

JESUS CRISTO: VERDADEIRO DEUS E VERDADEIRO HOMEM, SEGUNDO HANS KESSLER

Ueslei Vaz Aredes¹⁰
Fr. Flávio Pereira Nolêto – O.F.M.¹¹

RESUMO

Este artigo, através de pesquisas bíblicas e nos documentos da Igreja, mostra que Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem; de acordo com o Concílio de Niceia Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem que possui alma, conhecimento e vontade humana e divina. Jesus é o ungido de Deus, o portador da salvação. Ele saiu de Deus (cf. Jo 13, 3), desceu do céu (cf. Jo 3, 13; 6, 33) e veio na carne, porque o Verbo fez-Se carne e habitou entre nós.

Palavras-chave: Jesus Cristo; natureza divina; natureza humana

INTRODUÇÃO

Este artigo pretende demonstrar histórica-dogmaticamente que Jesus é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, algo que foi perdido na modernidade e nos motivou a refletir sobre o tema. Usando o método descritivo nossa reflexão será desenvolvida em três partes, a saber, na primeira, Jesus de Nazaré e a plenitude da revelação: demonstrando o que é a cristologia e qual o seu objeto, fizemos uma tipologia a partir do Antigo Testamento como uma preparação para a plenitude da revelação em Jesus Cristo, a partir dos títulos. Em suma, fizemos uma abordagem bíblica.

Na segunda, Controvérsias sobre a divindade e humanidade de Jesus e resposta do Concílio de Niceia, partimos de Jesus que é o Cristo, o Filho de Deus, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem que possui alma, conhecimento e vontade humana e divina, de acordo com o Magistério da Igreja.

Por fim, na terceira, Respostas dos primeiros Concílios, abordamos as demais problemáticas e as doutrinas dos Concílios Ecumênicos dos primeiros séculos da Igreja (de Niceia, 325 ao III Constantinopla, 680/681).

¹⁰ Concluinte do Curso de Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Anápolis

¹¹ Doutor em Educação e Professor da Faculdade Católica de Anápolis

1 JESUS DE NAZARÉ E A PLENITUDA DA REVELAÇÃO

Canções e narrativas antiquíssimas falam ações salvadoras de Javé, em geral através de mediadores humanos como Moisés, Miriam, Débora, Gedeão. A libertação da servidão do Egito é vista como a ação libertadora prototípica de Javé. Esse acontecimento ao mesmo tempo político-econômico e religioso foi assumido pela confederação das tribos de Israel como sua experiência básica válida quando esses grupos foram absorvidos pela confederação. A redenção se realiza no palco da história. Israel narra sua história como área central de experiência de Javé e de sua atuação redentora. Neste contexto, redenção significa libertação em sentido real, corporal, social e econômico. Portanto, ela diz respeito também ao além.

A destruição de Jerusalém, incluindo o templo e a monarquia, por Nabucodonosor (587/586 a C), bem como a deportação de consideráveis contingentes do povo para o exílio, representa uma catástrofe indescritível. A experiência de salvação válida até então ruiu. Toda a história de salvação do povo – êxodo, dádiva da terra, presença salvífica de Javé no Templo de Sião, a promessa de que a monarquia perduraria – foi subitamente anulada (Ez 16; 20; 23). Em meio a essa crise fundamental de sua fé, o olhar retrospectivo para a pregação dos profetas pré-exílicos, que até então pouca atenção recebera, ofereceu a Israel a possibilidade de conservar a fé em Javé (KESSLER, 2008, p. 226).

