

THEOLOGIA GLORIAE: O CARÁTER GLORIOSO DA AÇÃO DIVINA NA TEOLOGIA DA HISTÓRIA DO PRIMEIRO CRISTIANISMO. CONCEITOS BÁSICOS, EVOLUÇÃO DA DOCTRINA E RECONSIDERAÇÕES.

“Theologia gloriar”: the glorious character of the Divine action in the theology of que first history of Christianity. Basic concepts, evolution of the doctrine and reconsiderations

Élcio Verçosa Filho*

Resumo

Escrito numa perspectiva histórico-filosófica, o ensaio procura delinear em seus contornos próprios, as primeiras formulações da teologia da história no ambiente cristão, de Paulo a Agostinho, enfatizando o sentido “forte” da visão da ação providencial em alguns desses primeiros autores (especialmente Irineu de Lyon), vale dizer, o caráter glorioso da doutrina da Providência Divina no primeiro cristianismo, colocando esse momento fundador da tradição frente a frente com algumas das novas avaliações ou reconsiderações, não raro críticas ou negativas, de que ele tem sido objeto nos últimos 150 anos.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da História. Paulo. Agostinho. Glória divina. Encarnação. Marcionismo. Irineu de Lyon. Cristianismo Patrístico.

Abstract

Written in a historic-philosophical perspective, the essay aims to delineate in its own contours, the first formulations of the theology of history in the Christian environment, from Paul to Augustine, emphasizing the “strong” sense of the

* Doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP (2008) e professor do Departamento de Humanidades da Faculdade de Comunicação da Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP) – SP. E-mail: <vercosafilho@gmail.com.br>.

visiono f the providential action in some of these first authors (specially Irineu de Lyon), it is worth saying, the glorious character of the doctrine of divine Providence in the first Christianity, placing this founding momento f tradition face to face with some of the new evaluations or reconsiderations, not rarely critical or negative, of which it has been the object for the last 150 years.

KEYWORDS: *Theology of History. Paul. Augustine. Divine glory. Incarnation. Marcionism. Irineu de Lyon. Patristic Christianity.*

1 Introdução

O objetivo desse ensaio é apreender o caráter específico da teologia da história e da doutrina da Providência divina do primeiro cristianismo e o sentido no qual a nova disciplina se desenvolveu de Paulo a Agostinho, com uma atenção especial à sua formulação em Irineu de Lyon. Ao empreender a discussão dos princípios e conceitos básicos que a informaram, do contexto histórico da sua formação, das controvérsias a partir das quais ela foi se estabelecendo e dos dilemas com que ela foi concebida para resolver, ao determinar com o rigor apropriado o perfil da sua versão consolidada e tradicional, a expectativa é chegar a uma compreensão tão clara quanto possível da concepção propriamente cristã dos termos, da natureza e das condições da ação divina no governo do mundo e, em especial, na condução da história dos homens como uma história da salvação.

Considerando que, de um lado, essa visão tradicional, que podemos chamar de “forte”, da divina Providência, prevalente, em diferentes formulações, pelo menos até o século XVIII, foi consideravelmente reelaborada e substituída por outra concepção, “fraca”, do poder e da intervenção de Deus sob a influência dos ataques a ela dirigidos a partir dos mais variados quadrantes nos últimos duzentos anos – em particular no interior da própria teologia, que teria “evoluído” numa outra direção – e, do outro, que, não obstante, ela segue, na sua substância, fazendo parte, em alguma medida, da consciência religiosa do simples fiel,¹ me pareceu importante arrematar o ensaio – uma conclusão que, como não será difícil perceber, contamina quase todo o desenvolvimento do texto

¹ Essa tese é defendida brilhantemente por FLINT (Thomas P.), na introdução do seu importante estudo sobre o conceito de Providência divina do jesuíta espanhol Luís Molina: *Divine Providence*, Ithaca: Cornell University Press, 1998.

– com uma discussão dos termos dessa crítica “moderna” à tradição e dos dilemas que ela parece implicar do ponto de vista da coerência que talvez se devesse cultivar em relação às raízes e à sensibilidade original da piedade cristã. Se a visada de conjunto que aqui se oferece ao leitor leigo ou ao cristão distraído sobre esse período crucial na formação do cristianismo pelo menos ajudar a relembrar alguns pressupostos básicos da doutrina do Cristo que hoje parecem ter sido esquecidos, nem que seja sob a forma da crítica renovada ao que aqui é dito e da sua refutação racional, a tarefa de empreender o ensaio já terá sido plenamente recompensada, na medida em que, como não especialista, não posso ter a pretensão de obter nada mais.

2 O nascimento da teologia da história em Paulo

Como se sabe, é em Paulo que surge, a partir da elaboração consciente, escritural e filosoficamente bem informada das imagens da Providência contidas nos *logion* de Jesus espalhados pelos evangelhos sinóticos (em especial o Sermão da Montanha), uma doutrina completa da Providência divina no contexto de uma história da salvação. Com efeito, são numerosos os textos paulinos que versam sobre o cuidado divino. A Epístola aos Romanos é um caso que salta aos olhos, na medida em que, ali, o caráter sobrenatural da Providência ganha um maior desenvolvimento, identificando-se com a doutrina da graça. Paulo começa (*Rm* 1, 18 e ss) afirmando peremptoriamente a Providência na realidade do mundo criado, a chamada “revelação cósmica”, que, segundo ele, daria a ver o poder e a sabedoria do Deus Criador de modo tão claro à inteligência que é forçoso entender a impiedade e a idolatria, mesmo antes de qualquer movimento divino de revelação, como inescusáveis.

Porquanto o que se pode conhecer de Deus é-lhes manifesto; porque Deus lho revelou. Pois desde a criação do mundo as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, tornaram-se visíveis à inteligência por meio das coisas criadas; de modo que não se podem escusar. Porque, conhecendo a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças. Pelo contrário, extraviaram-se em seus vãos pensamentos e se lhes obscureceu o coração insensato. Dizendo-se sábios tornaram-se estultos (*Rm* 1, 19-21).

Por isso Deus, em sua ira, os entregou às trevas do seu coração, retirando providencialmente a sua Providência, se é permitido falar assim. Mas um dia, segue Paulo, Ele se vingará da impiedade dos homens que se recusaram à sua presença no mundo criado (*Rm 2, 2-5*) e se entregaram ao gozo das criaturas em detrimento da obediência devida ao Criador, do qual elas não são mais que alusões. De fato, Paulo fala em termos muito concretos de uma revelação cósmica, que oferece um conhecimento possível, embora não suficiente, da Glória e da unicidade do verdadeiro Deus, algo que na visão dele basta para caracterizar “os tempos de ignorância” como tempos de pecado. Seja como for, Deus se vingará dessa ignorância pecadora, dando a cada um de acordo com as suas obras (*Rm 2, 6-8*; e *2Cor 5,10*; *Gl 6,8*), seu conhecimento (*Rm 2, 9 e ss*) e até mesmo com aquilo que, onisciente, Ele vê escondido no recesso dos corações (2,16). Não obstante, no tempo presente, Ele pacientemente condescende com o pecado dos homens (*Rm 3,26*; *9,22*; *2Pd 2,9*), estando disposto a justificá-los livremente pela redenção trazida por Jesus Cristo (*Rm 3,22.24.25*), da qual todos, “mortos em Adão”, têm grande e mesmo desesperada necessidade (3,23). Enquanto a salvação de Cristo não dá os seus frutos plenos (os quais, segundo supõe a moderna historiografia, na época de Paulo eram esperados no advento mais ou menos próximo de um novo reino messiânico e escatológico),² os cristãos devem esperar com paciência e atingir a glória através do sofrimento e da tribulação (5, 3) – segundo João a própria norma da existência humana nesse mundo (*Jo 16,33*) –, confiantes em que Deus virá em seu auxílio. Pois as graças que estão por vir serão, segundo as promessas do Deus que “nunca mente” (*Tm 2,3* e *Tt 1,2*), bem maiores do que as já recebidas (*Rm 5,10* e *ss*) e muito mais abundantes que as próprias consequências do pecado (5, 17), que para Paulo são enormes. A vida eterna é a maior das promessas (5,21), mas sem o auxílio de Deus é impossível conquistá-la (7,18-24). Este auxílio é, para Paulo, a graça de Jesus Cristo, que liberta do pecado (7,25) e torna os pecadores filhos e herdeiros de Deus (8,17). Acima de tudo, é preciso saber que todas as coisas trabalham juntas para o bem daqueles que amam a Deus, porque Ele em sua Providência teve amor pelo homem desde a eternidade, e predestinou os seus eleitos a conformar-se à imagem do seu filho, de modo que os chamou (*2Ts 2,13*), os justificou (*Rm 5,1*;

² Cf. BULTMANN, Rudolf. *The theology of the New Testament*. 2v. Nova Iorque: Charles Scribner and Sons, 1955, p. 37, 155.

1Cor 6,11) e, mesmo neste *saeculum* corrompido, já começou a operar neles o trabalho de glorificação (*Rm* 8,29-30; *Ef* 1,3 e ss; *2Cor* 3,18; *2Ts* 2,13). Esse propósito beneficente de uma Providência que tudo vê e tudo pode é descrito por Paulo como inteiramente gratuito, absolutamente imerecido (*Rm* 3,24; 9, 11-12), estendendo-se, sem exceção, a todos os seres (*Rm* 2,10; *1Tm* 2,4).

Como se sabe, a doutrina da graça de Paulo introduziu no pensamento religioso toda uma nova gama de problemas que, não obstante a sua raiz no pensamento mosaico, exerceram especial influência sobre a teologia da Providência em ambiente cristão. Dentre estes problemas, destacam-se aqueles relativos à afirmação da onisciência e onipotência divinas em sua interação com a liberdade do homem, à questão da presciência e da predestinação, assim como à ambiguidade da própria noção de justificação que em diversas passagens o apóstolo propõe. Com efeito, na medida em que o Jesus histórico foi visto e afirmado (antes de tudo, segundo testemunham os evangelhos, por si próprio) como aquele no qual as promessas divinas são cumpridas, era natural que estas questões em seu aporte essencialmente histórico passassem para o primeiro plano. É o que evidencia, sobretudo, aquela que é provavelmente a primeira formulação da doutrina da Providência divina ao modo de uma *teologia da história* - o discurso em que Paulo, no Areópago, anuncia aos “estóicos e epicuristas” atenienses a boa nova sobre o “Deus desconhecido” (*At* 17, 22 e ss). Dada a importância que tem para o nosso estudo, vale a pena reproduzi-lo por inteiro:

O Deus que fez o mundo e tudo o que nele há, é o Senhor do Céu e da Terra e não habita em templos feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos de homens, como se necessitasse de algo, porque é Ele quem dá a todos a vida, a respiração e todas as coisas. Ele fez nascer de um só todo o gênero humano, para que habitasse sobre toda a face da terra. Fixou aos povos os tempos e os lugares de sua habitação. Tudo isso para que procurem a Deus e se esforcem por encontrá-lo como que às apalpadelas, pois na verdade Ele não está longe de cada um de nós. Porque nele vivemos, nos movemos e existimos, como até alguns dos vossos poetas disseram: ‘Nós somos também da sua raça...’ Se, pois, somos da raça de Deus, não devemos pensar que a Divindade é semelhante ao ouro ou à prata ou à pedra lavrada por arte e gênio dos homens. Deus, porém, não levando em conta os tempos de ignorância, convida agora a todos os homens e em toda parte a se arrependem, porque Ele fixou um

dia no qual julgará o mundo com justiça por meio do homem a quem designou, dando-lhe crédito diante de todos, ao ressuscitá-lo dentre os mortos (*At 17: 24-31*).

