a acolher somente os neotestamentários. Cria-se, assim, uma cisão na única história da salvação com grandes consequências teológicas, soteriológicas e escatológicas. O marcionismo ao longo dos séculos ganhou várias formas e acentuações distintas: lembramos os albigenses, os cátaros, etc... E ainda hoje está dissimulado mui discretamente no seio dos cristãos. Assim o diz P. Beauchamp: «[...] nota-se uma proeminência justa do Novo Testamento, mas muitas vezes esta é feita em detrimento do Antigo Testamento, com uma visão dicotómica da *historia salutis*.²⁴⁴ Pelo valor que tem para os cristãos a figura de Jesus Cristo, toda a experiência de fé gravita, principalmente, em torno dos escritos neotestamentários e da sua releitura do Antigo Testamento. Por isso, pressente-se, em certos contextos cristãos, um certo relativismo pelos escritos do antigo testamento, como se não valessem por si só como Palavra de Deus, mas estivessem, de certo modo, diminuídos no seu carácter divino e subordinados à divindade do Novo Testamento. A esta tendência podemos apelidar um tipo de «marcionismo moderno».

Uma outra heresia que também marcou definitivamente a história da interpretação bíblica é a dos «valdenses» (1179), promovida por Pierre de Vaux que defendia literalmente uma «pobreza evangélica» e negava a autoridade da Igreja como garante último da reta interpretação das Escrituras. Encontramos aqui as raízes das leituras subjetivas da Bíblia que marcaram o período moderno e contemporâneo, onde se nega a autoridade da Igreja como intérprete autêntico da Sagrada Escritura e se incorre nos subjetivismos, mais literalistas ou mais espiritualistas.

O entendimento do carácter divino/humano da Bíblia foi-se gradualmente consolidando no meio das comunidades cristãs e o discurso teológico foi progressivamente encontrando uma elaboração doutrinária – cada vez mais apurada – que manifeste a fé – cada vez mais madura – do Povo santo de Deus na Bíblia – como Palavra de Deus em palavras humanas. É de Deus

²⁴⁴ P. BEAUCHAMP, «Es posible una teología bíblica?» in *Escritura e interpretación, Los fundamentos de la interpretación bíblica*, L. S. NAVARRO – C. GRANADOS (eds), 2º edición, (Madrid: Libros Palabra, 2005), p. 112.

porque a sua origem é divina, é o *Téος* que se aproxima e fala ao seu povo e, ao mesmo tempo, é humana porque a mensagem é dirigida aos homens e é concebida, redigida e transmitida à maneira usual humana. Assim, as mesmas interrogações postas outrora à Pessoa do Verbo encarnado são agora reformuladas em termos bíblicos. Como conjugar a natureza divina e humana da Bíblia? Como o divino e o humano coexistem nas Escrituras?

Portanto, assim como Calcedónia (451), socorrendo-se da teologia apofática, definiu o lugar onde pensar a unidade em Cristo, permanecendo na ortodoxia da fé, assim também, analogicamente, os mesmos resultados calcedónios são agora aplicados à Sagrada Escritura, salvaguardando-a das interpretações unilaterais e dos desvios heréticos.

Comecemos pelo primeiro par: «sem confusão» e «sem divisão». Na redação do texto sagrado, o hagiógrafo em pleno uso das suas funções intelectivas, volitivas e executivas põe por escrito a Palavra que o Espírito Santo lhe inspirou. Por isso, esta Palavra conserva toda a semelhança com o modo usual de sentir e expressar da cultura em que o escritor sagrado está inserido. Do ponto de vista simplesmente da análise literária, a Sagrada Escritura tem tudo em comum com os outros textos do mesmo período e da mesma região. Nada a distingue das literaturas antigas das áreas circunvizinhas. Na verdade, a crítica textual contemporânea tem demonstrado, abundantemente, este facto, com um intenso trabalho de pesquisa usando os mais variados métodos científicos da arte crítica. A natureza humana da Bíblia conserva-se de forma integral no ato redaccional e depois no texto canonizado. O que foi escrito pelos autores sagrados é o mesmo que será canonizado como Palavra normativa, como Palavra de Deus. O mesmo também podemos afirmar da natureza divina. A Palavra que estava junto do Pai é a que nos é revelada ao longo da *historia salutis* e que atinge a sua plenitude na encarnação do Verbo. A Sagrada Escritura é verdadeiramente Palavra de Deus e é por sua natureza imutável e eterna. Imutável porque é a única: Deus só tem uma única Palavra – o seu Filho unigénito – e é eterna porque é Palavra de vida e por isso permanece. O que foi revelado na economia da salvação já era no princípio junto de Deus. Assim, a Sagrada Escritura conjuga, por um lado, a imutabilidade da Palavra de Deus e, por outro, a liberdade e a criatividade do hagiógrafo em pôr em palavras humanas esta Palavra inspirada. Assim, as duas naturezas, a divina e a humana, conservam todas as suas propriedades e identidades depois da redação do texto bíblico. Portanto, «sem confusão» significa que, no momento da redação, as duas naturezas não se fundem uma na outra formando algo radicalmente novo que não tem nenhuma semelhança com as características próprias das duas naturezas no instante *pre-redaccional*. E, ainda, a proposição «sem confusão» diz que, na ocasião da redação, nenhuma das duas naturezas fica minorada por causa da presença da outra ou que uma fica subordinada a outra e, assim, automaticamente

perderia a sua autonomia, a sua identidade e a integralidade própria. Após a redação, as duas naturezas coexistem «sem confusão» e conservam a plenitude das especificidades próprias.²⁴⁵

Mas, ao mesmo tempo que se afirma que as duas naturezas existem na Bíblia sem confusão diz-se, também que é sem divisão. Ou seja, não se pode separar na Bíblia a parte humana da parte divina. Estão intrinsecamente ligadas e compõem a Palavra de Deus. Só temos acesso à Palavra de Deus mediante as palavras humanas e nas Escrituras as duas palavras formam uma só Palavra. Existe, portanto, uma unidade genesíaca das duas palavras no texto bíblico. No ato redaccional, a Palavra de Deus é dita em línguas humanas e, por outro lado, as línguas humanas são elevadas à Palavra de Deus. Este é o «admirável comércio» em que Deus dá a sua Palavra ao mundo e ao mesmo tempo assume a palavra humana para fazê-la divina. Isto é fruto da divina condescendência de Deus para conosco, da qual tanto falamos no primeiro capítulo. Portanto, a proposição «sem divisão» serve para proteger esta intrínseca unidade, salvaguardando a união das duas naturezas na unidade da Palavra de Deus em línguas humanas.²⁴⁶

Assim, perante o «monofisismo bíblico» que privilegia a dimensão divina das Escrituras fazendo uma interpretação de tipo mais alegórico/espiritual, o Concílio responde que a união se dá sem confusão e que a Bíblia conserva integralmente as suas propriedades humanas. E, por outro lado, de frente ao «nestorianismo bíblico» que separa em demasia as duas dimensões das Escrituras, o Concílio diz que a união se dá sem divisão. Isto é, não se podem separar as duas naturezas.

O segundo par, «sem mudança» e «sem separação», basicamente reafirma o que já tínhamos exposto em cima. Em primeiro lugar, que há uma imutabilidade própria das duas naturezas antes da redação do texto bíblico, a qual permanece no ato redaccional e no texto final canónico. E que as duas naturezas não mudam radicalmente, protagonizando um antes da redação e um depois da redação, mas, sim, guardam o essencial das suas naturezas durante todo o processo, no antes, durante e depois da escrita do texto sagrado. E, em segundo lugar, o «sem separação» evoca o princípio da unidade das duas dimensões nas Escrituras: duas naturezas, uma só Palavra de Deus.²⁴⁷

²⁴⁵ Cf. J. RATZINGER, «La interpretación Bíblica en conflicto», in *Escritura e interpretación, Los fundamentos de la interpretación bíblica*, pp. 24 – 44.

²⁴⁶ Cf. I. DE LA POTTERIE, «La Exégesis Bíblica, ciencia de la fê», in *Escritura e interpretación, Los fundamentos de la interpretación bíblica*, pp. 75 – 84.