Após a catástrofe do exílio as esperanças se voltam para o senhorio universal de Javé. Ele trará o direito e justiça, libertação e erguimento para os pobres e oprimidos (cf. Is 61, 1s). Levará ao derretimento das armas e a paz entre os povos. Nasce, assim, a teologia pré-exílica do ofício do rei e tal teologia está associada à entronização. A esperança messiânica se relaciona aqui de maneira direta com o próprio Davi, o Davi redutivo, que está inteiramente ligado e a ele pertence. Do mesmo modo, o Dêutero-Isaías proclama sua mensagem consoladora: Javé, O Santo de Israel, é seu redentor, e só ele pode ajudar. Nos cânticos do servo de Deus (cf. Is 42,1-9; 49, 1-9c; 50, 4-9), o servo recebe uma missão de mediação salvífica dirigida a Israel. Ele se encontra rejeitado, é injuriado, ferido, desfigurado e, por fim, embora não seja culpado, nem violento, nem enganador, é morto e enterrado como um criminoso comum (cf. Is 53, 8s). Já para o Trito-Isaías tem consciência de ser profeta messiânico: “O Espírito de Javé repousa sobre mim, porque ele me ungiu e enviou para levar uma boa-nova aos pobres” (Is 61, 1s). Agora, a esperança messiânica no Messias ou Filho do Homem se concentra como figura escatológica individual. Tal expectativa salvífica escatológica radicalizada foi a resposta

do apocalipsismo do judaísmo incipiente à brutal agressão e invasão de elementos cultuais e religiosos estrangeiros levados a efeito por governantes selêucidas helenístico-sírios. A enigmática figura do filho do ser humano estimulou a fantasia. O termo aramaico *bar enash* (cf. MCKENZIE, 1983, p. 351) quanto o hebraico *ben Adam* (Idem. p. 353) designam um indivíduo da espécie humana, um ser humano. “Ser filho de Deus significa em Cristo ser homem-Deus” (ALESKSANDR MIEN, 2000, p. 170).

“O ponto de partida da cristologia é o Jesus dos Evangelhos, lidos e interpretados à luz da Páscoa” (MIRANDA e FRANÇA, M. 2002, p. 42). Literalmente, cristologia significa “doutrina ou discurso acerca de Jesus, o Cristo” (KESSLER, 2008, p. 219). *Christos* corresponde à tradução para o grego do termo hebraico *Mashiah*, o ungido de Deus. Originalmente, “*Christus*, forma latinizada, não é um cognome da figura histórica de Jesus de Nazaré, mas uma confissão” (KESSLER, 2008, p. 219). Quem diz Jesus Cristo confessa: Jesus é o ungido de Deus, o portador da salvação.

A cristologia do *querigma* primitivo é, essencialmente, soteriológica, ou seja, seu ponto central reside na salvação dos homens. Ela mostra-se devidamente funcional, na medida em que fixa a identidade de Jesus a partir das funções que, em seu estado glorioso, ele executa em nosso favor. A partir dessa expectativa proto-comunitária a vinda do Senhor exaltado constitui o pressuposto do emprego cristão primitivo da noção apocalíptica de Filho do Homem pois, na antiga comunidade primitiva, numa interpretação fundamental de Dn 7, 13s viu-se uma expressão daquilo que havia acontecido na ressurreição de Jesus e, ao mesmo tempo, daquilo que aconteceria quando sua manifestação futura: o Jesus histórico, crucificadoque, exaltado, se encontra junto a Deus e será revelado poderosamente no futuro. Porém, foi só a partir da confissão do senhorio messiânico presente de Jesus crucificado: Cristo, Filho de Deus, “*Kyrios*” (cf. MCKENZIE, 1984, p. 862), que se tornou a afirmação básica da cristologia. Foi a partir do título Messias (Cristo) que se tornou a afirmação básica da cristologia neotestamentária e transformou-se a tal ponto em características de Jesus de Nazaré que pôde virar praticamente um cognome, Jesus Cristo.

O Evangelho de João começa com uma grande abertura: um hino ao *Logos* de Jo 1,1-18. O hino fala do *Logos* (Verbo) que era no princípio e por meio do qual tudo foi criado. Com isso ele recorre 1º.) à grande abertura bíblica “no princípio” de Gn 1,1 e à palavra criadora veterotestamentária, que Deus fala (cf. Gn 1,3; cf. Sl 33,9) e que pertence indissolúvelmente a ele, sendo por isso divina. 2º.) ao ensinamento sapiencial judaico que, ao interpretar Gn 1, chegou a fazer afirmações semelhantes sobre a