Nessa passagem, Paulo (ou Lucas, o provável autor dos *Atos dos Apóstolos*) descreve pela primeira vez em etapas ascendentes, quer dizer, numa sequência metódica e ordenada, da mais antiga à mais recente, as obras que a Providência divina vem realizando em benefício dos homens desde a criação do mundo, levando seus cultos ouvintes atenienses a contemplar, numa visão de conjunto, as *magnalia Dei*, o objeto próprio de toda teologia da história em sentido cristão.³ É, sobretudo, notável que, no discurso, estas obras que marcam e significam a ação de Deus na história sejam entendidas basicamente como *obras de revelação*. O Deus de Israel, e agora de Jesus Cristo, é primariamente um Deus que se revela, que sai em busca do homem, que quer ser conhecido. Como indica o texto, a primeira etapa desta iniciativa reveladora da Providência divina é, como já foi sugerido, a Criação, a perfeição e a glória que testemunham o céu e a terra, algo que fica ainda mais claro num outro texto dos mesmos *Atos*, que fala de Deus, dando testemunho de si mesmo ao “fazer o bem” e enviar do céu as chuvas e as estações frutíferas, para com elas saciar os homens de alimento e alegria (*At 14, 15*).⁴

Continuando com o discurso de Paulo, depois da Criação, a Providência se mostra, cumpre notá-lo bem, não apenas nas maravilhas realizadas em benefício do povo eleito, mas também na determinação dos lugares e tempos históricos que dizem respeito a todas as nações, a chamada “história profana”, que, através da pregação do apóstolo, é assim chamada à sacralização.⁵ Em todas essas obras, a intenção de Deus

³ Cf. DANIELOU, Jean. *Sobre o mistério da história: a esfera e a cruz*. São Paulo: Herder, 1964, p.133.

⁴ Alhures, Paulo introduz ainda um elemento novo na doutrina da revelação cósmica, ao dizer (em *Rm 2, 14-15*) que Deus não se comunica com o homem natural apenas pelas maravilhas do mundo visível, mas também através da voz da consciência moral que fala diretamente ao seu coração, como uma “lei” que teria sido escrita pelos próprios dedos de Deus em seu coração ou consciência, uma noção que a tradição teológica (notadamente Orígenes) ampliará na direção da afirmação da existência de uma lei natural consistente nos ditames da reta razão (prática). A propósito, conferir DANIELOU, Jean. *God and the ways of Knowing*. Cleveland: Meridian, 1965, p. 20-21.

⁵ Não se pode esquecer, evidentemente, que o discurso é especialmente destinado à conversão dos gentios, um contexto cujos matizes são discutidos em grande detalhe

é sempre, para redimir, tornar-se conhecido, até encarnar finalmente como Jesus Cristo, a revelação suprema, que não ocupa, no anúncio de Paulo, apenas o tempo presente, mas que virá também, nos últimos tempos, submeter o mundo a julgamento, para fechar dessa forma a última etapa da história da salvação.

Muito mais poderia ser dito sobre o pensamento histórico e escatológico de Paulo em seus principais pontos de influência sobre a tradição teológica, mas não é o caso de fazê-lo aqui. No momento o que vale assinalar é que, com essas ideias anunciadas, porém não plenamente desenvolvidas no discurso do Areópago, e especialmente com a sua apresentação numa sequência ou ordem esquemática e pré-determinada que se desenrola ao longo do tempo e da experiência que as sucessivas gerações humanas têm dele, Paulo dá o tom de praticamente tudo que virá depois. A partir delas a doutrina da Providência passará a ser elaborada como uma autêntica *logia* da história do ponto de vista de Deus, quer dizer, como uma *teologia da história*, pelos pensadores dos primeiros tempos do cristianismo, que a pensarão basicamente ao modo de uma descrição, de uma forma ou de outra inspirada em Paulo, das etapas sucessivas que caracterizam a iniciativa divina de revelação, conforme teremos oportunidade de ver em detalhe a seguir.

3 Providência e teologia da história nos padres da igreja (sécs. I-IV)

A teologia da história nos moldes propostos por Paulo não exaure o pensamento providencial que emerge das obras dos padres da Igreja. De fato, encontra-se neles, além desta concepção propriamente histórica (como, aliás, é o caso também em Paulo), que será discutida mais abaixo, uma extensa tematização da Providência como governo divino do cosmos, dos astros e dos eventos intramundanos, particularmente no contexto do enfrentamento com o problema do mal.⁶ Harmonizando o modelo tradicional derivado da Bíblia com as categorias forjadas pelo pensamento clássico, a obra dos padres testemunha quase unanimemente,

por WINTER, Bruce. *The Book of Acts in its Ancient Literary Setting*. Eerdsman Publishing Company: Grand Rapids, 2003 e *Philo and Paul among the Sophists*. Cambridge (USA): Cambridge Univ. Press, 1997; ver também MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004.

⁶ Para uma compilação exaustiva dos testemunhos cf. CEN (Catholic Encyclopedia), 1911, Vol. XII: "Providence".

em consonância com o querigma evangélico, a ideia de um Deus todopoderoso, onisciente e providente até os mínimos detalhes da sua ação.⁷

Lançando mão de um argumento clássico que deriva remotamente das *Leis* e do *Timeu*, para eles o simples fato de o universo ter sido criado deve servir de demonstração de que Deus também cuida dele, da mesma forma que se espera que o artesão excelente demonstre cuidado para com o trabalho de suas mãos.⁸ Assim, quem nega a Providência nega, na verdade, o próprio Deus,⁹ é insensato, ímpio, “epicurista”,¹⁰ recusando ademais a própria religião cristã, produto supremo, como vimos em Paulo, da benevolência divina.¹¹ A exemplo do que ocorre com a *pronoia* estoíca, a ideia de que o homem é a finalidade última desse cuidado, além de uma espécie de resumo de toda a criação (um “microcosmo”), é explicitamente afirmada, ora a partir da noção bíblica de que ele teria sido criado “à imagem”,¹² ora com base em argumentos tirados do próprio funcionamento do mundo (e, mais frequentemente, de ambas as formas), como ocorre, por exemplo, numa série de capítulos do mesmo *Contra Celso*, de Orígenes (IV, 74 e ss). Da mesma forma, a ideia de destino (*eimarmene*) na qual se expressa a *pronoia* da filosofia do Pórtico é ora peremptoriamente recusada (enquanto império dos astros e lei imanente e fatal) como uma negação da soberania de Deus,¹³ ora adaptada à afirmação bíblica da absoluta liberdade do Criador no governo do mundo.¹⁴ Ainda a propósito do conceito de *pronoia*, também as aporias classicamente relacionadas à questão (contingência x necessidade; acaso x destino, etc.), em especial a polêmica entre estoícos e epicuristas acerca de uma suposta incompatibilidade entre a

⁷ Para os testemunhos, conferir, além da referência constante da nota anterior, o verbete “Providência” no *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs* (doravante DPAC, 2002) e no *Dicionário Crítico de Teologia* (doravante DCT: Lacoste, 2004), além da QUASTEN, J. *Initiation aux Pères de l’église*. Paris: Cerf, 1957.

⁸ Cf. esp. AMBRÓSIO. *De offic. Minist.* XIII; AGOSTINHO. *In psalmodum* CXLV 12,13; GREGÓRIO MAGNO. *Lib. Moral.* XXIV, 46.

⁹ Cf. AGOSTINHO. *De Civitate Dei* V, 9.

¹⁰ ORÍGENES. *Contra Celsum* I, 10.

¹¹ ORÍGENES. *C. Cels.* IV, 32.

¹² Uma posição enunciada classicamente por GREGÓRIO DE NISSA no *De Hominis Officio* (Paris: Cerf SC 6, 1943: p. 110 e ss), a primeira obra inteiramente dedicada à antropologia em ambiente cristão.

¹³ COMODIANUS, *Inst.* VII, 16; AGOSTINHO. *De civ. Dei*, V, 1.

¹⁴ *De Civ. Dei*, V, 8-9: Nessa passagem, o bispo de Hipona afirma que a diferença entre as duas noções é apenas “uma questão de palavras”.

presciência divina e a liberdade humana,¹⁵ são discutidas e supostamente superadas pelo mesmo Agostinho, que chega a não entender o que teria levado alguém a afirmar que essas realidades não se prestam, em princípio, a uma conciliação,¹⁶ uma conciliação que Agostinho empreende de maneira clássica, distinguindo a “vontade” (*voluntas*) do “poder de fazer” (*potestas*).¹⁷ O mesmo ponto de vista acerca da compatibilidade intrínseca entre presciência e liberdade é também defendido, e com argumentos bastante semelhantes, por Orígenes, no *De Principis*, num texto que antecipa o conceito de *scientia media*, cunhado muito tempo depois pelo jesuíta espanhol Luís de Molina para explicar, contra a posição dominante na Reforma, a doutrina “ortodoxa” da predestinação.¹⁸

A despeito do fato de, para muitos de nós, essas tentativas de conciliação entre universos conceituais a princípio tão distantes parecerem insatisfatórias ou até mesmo ingênuas, elas estavam longe de ser as únicas que os padres foram solicitados a fazer. Hoje parece claro que o contexto polêmico no qual escreveu a quase totalidade dos autores cristãos dos primeiros tempos determinou em grande medida a direção que acabou sendo tomada pela sua reflexão. Em contraste com o que ocorria nas escolas filosóficas, e salvo raríssimas exceções, os primeiros escritores cristãos não puderam se dar ao luxo de especular livremente a respeito da natureza de Deus e sua Providência, e, à diferença dos autores bíblicos, não havia ainda, para eles, a segurança de estar inseridos no interior de uma longa e sólida tradição. Provavelmente nascido como uma divergência interna do judaísmo do Segundo Templo, desde a mais tenra idade, o cristianismo se viu obrigado, em razão de oposições tanto externas quanto internas, a lutar pela própria identidade, um contexto que marcou seu desenvolvimento com o selo de todo tipo de disputas e perseguições, algo de cuja influência a doutrina da Providência, a exemplo de todo o resto, não poderia escapar.

E, de fato, demonstra-o de modo exemplar a primeira ocorrência do termo *pronoia* na literatura cristã, o capítulo XIX da *Primeira Epístola aos Coríntios* de São Clemente Romano, no qual, buscando apaziguar

¹⁵ Cf. REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 2002 (v. III), p. 318.

¹⁶ *De Civ. Dei*, V, 9, 3. “O coração piedoso escolhe um e outro, um e outro aceita e ambos afirmam com piedosa fé”. Idem. V, 9, 1.

¹⁷ *Ibidem*, V, 9, 4.

¹⁸ ORÍGENES. *Comm. In Epist. Ad Rom.* I.

os ânimos da sempre mui polêmica igreja de fala grega, o autor fala da Providência divina refletida na paz que medeia a multiplicidade dos elementos, os quais, às vezes, até muito contrários entre si, compõem a harmonia da criação.

Os menores entre os seres vivos se juntam em paz e concórdia. Todos estes o grande criador e Senhor de tudo determinou que existissem em paz e harmonia, ao mesmo tempo em que Ele faz o bem para todos, mas de modo mais abundante para nós, que buscamos refúgio na sua compaixão em Jesus Cristo Nosso Senhor, a quem pertence toda glória e majestade pelos séculos dos séculos.¹⁹

Algo semelhante ocorreu com Irineu, o primeiro teólogo cristão na acepção estrita da palavra, ao ter que se haver com aquela que foi talvez a mais ácida e corrosiva dentre as inúmeras heresias que o cristianismo conheceu, o gnosticismo. Não por acaso tratava-se de uma doutrina que, a exemplo dos epicuristas no paradigma clássico, negava a existência de uma providência no governo do mundo, recusando, ao mesmo tempo, a identificação entre o Deus anunciado por Jesus, representado como “bom”, e o Criador do Antigo Testamento, apresentado como “justo”, uma divisão que na realidade sugere uma corrente gnóstica específica, o marcionismo.²⁰ É o próprio Irineu quem coloca com meridiana claridade o problema teológico implicado neste dualismo.