²⁴⁷ B. COSTACURTA, «Exégesis y lecturas creyentes de la Escritura», in *Escritura e interpretación, Los fundamentos de la interpretación bíblica*, pp. 40 – 51.

Em suma, aplicando analogicamente os resultados de Calcedónia á interpretação das Escrituras, pretendemos criar este «*topos*» teológico onde fazer a interpretação da Bíblia sem incorrer em sobrevalorizações unilaterais que não fazem jus à natureza teândrica da Sagrada Escritura. Assim, delimitaremos este «lugar» para a exegese bíblica. Aos que valorizam mais uma leitura espiritual, que na sua forma mais extremada leva ao «monofisismo bíblico», o Concílio diz que a união das duas naturezas nas Escrituras se dá «sem confusão» e «sem mudança», ou seja, as duas naturezas conservam as suas identidades próprias no texto bíblico e para interpretar retamente a Palavra de Deus o intérprete tem de atender devidamente às duas naturezas, usando os métodos exegéticos específicos para saber o que realmente Deus quis dizer-nos mediante as palavras do hagiógrafo. E, por outro lado, aos que tentam separar na Bíblia as palavras humanas da Palavra de Deus, que no seu extremo chega ao «nestorianismo bíblico», o Concílio diz que a união das duas naturezas nas Escrituras se dá «sem divisão» e «sem separação». Isto é, que as duas dimensões estão intrinsecamente ligadas e que só temos acesso a uma mediante a outra. Portanto, voltando à pergunta inicial: como é que as duas naturezas divina e humana se conjugam na Sagrada Escritura? O Concílio responde negativamente, ou seja, diz como é que não se conjugam. As duas naturezas estão «sem confusão» e «sem mudança», mas também «sem divisão» e «sem separação», criando assim, este lugar teológico onde os exegetas podem mover-se no exercício do seu árduo labor sem incorrer nos extremos.

O risco do «monofisismo» bíblico está mais presente nos pregadores. Como a Escritura é Palavra de fé e para alimentar a fé, está-se muitas vezes mais preocupado em tirar proveito espiritual da Palavra de Deus do que em entendê-la na sua literalidade e no seu alcance para os homens de hoje. Por outro lado, o risco do «nestorianismo» bíblico está mais presente na exegese científica. Porque a Palavra de Deus foi dita verdadeiramente em língua humana, há uma tendência em separar em demasiado as palavras humanas da Palavra divina, reduzindo a Bíblia a uma mera escritura humana onde o caráter divino fica relegado a um *addendum*, a um acréscimo que só interessa aos ambientes da fé. Para precaver de ambos os desvios exegéticos, o Concílio propõe um «*τόπος*» onde fazer a interpretação bíblica que manifeste a harmonia das duas naturezas numa só Palavra de Deus.

III.II. Cristo – λογός da atualização bíblica

A Sagrada Escritura é uma coletânea de livros que está muito distante no tempo e no espaço em relação ao leitor de hoje. Quem se abeira dela hoje precisa fazer uma viagem e regressar ao tempo bíblico, ao tempo dos factos acontecidos e posteriormente ao tempo da releitura e da redação dos mesmos factos. Os hagiógrafos – homens de fé – olhavam para o mundo a sua volta, para os acontecimentos, para a realidade envolvente e liam tudo *sub lumine fidei* e reconheciam a Deus a condução da história. Assim, as Escrituras narram o drama de um Deus com o seu povo. O Deus que fala e o homem que, no assentimento da fé, procura percorrer os caminhos da Palavra de Deus. Como vimos no ponto anterior, para entender o que a Sagrada Escritura diz é preciso que o intérprete, valendo-se dos critérios interpretativos, opere os dois momentos da interpretação bíblica. Não basta só o primeiro porque este nos situa no tempo passado, no momento concreto em que Deus falou a uns interlocutores concretos. Mas, a Palavra de Deus é também dirigida hoje a nós. Não é apenas uma Palavra do passado, mas também do presente e voltada aos homens de hoje. Por isso é preciso atualizá-la. Pô-la «em dia», ao alcance dos seus novos interlocutores – os homens hodiernos – que estão sedentos desta mesma Palavra.

Portanto, a atualização bíblica, também chamada hermenêutica existencial, hermenêutica antropológica,²⁴⁸ é esta tentativa de «[...] traduzir os resultados exegéticos, atualizando a sua mensagem numa linguagem que interpele o coração do leitor e configure a sua vida».²⁴⁹ O ponto de partida é sempre o texto bíblico; socorrendo-se de um bom comentário exegético procura-se entrar na cultura bíblica, no tempo passado. Mas o intérprete é chamado a fazer o trânsito do passado para o presente histórico e pôr o seu interlocutor numa relação dialógica com a Palavra de Deus, porque esta é uma Palavra de vida e de vida eterna. Assim, responde Pedro à pergunta de Jesus «Também vós quereis ir embora? [...]» «[...] A quem iremos nós, Senhor? Tu tens Palavras de vida eterna». (Jo 6, 67b – 68)

Na atualização bíblica manifesta-se de forma visível esta eternidade da Palavra de Deus. A Palavra que não é morta, mas vive no coração da Igreja e dos fiéis. A Palavra que foi dita – há mais de dois mil anos –, a Igreja a acolhe como dita a si hoje. Como explicar esta perenidade da Palavra de Deus, esta *atemporalidade*, se ela pode ser contextualizada e localizada espaço-temporalmente? Todos os textos bíblicos podem ser datados e localizados – com mais ou menos precisão – dentro de uma cultura específica, de um contexto sociológico, político e religioso

²⁴⁸ Cf. A. D. S. VAZ, *Palavra Viva, Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, pp. 432 – 440.

²⁴⁹ A. D. S. VAZ, *Palavra Viva, Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*, p. 432.

bem determinado. Todos os textos retratam uma narrativa entre uns interlocutores concretos, alguns com nomes e apelidos e Deus, o qual por muitas vezes usa a mediação de sinais ou até mesmo de profetas para entrar em diálogo com o homem. As palavras que foram ditas outrora a Pedro e Paulo – há mais de dois mil anos – numa situação bem precisa – porque a Igreja as toma como ditas a si hoje? Qual é a legitimidade da atualização bíblica? Com que base teológica fazemos esta passagem do tempo bíblico ao hoje da história?

Para enfrentarmos, devidamente, estas questões vamo-nos socorrer do conceito balthasariano de «universal/concreto». Para H. U. V. Balthasar, Cristo é o universal/concreto o arquétipo da fé para os crentes. Porque n'Ele o Deus infinito assumiu o homem e se manifestou ao mundo como resposta de Deus ao próprio homem. Assim afirma o teólogo suíço:

O mundo é o cenário aberto no qual se realizará o encontro da totalidade de Deus com o homem integral, um cenário que não é mero vazio, mas elemento cooperativo da forma bilateral unificada no encontro. (...) A forma cristológica é a forma por antonomásia do encontro entre Deus e o homem.²⁵⁰

Portanto, Cristo²⁵¹ é a forma maior, a forma perfeita do encontro entre a divindade e a humanidade. O apelo divino de o homem se unir a Deus encontra em Cristo a sua manifestação plena. Por isso, a «forma cristológica» da união entre Deus e o homem é insuperável e eterna porque revela na economia a vida na escatologia – a união do homem com o seu Deus. Assim, «[...] a realidade de Cristo é insuperavelmente máxima e eterna, *id quo majus cogitari nequit*, porque é precisamente a palavra humana de Deus para o mundo, é o humílimo serviço de Deus que realiza além da medida toda a meta humana».²⁵²

Cristo é o Verbo de Deus, a palavra humana de Deus a todos os homens. Esta Palavra fez-se história, fez-se *liber*. É «[...] a Palavra do Senhor e permanece eternamente». (1Pd 1, 25) Assim diz o Papa Bento XVI: «[...] esta Palavra, que permanece eternamente, entrou no tempo. Deus pronunciou a sua Palavra eterna de modo humano; o seu Verbo “fez-se carne” (Jo 1, 14). Esta é a boa nova. Este é o anúncio que atravessa os séculos, tendo chegado até aos nossos dias».²⁵³

²⁵⁰ H. U. V. BALTHASAR, *Gloria: Una estética teológica, I. La percepción de la forma* (Madrid: Encuentro, 1985).271.