Sabedoria, só que esta foi criada como primícias das obras de Deus e não era no princípio. 3º.) O hino lembra o ouvinte daquela época do conceito-chave da interpretação helenista do mundo no estoicismo, o *Logos* é a razão do mundo que permeia o cosmo e a lei da razão segundo a qual se deve viver, mesmo que não se refira a esse princípio inerente ao cosmo, e sim ao face-a-face pessoal com o cosmo. Entretanto,

O verdadeiro alvo do hino não é a encarnação, mas sua consequência e efeito soteriológico: o recebimento da salvação por parte dos crentes (Jo 1,16). Porém os crentes só podem obter sua participação na plenitude do *Logos* (Jo 1,16) se este, pela encarnação não perder sua divindade, mas a conservar na encarnação. ‘Carne’ significa aqui (diferentemente das outras passagens em que ocorre no Evangelho de João), em termos veterotestamentários e inteiramente não-dualistas, o ser humano em sua condição de criatura. O *Logos* ‘Tornou-se’ carne, assumiu uma humanidade concreta (KESSLER, 2008, p. 286-287).

A encarnação não é o objetivo da reflexão em João, o que predomina é a ideia do envio: o Pai enviou o Filho que, de origem divina (cf. Jo 1,18), é o único que pode revelar o Pai ao mundo perdido. E mostrar o amor salvador e dar a comunhão através de Jesus. Em João o Filho enviado ao mundo pelo Pai tem a missão de comunicar vida divina ao mundo. Concluída sua missão, ele abandona o mundo e retorna ao Pai para atrair todos a si. A morte é uma estação pela qual é necessário passar no caminho rumo à exaltação (cf. Jo 3,14; 12,28), mais ainda: é parte integrante do processo de exaltação e consumação vitoriosa. A morte de Jesus só pode abrir vida eterna como exaltação, portanto, na medida em que o enviado do Pai volta vitoriosamente até o Pai, destitui o “príncipe deste mundo” (Jo 12,31; 16, 11.33) e entrega e envia o seu *Pneuma* aos seus (cf. KESSLER, 2008, p. 290).

2 CONTROVÉRSIAS SOBRE A DIVINDADE E HUMANIDADE DE JESUS CRISTO E A RESPOSTA DO CONCÍLIO DE NICEIA

A fé cristã parte de que Jesus de Nazaré é um judeu nascido duma filha de Israel, em Belém, no tempo do rei Herodes o Grande e do imperador César Augusto, carpinteiro de profissão, morto crucificado em Jerusalém sob o procurador Pôncio Pilatos no reinado do imperador Tibério, é o Filho eterno de Deus feito homem; que Ele saiu de Deus (cf. Jo 13, 3), desceu do céu (cf. Jo 3, 13; 6, 33) e veio na carne, porque o Verbo fez-Se carne e habitou entre nós.

Etimologicamente, em hebraico, “Jesus quer dizer Deus salva” (MCKENZIE, 1984, p. 479). Etimologicamente, “Cristo vem da tradução grega do termo hebraico Messias, que quer dizer ungido” (MCKENZIE, 1984, p. 479). O Messias devia ser ungido pelo Espírito do Senhor, ao mesmo tempo como rei, sacerdote e profeta. Jesus realizou a expectativa messiânica de Israel na sua tríplice função de sacerdote, profeta e rei.

Os diversos tipos de cristologia no período pré-niceno implicavam uma tendência: redução ou contestação da divindade em Jesus Cristo. Justino conhece cristãos de origem judaica que continuam a observar a lei judaica e confessam que Jesus é o Cristo, mas o pregam como um ser humano proveniente dos seres humanos e que tornou-se o Cristo mediante eleição; são cristãos que esposam uma cristologia de eleição. Irineu condena o judeu-cristianismo dos ebionistas e de grupos semelhantes; eles consideram a observância da Torá como necessária para a salvação e rejeitam radicalmente as epístolas de Paulo, a quem consideram apóstata. Para eles, Jesus é o Filho de José e Maria, um mero ser humano, porém, extraordinariamente santo e agraciado. Por ocasião de seu batismo um ser celestial, o Cristo eterno ou o Espírito Santo, teria descido sobre Jesus, de modo que este seria sua morada definitiva, maior do que Moisés ou João Batista: o verdadeiro mestre e profeta e o Cristo (cf. KESSLER, 2008, p. 295).