¹⁹ CLEMENTE ROMANO. *Ep. Ad. Cor.* XIX.

²⁰ Segundo Tertuliano, que também lutou com grande intensidade contra os partidários desta doutrina, para Marcion o Deus da revelação mosaica era “judicial, severo, poderoso na guerra; cruel, ignorante, inconsistente, mutável e, enfim, perverso”, ao passo que o Deus de Jesus Cristo era “brando, plácido, e simplesmente bom e excelente”, um “novo Deus que nunca ofende, que nunca se irrita, que nunca inflige castigo” (TERTULIANO. *Adversus Marcionem* I, 6; II, 11, 25. 1,27). Segundo Irineu, Marcion considerava ainda o Deus de Israel como “o autor de todos os males, comprazendo-se na guerra, sendo fraco de propósito e até mesmo contrário a si mesmo”, enquanto “Jesus, tendo-se originado daquele Pai que está acima do Deus que fez o mundo, e vindo à Judeia no tempo em que Pôncio Pilatos era governador, manifestou-se na forma de um homem àqueles que estavam na Judéia, e aboliu os Profetas e a Lei, e todas as obras daquele Deus que fez o mundo, que ele chama de *Cosmocrator*” (*Adv. Haer.* I, 27, 2). Ainda na versão de Irineu, é curioso notar que, segundo o “mestre” de Marcion, Cerdo, uma das diferenças fundamentais entre os dois deuses era o fato de que o Deus de Moisés era “desconhecido” enquanto o de Jesus era “conhecido”, através do próprio Cristo, naturalmente (*Adv. Haer.* I, 27, I).

Assim, o próprio Marcion, ao dividir Deus em dois, afirmando que um é bom e o outro, justo, coloca, de fato, por ambos os lados, um fim à deidade [de Deus]. Pois aquele que é o justo, se [também] não é bom, não é Deus, porque aquele do qual a bondade está ausente não é de modo algum Deus; e, de outro lado, aquele que é bom, se não tem o poder de julgar, sofre da mesma [deficiência] que o primeiro, sendo [assim] desprovido do caráter de deidade.²¹

Qualquer que seja o valor que se queira atribuir a este e muitos outros argumentos do mesmo gênero, o fato é que toda a reflexão de Irineu sobre a Providência divina e a história da salvação sofrerá a influência da controvérsia presente em seu ponto de partida.²² É nesse espírito de resposta às acusações lançadas sobre o Deus de Israel que o bispo de Lyon, e a tradição teológica que se lhe seguirá, esforçar-se-á por demonstrar a continuidade entre a revelação do Sinai e o querigma evangélico, entre o Deus zeloso do Antigo Testamento e aquele que o crucificado descrevia como Pai. Da mesma forma, fazia-se necessário, como foi dito mais acima, harmonizar as duas grandes tradições (bíblica e filosófica) de pensamento providencial, em não poucos aspectos tão díspares, herdadas da situação histórica na qual nasceu e se desenvolveu o cristianismo, a meio caminho entre o helenismo que dominava culturalmente o império romano e o austero monoteísmo da religião dos hebreus. De certo modo, no que diz respeito aos autores cristãos dos primeiros séculos, a direção para este duplo trabalho de unificação entre, respectivamente, as duas revelações da divindade (cós mica e bíblica) e as duas principais tradições de pensamento providencial, já estava dada desde o princípio. De um lado, pela apropriação dos textos nascidos no ambiente do judaísmo helenizado de Alexandria e incorporados ao cânon da Bíblia Grega, a *Septuaginta*, ela mesma um produto das sinagogas da diáspora;²³ e, de outro, pela própria presença de certa consciência helênica em muitas das ideias encontradas principalmente nos evangelhos de Lucas (incluindo os Atos dos Apóstolos) e João, além, é claro, das cartas de Paulo.²⁴

²¹ IRINEU DE LYON. *Adversus Haereses*. III, 25, 3.

²² Neste sentido, Agostinho chega a dizer que a própria existência de heresias tem uma função providencial (*Confesiones* VII, 19).

²³ Essa “primeira” helenização do pensamento hebraico (ou hebraização do pensamento grego, dependendo do “lugar” de quem olha) que marcou a *Septuaginta* é discutida por mim em maior detalhe num outro lugar.

²⁴ A propósito das relações entre o pensamento de Paulo e a filosofia pagã, cf. Bultmann, op. cit. 1955, p 185 e esp. WINTER, 1997, op.cit..

Com efeito, do ponto de vista das influências que estavam ativas na formação da religião cristã, a coisa dificilmente poderia ser diferente. Pelo menos, no plano histórico concreto foi nesse sentido que sabemos ter-se dado a tentativa de harmonização. Numa visada de longo alcance, que inclui também a perspectiva do combate à heresia, estar-se-ia tentado a dizer que, para os padres, foi como matar vários coelhos com uma só cajadada. A fim de que aquilo que estou pretendendo dizer fique mais claro, continuemos seguindo a solução proposta por Irineu à cisão entre os dois deuses, proposto pela gnose marcionita. De modo inclusive inesperado, ela deverá nos colocar no itinerário que foi efetivamente percorrido na formulação dessa dupla “resolução” (ou da resolução da dupla aporia entre, de um lado, Antigo e Novo Testamento, e, do outro, Evangelho e *Paideia* grega) que, dadas as tensões que caracterizavam o contexto histórico, não podia se fazer esperar. Num discurso marcado pela profusão de imagens mitológicas, os gnósticos falavam de uma *Sofia* divina como a “mãe” que se havia descolado do *pleroma* e que, por isso, se encontrava “além” do conhecimento do Deus criador, que desse modo a ignorava, acreditando-se erroneamente onipotente e exercendo, por esse motivo, seu poder, na verdade limitado, ao modo de uma tirania, exigindo nesciamente das criaturas que lhe prestassem culto e adoração.²⁵ Em resposta a esta *Sofia*, digamos, supraceleste, que caracterizava a iluminação gnóstica de Marcion, Irineu contrapôs uma gnose cristã como o conhecimento do Cristo enquanto Verbo divino, poder e Sabedoria do Deus criador,²⁶ conforme Paulo e João já o haviam descrito. Tratava-se do conhecimento daquele sobre o qual e através do qual falaram os profetas e por quem todas as coisas que existem foram “estabelecidas a partir do que não tinha ser”;²⁷ aquele que estava com Deus antes de toda a Criação, e que, em analogia com o que diz de si mesma a Sabedoria (*Pr* 8, 27), estava junto “quando Ele firmou os céus e traçou a abóbada celeste sobre a face do abismo; quando condensou as nuvens no alto, e impôs um limite ao mar, assentando os fundamentos da terra”;²⁸ aquele por cujo mandato, como diz Eusébio, mais uma vez parafrazeando o livro dos Provérbios (8,15) “os reis reinam, os príncipes decretam a justiça” e “os grandes recebem a sua grandeza”;²⁹ aquele que,

²⁵ IRINEU DE LYON. *Adv. Haer.* III, 25, 6.

²⁶ *Ibidem*, III, 20, 1.

²⁷ *Ibidem*, III, 20, 2.

²⁸ *Ibidem*, III, 20, 3.

²⁹ EUSÉBIO DE CESAREIA. *Demonstratio Evangelica* V, 1,6.

preparando de antemão o mundo para a disseminação do cristianismo como religião universal, unificou, no “fim dos tempos”, todos os povos através da *pax romana*;³⁰ aquele que, tendo “levado o tempo à plenitude”, predestinou-se a recapitular todas as coisas tanto na terra quanto no céu (*Ef* 1,10); trata-se, enfim, do grande redentor e revelador, da expressão máxima do amor divino, que reúne em sua figura “o fim e o começo” e todas as obras e revelações que o Deus inacessível, em sua benevolência para com a humanidade, realizou sucessivamente através do Cosmos, da Lei e da Cruz.

Existe, portanto, um único Deus, que por seu Verbo e Sabedoria criou e ordenou todas as coisas; mas este é o Criador que deu este mundo à raça humana, e que, no que concerne à sua grandeza, é com efeito desconhecido por todos os que foram feitos por Ele (...). Mas no que tange ao seu amor, Ele é sempre conhecido através daquele por cujos meios ordenou todas as coisas.³¹

É dessa forma que, partindo dos elementos bíblicos e filosóficos que já estavam presentes em boa parte da tradição anterior (o Deus do Gênesis que cria pela palavra; a tradição sapiencial florescente em Alexandria e presente em parte do livro dos *Provérbios*, na *Sabedoria de Salomão* e no *Eclesiástico* de Ben Sirach, além, é claro, da tradução de toda a Lei e dos profetas para o grego da *Septuaginta*; finalmente, a concepção paulina e joanina do Cristo como Verbo de Deus em quem foram criadas todas as coisas, observada, entre outros textos, em *Jo* 1,3; *1Cor* 8,6; *Cl* 1,16; *Hb* 1, 2), Irineu procedeu à dupla unificação da qual acabo de falar. Pois, com efeito, se o *Logos* é aquele por meio do qual Deus criou o mundo, e se, assim, ele é a verdadeira *lei* que governa o cosmos, o novo nome para a sua Providência,³² qual o problema, desde que tomadas as devidas precauções, em interpretá-lo em termos semelhantes ao que já o havia feito a filosofia?³³ Não era desse *logos*

³⁰ ORÍGENES. *C. Cels.* II, 30; cf. tb EUSÉBIO. *Dem. Ev.* VII, 30 e ss.

³¹ IRINEU DE LYON. *Adv. Haer.* III, 20, 4; cf. tb. III, 20, 7.

³² A identificação do *Logos* com a Sabedoria e a Providência já está presente pelo menos dois séculos antes em Filo, ele próprio inserido no contexto do judaísmo helenizado de Alexandria que produziu a *Septuaginta* (Cf. REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 2001 (v. IV), p. 248 e ss.

³³ Como diz BALTHASAR, “esta graça [a revelação evangélica] exigiu uma reconsideração sóbria e radicalmente penitente da parte do homem [de modo que] as “sementes de verdade” (*logoi spermatikoi*) no mundo pagão [elas mesmas já

que todo o tempo os filósofos vinham falando?³⁴ Não foi Ele que, pela contemplação do cosmos, eles conheceram, como diz Paulo seguido de muitos outros, recusando-se, entretanto, a prestar-lhe o culto devido?³⁵ E, na outra ponta, se assim é, se foi uma mesma palavra criadora que, sucessivamente, se revelou aos profetas e encarnou em Jesus Cristo (como quer Paulo e o Evangelho), como se pode falar, com Marcion, da Nova Aliança no sentido de uma ruptura? Como é possível pôr em dúvida a continuidade da revelação?

Tanto mais quando se considera que este Verbo e esta sabedoria não são, ao contrário do que queriam os gnósticos, e malgrado toda a carga que trazem da sua formulação original em ambiente grego, um princípio abstrato, “silencioso”, oculto num pleroma *hiperouranios*, acessível apenas aos que têm a “centelha”, aos que pertencem, num sentido literal, à raça do verdadeiro Deus. Para além das inúmeras obras de criação e Providência, ele se deu a conhecer, tornando com isso Deus “visível”, no seio do mundo, na pessoa histórica, concreta, de um galileu chamado Jesus, homem verdadeiro nascido de mulher.