²⁵¹ Provavelmente o evento Jesus de Nazaré foi um acontecimento marginal. A sua fama deve ter ficado muito limitada às pequenas povoações por onde passou. Alguns afirmam que o movimento Jesus de Nazaré é um movimento rural, campestre e muito pouco cidadão, daí não ser tão conhecido nas grandes cidades do império romano. Cf. MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I. Las raíces del problema y persona; II/1. Juan y Jesús. El Reino de Dios; II/2. Los milagros; III. Compañeros y competidores; IV. Ley y amor*, (Madrid: Verbo Divino, Estella 1998-2010).

²⁵² H. U. V. BALTHASAR, *Gloria: Una estética teológica, I. La percepción de la forma*, p. 273.

²⁵³ BENTO XVI, *Verbum Domini*, n. 1. in *AAS* 102 (2010) pp. 681 – 682.

Voltando à nossa pergunta inicial: com que legitimidade a Igreja atualiza uma Palavra que é concreta e dita num contexto específico? Porque esta Palavra é eterna e estava junto do Pai no princípio (Cf Jo 1, 1) e pela admirável condescendência de Deus, esta mesma Palavra entrou no tempo e fez-se discurso (Cf. Jo 1, 14) e realizou o ato soteriológico e ali, no drama da salvação, prometeu estar conosco até ao fim do tempo. «Eu estarei sempre convosco, até ao fim do mundo». (Mt 28, 20) A Palavra que é Cristo permanece eternamente (Cf. Is 40, 8; 66, 18 – 21) e tem algo a dizer a todos os homens de todos os tempos. Todas as vezes que, no seio da Igreja, se leem as Escrituras, estamos a ouvir a própria Palavra do Verbo encarnado e assim nos tornamos contemporâneos de Cristo. Assim diz o Papa João Paulo II: «[...] a contemporaneidade de Cristo com o homem de cada época realiza-se no seu corpo, que é a Igreja».²⁵⁴ Concluindo: Cristo é o concreto porque entrou na história e ao mesmo tempo é universal porque a sua Palavra permanece eternamente. Portanto, é Cristo o *λογός* e a fundamentação teológica da atualização bíblica. Só n'Ele podemos ler e atualizar a sua Palavra aos homens de cada tempo. Porque o Verbo é eterno.

A atualização bíblica é regida por dois princípios teológicos. O primeiro é cristológico, ou seja, Cristo é o universal/concreto, n'Ele o Verbo do Pai é dirigido a toda a humanidade. O segundo princípio é eclesiológico, não há nada de verdadeiramente humano que esteja fora do alcance do Verbo do Pai. Dito pela positiva, a Palavra de Deus tem algo a dizer a toda a realidade humana, sem exceção. Assim diz a *Gaudium et Spes*,

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração.²⁵⁵

Para além da Palavra de Deus ter um alcance cósmico, ela tem também um alcance pleno, isto é, abarca a realidade humana no seu todo. Por isso, a teologia tem estes dois movimentos fala «de» e «para» diversos lugares existenciais. O «de» denota a origem «o lugar donde» se formula o discurso *teo-lógico* a partir das experiências concretas, que conjugam a revelação de Deus e a situação histórica específica. O «para» indica «o lugar para onde» e representa os vários espaços existenciais onde a teologia é chamada a atualizar o seu discurso. Devem existir sempre estes dois movimentos para continuarmos a saber dizer «a fé» aos homens de cada «lugar existencial» e de cada tempo.

²⁵⁴ JOÃO PAULO II, Carta Encíclica sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja, *Veritatis Splendor* (São Paulo: Paulus Editora, 1993), n. 25. in *AAS* 85 (1993) p. 1153.

²⁵⁵ *Gaudium et Spes*, n. 1. in *AAS* 58 (1966) pp. 1025 – 1026.

Um dos grandes perigos da atualização bíblica são as chamadas «abordagens contextuais» que são as tentativas legítimas de ler a realidade à luz das Escrituras e encontrar nela uma Palavra de alento. Um exemplo desta tentativa é a abordagem que ficou cunhada por «teologia da libertação» que:

[...] partindo de pontos de vista socioculturais e políticos próprios, pratica uma leitura bíblica orientada em função das necessidades do povo, que procura na Bíblia o alimento da sua fé e da sua vida. Ao invés de se contentar com uma interpretação objetivante, que se concentra sobre aquilo que diz o texto em seu contexto de origem, procura-se uma leitura que nasça da situação vivida pelo povo. Se este último vive em circunstâncias de opressão, é preciso recorrer à Bíblia para nela procurar o alimento capaz de sustentá-lo em suas lutas e suas esperanças. A realidade presente não deve ser ignorada, mas, ao contrário, afrontada em vista de iluminá-la à luz da Palavra. Desta luz resultará a práxis cristã autêntica, tendendo à transformação da sociedade por meio da justiça e do amor. Na fé, a Escritura se transforma em fator de dinamismo de libertação integral.²⁵⁶

O ponto fraco destas «abordagens contextuais» é que, ao invés de fazer exegese – recorrendo ao sentido literal e depois atualizar segundo os critérios da Igreja –, faz-se *eixegese*, ou seja, importa-se para dentro do texto um sentido alheio ao próprio texto. E estas tentativas acabam sempre por manipular o texto sagrado e defraudar o *sensus plenior*.

Uma outra «abordagem contextual» é a chamada teologia feminista que lê a Sagrada Escritura a partir de critérios feministas que desvirtuam o sentido original do texto. Eis os métodos da hermenêutica feminista:

A hermenêutica feminista não elaborou um método novo. Ela se serve dos métodos correntes em exegese, especialmente o método histórico-crítico. Mas ela acrescenta dois critérios de investigação. O primeiro é o critério feminista, tomado do movimento de libertação da mulher, na linha do movimento mais geral da teologia da libertação. Ele utiliza uma hermenêutica da suspeita: tendo a história sido regularmente escrita pelos vencedores, para encontrar a verdade não se deve confiar nos textos, mas procurar neles indícios que revelem outra coisa.²⁵⁷

Seja a teologia da libertação, seja a teologia feminista aproximam-se do texto bíblico com uma ideia pré-concebida e vão buscar no texto sagrado uma fundamentação para a sua causa. Por isso, a sua interpretação é tendenciosa e serve apenas os seus interesses.

Por fim, veremos o que se chamou «leitura fundamentalista» das Escrituras que nasce na reforma protestante e ganha vários modos e formas ao longo dos séculos, chegando até aos dias de hoje. O ponto central desta abordagem é a híper valorização do leitor: não interessa muito o texto e nem o contexto, mas sim a relação existencial do leitor com a Palavra de Deus:

A leitura fundamentalista parte do princípio de que a Bíblia, sendo Palavra de Deus inspirada e isenta de erro, deve ser lida e interpretada literalmente em todos os seus detalhes. Mas por «interpretação literal» ela entende uma interpretação primária, literalista, isto é, excluindo todo esforço de compreensão da Bíblia que leve em conta seu crescimento histórico e seu

²⁵⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, p. 74.