Posteriormente, os adocionistas gentio-cristãos, ou monarquianistas dinâmicos, tinham certa proximidade com a cristologia dos ebionistas judeu-cristãos e se mostram em adocionistas gentio-cristãos como Teódoto o Curador. Eles procuravam manter a fé no Deus uno, que agora era concebido mais acentuadamente em termos grego-filosóficos, rejeitando a predicação divina para Cristo e encarando o Filho da Virgem como mero humano; este, por ser extraordinariamente temente a Deus, foi adotado como Filho de Deus pela *arché*, por ocasião de seu batismo no Jordão, e equiparado com a força do Espírito Santo, de modo que então se tornou o Cristo, do qual emanavam forças divinas. Portanto, não teríamos aqui encarnação de um ser divino em Jesus, mas apenas inspiração do Filho da virgem, nascido de uma maneira miraculosa, com a força impessoal do Espírito Santo. E mais, no centro de uma posterior segunda fase das confrontações estava Paulo de Samósata. Ele parece ter esposado uma teologia adocionista sírio-semítica, que partia da unicidade (*monarchia*) de Deus, atribuída unicamente a Deus toda a atuação salvífica e por isso encarava Jesus Cristo como ser humano que estava inspirado pelo *Logos* como mera força impessoal de atuação do Deus uno. No desenvolvimento moral ele se deixou permear interiormente por essa força, chegando assim à unidade volitiva

com o Pai e adquirindo a força para realizar os milagres e atividade redentora (cf. KESSLER, 2008, p. 296).

De um extremo a outro, agora, uma tendência contrária: a contestação ou redução da humanidade de Cristo, de acordo com o dualismo antijudaísta e docentismo em Marcião. Influenciada por motivos gnósticos, Marcião diz não ao Deus veterotestamentário e à sua criação. Contrapõe a ele o Evangelho do Deus estranho, até agora desconhecido, que é a pura bondade apática. Cristo é para ele a aparição ou manifestação do Deus estranho, é terrenamente mera aparição (*dokesis*): Cristo vivia num corpo apenas aparente e sofreu aparentemente para, através de sua aparente morte na cruz, comprar de Deus criador as almas, só elas, dos que creem nele e, assim, libertá-las do poder deste Deus criador.

Em resposta a essas tendências a Igreja procurou elaborar uma cristologia simétrica de divindade e humanidade em Jesus. Foi de suma importância o pensamento dos padres gregos pós-apostólicos e antignósticos: Deus é Um, que se revelou em si mesmo por meio de seu Filho Jesus, seu Verbo (*Logos*), que proveio de silêncio.

Inácio de Antioquia fala de Cristo como o Deus: ele é o Filho único de Deus, que estava com o Pai antes das eras do mundo e no fim manifestou-se humanamente para a vida nova. Voltando-se contra o docentismo: Cristo se encarnou, sofreu, foi crucificado e morreu não só aparentemente, mas real e verdadeiramente.

Irineu de Lião dialogou com frentes inteiramente opostas: por um lado um cristianismo judaico que se tornou sectário, considerando Jesus um mero ser humano que não pode nos presentear a imperecibilidade; por outro lado os gnósticos dualistas e Marcião, que consideram a criação carnal como perdida. Em contraposição a isso, Irineu salienta, a partir do centro e da plenitude da tradição neotestamentária e numa visão universal, a unidade do Deus criador e redentor, a unidade de alma e corpo, a unidade de *Logos* de Deus e ser humano verdadeiro em Jesus, vendo fundamentada nisso para todas as pessoas a possibilidade de participação e comunhão com Deus Pai.