Pois a Glória de Deus é um homem vivo; e a vida do homem consiste em contemplar a Deus. Porque se a manifestação de Deus que é feita através da criação dá vida a tudo o que vive na terra, muito mais ainda aquela revelação do Pai que vem através do Verbo vivifica aqueles que veem Deus.³⁶

E ainda:

Este é o Verbo [*logos*], nosso Senhor Jesus Cristo, que nos últimos tempos foi feito homem entre homens, de modo que pudesse juntar o fim com o começo, quer dizer, o homem a Deus. Assim, os profetas, recebendo o dom da profecia deste mesmo Verbo, anunciaram o seu Advento segundo a carne, pela qual a mistura e comunhão entre Deus e o homem teve lugar em acordo com o bel-prazer do Pai, o Verbo de Deus prevendo desde o começo que Deus devia ser visto pelo homem...³⁷

“reveladas”] fossem capazes de, depois da devida purificação, passar para a teologia cristã”. BALTHASAR, Hans Urs von. *A Theological Anthropology*. Nova Iorque: Sheed and Ward, 1967, p. 81.

³⁴ Cf. AGOSTINHO, *Conf.* VII, 9, 13 e ss.

³⁵ AGOSTINHO. *De Civ. Dei.* X, 26. Cf. DIONÍSIO AREOPAGITA, *Ep.* VII, 1080B.

³⁶ IRINEU DE LYON. *Adv. Haer.* IV, 20, 7.

³⁷ *Ibidem*, IV, 20, 4.

É assim que Irineu, e, de maneira geral toda a teologia ortodoxa pré-nicênia, “resolve” a aporia principal e mais dolorosa colocada pela crítica de Marcion, a saber, a questão da continuidade das duas alianças e do único Deus, *crisologizando* de uma ponta a outra a doutrina da Providência, isto é, afirmando que o Cristo, entendido como Verbo encarnado, é, no que diz respeito ao mundo, a própria face de Deus, o artífice máximo de seu cuidado para com os homens e, assim, ele próprio o grande demiurgo da história da salvação.³⁸ A realidade teológica do Cristo expressava aquilo a que os padres se referiam como a *economia* de Deus (o *kristos oikonomikos*), uma percepção que levou Clemente de Alexandria, por exemplo, pouco tempo depois de Irineu, a defini-lo como “pedagogo” supremo e universal.³⁹ Com efeito, as aporias que levaram à necessidade da constituição de uma *teologia da história* que visava à incorporação de toda a variedade no espectro do tempo a uma única história divinamente ordenada se resolvem verdadeira e definitivamente, pelo menos no plano propriamente teológico, com o desenvolvimento da representação do governo providencial da história como uma *divina educação*. De fato, se através da ação reveladora do Verbo o homem veio sendo progressivamente apresentado, primeiro através do mundo criado, depois pela eleição de Israel e finalmente com o advento do próprio Cristo “segundo a carne”, às “maneiras de Deus”, com a majestade e soberania da divindade transcendente adaptando-se em cada etapa do processo às limitações inerentes ao receptor da revelação, de que outro modo se poderia descrever esse tipo de ação providencial senão ao modo de uma divina pedagogia?⁴⁰ É o que pensava, entre muitos outros, São Gregório Nazianzeno:

Foi necessário proceder através de perfeições sucessivas, por ‘degraus’, nas palavras de Davi; foi necessário avançar de luz em luz, através de movimentos cada vez mais luminosos para adiante,

³⁸ É importante lembrar que essa “redução” de tudo ao Cristo se refletiu principalmente nos princípios da exegese dos textos sagrados, na sua leitura segundo o método alegórico ou tipológico, e no entendimento do Antigo Testamento como essencialmente uma “prefiguração”, algo que é declarado abertamente por ORÍGENES (*Comm. in Joah.* I, 9-10; *De Principis* IV, 1, 15) entre muitos outros.

³⁹ Em uma obra especialmente dedicada a essa tese, intitulada *Paidagogos*. Cf. DPAC, op. cit. “Providência”.

⁴⁰ Em III, 20, 10, IRINEU lança mão, num contexto semelhante, da mesma passagem do livro dos Reis (19,11-12) utilizada pela tradição rabínica para indicar o que foi chamado de “teologia negativa da revelação”.

para que o esplendor da Trindade pudesse finalmente ser percebido em todo o seu brilho.⁴¹

A mesma ideia de uma adaptação da revelação propiciada pela sabedoria do *Logos* divino pode ser encontrada explicitamente também em diversas passagens de Irineu.

Aqueles, portanto, que veem Deus recebem vida. E por essa razão Ele, embora além da compreensão, e sem limites e invisível, tornou-se visível e compreensível, dentro da capacidade daqueles que acreditam (...). Portanto, o filho declara o Pai desde o princípio, na medida em que ele estava com o Pai desde o princípio [i.e. na criação do cosmos], mostrando também à raça humana visões proféticas e diversidades de dons e suas próprias ministrações, e a glória do Pai, numa *ordem e conexão regulares, no momento apropriado para o benefício da humanidade (...)* Formando-nos e adaptando-nos de antemão com o propósito de nos fazer submissos a Deus (...) De modo que ele [o homem] sempre tenha algo em cuja direção avançar (...) e seja sempre disciplinado [*paideuein*] e previamente exercitado para ser recebido naquela glória que será depois revelada naqueles que amam a Deus.⁴²

⁴¹ GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Discursos Teológicos* IV, 2. DANIELOU (1965, op. cit.) esclarece o conteúdo preciso dessa educação da revelação (p.141): “Primeiro foi necessário que a fé na unidade de Deus, no monoteísmo, estivesse profundamente enraizada na raça humana, sempre inclinada ao politeísmo, para que, no coração daquela unidade, a Trindade das Pessoas pudesse ser revelada sem qualquer perigo. Esta revelação da unicidade de Deus transborda no Antigo Testamento. O Novo Testamento revela principalmente a divindade do Verbo”. Assim como AGOSTINHO, na *Cidade de Deus*: “Como a educação individual, a educação legítima do gênero humano, representado pelo povo de Deus, passou por certos períodos ou épocas sucessivas, para elevar-se do tempo à eternidade e do visível ao invisível; e, mesmo quando as divinas promessas anunciavam apenas recompensas sensíveis, a adoração de um só Deus lhe era ordenada” (*De Civ. Dei*. X, 13-14).

⁴² *Adv. Haer.* III, 20, 6,7-8 – grifos meus. No livro IV, caps. 14-15 do *Contra Celso*, ORÍGENES diz mais ou menos a mesma coisa numa linguagem de maior tecnicidade, através da qual prenuncia a doutrina da *kenose*. Diz a passagem que, ao *condescender* (*katabasein*) e encarnar, o Deus incompreensível não muda de essência; ele *condescende* (agora num sentido diferente, porém análogo) aos negócios humanos pela economia da sua Providência. Desse modo, Ele se “despe” da sua glória para poder ser recebido pelos homens. Em seguida, Orígenes expõe com todas as letras a providência pedagógica da revelação, comentando o episódio da transfiguração de Jesus. Vale a pena reproduzir o texto inteiro: “Pois o Verbo tem diferentes aparências, de acordo com cada um a quem ele se mostra e que ocorre à sua doutrina; e isso de uma maneira que corresponde sucessivamente à condição de quem acabou de

A história que nesse esquema, manifestamente derivado do discurso de Paulo no Areópago, passa a ser entendida essencialmente como *meio de revelação*, é entendida, ao mesmo tempo, e por isso mesmo, como um processo educativo. Como Irineu diz alhures (IV, 38, 1-3), lançando mão de um arsenal diferente de imagens, tendo sido criado, foi necessário que o homem, em sua infância, sendo radicalmente diferente de Deus, fosse primeiro amamentado com leite (o esplendor da criação), depois nutrido com um alimento um pouco mais duro (as palavras dos profetas), até que, enfim, pudesse ser considerado apto a alimentar-se de carne (o Verbo encarnado, numa evidente alusão à Eucaristia). Para Irineu, tem origem aí, nessa amorosa intenção educativa, a *diferença* percebida entre as múltiplas “faces” do Deus que se revela sucessivamente no cosmos, no Antigo Testamento e na pessoa de Jesus, algo que Marcion e seus discípulos tomavam erroneamente como um contraste absoluto, como um contraste de natureza, sem perceber que a diversidade de caracteres e “estilos” divinos – o que Gregório de Nissa chamará de a “sabedoria variada” de Deus – resultava do mesmo cuidado providencial que eles se obstinavam em negar.

Além disso, a imagem das sucessivas fases de alimentação do gênero humano pelo cuidado divino é preciosa na medida em que caracteriza a iniciativa educadora da divindade segundo o modelo da mãe, que evoca ainda mais naturalmente do que a imagem do pai aquilo que se tem em mente quando se fala em Providência.⁴³ Como busco mostrar num outro escrito, a noção de uma educação divina do gênero humano ganhará maior amplitude e contornos mais precisos principalmente na inspiração escatológica do pensamento de Orígenes.⁴⁴ Aqui, o que interessa observar é como, mais uma vez, no cristianismo,

tornar-se um discípulo, ou daquele que já fez algum progresso, ou do que um pouco mais avançou, ou daquele que *quase* alcançou a virtude, ou, enfim, do que já a atingiu. E então não é o caso, como Celso e os que pensam como ele gostariam, ou seja, que o nosso Deus tenha sido transformado e, ascendendo à alta montanha, revelado que a sua aparência real era diferente, e muito mais excelente do que aquela que os que permaneceram embaixo, incapazes de segui-lo até em cima, percebiam. Pois estes que estavam embaixo não possuíam olhos capazes de ver a transformação do Verbo na sua condição gloriosa e mais divina. Pelo contrário, já com dificuldade eram capazes de recebê-lo como Ele era”. Cf. tb. IV, 71.

⁴³ A ideia já havia ocorrido a Isaiás (49, 14-15).

⁴⁴ Cf. VERÇOSA FILHO, Élcio. “História, Sacrifício e Educação da Alma: Uma leitura do *De Principiis* de Orígenes”, *Interações, Cultura e Comunidade*, v. 7, n. 11, Uberlândia-MG, jan/jun de 2012, p. 15-43.

a exemplo do que já havia ocorrido na tradição judaica e no judaísmo helênico, a percepção da Providência divina como Paideia ou processo educativo nasce no contexto de uma elaboração de cunho teológico sobre a dinâmica da revelação.

O termo do processo educativo da Providência Divina, enunciado no pensamento dos padres como o Cristo é, como sugere a passagem de Gregório Nazianzeno, reproduzida mais acima, a revelação de Deus como Trindade. Se, com efeito, é possível observar um lento desenvolvimento dessas ideias ao longo dos séculos III e IV no sentido de uma radicalização do entendimento do Cristo não apenas como a dimensão *econômica* da existência de Deus (*Deus ad extra*, em seu movimento criador, revelador, para “fora”, na direção das criaturas, “para nós”), mas como a Segunda pessoa da Trindade inefável, participante incriado (“gerado, não criado”)⁴⁵ e consubstancial (*homoousios*) da natureza divina (o que a escolástica designava como *Deus ad intra*, ou Deus “em si”), cuja existência é independente de quaisquer condicionamentos externos, até mesmo da própria criação;⁴⁶ se, como eu dizia, é possível observar que as ideias cristológicas evoluíram principalmente nesse sentido, esse maior poder e dignidade adquiridos pela figura do Verbo divino (o seu *hipostasiamento*) apenas serviram para acentuar o caráter paradoxal e incompreensível da “sabedoria” que teria presidido à sua Encarnação e, com maior razão ainda, à morte na cruz – o “escândalo” e a “loucura” tão eloquentemente descritos por Paulo na Carta aos Coríntios (1, 21 e ss) –, algo que afeta diretamente a noção que, a partir de sua ação na história, pode-se ter da Providência de Deus.