²⁵⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, p. 78.

desenvolvimento. Ela se opõe assim à utilização do método histórico-crítico, como de qualquer outro método científico, para a interpretação da Escritura.²⁵⁸

Portanto, as leituras fundamentalistas são o puro subjetivismo interpretativo e incorrem num espiritualismo desencarnado porque negam o dogma da encarnação. A atualização bíblica não é neutra: as várias situações que afligem o homem, as circunstâncias concretas devem ser lidas à luz do sentido pleno das Escrituras e converter-se à vida nova proposta por Cristo:

Atualização não significa assim a manipulação dos textos. Não se trata de projetar sobre os escritos bíblicos opiniões ou ideologias novas, mas de procurar sinceramente a luz que eles contêm para o tempo presente. O texto da Bíblia tem autoridade em todos os tempos sobre a Igreja cristã e, se bem que se tenham passado séculos desde os tempos de sua composição, ele conserva seu papel de guia privilegiado que não se pode manipular. O Magistério da Igreja “não está acima da Palavra de Deus, mas ele a serve, ensinando somente aquilo que foi transmitido; por mandato de Deus, com a assistência do Espírito Santo, ele a escuta com amor, conserva-a santamente e explica-a com fidelidade” (*DV* n.10).²⁵⁹

Para evitar esta manipulação da Palavra, a atualização bíblica tem dois momentos interpretativos complementares. O primeiro momento é o estudo científico da Bíblia porque «A atualização pressupõe uma exegese correta do texto, que determina o *sentido literal* dele. Se a pessoa que atualiza não tem ela mesma uma formação exegética, deve recorrer a bons guias de leitura que permitam bem orientar a interpretação».²⁶⁰

O segundo momento interpretativo é usar os critérios teológicos apresentados pela *DV 12* que são os seguintes: ler tudo à luz de Cristo; ter em conta a tradição viva da Igreja e valer-se da analogia da fé. Valendo-se destes dois momentos, o interprete consegue trazer para o «hoje» da história a Palavra de Deus dita aos antigos. O texto da PCB, «*A Interpretação da Bíblia na Igreja*» enumera três etapas que servem, principalmente ao segundo momento interpretativo que é atualizar a Palavra à luz da realidade concreta que envolve os interlocutores. Assim afirma,

Inspirada nas filosofias hermenêuticas, a operação hermenêutica vem em seguida e comporta três etapas: 1) escutar a Palavra a partir da situação presente; 2) discernir os aspetos da situação presente que o texto bíblico ilumina ou coloca em questão; 3) tirar da plenitude de sentido do texto bíblico os elementos suscetíveis de fazer evoluir a situação presente de uma maneira fecunda, conforme à vontade salvífica de Deus no Cristo.²⁶¹

O primeiro «escutar a Palavra a partir da situação presente» tem a ver com a atualidade da Palavra, ou seja, ela é universal e ao mesmo tempo é atual. É contemporânea de todos os homens e de todos os tempos, é uma Palavra cósmica. Esta etapa tem em conta o lugar onde se

²⁵⁸ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, p. 80.

²⁵⁹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, p. 139.

²⁶⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, p. 140.

²⁶¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, 1993, p. 141.

lê as Escrituras que não é indiferente no momento de atualizar. A segunda etapa «discernir os aspetos da situação presente que o texto bíblico ilumina ou coloca em questão». Aqui o ponto central é que esta Palavra tem algo a dizer a esta situação concreta. É uma Palavra que ilumina, que interpreta e que redime a realidade. É a plenitude da Palavra que não deixa nenhuma realidade fora do seu alcance. Por fim, a terceira etapa é «tirar da plenitude de sentido do texto bíblico os elementos suscetíveis de fazer evoluir a situação presente de uma maneira fecunda, conforme à vontade salvífica de Deus no Cristo». Esta etapa é a atualização propriamente dita: depois de ter completado as duas etapas anteriores, resta agora trazer o pleno sentido do texto para a realidade já analisada e rezada previamente. A atualização da Palavra de Deus é uma das mais árduas tarefas da Igreja hoje e a salvação de muitas almas passa pelo maior cuidado e pela maior atenção dada a este tema. Conforme faz notar L. Jorge:

Considera-se que entre vários padres subsiste uma ignorância em relação a criações elementares da arte e da cultura, que é preciso corrigir para aproximar a Igreja de mais pessoas, e constata-se que muitas homilias sobre o mesmo texto bíblico se repetem ao longo de décadas, indiferentes às mudanças no mundo.²⁶²

Para evitar este perigo sempre eminente é preciso que os pregadores conheçam os seus novos interlocutores, as suas angústias e tristezas, perplexidades e incompreensões e, através da Palavra, tracem um itinerário que conduz a Deus. Mas, para isso, tem que se ter um conhecimento do substrato existencial do homem contemporâneo e este conhecimento advém em parte da cultura e da arte.

²⁶² Entrevista a Lídia Jorge, realizado por Rui Jorge Martins e publicado no site da Pastoral da Cultura em 29/04/2021, com o título, «*Pede-se à Igreja que os seus sacerdotes sejam cultos*» e saibam «*dialogar*», diz Lídia Jorge, no seguinte site:

<https://snpcultura.org/pede-se-a-igreja-que-os-seus-sacerdotes-sejam-cultos-e-saibam-dialogar-lidia-jorge.html>, acedido no dia 22/05/2021.

Conclusão

No primeiro ponto deste capítulo, intitulado – Cristo, o *τοπός* da interpretação bíblica – vimos, mui sumariamente, as grandes querelas cristológicas que marcaram os primeiros cinco séculos do cristianismo. A nossa atenção voltou-se, principalmente, para a disputa que conduziu ao Concílio de Calcedónia em 451. Salientamos a genial resposta conciliar que não responde diretamente à pergunta «como é que em Cristo o humano e o divino se conjugam?» Mas, cria um *τοπός*, um lugar, onde pensar a unidade sem incorrer em reducionismos, unilateralismos ou conceções dicotómicas do Verbo encarnado.

Mediante o recurso ao critério teológico «analogia da fé» e em virtude da estreita harmonia existente entre o mistério da Encarnação e a interpretação bíblica, aplicamos este resultado calcedónio à interpretação das Escrituras. Assim, o mesmo *τοπός* onde se pensa a unidade em Cristo, serve como espaço para pensar e interpretar a Sagrada Escritura, guardando, assim o intérprete de cair em leituras de tipo «monofisita ou mais nestoriana».

No segundo ponto, denominado – Cristo, o *λογός* da atualização bíblica – procuramos demonstrar – recorrendo ao concreto/universal balthasariano – que Cristo é fundamento teológico, é a razão única para a atualização da Palavra de Deus aos homens de todos os tempos. Nada está fora do alcance desta Palavra que é cósmica e plana, ou seja, atinge a todos e toca toda a realidade humana. Contudo, esta universalidade da Palavra pode conduzir a leituras contextualizadas que reduzem a Bíblia a um aspeto. Assim, a partir do documento PCB, *a interpretação da Bíblia na Igreja* de 1993, apresentamos algumas etapas que auxiliam no trânsito «entender as Escrituras» e «atualizá-la» no hoje da história: 1) escutar a Palavra a partir da realidade atual; 2) avaliar os aspetos da situação atual que o texto bíblico ilumina e interpela; 3) e a partir da plenitude de sentido do texto bíblico tirar os elementos suscetíveis de fazer evoluir a situação presente de uma maneira fecunda, conforme à vontade salvífica de Deus no Cristo.

CONCLUSÃO

Como pode o mistério do Verbo encarnado ser o *τοπός* da exegese bíblica? Em outras palavras, como pode o mistério do Deus feito homem ser o lugar, o espaço onde se torna mais evidente a compreensão e a interpretação daquele outro inefável mistério que é a Palavra de Deus dita em línguas humanas? Esta é a pergunta medular que atravessou toda esta investigação, à qual a conjugação dos três capítulos procurou fazer uma aproximação a uma primeira tentativa de resposta.

Mas, antes de abordarmos diretamente esta questão, outras interrogações preliminares careciam de uma justificação. Em primeiro lugar, porque associar a exegese bíblica com o mistério da encarnação? Logo na introdução desta investigação, vimos que existe na teologia um critério interpretativo chamado «analogia da fé», mediante a qual os tópicos da fé podem ser postos em relação uns com os outros para o recíproco esclarecimento. Ou seja, todos os temas da fé se tornam mais evidente, mais compreensíveis, se postos em referência com os artigos centrais da nossa fé. Um destes artigos centrais da fé é, sem dúvida, o mistério da encarnação do Verbo de Deus. À luz deste mistério, outras realidades do nosso credo tornam-se mais patente, em virtude da unidade dos dados da revelação e da coerência interna no *depositum fidei*.