Tertuliano, o primeiro teólogo a escrever em latim, retoma a ideia de Irineu de uma economia salvífica de Deus com todo o gênero humano, mas com acentos claramente distintos. Suas fórmulas, mas polidas, são esboçadas numa disputa apologética com duas tendências. Sustenta a fé bíblica de que Cristo, que é o *Logos* de Deus, era um ser humano real e carnal, que o Filho de Deus foi crucificado, morreu, foi sepultado e ressuscitou. Todas essas coisas são para nossa salvação: elas constituem o sacramento da salvação humana. A confrontação antimonarquianista com Práxeas o

obriga, embora ele mesmo seja defensor da unicidade ou *monarchia* de Deus contra o politeísmo, a explicar como Deus, sem destruir a unicidade, pode ter um Filho e como este pôde tornar-se humano de maneira real: não de modo docético, nos moldes das mitologias pagãs. A substância divina una teria três figuras (*personae*) que devem ser distinguidas, mas não estão divididas: dela destacam-se, com relação à sua tarefa na criação e redenção do mundo, portanto em termos econômico-dinâmicos, o Filho e o Espírito. A encarnação não deve ser entendida como se o *Logos* (*sermo*) houvesse sido transformado em carne e modificado segundo sua substância divina ou como se houvesse surgido uma espécie de mistura de ambas. Pois neste caso o Verbo não teria redimido a carne. A diferença entre ambas as realidades (*substantitae*), a divina e a humana, precisa ser mantida rigorosamente na união de ambas: conhecemos duas categorias de ser, inconfusas, porém unidas numa única pessoa, o Deus e ser humano Jesus, e a particularidade de cada uma das duas substâncias foi preservada a tal ponto que o Espírito (*Logos*) realiza nele sua obra (cf. KESSLER, 2008, p. 299).

Os apologistas cristãos do século II, nessa visão de mundo, procuraram explicar a fé cristã no Deus uno e em Jesus para defendê-la contra ataques e para tornar plausível a Cristo como quintessência da razão divina do mundo e superação da razão filosófica dominante. Justino Mártir identifica a essência de Cristo com o *Logos* filosófico do mundo. Esse *Logos* preexistente do mundo, isto é, razão do mundo e sentido cosmo, que Deus colocou no mundo e que sempre se manifestou em sementes do *Logos*, apareceu e se revelou terrenamente em toda a sua plenitude e de modo pessoal em Jesus Cristo. Por isso, para Justino todos os que viveram espiritualmente com o *Logos* eram, no fundo, cristãos. O *Logos*, que em João e Inácio de Antioquia ainda era um predicado cristológico entre outros, torna-se o predicado de Cristo por excelência: o *Logos* é o redentor e Cristo sua manifestação terrena.

O pensamento monarquianismo modalista (modalismo) via que Cristo é Deus-Pai semelhante ao adocionismo, o modalismo se volta contra a hipótese de uma segunda hipóstase divina, contudo com uma inversão quase igual a uma imagem no espelho. Os modalistas diziam que não é o ser humano Jesus que está dotado com uma força divina, e sim que em Cristo o próprio Deus Pai teria se tornado ser humano; assim se pretendia sustentar ao mesmo tempo a unicidade de Deus e a divindade plena de Cristo. A teoria modalista chegou a Roma através de Noeto de Esmirna; seu expoente mais coerente foi Sabélio. A doutrina de Noeto é a seguinte: Cristo é Deus; por isso ele também é o Pai, pois só há um Deus, o Pai; o Pai invisível e sem sofrimento é todo-poderoso, pode

transformar-se no Filho, tornar-se visível e capaz de sofrer; assim o Pai apareceu na terra como Filho, sofreu, morreu, ressuscitou a si mesmo. Tertuliano chamou isso de patripassianismo e blasfêmia, pois Deus não pode sofrer e morrer. No pensamento de Sabélio a entremistura de Pai e Filho torna-se uma sucessão histórica-salvífica. Sabélio designava a hipóstase divina uma, que era a única que ele reconhecia, supostamente como Pai-Filho, o qual teria se revelado sucessivamente em três manifestações (*modi*) ou pessoas (*prosopa*) passageiras: no *proposopan* do Pai quando a criação, do Filho em Cristo, do Espírito Santo desde a Páscoa (cf. KESSLER, 2008, p. 303).