Pelo menos tanto quanto a noção do esvaziamento de Deus – a sua *kenose* – afirmada na doutrina da Encarnação, a nova feição da

⁴⁵ Formulação clássica, conciliar (Niceia, 325 d.c.), da divindade de Cristo, explicada de maneira paradigmática por JOÃO DAMASCENO: “Gerar significa produzir a partir da substância de quem gera uma prole que lhe é similar em substância. A criação, ou formação, por outro lado, é o ato de trazer ao ser, de fora e não da substância de quem cria, algo inteiramente diferente dele [por natureza]” (*De fides Orth.* I, 8).

⁴⁶ Esta independência se dá na medida em que a ideia da criação é eterna, mas, de certo modo, não coeterna a Deus; na medida em que ela não tem como base a Sua essência, mas a Sua vontade, quer dizer, na medida em que ela podia não ter existido, ao contrário do Verbo, que tem a existência necessária de Deus, que é Deus, como diz João. Dito de outro modo, Deus não é essencial ou necessariamente um Criador; em sua essência Ele é Trindade. O nome de “criador” define, sobretudo, a sua Providência ou *economia*, a sua face voltada para as criaturas, “para nós”, na medida em que indica primordialmente a sua vontade. Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Adv. Arian.* II, 2, 2.

Providência divina comunicada pela vida e morte de Jesus veio a se tornar uma das temáticas preferidas do pensamento dos padres – como, aliás, já havia ocorrido com Paulo –, na medida em que eles se mostravam perfeitamente conscientes de que o evento da paixão, a seus olhos, absolutamente irreduzível (a uma alegoria, por exemplo, como pensavam algumas correntes gnósticas), representava, com efeito, uma guinada no padrão divino de ação, como testemunha de modo eloquente o seguinte texto de Gregório de Nissa:

É bem verdade que a Igreja manifesta às potências hipercósmicas a ‘sabedoria variada’ de Deus que opera as maravilhas divinas ao unir os contrários [i.e. finito e infinito na Encarnação]. Como, de fato, a vida vem pela morte, e a força pela fraqueza? Com efeito, nas épocas anteriores [a revelação cósmica e o Antigo Testamento] somente a sabedoria simples e uniforme de Deus foi manifestada e nenhuma variedade se fazia ver. É pela Igreja que a forma ‘variada’ da sabedoria, feita da reunião dos contrários, é manifesta: nela, com efeito, o Verbo é feito carne, a vida é misturada à morte, nossa chaga é curada pelo seu cansaço, a força do Inimigo é vencida pela fragilidade da cruz.⁴⁷

4 O problema da teologia da história no novo pensamento teológico

Nesse ponto cabe fazer observar algo que a meu ver é de grande relevância para o entendimento da Providência e da teologia da história no sentido em que, a partir dos textos que acabamos de ler, se tornou tradicional. Em contraste com o que sugere e mesmo amiúde afirma uma porção não negligenciável do pensamento teológico do último século, o paradoxo do Verbo divino pregado na cruz – a crucifixão, como diz Paulo, do “Senhor da Glória” – não representava para os padres a negação da ação providencial como “glória” de Deus, uma imagem do “sublime” (sem dúvida tributária do romantismo, da atração quixotesca pelo que “dá errado”, pelo bem que “fracassou”) que falaria da “impotência” ou da “passividade” do amor.⁴⁸ Muito pelo contrário, para eles o Cristo

⁴⁷ *Comm. In Beat.* PG 46 948 D; cf. DANIELOU, 1964, op. cit. p. 44.

⁴⁸ Digo uma porção “não negligenciável” da teologia na medida em que essa é a opinião, entre muitos outros teólogos prestigiosos, do próprio Cardeal Ratzinger, para quem a “impotência” e o “fracasso” do crucificado consistem na revelação de um novo

crucificado era antes o signo máximo do *mysterium tremendum*, de um “novo” e insuspeitado abismo da sabedoria divina, o momento apofático inerente a toda a teofania levado ao seu mais alto grau de radicalização – a cabal demonstração da liberdade e incompreensibilidade do Deus transcendente, que não se deixa apreender pelas categorias limitadas da inteligência humana e nem pelo modo de ser do cosmos em sua necessidade e lógica pedestres.⁴⁹ Este traço fundamental da cristologia dos padres se mostra tanto mais verdadeiro quando consideramos que, para toda a tradição do cristianismo primitivo, esse momento apofático que fala, em todo o rigor do termo, da “morte de Deus”, hauria o seu sentido não de si mesmo, mas daquilo que o seguia e sem o qual não podia estar completo – a superação gloriosa da morte na ressurreição.⁵⁰ Esta “conclusão” necessária da paixão, longe de ser um mero detalhe, fazia toda a diferença, na medida em que indicava a noção deveras relevante de que, pregado na cruz, o Verbo de Deus permanecia, de modo radicalmente misterioso, na plenitude da sua soberania.

Pois ninguém era capaz, nem no céu nem na terra, ou no mundo subterrâneo, de abrir o livro do Pai, ou contemplá-lo, com a exceção do cordeiro que foi sacrificado e que redimiu a todos nós com seu próprio sangue, recebendo poder sobre todas as coisas do mesmo Deus, que fez todas as coisas pelo Verbo, e adornou-as com a sua Sabedoria, quando “o Verbo se fez carne”; isso a fim de que, da mesma forma que o Verbo de Deus detém a soberania nos céus, Ele a detivesse também na terra, tendo também preeminência sobre todas as coisas que estão sob ela.⁵¹

“modo divino de poder” Cf. RATZINGER/SEEWALD. *O Cristianismo e a Igreja Católica no Limiar do Terceiro Milênio*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 176. Para os padres, notoriamente mais preocupados com a Encarnação e a Ressurreição, o que os eventos e mesmo a paixão do Cristo dão a ver é exatamente o contrário – um grau inimaginável de mais maravilha e incomensurável poder, completa subversão da lógica do mundo e da simples razão.

⁴⁹ Como diz Gregório de Nissa numa expressão lapidar, se o homem compreende (no sentido técnico, estoico de *katalepseis*) “não é Deus, mas algo que ele tirou da sua própria cabeça”. Cf. VERÇOSA FILHO, Élcio. “A Encarnação como o despertar de uma consciência apofática”, Agnes, II, Puc-SP, São Paulo, 2005.

⁵⁰ O caráter apofático e ademais doxológico (glorioso) da figura do Cristo é afirmado com grande eloquência pelo DIONÍSIO AREOPAGITA em EP III, 1069 B. Para uma discussão exaustiva desse tema, que inclui a noção de teologia negativa como teologia da glória, peço licença para remeter mais uma vez ao meu “A Encarnação...”, op. cit.

⁵¹ IRINEU, *Adv. Haer.* III, 20, 2.

Que se repare na ênfase reiterada e de modo algum casual ou gratuita colocada em palavras como “poder” e “soberania” no momento mesmo em que se fala da morte do Salvador. O testemunho unânime dos padres, assim como o espírito das decisões conciliares sobre a cristologia, não dão margem a qualquer ambiguidade: o senhor morto é o Senhor da glória, o que significa que o momento quenótico não pode ser entendido à parte do momento da exaltação.⁵² Por mais que o tema possa parecer distante do meu objeto principal, julgo importante tornar esta situação tão clara quanto possível na medida em que a rejeição da doutrina da Providência como uma *theologia gloriae*, rejeição essa baseada na valorização da imagem “trágica” do Jesus crucificado (*theologia crucis*), entendida em contraste ou oposição em relação à glória antes oculta e depois finalmente revelada na ressurreição, não pode se afirmar a não ser ao arrepio do que pensou a tradição, e numa polêmica frontal com ela. Esse contraste deve ser sublinhado, eu repito, porque ele nem sempre é deixado claro como deve ser, escondido como está, na maioria das vezes, por noções superficiais e não circunstanciadas de uma evolução necessária do pensamento teológico, que supostamente deveria “evoluir” junto com todas as demais atividades humanas, concebidas como essencialmente “históricas”. Em Yves Lacoste, por exemplo, prestigioso editor do *Dictionnaire Critique de Théologie*, a rejeição do esquema tradicional do pensamento providencial que eu acabo de descrever como uma teologia da glória divina pretende se apoiar, aparentemente, numa certa interpretação da teologia da história de Agostinho segundo a qual o bispo de Hipona afirmaria ou sugeriria a ausência de um governo providencial da história, uma interpretação que, em sua essência, me parece, com toda a vênia devida a tão ilustre historiador, em muitos pontos contestável, como em seguida, ao analisar a obra do mesmo Agostinho, buscarei fazer ver.⁵³

Paralelamente a esse *esvaziamento* da figura do senhor glorioso e apoiando-se sobre o mesmo Agostinho, afirmou-se, num certo momento da teologia cristã (notadamente na teologia católica do século passado), uma concepção da ação providencial de Deus como restrita (seja no nível teórico, seja no prático) ao âmbito da Igreja, à sua vida

⁵² O teólogo russo WLADMIR LOSSKY enfatiza esse ponto com mais força do que qualquer outro autor que eu conheço. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. St. Wladimir's Seminary Press: Chestwood, 1998, p. 242 e ss.

⁵³ Cf. LACOSTE e AULETA. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulus, 2004: “Providência”.

sacramental, entendida como expressão do “tempo do espírito” que, a partir de Cristo, teria se tornado o *kairós* por excelência da intervenção divina. Até pouco tempo atrás, esta tendência a restringir as obras da Providência, as *magnalia Dei*, aos sacramentos, essa *redução* da ação divina ao âmbito da eclesiologia e da teologia sacramental, podia ser percebida inclusive na obra de teólogos que hoje dificilmente podem ser percebidos como “modernos”, como é o caso de Jean Danielou, Hans Urs Von Balthasar e, como já disse, do até há pouco Sumo Pontífice Joseph Ratzinger.⁵⁴

Nos últimos trinta anos mais ou menos, notadamente como resultado direto do desenvolvimento de algumas das principais ideias do Concílio Vaticano II, tal tendência foi, digamos, compensada, pelo aparecimento, no interior da Igreja, de um novo modelo de pensamento histórico voltado para o mundo, como é o caso da teologia da libertação, que não obstante trilha, a seu próprio modo, um caminho diverso do que foi a perspectiva da Tradição, num itinerário ao mesmo tempo teológico e político que por razões várias não interessa discutir aqui.⁵⁵

Com efeito, o que me parece interessante indicar é a ironia implicada na percepção de como essa intensa eclesiologização da doutrina providencial (esse “tempo da Igreja”, concebido em oposição – o mais das vezes bem sutil – ao tempo das maravilhas de Deus no mundo, alguns diriam apontar inclusive para uma “clericalização” da Providência), uma tendência decerto não anterior ao século XVIII, se apresenta, à luz do exemplo deixado pelo movimento patrístico, também como uma “redução cristológica” da história, chegando, entretanto, a partir do que parece ser uma inspiração comum, a resultados absolutamente diversos (com frequência opostos) daqueles que acabei de descrever ao citar os

⁵⁴ Ver esp. RATZINGER, op. cit.; DANIELOU, 1965, op. cit., p. 174 e ss; BALTHASAR, 1967 e esp. 1964 (*Teologia de la Historia*. Madri: Guadarrama, 1964.). Em 1964, op. cit., Danielou exprime certas reservas quanto a essa redução, sem, entretanto, buscar realmente questioná-la (ver esp. p. 182).

⁵⁵ Principalmente na medida em que este itinerário se encontra marcado, no plano filosófico, por um intenso “voluntarismo”. Ademais, não tenho a intenção de desconsiderar os inúmeros movimentos nascidos no contexto da chamada “doutrina social da Igreja”, notadamente a partir da *Rerum Novarum* (1891); o que estou querendo indicar é o fato de que eles não se estruturaram, no plano conceitual, como um providencialismo ou ao modo de uma *teologia da história* nos moldes tradicionais tal como acabo de delineá-los, como é o caso, justamente, da teologia da libertação.

textos dos padres sobre o Cristo como a glória de Deus.⁵⁶ Naturalmente, é o caso de perguntar como é que isso aconteceu.