Portanto, ficou claro que existe esta congruência interna e esta mútua elucidação entre as temáticas da fé. Principalmente, entre as temáticas mais marginais quando postas em relação com os temas centrais da fé. Chegando a este ponto, uma segunda questão preliminar se levantou. Como o mistério da encarnação esclarece outras realidades da fé? Na introdução desta dissertação ressaltamos que só no mistério do Deus feito homem os outros mistérios se revelam, plenamente: o mistério de Deus, do homem e da Igreja. Porque só em Cristo conhecemos, verdadeiramente, o mistério do Deus trinitário, o mistério do homem e só na Pessoa do Verbo encarnado a dupla natureza divina-humana da Igreja se nos torna mais evidente. É assim, portanto, que o mistério da encarnação esclarece estas realidades da fé quando estas são postas em referência a ele.

Esclarecidas estas questões preliminares, logo na introdução, volvemos, então à nossa interrogação inicial. Como pode o mistério do Verbo encarnado ser *τοπός* da exegese bíblica? Para respondermos adequadamente a esta questão, achamos por bem dividir a nossa reflexão em três capítulos que correspondem a três perspectivas complementares: primeira, como o mistério da encarnação ilumina o entendimento do mistério da Sagrada Escritura; segunda, como os modos de interpretar o mistério de Cristo estão em perfeita harmonia com os modos

de interpretar as Escrituras; terceira, como a conjugação das duas naturezas em Cristo serve de bitola para a conjugação do humano e do divino, do sentido literal e do espiritual nas Escrituras.

No primeiro capítulo, exploramos o conceito da *συνκαταβάσις* divina que nos insere neste grande mistério do amor de Deus para com os homens. Por um lado, o homem que pelo pecado se afasta do seu criador e, por outro, o amor misericordioso de Deus que procura «modos originais» para alcançar o homem, ali na sua fragilidade, na sua pequenez e miséria, tendo em conta não a sua divindade e glória, mas sim a salvação e a libertação do próprio homem. Por amor, humilhou-se a si próprio tomando a condição humana e apareceu como homem entre os mortais, em tudo semelhante a nós exceto no pecado (Cf. Fl 2, 6-11). Do mesmo modo, por amor, o Verbo do Pai fez-se Verbo humano em tudo semelhante à linguagem humana exceto no erro. Nesta redução, nesta abreviação do Verbo, no mistério da encarnação e no mistério da Sagrada Escritura reside o admirável e o inefável amor de Deus para com os homens, o que o termo *συνκαταβάσις* procura significar.

Ao aproximarmo-nos destes dois grandes mistérios, a experiência empírica não consegue abarcar toda a realidade ali presente. Olhando para Jesus Cristo, a percepção diz que é só um homem, mas aos olhos da fé, socorrendo-se da noção da *συνκαταβάσις* divina, conseguimos ver que é também o Cristo, o filho de Deus feito homem. Ao mesmo tempo que é Deus verdadeiro, pelo mistério da encarnação fez-se homem verdadeiro para poder entrar numa relação de salvação com o homem. Assim também, lendo a Sagrada Escritura parece ser uma mera literatura humana, mas aos olhos da fé e valendo-se da *συνκαταβάσις* divina conseguimos entender que é Palavra de Deus em línguas humanas. É o «modo» que Deus encontrou para poder entrar numa relação dialógica com o seu povo, tendo em conta sempre não a sua glória e majestade, mas sim a nossa salvação. De facto, na encarnação o Verbo assumiu tudo que é próprio humano para poder redimir o homem no seu todo. Do mesmo modo, na redação das Escrituras, o mesmo Verbo apropriou-se de tudo o que é específico da linguagem humana para poder transmitir a sua mensagem de salvação e ser percebido pelo homem.

Portanto, a primeira perspetiva de como o mistério da Encarnação ilumina o mistério da Sagrada Escritura está no conceito da *συνκαταβάσις* divina. Os dois mistérios são a epifania na economia do grande amor de Deus. Os dois revelam a «abreviação do Verbo divino» até à altura do homem. O mesmo e único Verbo revela-se em Jesus Cristo e na Sagrada Escritura.

Portanto, à pergunta “como é que o mistério da Encarnação pode ser o «*topos*» da exegese bíblica?”, encontramos no conceito da *συνκαταβάσις* divina uma primeira perspetiva de resposta. Porque no mistério da Encarnação fica patente esta «abreviação do mesmo e único Verbo» que se revela no mistério do Verbo encarnado e que nos ajuda a compreender aquela outra

redução no mistério do Verbo escrito, do Verbo que se compendia e desce em auxílio do homem.

Por fim, uma pergunta se impõe: Que consequências podemos retirar desta primeira aproximação da exegese bíblica ao mistério da encarnação sob a perspectiva da *συνκαταβάσις*? A grande lição que fica é que Deus é misericordioso e se compadece da condição humana. Para poder falar ao homem, assumiu por completo os modos de sentir, de dizer, de expressar, de narrar de um povo. Não desprezou, nem minorou as formas próprias da linguagem do povo semita, os géneros literários, as línguas, os lugares, a mundovisão, etc... Por isso, não é de admirar que alguns temas bíblicos, histórias, epopeias, provérbios, contos, etc... tenham paralelos na cultura semita e nas culturas circunvizinhas que influenciaram e de que maneira a tradição bíblica. À luz da *συνκαταβάσις* divina e olhando para o realismo da encarnação torna-se mais patente a compreensão do realismo na redação dos textos bíblicos, bem como o realismo no momento da interpretação das Escrituras. A Bíblia é *Verbum divinum in verba hominum*: não é uma palavra angélica, mas encarnada num contexto bem preciso. Esta verdade basilar das Escrituras parece ser cada vez mais urgente salientar, não para relegar a Bíblia a uma mera obra humana – que seria um erro crasso – mas, sim, para ressaltar o amor de Deus para conosco, de um Deus que se abrevia e se humilha à linguagem humana para poder dialogar com o homem. E este rebaixamento, esta *kenósis* do Verbo no Verbo escrito tem de ser um postulado imprescindível ou um critério basilar a ter em conta no momento da interpretação bíblica, porque o continente (as palavras humanas) é infinitamente desajustado para expressar propriamente o conteúdo (os mistérios do Reino).

No segundo capítulo, começamos a explorar a estreita harmonia que existe entre o mistério da encarnação e a exegese bíblica ou, por outras palavras, a estreita harmonia que existe entre as formas de conceber o mistério do Verbo encarnado e as formas de interpretar a Sagrada Escritura, ancorados sempre naquela analogia entre a Encarnação e a Sagrada Escritura que está presente em alguns documentos do magistério estudados por nós. Portanto, ao longo destes vários documentos, sublinhamos que existe, de facto, uma estreita relação entre a forma de conceber o mistério de Deus feito homem e o modo de ler aqueloutro mistério, a Palavra de Deus dita em línguas humanas. Em ambos os casos se revela aquele modo «*sinkatabático*», aquela maneira «condescendente» de Deus descer e vir em favor do homem para o salvar.

Nos dois mistérios destacamos este modo único do agir divino: o Deus que para realizar o seu plano de salvação assume a natureza humana e mostra aos homens o seu rosto e os seus gestos e que, ao mesmo tempo, assume a linguagem humana para transmitir os mistérios do Reino que o Pai quis revelar. Este jeito muito singular do operar de Deus, onde o humano é

tomado pelo divino e o divino é dito humanamente, encontra na Encarnação e na Sagrada Escritura a sua máxima concretização. Há uma profunda cooperação entre Deus e o homem que se torna patente nestas duas epifanias do Verbo.

A dificuldade nossa está, por vezes, ao abordarmos estes mistérios, em não conseguirmos ir além do empírico sensível e não vemos a natureza divina que está hipostaticamente unida à natureza humana na Pessoa do Verbo encarnado e, do mesmo modo, ao lermos as Escrituras, em não percebermos os mistérios de Deus que estão ali expressos. Podemos também incorrer no extremo oposto, ou seja, na Pessoa do Verbo encarnado não conseguirmos ir além do divino e não alcançarmos o humano que ali se manifesta, tal como, ao ler as Escrituras, nos convenceremos de que é só Palavra de Deus sem concurso humano.

Para superar esta nossa dificuldade interpretativa, os textos do magistério que abordámos, de uma forma geral, apontam todos para o mistério da Encarnação como aquele lugar privilegiado onde o divino e o humano se conjugam harmoniosamente, tornando-se como o arquétipo da união entre Deus e o homem. Como diz H. U. V. Balthasar, «[...] a forma cristológica é a forma por antonomásia do encontro entre Deus e o homem».²⁶³ O mistério da Encarnação é o *analogatum princeps*, é o analogado principal que reflete ao máximo esta cooperação teândrica.

Ao longo da história da Igreja, a exegese bíblica oscilou entre estes dois polos, um que ressaltava mais o pendor divino e outro que tendia a enfatizar mais a dimensão humana das Escrituras. A mesma dificuldade interpretativa já tinha tido lugar no seio da Igreja, nos primeiros cinco séculos, acerca da natureza de Jesus Cristo. Por conseguinte, os textos do magistério analisados fazem – cada um à sua maneira – esta correlação entre as formas heréticas de conceber a união das duas naturezas em Cristo e os desvios interpretativos que não têm em conta a natureza teândrica das Escrituras. Assim, segundo alguns teólogos que tratamos, podemos falar de um monofisismo bíblico – que reduz a Bíblia apenas à sua dimensão divina – ou, no sentido oposto, podemos falar de um tipo de nestorianismo bíblico – que tende a separar em demasia o divino e o humano, relegando a natureza divina da Sagrada Escritura a um *addendum*.

Os Papas, nos textos estudados, realçam esta estrita harmonia entre as heresias cristológicas e os desvios interpretativos da Bíblia e apontam todos para Cristo, para o mistério da Encarnação como o *τοπός* onde se torna mais evidente a compreensão da união entre Deus e o homem. Um outro aspeto que parece ser bem vincado é o realismo da Encarnação. Só quem

²⁶³ H. U. V. BALTHASAR, *Gloria: Una estética teológica, 1. La percepción de la forma*, p. 271.

alcança estas palavras, «o Verbo fez-se carne» (Jo 1, 14), pode também entender aquela outra Palavra de Deus dita em línguas humanas. Ter a coragem de aceitar o realismo da Encarnação é perceber que o Verbo ao encarnar não assumiu parcialmente a natureza humana, mas sim a tomou no seu íntegro com tudo o que isto implica no seu ser pessoa divina/humana. As mesmas conclusões podemos retirar em relação a Sagrada Escritura: o Verbo ao assumir a linguagem humana para se dizer, assumiu-a no seu todo com as potencialidades e as fragilidades, com as imprecisões e ambiguidades. E nisto reside a admirável condescendência de Deus para conosco.

É no realismo do mistério da Encarnação que se fundamenta todo o estudo científico acerca da pessoa de Jesus Cristo (as Jesualogias) e também se fundamenta todo o estudo científico da Bíblia (com arte crítica literária). Porque o nosso Deus é um Deus encarnado, um Deus que se fez história, que entrou no tempo e no espaço. E a Palavra de Deus é também uma Palavra encarnada, uma Palavra que se fez palavras humanas, espacio-temporalmente contextualizáveis.

Em síntese, neste segundo capítulo, olhámos para a aproximação analógica entre exegese bíblica e Encarnação sob a perspectiva da estreita harmonia que existe entre as formas de interpretar o mistério de Cristo e as formas de ler a Sagrada Escritura, enfatizando o mistério do Verbo encarnado como o *τόπος* onde acontece esta estreita harmonia e o lugar onde pensar o realismo da redação e da interpretação bíblica.

No terceiro capítulo, o nosso objetivo foi explorar como que a conjugação das duas naturezas em Cristo pode servir de bitola para a conjugação do humano e do divino, do sentido literal e do espiritual das Escrituras.

Ao longo deste capítulo – assente nesta estreita harmonia que existe entre as formas de conceber o mistério do Cristo e os modos de interpretar as Escrituras – repassámos muito sinteticamente as grandes heresias cristológicas que marcaram os primeiros cinco séculos da Igreja, as várias formas heréticas que surgiram como tentativas de resposta àquela grande questão: como a natureza divina e humana se conjugam na pessoa do Verbo encarnado? Ressaltámos, sobretudo, duas grandes sensibilidades teológicas que se debateram à procura do modo como se dá a união cristológica. Por um lado, tivemos a tradição alexandrina, que tendia a enfatizar mais a dimensão divina de Cristo; por outro lado, em reação a esta, apareceu a tradição antioquena, que se inclinava a salvaguardar a dimensão humana de Cristo, sobrevalorizando-a em detrimento da dimensão divina.

Perante estes exageros cristológicos, vários concílios foram convocados para dirimir a questão. Por meio de avanços e recuos a querela cristológica permanecia, praticamente inalterada, com formatos e roupagens diversos ao longo dos anos. Em 451 a «questão cristológica» deu um salto conceptual que mudou, radicalmente, a forma de pensar a união em Cristo na posteridade. No decurso dos anos, a grande questão subjacente nas querelas cristológicas era como o humano e o divino se combinam em Cristo. O grande mérito – a nosso ver – do concílio de Calcedónia é de inverter a resposta. Ao invés de responder pela positiva, como o humano e o divino se conjugam em Cristo, respondeu pela negativa, como o humano e o divino não se conjugam em Cristo, fazendo recurso a chamada teologia apofática.

Os Padres conciliares criaram, assim, um *τόπος* e delimitaram fronteiras onde pensar a unidade em Cristo sem incorrer em visões unilaterais que não valorizam a natureza teândrica de Cristo. «Sem confusão e sem divisão» e, também, «sem mudança e sem separação»: estes são os limites dentro dos quais podemos pensar a unidade em Cristo. No mistério do Verbo encarnado a união entre a natureza divina e a humana dá-se «sem confusão e sem divisão; sem mudança e sem separação». O grande legado do concílio de Calcedónia é criar um *τόπος* cristológico, um lugar onde seja seguro refletir a unidade, sem minorar ou sobrevalorizar uma das naturezas.

À semelhança do percurso que fizemos através das heresias cristológicas, repassamos, mui brevemente, as grandes heresias bíblicas e os maiores desvios interpretativos que marcaram a história da exegese bíblica. A questão de fundo é sempre o mesmo: como conjugar o divino e o humano na Sagrada Escritura? E os vários modos de conjugação destas duas naturezas dão lugar a diversas formas de interpretar a Bíblia. Valendo-nos de alguns teólogos, aplicámos o resultado de Calcedónia à conceção da Sagrada Escritura e conseqüentemente à sua interpretação. Verificámos, portanto, como o humano e o divino se conjugam nas Escrituras. Analogicamente, respondemos pela negativa, «sem confusão e sem divisão» e também, «sem mudança e sem separação». Em outras palavras, podemos dizer que, na génese do texto sagrado, a natureza humana e a natureza divina cooperam «sem confusão» das duas naturezas, mas também, sem divisão. E ao mesmo tempo, colaboram, «sem mudança» das duas naturezas e «sem separação» das mesmas.

A pergunta fundamental que emerge neste momento é a seguinte: que conseqüências retirar para a interpretação bíblica, após esta aplicação analógica dos resultados calcedónios à conceção das Escrituras?

Temos bem claro que, na construção do texto sagrado, o divino e o humano estão unidos inseparavelmente nas Escrituras e que, ao mesmo tempo, as duas naturezas conservam toda a

sua integridade e propriedades. Isso implica que, no momento da interpretação, o intérprete deve prestar grande atenção à dimensão humana do texto, estudando-a com os métodos da crítica literária, a fim de entender o que realmente o hagiógrafo quis significar, porque Deus falou, verdadeiramente, mediante as palavras do autor sagrado. Ao mesmo tempo, deve prestar semelhante atenção à dimensão divina do texto bíblico, porque é um texto de fé, escrito por pessoas de fé, para suscitar e fomentar a fé de outros. *textum ex fide et in fide*: esta é a verdade genesíaca da Sagrada Escritura. Escrita sob o influxo do Espírito Santo, deve ser interpretada sob o auxílio do mesmo e único Espírito. Esta «interpretação no Espírito» concretiza-se no uso dos critérios da fé apresentados pela DV 12.