A primeira coisa que a meu ver se faz necessário compreender é que, neste sentido, essa moderna teologia da história, ou, de maneira mais exata, essa nova visão sobre a teologia da história, com o intuito legítimo de tudo reduzir ao Cristo, operou, na realidade e sem realmente dar-se conta disto, ao restringi-lo à Igreja e à eficácia dos sacramentos (à sua *presença* nos sacramentos, na qual uma grande parte, sejamos sinceros, sequer mais acredita), uma *redução* do Cristo, um *esvaziamento do esvaziamento* da sua figura como Verbo de Deus. A meu ver, não há razão para afirmar que a redução tenha sido de algum modo intencional; pelo contrário, ela parece ser apenas o corolário involuntário, porém inevitável, de ambas as representações teológicas modernas que eu acabo de descrever, por mais diversas que, a princípio, elas possam parecer, e que por vezes até mesmo o sejam em suas formulações conceituais. Com efeito, se os padres falavam de um *esvaziamento* e de uma adaptação, enfim, de uma *kenose*, era apenas, como já foi sugerido, para dar a ver o mistério maior, para glorificar o infinito poder e a “variada” sabedoria expressos nos misteriosos caminhos de Deus, uma vez que a concepção gloriosa que eles tinham do Verbo divino, recebida já, é importante reiterar, da tradição bíblica florescente em Alexandria, apenas se fortalecia com a contemplação dos eventos da paixão. Testemunha-o abundantemente a fortíssima aura de glória atribuída à figura dos mártires (a morte por martírio era, com efeito, vista como a “antessala” da glória),⁵⁷ “cristos segundos”, assim como os inúmeros milagres ligados a seus lugares de culto, tumbas e relíquias, figuras do poder divino que irradiava através deles. Quando, por outro lado, mesmo em tom de máximo louvor, essa moderna teologia da história pretende fundar-se no Jesus crucificado (afirmando-se como uma teologia cristocêntrica da história), ou bem louvando-o como modelo de conduta, ou bem resumindo o seu caráter divino ao exercício da função sacramental, o que ela enfatiza, muitas vezes à revelia, é

⁵⁶ A concepção pode, com efeito, encontrar algum fundamento no pensamento dos padres; a ênfase, no entanto, pelo menos a mim parece ser completamente diversa e mesmo contrastante. Cf., por exemplo, os 2 primeiros capítulos de Balthasar, 1967, op. cit. e principalmente a ideia de fundo em que se baseia toda a argumentação de 1964, op. cit..

⁵⁷ A propósito, cf. AGOSTINHO, *De Civ. Dei*, X, 21 e toda a *Exortação ao Martírio* de ORÍGENES, que nada mais é que um conjunto de variações sobre esse mesmo tema.

bem verdade, de sua intenção original, não é o poder e a soberania de Deus ocultos no abismo da *kenose* do Verbo, como o faziam os padres, mas o fato de que esse mistério (quando, bem entendido, o mistério é afirmado, quando não se adota uma aberta postura de humanização do Cristo, o que é cada dia mais comum) deve ser visto essencialmente na perspectiva do “fracasso” que encarna aos olhos do mundo, sendo o deus que ele testemunha um deus oculto, que, definido como bondade e amor absolutos, porém “impotente” diante do mal e da liberdade humana, não intervém realmente (pelo menos “não mais”) na história, limitando as suas *operações* (se de modo real ou “simbólico” é o que já não importa nessa perspectiva) à “santificação” nos sacramentos, além de servir, ao mesmo tempo, como fonte suprema de “sentido” e inspiração.⁵⁸

Não há, nessa concepção, qualquer indício daquela sensibilidade propriamente bíblica, “profética”, no sentido pleno do termo, que animava os padres a louvar a majestade e a glória do Criador, que eles viam manifestas decerto primeiro na Igreja, mas que, a partir do templo, *transbordavam*, aparecendo essencialmente como *bondade e cuidado*, na direção do Estado, da sociedade, da história, da natureza, em todo lugar, enfim, da criação, entendida em seu sentido mais amplo, providencial, justamente como *locus* da irradiação incessante da presença divina.⁵⁹ Na visão dos padres, a bondade de Deus de modo algum podia ser equiparada à ideia de passividade ou impotência, na medida em que, para eles, é ela mesma que cria, que redime, que revela; é Ela mesma que, nos últimos tempos, virá operar a libertação.⁶⁰

Assim, no que toca ao problema enfrentado, como vimos, com grande engenho e valentia pelos padres, de como entender a passagem da Torá para o Evangelho, da Antiga para a Nova Aliança, na falta destas noções que se acabou de descrever, das duas uma: ou bem se faz inevitável afirmá-la no sentido de uma ruptura, como o fez, com plena consciência de causa, Marcion (e, nos tempos modernos, Pierre

⁵⁸ Para um exemplo desta moderna “redução sacramental” da ação do Cristo de que eu estou falando, ver BALTHASAR, 1964, op. cit.

⁵⁹ Ao falar desse modelo de pensamento, vem à mente, sobretudo, a obra de DIONISIO AREOPAGITA e o seu *Dos Nomes Divinos* (DN). Cf. esp. DN, IV, 13, 712 A-B onde ele fala da “Providência universal” como presença e “êxtase de Deus” na direção das coisas.

⁶⁰ A Bondade de Deus é algo tão estreitamente ligado ao seu poder que o Aeropagita a chama, em seus *Dos Nomes Divinos*, “Bondade Supraessencial”. Para o “nome próprio” de Deus como “Bondade” cf., entre outras passagens, GREGÓRIO DE NISSA, *Vita Moise*, PG. 44. 301b-c; *De hominis Officio*, PG. 44. 184a.

Bayle, entre outros), ou bem no sentido de uma ultrapassagem histórica, reciclando, como o fez Lessing, o modelo patrístico que fala de uma progressão educativa da revelação com a introdução de um elemento novo, que fala de uma “evolução” imanente,⁶¹ uma ideia marcada por um forte acento antroponômico e, em última análise, não providencial – uma “ultrapassagem” que tende, por sua própria necessidade interna, à afirmação (no caso de Lessing, voluntariamente polêmica) do advento de uma era histórica pós-cristã.⁶² Pois, uma vez retirada do caminho a noção do poder e da glória como atributos essenciais da Providência divina, sobre o que se apoiaria o cristianismo? Com base no que, exatamente, ele deveria permanecer? Seja qual for a resposta que se queira dar a estas perguntas (e muitas têm efetivamente sido dadas por diversas escolas e autores do nosso tempo), em ambos os casos, “ruptura” com ou “ultrapassagem” do Deus Bíblico, o que a “nova” teologia não diz (como se fosse um segredo de polichinelo) é que, assumidas as premissas da “fraqueza” e da “impotência” de Deus, numa palavra, do seu “fracasso”, se está, em essência, condenado a aceitar, ainda que com algumas nuances (como, por exemplo, reconhecendo o pioneirismo da religião judaica na criação da noção de justiça social, etc.), a antiga doutrina de Marcion, em sua dicotomia incontornável entre o deus “justo” e o deus “bom”.

Num estudo hoje clássico sobre a figura do mesmo Marcion, o teólogo protestante Adolf Harnack expõe com toda a franqueza o essencial desse novo marcionismo teológico de que estou falando, um movimento ou tendência que não é, com efeito, apanágio de nenhuma escola ou confissão particular, participando na realidade de modo oblíquo do processo de secularização do pensamento que atinge praticamente a todos (inclusive os religiosos) nos últimos dois séculos:

A rejeição do Velho Testamento no século II [proposta por Marcion] foi um erro que a Grande Igreja com razão recusou-se a cometer;

⁶¹ Foi o que fez, por exemplo, a chamada “escola histórica” de interpretação da Bíblia. Cf. HESCHEL, Abraham Joshua. *The Prophets*. Nova Iorque: Harper Collins, 2001, p. 391.

⁶² Evidentemente eu estou falando da “Educação do Gênero Humano”, uma obra das mais importantes que eu infelizmente não terei oportunidade de trabalhar. Esta é, em todo caso, a interpretação que faz LUBAC da sua filosofia da história e que, ademais, parece canônica entre os comentadores do talentoso filósofo e dramaturgo alemão. Cf. LUBAC, Henri. *La Posteridad Espiritual de Joaquin de Fiore I. De Joaquin a Schelling*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988, p. 264-285.

retê-lo [o Velho Testamento] no século XVI foi um legado fatal que a Reforma não pôde evitar; mas que o Protestantismo continue a prezá-lo como um documento canônico em pleno século XIX⁶³ é resultado de uma paralisia que afeta a Igreja e a religião. *Fazer uma limpeza geral*, prestar tributo à verdade na confissão e na instrução é a ação heróica exigida do Protestantismo hoje – e já é quase tarde demais.⁶⁴

Para os padres, introduzir essa divisão no seio do Deus vivo era algo que ultrapassava o inconcebível, uma vez que para eles não era o caso de “limpar” (para debaixo do tapete?) a sensibilidade profética; reformada pelo novo entendimento cristão, mas não simplesmente “ultrapassada”, ela seguia conservando para eles todo o seu valor. Com efeito, se o “Pai” de Jesus não é o Deus de Israel (ou “não exatamente”), se a sua misericórdia não é a sua justiça, que poder Ele teria para realizá-la? Dada a sua flagrante fragilidade, que valor se deveria atribuir às promessas que Ele fez, promessas nas quais se apoiam, como em uma rocha, a comunidade dos fiéis?⁶⁵ Tudo somado, de que, para tornar-se homem, este Deus ao mesmo tempo amoroso e “fraco” teria precisado se “esvaziar”?

5 Uma leitura levemente equivocada da cidade de Deus

Além do plano puramente conceitual, também parece ser possível encontrar uma explicação plausível para o fenômeno do esvaziamento

⁶³ Esse “pleno século XIX” se refere, evidentemente, às novas condições criadas pelo desenvolvimento da pesquisa histórica e da crítica bíblica, que teria revelado, por outros meios, que Marcion tinha lá a sua razão em rejeitar o testemunho do Antigo Testamento.

⁶⁴ HARNACK, Adolf. *Marcion*, p. 127, 222; cf. HESCHEL, 2001, op. cit., p. 390.