Para evitar o «monofisismo bíblico», pede-se aos pregadores que atendam devidamente à natureza humana do texto; por outro lado, para evitar o «nestorianismo bíblico», pede-se aos exegetas – os da ciência bíblica – que tenham em conta a natureza divina das Escrituras. Portanto, à luz da unidade divina/humana em Cristo podemos conseguir entender aquela outra unidade teândrica nas Escrituras.

Assim, o mistério da Encarnação torna-se o *τόπος* da exegese bíblica. Porque a unidade e a integridade das duas naturezas em Cristo servem de bitola – à luz dos enunciados calcedónios – para conjugar a natureza divina e humana na Sagrada Escritura e a interpretar retamente.

No final deste trabalho, achamos pertinente fazer uma ressalva acerca da analogia da fé que foi o instrumento que nos permitiu fazer a aproximação encarnação e exegese. Toda a analogia se funda numa semelhança entre duas realidades, mas a dessemelhança é sempre maior. O que defere é superior a o que une. E o nosso caso, não é exceção. Existe sim – como fizemos notar ao longo da dissertação – uma semelhança entre a Encarnação e a Sagrada Escritura que se baseia na mesmidade do Verbo revelado. Contudo, a dessemelhança é, maximamente maior. Por isso, são de evitar todas as tendências que inclinam a substituir a adoração eucarística pela adoração da Bíblia. Na espécie eucarística subsiste o corpo de Cristo, tão verdadeiro e real, enquanto que as páginas da Bíblia contêm a Palavra de Deus. O livro é apenas um continente, o que é sagrado é o conteúdo. Por isso, não devemos adorar o livro, mas sim prestar a devida veneração à Palavra de Deus contida nas Escrituras. Como faz recordar Bento XVI, «[...] na Igreja, veneramos extremamente as Sagradas Escrituras, apesar da fé cristã não ser uma “religião do Livro”: o cristianismo é a “religião da Palavra de Deus”, não de “uma palavra escrita e muda, mas do Verbo encarnado e vivo” [...]».²⁶⁴

²⁶⁴ *Verbum Domini*, n. 7. in *AAS* 102 (2010) pp. 687 – 688.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1. Sagrada Escritura

Bíblia Sagrada. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2016.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2013.

NESTLE, E., ALAND, K. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

1.2. Magistério

BENTO XVI, *Exortação Apostólica sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja, Verbum Domini*. São Paulo: Paulus Editora, 2011.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Coimbra: Gráfica de Coimbra 1999.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática A Igreja, Lumen Gentium*. Braga: Editorial A. O., 1983.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Dogmática A Revelação Divina, Dei Verbum*. Braga: Editorial A. O., 1983.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo, Gaudium et Spes*. Braga: Editorial A. O., 1983.

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. São Paulo: Paulinas – Edições Loyola, 2007.

JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja, Veritatis Splendor*. São Paulo: Paulus Editora, 1993.

JOÃO PAULO II, *Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II, sobre a interpretação da Bíblia na Igreja*, Tradução de *L'Osservatore Romano*, edição semanal em português, 2 de maio de 1993, pp. 6 – 8.

JOÃO PAULO II, *Discurso por ocasião do centenário da encíclica Providentissimus Deus e cinquentenário da Divino Aflante Spiritu*, em 23 de abril de 1993, Tradução de *L'Osservatore Romano*, edição semanal em português, 23 de abril de 1993, pp. 4 – 6.

LEÃO XIII, *Carta Encíclica sobre o estudo da Sagrada Escritura, Providentissimus Deus*. Petrópolis: Editora Vozes limitada, 1961.

PIO XII, *Carta Encíclica sobre os estudos bíblicos, Divino Afflante Spiritu*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

1.3. Patrística e autores cristãos

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe* =SCh 199. Paris: Les Éditions du Cerf, 1973, PG 25.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al libro della Genesi*, 3, 8, homilia 17, 1. Roma: Città Nuova Editrice, 2000, PG 53.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al Vangelo di Giovanni. Omelia XXXVII*. Roma: Città Nuova Editrice, 1998, PG 59.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento alla lettera a Timoteo*, 1, 12 – 14, Hom. III, 2. Roma: Città Nuova Editrice, 1998, PG 62.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *L'Incomprensibile natura di Dio*. Roma: Città Nuova Editrice, 1998, PG 48.

HUGUES DE SAINT-VICTOR, *La morale de L'Arche Noé*, 2, 8. = SCh 570. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003, PL 176, 642 C-D.

IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Le Lettere*. Roma: Città Nuova Editrice 2001.

ORIGÈNE, *Homélies sur Jérémie* =SCh 9. Paris: Les Éditions du Cerf, 1976, PG 12, 215-243.

ORIGÈNE, *Homélies sur Lévitique* =SCh 7. Paris: Les Éditions du Cerf, 1976, PG 11, 115-153.

ORIGÈNE, *Homélies sur Nombres* =SCh 14. Paris: Les Éditions du Cerf, 1976, PG 15, 127-151.

ORIGÈNE, *I Principi*. Roma: Città Nuova Editrice, 1985, PG 13.

RABANO MAURO, *In Leviticum*, PL 108, 247 – 248.

SAN GIROLAMO, *Commento ai Salmi*. Roma: Città Nuova Editrice, 2001. CCL 78, 337 – 338.

SAN GIROLAMO, *Commento al Profeta Isaia*. Roma: Città Nuova Editrice 2001.

SAN GIROLAMO, *Comento al Vangelo di Marco IX*, 1 – 7. Roma: Città Nuova Editrice, 2001.

SAN TOMMASO DI AQUINO, *Comento ai Salmi, 21, 11*. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.

SAN TOMMASO DI AQUINO, *Summa Teologica*, I. q. 4, Volume I. Roma: Città Nuova Editrice, 2005.

SANT'AGOSTINHO, *Comento ai Salmi*, 103, 4, 1. Roma: Città Nuova Editrice 1998, PL 37.

SANT'AGOSTINO, *La Città di Dio*, XVII, 6, 2. Roma: Città Nuova Editrice, 1998, PL 41, 537.

SANT'ANBROGIO, *Comento al Vangelo de San Luca 6, 33*. Roma: Città Nuova Editrice, 2001.

SANTO ISAAC DI NINIVE, *Discorsi ascetici 73*. Roma: Città Nuova Editrice 2000.

SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras completas: Subida del monte Carmelo*. Coimbra: Edições Carmelo, 2005).

2. Dicionários

CELISTINO, P. «analogia», in *Enciclopédia Verbo*, Vol. 2. Ed. Lisboa: Verbo, 2004. *Dicionário Latim – Português*, 4ª edição. Porto: Porto Editora, 2017.

DI BERARDINO, A. (dir), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. A-E I. Genova – Milano: Casa Editrici Marietti, 2006.

PEREIRA, I. *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*, 8ª edição. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.

SIMONETTI, M. «Ario – Arianismo», in *Dicionário Patristico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis – São Paulo: Vozes – Paulus, 2002.

3. Estudos

AA. VV. *Biblia y ciencia de la fe*, C. GRANADOS – A. GIMÉNEZ (eds). Madrid, Editora Encuentro, 2007.