⁶⁵ Com efeito, é no que diz respeito à escatologia, aos acontecimentos que falam do fim da história, que esse contraste entre as duas visões da Providência divina, uma “forte” e outra “fraca”, se torna claro e evidente. Sobre a necessidade da plena divindade do Verbo na Encarnação para garantir a realização das promessas escatológicas, Orígenes é mais direto do que qualquer outro autor do meu conhecimento: “Eu”, diz ele, “eu não depusitei a minha esperança em um homem. Uma vez que eu espero em Jesus Cristo eu não conheço o homem. Não é o homem que eu conheço, mas a sabedoria, a justiça em si, o homem por quem tudo foi criado. Mesmo que o Salvador dê testemunho de que aquele do qual ele se revestiu era um homem, mesmo se ele foi um homem, agora não é mais”. ORÍGENES, *Hom. In Jer.* XV, 16; CF. HARL, Marguerite. *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*. Paris: Éditions du Seuil, 1958, p. 284.

moderno da noção de Providência numa certa reflexão de natureza histórica, que parte da analogia existente entre o contexto que viu nascer a moderna teologia da história e aquele que presidiu à formação da doutrina da *Cidade de Deus*, uma analogia proposta, na realidade, por ninguém menos do que Henri Irénée Marrou, um dos maiores expoentes da renovação teológica de meados do século passado, num pequeno ensaio intitulado justamente *Théologie de l'histoire*.⁶⁶ Com as sucessivas invasões bárbaras solapando as frágeis bases que sustentavam o que restava da outrora gloriosa civilização romana, Agostinho e o cristianismo, recentemente entronizado como religião oficial do império, viram-se diante de uma situação até então inusitada e, em essência, completamente diversa daquela enfrentada, à mesma época, pelo cristianismo de fala grega. Contra a fúria de importantes setores da sociedade romana na primeira década do século V, que atribuíam a derrocada do império à proibição de sacrificar aos antigos deuses imposta pela nova religião de Estado, Agostinho se viu na contingência de ter de oferecer uma apologia que atribuísse à Providência do Deus cristão a responsabilidade pela antiga glória de Roma,⁶⁷ ao mesmo tempo em que, agora, essa mesma Providência permitia ou até mesmo desejava a sua destruição.⁶⁸ Pois a *Cidade de Deus*, como escreve o próprio Agostinho, foi dirigida não contra aqueles que simplesmente negavam a existência de uma providência divina, mas antes contra os que a recusavam à nova religião, os críticos de dentro e de fora do cristianismo tornado oficial que denunciavam a manifesta “fraqueza” desse novo Deus para salvaguardar o império (Ibid, X, 18). É nesse sentido que a obra tem como subtítulo *Contra os pagãos*: diante das circunstâncias, para Agostinho tratava-se de demonstrar que, ao contrário de Jesus Cristo, os outros deuses não entregavam o que prometiam, nem os bens próprios dessa terra nem, mais importantes, os da outra vida, que apenas podem pertencer ao Deus verdadeiro.⁶⁹

A saída, Agostinho a encontrou, como se sabe, no desenvolvimento da doutrina das duas cidades, na ideia de que a história do mundo se divide, na verdade, em duas histórias, que, malgrado corresponderem, em termos concretos, a uma mesma e única linha do tempo, transcorrem, não obstante, paralela e independentemente uma em

⁶⁶ MARROU, Henri Irénée. *Theologia de l'histoire*, Cerf, Paris, 2006 (1968), p. 16-7.

⁶⁷ AGOSTINHO. *De Civ. Dei* V, 21.

⁶⁸ Cf. p. ex. AGOSTINHO. *De Civ. Dei*, I, 1-2.

⁶⁹ Ibidem, esp. livros II, II, IV, VI, VII.

relação à outra, de acordo com as suas “metas” respectivas.⁷⁰ Se, na situação atual, enquanto não chega o dia do Juízo, as duas cidades se encontram, aos olhos humanos, confundidas,⁷¹ as suas respectivas histórias não o estão. Em última análise, o que Agostinho quer dizer com isso é que os eventos que compõem aquilo que conhecemos como a História não têm consistência própria ou significado comum, unívoco; o mesmo evento pode significar – e com frequência significa – coisas absolutamente diferentes se ele é referido alternativamente a um membro da cidade terrena ou a um eleito da Cidade de Deus. Com efeito, a indiferença na distribuição concreta dos bens e males terrenos é um dos *topoi* mais reiterados em todo o livro,⁷² um recurso que Deus usa para “confundir” aqueles que pretendem compreender a sua justiça segundo critérios meramente humanos.⁷³ São os diferentes *amores* que determinam a diferença entre as duas cidades, não a particularidade dos tempos e eventos que as caracterizam ou submetem.⁷⁴ Assim, os saques, massacres e violações promovidos pelos invasores bárbaros, ao mesmo tempo em que se apresentam como ocasiões de fortalecimento para os cidadãos da Jerusalém celeste – “exercendo” a sua fé –, que, exilados neste mundo, estão apenas *in via*, atuam como verdadeiras pedras de tropeço para os adoradores de ídolos que colocam o seu amor nos bens terrenos, estando, assim, condenados de antemão.⁷⁵ Segundo esta perspectiva, não é no evento em si que se encontra a ênfase, mas nos motivos da visão. E não se trata, em absoluto, de relativismo, ou do “império do acaso”, como a meu ver muito impropriamente sugere Gennaro Auletta no verbete “Providência” do *Dicionário Crítico de Teologia*. Muito pelo contrário, Agostinho nega expressamente que algo nesse mundo esteja sob o jugo do acaso; para ele, a Providência governa todas as coisas com lei justa e minuciosa, cria a ordem na desordem, a paz em meio à guerra;⁷⁶ não há nada no mundo que não esteja submetido ao seu governo, seja o universo em suas revoluções,

⁷⁰ *Ibidem*, XV, 1.

⁷¹ *Ibidem*, X, 22, 4.

⁷² Cf. *ibidem*, I, 8-9; V, 18. *Ibidem*, esp. livros II, II, IV, VI, VII. *Ibidem*, XV, 1.

⁷³ *Ibidem*, V, 25.

⁷⁴ *Ibidem*, XV, 28.

⁷⁵ Cf., entre outros, *ibidem*, I, 10 e esp. XVIII, 51.

⁷⁶ *Ibidem*, XIX, 23.

o poder de império, a grandeza dos povos, a duração e a magnitude dos reinos ou as guerras e a sua duração, que Ele determina para castigar.⁷⁷ Porque de forma até mais radical do que nas demais elaborações patrísticas da Providência divina, em Agostinho é Deus quem dá ao mesmo tempo os olhos, o objeto a ser visto (os eventos) e a capacidade de ver. Pela sua presciência, que é simultaneamente uma predestinação, Ele já distinguiu, desde o princípio do mundo, para manifestar a força da sua misericórdia, aqueles que se salvam (os cidadãos da cidade divina) dos que devem perecer.⁷⁸ O fato de que os eventos são fundamentalmente os mesmos para as duas classes de pessoas, de que “bons” e “maus”, “piedosos” e “idólatras”, “danados” e “eleitos” estão basicamente sujeitos às mesmas mazelas enquanto peregrinam neste mundo, não deve ser entendido como uma “deficiência” da Providência divina, mas apenas como o seu modo misterioso de operar.

Em expressa analogia com a providência cosmológica, afirmada no Sermão da Montanha, Agostinho chega a afirmar que essa “indiferença” na distribuição dos males e bens terrenos é a própria expressão da justiça de Deus, que, a exemplo do que opera na natureza, faz o sol da história brilhar indiferentemente sobre bons e maus.⁷⁹ Se o amor destes últimos (identificados aos romanos pagãos) se compraz no gozo dos bens terrenos, na glória, no desejo de mando, na crueldade e na dominação, qual a injustiça, pergunta ele, se, negando-lhes a vida eterna, o único verdadeiro bem do homem, Deus dá-lhes os bens que eles querem, o seu tão desejado

⁷⁷ Ibidem, V, 1, 11-12, 21-22, 23.

⁷⁸ É a celeberrima noção da *massa damnata*, estreitamente ligada à ideia de misericórdia e Providência divinas. Vale a pena ler o texto em que ela é enunciada: “Contudo, ao Deus onipotente, Criador soberano e soberanamente bom de todas as naturezas, que auxilia e premia as boas obras, abandona e condena as más e ordena todas, não lhe faltarão meios em sua sabedoria para completar o número de predestinados à sua cidade, tirando-os da corrupção do gênero humano. E não os discerne por seus merecimentos, posto que a massa total estava condenada [*damnata*] como de raiz, mas por sua graça, e mostra não apenas nos que livra, mas também nos que não livra, que lhe são devedores (...) Por que, pois, não havia Deus de criar aqueles que, de antemão, sabia que haviam de pecar, se neles e por eles poderia mostrar que lhes merecia a culpa e que lhes deu a sua graça e que, sob tal Criador e Ordenador, a própria desordem dos pecadores não perverteria a justa ordem das coisas?” (Ibidem, XIV, 26; cf. tb 1 e 10).

⁷⁹ Ibidem, I, 8, 1.

“galardão?”⁸⁰ A felicidade dos monarcas cristãos, por outro lado, consiste na busca dos bens eternos, numa vida de continência, de humildade e misericórdia para com os súditos, e numa postura de serviço em relação a Deus, nada tendo que ver, em princípio, com os sucessos terrenos, pois todo império está, como o próprio mundo em que ele se insere, condenado a perecer.⁸¹ Assim reencontramos, num contexto bastante diverso à sua formulação nos textos sagrados, a mesma lógica da insubstancialidade que preside à noção de criação: tudo o que é criado passa, existindo apenas na dependência da bondade de Deus.⁸²

Isso posto e eliminados, de início, os exageros implicados numa interpretação que seria francamente anacrônica, é certo que, na perspectiva agostiniana, o reino dos eventos, no valor e significado intrínseco que eles podem vir a ter, se vê de tal modo desvalorizado que, com efeito, a ideia de história como domínio do “acaso”, de uma lei imanente ou da ação dos homens (quer dizer, a ideia de uma história, ou melhor, da sequência concreta dos acontecimentos históricos em si mesma desprovida de significado teológico) se apresenta como uma possibilidade tentadora, assim como a sua contrapartida lógica e natural, a afirmação da Igreja (e, numa outra chave, da “vida interior”) como espaço (quase) exclusivo da presença de Deus. É, com efeito, impossível não perceber nesta afirmação da possibilidade de uma história profana em Agostinho – de novo, se é que se pode referir-se à doutrina das duas cidades nesses termos – uma porta aberta para o processo de dessacralização/secularização do tempo que se expressa, também, e de modo eminente, numa afirmação da autonomia do domínio da história, algo que de fato começará a tomar fôlego com o protestantismo, mais de dez séculos depois.

Em todo caso, e a despeito de todas as distorções que ela porventura tenha ensejado (especialmente em certos exageros de leitura), o fato é que a teologia da história, desenvolvida por Agostinho, dá-se numa nítida perspectiva de *retraimento*, numa postura, se assim é lícito exprimir-se, *defensiva*, que busca resguardar a noção de

⁸⁰ Ibidem, V, 15.

⁸¹ Ibidem, V, 24.

⁸² “Esse Deus, quem é? É Aquele que criou o céu, a terra, toda alma, todo espírito distinto dele próprio. É o Criador e todos os seres saíram das suas mãos; e para serem, para subsistirem, têm necessidade de quem os fez”. Ibidem, X, 15.

Providência Divina de certo modo limitando ou deslocando o seu raio de ação.⁸³ A meu ver, a maior evidência desse caráter “estratégico” e, em certo sentido, circunstancial, da noção de providência histórica de Agostinho, herdado, em meu parecer, da situação específica que presidiu à sua formulação, é dada pelo fato de que, a despeito de aceitá-la formalmente, a Idade Média latina, salvas raríssimas exceções, não a incorporou, como, aliás, testemunha praticamente toda a escatologia da época – os diversos milenarismos em especial –, além da própria Escolástica, como demonstra, por exemplo, a teoria da Providência de São Tomás.⁸⁴

O mesmo pode ser dito a respeito do cristianismo de fala grega que, sob a influência do providencialismo estrito de Eusébio Panfílio (mais conhecido como Eusébio de Cesareia) e de uma estreita identificação entre as realidades seculares e religiosas (Igreja e Estado), estava completamente imerso numa perspectiva de sacralização de todas as dimensões da vida, não demonstrando, portanto, qualquer preocupação relevante em delinear com rigidez o campo histórico da ação divina em contraste com a ação humana.⁸⁵

Com efeito, até meados do século XVIII, toda a teologia católica (neste caso, mesmo a latina, como já se sugeriu), a exemplo do que ainda pensa o cristão comum de todas as latitudes, advogou uma doutrina “forte” da providência histórica de Deus, proclamando a direção intencional e finalista dos eventos do mundo (de *todos* os eventos do mundo, justamente o que, segundo Lacoste, fazia da doutrina cristã da Providência Divina uma *theologia gloriae*),⁸⁶ sem intimidar-se com o caráter paradoxal da afirmação da glória do Verbo divino exposto na cruz ou, a partir dela, com a possibilidade de que a afirmação da intervenção de Deus nos eventos históricos fosse desmentida pelos “fatos”, como sugere, a meu ver desta vez com grande impropriedade,

⁸³ Aqui, mais uma vez, estou nas antípodas do que pensa LACOSTE, op. cit., p. 838 B (“História”).