- AA. VV. *Escritura e interpretación, Los fundamentos de la interpretación bíblica*, L. S. NAVARRO – C. GRANADOS (eds), 2ª edición. Madrid: Libros Palabra, 2005.
- AA. VV. *L'Exegesi cristiana oggi*, editoriale di L. PACOMIO, 3ª edizione. Roma: Piemme, 2000.
- ALONSO SCHÖKEL, L. *La Palabra inspirada. La Biblia a luz de la ciencia del lenguaje*. Biblioteca Herder, Sagrada Escritura 75. Barcelona: Herder, 1966.
- ALVES, H. «Condescendência de Deus no Antigo Testamento: A encarnação, Glorificação da Santíssima Trindade», *Bíblica, série científica*, Ano VIII, Nº 8, (novembro, 1999): pp. 21 – 79.
- ALVES, H. *Documentos da Igreja sobre a Bíblia*, 2ª edição. Fátima: Difusora Bíblica e Gráfica de Coimbra 2, 2011.
- ASENSIO, F. «El Crisóstomo y su visión de la Escritura en la exposición homilética del Génesis», *Estudios bíblicos*, 32, (1973): pp. 223 – 255.
- BALTHASAR, H. U. V. *Gloria: Una estética teológica, I. La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1985.
- BARBAGLIO, G. *Jesús, hebreo de Galilea: Investigación histórica*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- BASTA, P. «Criteri ermeneutici per l'interpretazione della Scrittura, *Dei Verbum* 12» La Bibbia e la vita della Chiesa, A cinquant'anni dalla Dei Verbum: Atti della Settimana teológica di Camaldoli, *Vita monastica* LXVII/253, (gennaio-giugno 2013): pp. 125 – 138.
- BASTA, P. *Il carattere relazionale dell'ispirazione biblica*. Roma: Urbaniana University Press, 2017.
- BELLET, P. «El sentido de la analogia Verbum Dei incarnatum = Verbum Dei Scriptum», *Estudios Bíblicos* 14, (1955): pp. 415 – 428.
- BOVATI, P., BASTA, P. *Ci há parlato per mezzo dei profeti: Ermeneutica bíblica*. Roma: Edizione San Paolo GBP, 2012.
- BULTMANN, R. *Desmitologização: Coletânea de Ensaio*. São Paulo: Editora Sinodal, 2011.
- CAPIZZI, N. «Parola di Dio e συνκαταβάσις divina», *Gregorianum* 89, 2, (2008): pp. 396 – 419.
- CAPIZZI, N. *Dei Verbum, Storia/Commento/Recezione*. Roma: Universale Studium, 2015.

- CARDOSO, I. M. A. *Encarnação e Imagem: Uma abordagem histórico-teológica a partir dos três discursos em defesa das imagens sagradas de São João Damasceno*. Lisboa: Paulus, 2015.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Desiderium et cognitio Dei, Theologia – Christologia – Anthropologia*. Bologna: Queriniana, 1986.
- CREHAN, J. H. «The analogy between Verbum Dei incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers», *Journal of Theological Study* 6, 1(955): pp. 87 – 90.
- DUCHATELEZ, K. «La «condescendance» divine et l’histoire du salut», *Nouvelle Revue Théologique*, 95, (1973) : pp. 593 – 621.
- DUNN, J. D. G. *El cristianismo en sus comienzos: I, Jesús recordado*. Navarra: Verbo divino, Estella, 2009.
- FABBI, F. «La «condiscendenza» divina nell’ispirazione bíblica secondo S. Giovanni Crisostomo», *Biblica*, 14, (1933): pp. 330 – 347.
- FERRARI, P. L. *Bibbia, L’interpretazione della Scrittura nella Chiesa Cattolica*. Bologna: Edizioni Dehoniane (EDB), 2014.
- GIBERT, P. *Breve storia dell’esegesi biblica*, Brescia: Queriniana, 2016.
- GILBERT, M. «Cinquant’anni di magistero romano sull’ermeneutica bíblica – Leone XIII (1893) – Pio XII (1943)», *Chiesa e Sacra Scrittura, Un secolo di magistero ecclesiastico e studi biblici, Subsidia biblica 17*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, (1994), pp. 11 – 56.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. *Cristología, Serie de Manuales de Teología, Sapientia Fidei*. Madrid: BAC, 2001.
- GRESHAKE, G. *Il Dio unitario: Teologia Trinitaria*. Brescia: Queriniana, 2000.
- GRILLMEIER, A. *L’ispirazione divina e l’interpretazione della Sacra Scrittura*, in *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Revelazione Divina*. Milano: Massimo, 1996.
- GRILLMEIER, A. *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa. Dall’Età Apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, Volume II. Firenze: Paideia 1982.
- HEALY, M. «Behind, in front of... or Through the Text? The Christological Analogy and the Lost World of Biblical Truth», in *Behind the Text: History and Biblical Interpretation, Grand Rapids*, (2003), pp. 181 – 195.
- HEALY, M. «Inspiration and Incarnation: The Christological Analogy and the Hermeneutics of Faith», *Letter § Spirit 2*, (2006), pp. 27 – 41.

- HERCSIK, D. *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*. Bologna: Dehoniane, 2010.
- IZQUIERDO, A. *La Escritura inspirada y la Encarnación del Verbo*, in A. IZQUIERDO (ed), *Escritura inspirada, Acti del Simposio internacional sull'ispirazione promosso dall' Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- JORGE, L. «*Pede-se à Igreja que os seus sacerdotes sejam cultos*» e saibam «*dialogar*». Acedido no dia 22/05/2021.
- <https://snpcultura.org/pede-se-a-igreja-que-os-seus-sacerdotes-sejam-cultos-e-saibam-dialogar-lidia-jorge.html>.
- LARA, J. M. «*Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae*», Notas sobre el origen y procedencia de esta frase, in *Palabra y Vida*. Homenaje, J. ALONSO DIAZ, ed. A. VARGAS-MACHUCA e G. RUIZ, Madrid, 1984, pp. 409-422.
- LUBAC H. D. *Exegesi Medievale, I quattro sensi della Scrittura*, volume III. Roma: Paoline, 1972.
- MAGGIOLINI, S. *Criteri per la stesura: Il Catechismo del Concilio del Vaticano II*. Milano: Paoline, 1993.
- MARGERIE, B. D. *Introduzione alla storia dell'exegesi, v. I: I Padri greci e orientali*. Roma: Borla Press, 1983.
- MARLÉ, R. *Au couer de la crise moderniste*. Paris: Aubier, 1960.
- MARTINS, A. «*A plenitude do homem em Cristo. A relação entre cristologia e antropologia em Karl Rahner*», *Didaskalia* 35 (2005): pp. 311 – 325.
- MEIER, J. P. *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I. Las raíces del problema y persona; II/1. Juan y Jesús. El Reino de Dios; II/2. Los milagros; III. Compañeros y competidores; IV. Ley y amor*. Madrid: Verbo Divino, Estella 1998 – 2010.
- MOINGT, J. *El hombre que venía de Dios; I. Jesús en la historia del discurso cristiano; II. Cristo en la historia de los hombres*. Bilbao: Desclée, 1995.
- PINARD, H. «*Les infiltrations païennes dans l'Ancienne Loi d'après les Pères de l'église, La thèse de la condescendance*». *Recherches de Science Religieuse*, 9, (1919): pp. 206 – 217.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Lisboa, Editora Rei dos Livros 1997.
- RAHNER, K. *The Trinity*. Michigan: General Editor, 2008.

RAVASI, G. «Exegesi e Teologia», Inaugurazione del Anno Accademico 2019/2020, Pontificio Istituto Biblico de Roma, 11 de ottobre 2019. <https://www.biblico.it/doc-vari/Prolusio-Ravasi.pdf>

SESBOÛE, B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*. Paris: Desclée, 2002.

SESBOUÉ, B., WOLINSKI, J. *História dos dogmas I: O Deus da salvação (séculos I – VIII)*. São Paulo: Loyola, 2002.

SIMONETTI, M. *Profilo esegetico dell'esegesi patristica*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1981.

SMOAK, J. D. *The Priestly Blessing in Inscription and Scripture: The Early History of Numbers 6:24-26*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

TÁBET, M. A. «Ispirazione, Condiscendenza divina ed Incarnazione nella Teologia di questo secolo», *Annales theologici* 8, (1994): pp. 235 – 283.

TÁBET, M. A. «La Sacra Scrittura nel Catechismo della Chiesa Cattolica», *Annales theologici* 7, (1993): pp. 3 – 46.

TÁBET, M. A., DE VIRGILIO, G. *Sinfonia della Parola, Commento teologico all' Exortazione Apostolica Verbum Domini*. Roma: Editrice Rogate, 2011.

VAZ, A. D. S. «Repensar a Teologia da Inspiração Bíblica», *Didaskalia*, XXVIII, (1998): pp. 59-91.

VAZ, A. D. S. *Palavra Viva, Escritura Poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*. Lisboa: Universidade Católica editora, 2013.