⁸⁴ Cf. LACOSTE, *DCT*, 2004: “História”, p. 836; e LUBAC, Henri. Op. cit., 1988.

⁸⁵ Cf. EVIDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*. DDB, Paris, 1979: p. 36 e ss; 303 e ss.

⁸⁶ “Capaz de atribuir hoje a toda coisa e a todo evento uma dupla significação, protológica (conhecer o real tal como pré-conhecido por Deus em toda eternidade) e escatológica (conhecer o provisório à luz *evidente* do definitivo)” LACOSTE. *DCT*, 2005, p. 1462 B (“Providência”). O grifo no “evidente” é meu, na medida em que não se imagina de onde Lacoste poderia ter tirado essa qualificação: quem, no larguíssimo espectro da teologia cristã, já representou os caminhos ou as intenções imediatas da ação divina como “evidentes”? Caberia ao mesmo Lacoste responder e citar pontualmente as passagens pertinentes, o que ele não faz.

ainda o mesmo Lacoste,⁸⁷ mas também, e de modo surpreendente, Ratzinger.⁸⁸

Considerações finais

Foi apenas depois de sofrer ataques sucessivos, advindos, de um lado, da redescoberta do problema do mal pela filosofia e seu uso na ofensiva iluminista de crítica à religião (i.e., ao Deus da religião revelada) e, do outro, do intenso (e, de resto, por razões exteriores à teologia, inevitável⁸⁹)

⁸⁷ “Se é preciso ainda falar de Providência, ela deverá ser à medida dos fatos. E se os “fatos”, na episteme que presidiu o seu nascimento, começaram sustentando a linguagem da ordem, do progresso e de uma possível felicidade [ele está se referindo à redenção escatológica], também é certo que eles podem sustentar outra linguagem, e também é certo que nenhum fato, enquanto fato, jamais será o vestígio evidente de um governo divino de toda a realidade” (Ibid. 1461 A – grifos meus). Todo o adendo que Lacoste faz ao verbete “Providência”, de autoria de Gennaro Auletta, me parece partir, em seu fundo, embora ele mesmo não pareça estar consciente disso, dessa dicotomia ou “ultrapassagem” – o que dá no mesmo – marcionista do Deus bíblico que acabei de descrever, impulsionada ademais por certo preconceito protestante (nesse caso barthiano) contra a noção da presença da glória divina na criação. No mais, me parece completamente fora de propósito condicionar algo que é, ao fim e ao cabo, um artigo de fé (e que apenas depois, sempre com base na fé primeira, tenta ascender a uma episteme, que, no caso da leitura providencial de eventos específicos, é mais propriamente descrita como uma “especulação”), a uma pretensa corroboração pelos fatos, que evidentemente serão diferentes de acordo respectivamente com os olhos da descrença e os da fé. Nesse ponto fundamental, a teologia agostiniana das “duas cidades” que parece inspirar a visão de Lacoste-Auletta não deixa de ter razão – ainda que a sua verdade não seja nada caridosa para com o nosso autor.

⁸⁸ Com afirmações como a seguinte: “Julgo que pudemos de fato constatar que Deus entrou na História, por assim dizer, de modo muito mais frágil do que gostaríamos. Mas também pudemos constatar que é a Sua resposta à liberdade. E se queremos isso e se assentimos que Deus respeite a liberdade, também temos de aprender a respeitar e a amar a fragilidade da Sua ação” (RATZINGER/SEEWALD. O sal da Terra. Imago, RJ, 1997, p. 175). Na minha visão é na repetição decerto intencional do verbo constatar que reside todo o problema, para começar no sentido puro e simplesmente epistemológico da questão. Desde quando a ação divina se presta a uma constatação inequívoca? Desde quando ela é passível de certeza “pública”? Nesse sentido, a pertinência do ponto de vista de Agostinho sobre a importância da “visão” (ou, teologicamente, da eleição ou danação prévia de quem vê) parece, com efeito, mostrar-se em toda a força da sua intuição; nesse sentido, da mesma forma, me parece ser válida a observação que faz Lacoste na nota precedente, com a condição de que, em se tratando de teologia, a “outra” linguagem a ser sustentada pelos “fatos” em contraposição à leitura tradicionalmente providencial deles sustente-se da mesma forma sobre a fé.

⁸⁹ A propósito, ver a reflexão de LEO STRAUSS (*Spinoza's Critique of Religion*, Chicago: Chicago Univ. Press, 1997) sobre o ataque metódico de Spinoza à religião, especialmente ao conceito de Providência, e a sua influência sobre a crítica posterior das Luzes.

processo de secularização do conceito de história, foi apenas então que a teologia moderna, nas suas mais importantes manifestações, encastelou-se, por assim dizer, num entendimento altamente restritivo da intervenção de Deus no mundo humano, distinguindo quiçá com demasiada rigidez uma esfera propriamente humana do alcance (agora limitado) da Providência de Deus na história da salvação, duas dimensões que para os padres, de uma maneira geral, e mesmo para Agostinho, em particular (a despeito da leitura possível, embora anacrônica, de alguns de seus princípios), dificilmente podiam ser pensadas uma sem a outra. É isso o que a meu ver atesta de modo mais do que suficiente e, com efeito, exemplar a introdução histórica de Henri Marrou para o seu ensaio de teologia da história evocado mais acima, onde o eminente professor da Sorbonne descreve, num tom notoriamente melancólico de fim dos tempos, as desilusões padecidas pelas sucessivas gerações de fiéis ao longo do século XX, desilusões que os teriam levado a “desistir” – e esta parece ser a única palavra pertinente no contexto – de buscar uma interpretação da história “do ponto de vista de Deus”, algo cuja possibilidade Marrou rejeita peremptoriamente.⁹⁰ Outrossim, é essa a história contada por Susan Neiman em seu estudo sobre o mal no pensamento moderno, narrada na perspectiva da filosofia, mas que também pode ser lida como a história da desilusão da modernidade como um todo, aí incluída a teologia, para com o pensamento providencial e as suas concepções do poder e da glória de Deus.⁹¹

⁹⁰ Na p. 16, ele escreve: “Não há ninguém entre nós que no curso destes anos difíceis não tenha, num dia mais trágico que os outros, intuído, como num raio que atravessa a noite do apocalipse, a contingência radical da cidade terrestre, e esta experiência, para nós equivalente ao que o saque de Roma pelos visigodos de Alarico representou para os contemporâneos de Agostinho, conserva para os que a viveram um valor permanente; é o nosso papel, cabe a nós, as testemunhas, rememorá-la quando de novo tudo parecer se arranjar para nós e o nosso círculo imediato; cabe a nós aprofundá-la e extrair dela a lição”. cf. MARROU. Op. cit., 2006 (1968), p. 17 (onde ele procede à descrição do estado de espírito sombrio dos fiéis que testemunharam os massacres das duas guerras mundiais), 28-9 (onde ele acusa Bossuet e o seu providencialismo de uma apologia *maladroite*) e 63 (onde Marrou afirma a impossibilidade e impropriedade de “situar-se em Deus” para, a partir daí, julgar os acontecimentos). De um modo ou de outro, é claro que essa dolorosa percepção de “contingência” pode ser lida como uma manifestação da insubstancialidade de todas as coisas e, a partir dela, do absoluto poder de Deus. Não é, entretanto, essa a impressão que se tem ao ler Marrou entre outros.

⁹¹ NEIMAN, Susan. *Evil in modern thought: an alternative history of philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2004 (1. ed.: 2002). De fato, até a noção de que o pensamento providencial teria sido ultrapassado pelos “fatos” é aí praticamente idêntica àquela defendida por Lacoste, como vimos.

Seja como for, por tudo o que discutimos acima, é certo que essa não era a disposição de espírito dos padres, que, apesar das contínuas e muitas vezes exacerbadas imprecações contra “este mundo”, não conseguiam concebê-“lo” como simples contingência e vacuidade, mas antes enxergavam nele, em todos os seres e todos os eventos que formam “o mundo”, a irradiação contínua da glória do Criador, Sua presença, Sua bondade e Seu poder. No seu sentido tradicional, constituído paulatinamente ao longo dos quatro primeiros séculos do cristianismo a partir das bases bíblicas e das intuições da filosofia grega, a teologia da história que professa uma noção “forte” de Providência divina, por meio da qual Deus é estudado e entendido não como é em si mesmo, mas na sua face voltada “para nós”, representa Deus com a face *continuamente* voltada para nós, mesmo quando Ele parece não estar presente ou quando a Sua presença parece não fazer sentido algum. Estejamos ou não dispostos a aceitar, no todo ou em parte, a representação que essa teologia da glória dá do mundo e das coisas sob o domínio da soberania divina, é imperativo reconhecer que essa foi a mensagem que ela deixou. Uma mensagem, para muitos ultrapassada, que alguns de nós ainda insistem em cultivar, mesmo com todas as mudanças de perspectiva na prática e no pensamento religioso, que nem sempre podem ser declinadas de modo pacífico como “progresso” ou “evolução”.

Referências

AGOSTINHO. *De Civitate Dei*.

_____. *In Psalmorum*.

_____. *Confesiones*.

BALTHASAR, Hans Urs von. *A Theological Anthropology*. Nova Iorque: Sheed and Ward, 1967.

_____. *Teologia de la Historia*. Madri: Guadarrama, 1964.

FLINT, Thomas P. *Divine Providence*, Ithaca: Cornell University Press, 1998.

DANIELOU, Jean. *Sobre o mistério da história: a esfera e a cruz*. São Paulo: Herder, 1964.

_____. *God and the ways of knowing*. Cleveland: Meridian, 1965.

BULTMANN, Rudolf. *The theology of the New Testament*. Nova Iorque: Charles Scribner and Sons, 1955. 2 v.

EVIDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*. Paris: DDB, 1979.

- HARL, Marguerite. *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné*. Paris: Éditions du Seuil, 1958.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *The Prophets*. Nova Iorque: Harper Collins, 2001.
- IRINEU DE LYON. *Contre les heresies (Adversus Haereses)*. Paris: Cerf, 1984.
- MOREIRA, Gilvander Luís. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- NEIMAN, Susan. *Evil in modern thought: an alternative history of philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2004 [1. ed.: 2002].
- NISSA, Gregório de. *De la Création de l'homme (De Hominis Opificio)*. Paris: Cerf (SC 6), 1943.
- WINTER, Bruce. *The Book of Acts in its ancient literary setting*. Eerdsman Publishing Company: Grand Rapids, 2003.
- WINTER, Bruce. *Philo and Paul among the Sophists*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.
- LACOSTE, Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- LOSSKY, Wladimir. *The mystical theology of the eastern church*. Chestwood: St. Wladimir's Seminary Press, 1998.
- LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquin de Fiore*. I. De Joaquin a Schelling. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.
- ORÍGENES. *De Principiis (Peri Archon)*.
_____. *Contra Celsum*.
- QUASTEN, J. *Initiation aux Pères de l'église*. Paris: Cerf, 1957.
- RATZINGER/SEEWALD. *O cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 2002.
- STRAUSS, Leo. *Spinoza's critique of religion*. Chicago: Chicago University Press, 1997.
- VÁRIOS. *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. São Paulo: Paulus, 2002.
- VERÇOSA FILHO, Élcio. *A encarnação como o despertar de uma consciência apofática*. Agnes, II, PUC-SP, São Paulo, 2005.

Recebido: 13/06/2013

Avaliado: 15/06/2013