Surge assim a dupla crise da cristologia cosmológica do *Logos* e do adocianismo. A teologia subordinacionista do *Logos* e das três hipóstases podia ser ortodoxa enquanto fosse concebida em termos histórico-salvíficos e funcionais, em Cristo e no Espírito o próprio Deus agiu e se comunicou. Porém, ela tornou-se uma pista em declive: o Filho e o Espírito não são verdadeiramente Deus mesmo, na medida em que ele se nos comunica e está conosco, mas algo derivado e inferior a Deus. Ela entrou numa crise radical quando Ario simplesmente excluiu a substância do *Logos*-Cristo do conceito monoteísta de Deus e a enquadrou inteiramente no conceito cosmológico de mundo, de modo que agora Deus Pai e Deus Filho se defrontavam contrariamente em termos de essência como Deus e mundo.

Para Ario, Deus é a mônada eterna e imutável, radicalmente transcendente. Deus não tem em si a menor dualidade ou gradação pois dualidade significa transformação, divisão e multiplicação da substância divina e, em consequência, dois deuses. Jesus só pode ser extra divino, isto é, mundano-criacional: sujeito ao devir, com uma origem no tempo e mutável. Assim, a mônada Deus, solitariamente afastada e distante do mundo, representa quase que um princípio originário abstrato, que não pode comunicar a si mesmo ao mundo do que se tornou, do que está sujeito ao devir. A encarnação era concebida segundo o esquema *Logos-Sarx*: o *Logos*-Filho celestial criado desce e assume carne, entra num corpo desprovido de alma e substitui nele a alma humana. Ora, se assim o próprio *Logos* é o sujeito das afeições da fome, do fraquejar e do sofrimento de Jesus, então o *Logos* não pode ser, por natureza, incapaz de sofrer, imutável e, portanto, igual a Deus. Para Ario, o *Logos*-Filho encarnado na figura terrena de Cristo de modo algum pode ser um ser humano divino por causa de sua humildade, fraqueza e paixão.

Em resposta à crise ariana, o Concílio de Niceia sentenciava que a filiação divina, atribuída pelo Novo Testamento a Jesus Cristo, há de ser no sentido estrito. Interpretando a confissão de fé neotestamentária o concílio gera ulteriores explicitações recorrendo a

categorias helenistas. Em sua estrutura trinitária, o seu artigo segundo, referente à pessoa de Jesus Cristo numa perspectiva de baixo, afirma sua filiação divina. À categoria bíblica do unigênito (*monogenès*) do Pai acrescenta-se, como explicitação (*toutestin*), que ele é da substância (*ousia*) do Pai, gerado (*gennètos*), não feito (*paiètheis*) e da mesma substância (*homoousios*) do Pai. O Concílio sustentou a identidade genérica da natureza e não a identidade numérica da natureza. O que se define é que o Filho de Deus é tão divino quanto o Pai e igual a ele na divindade. Nesse olhar a partir de baixo, o símbolo de Niceia reafirma os títulos messiânicos de Jesus como Ressuscitado, um só Senhor Jesus Cristo. Proclama sua filiação divina na linguagem ôntica do evangelho de João (*monogenès*, o unigênito), sucedida por explicitações hermenêuticas em linguagem ontológica helenista (*ousia*, *homoousios*).

Niceia mostrou o vínculo estreito entre soteriologia e cristologia, entre o que Jesus Cristo é para nós e o que ele é em si mesmo. A economia da salvação, efetivada por Deus, por meio da missão do Filho e do Espírito, leva a afirmar a comunhão das pessoas no seio da divindade. Na origem da economia divina de salvação descobre-se a trindade ontológica. E assim a profissão nicena da fé cristológica insere-se num símbolo trinitário de fé.

O Concílio de Niceia não importava em esclarecer como a substância una de Deus Pai e Deus Filho se relaciona com a diferença de ambos. Para tanto faltava ainda a diferenciação conceitual entre *ousia* (substância) e *hypostasis* (realização, substância avulsa concreta): no apêndice com o anátema, Niceia usa os dois termos como sinônimos. Essa falta de clareza conceitual causou alguns conflitos. O termo *homousios* continha certas insídias: se lesse como de substância igual ao Pai, não estava excluída a possibilidade de um dileísmo (duas divindades). Se fosse interpretado como de uma só substância (*ousia* ou *hypostasis*) com o Pai, aproximava-se tanto o Filho do Pai que podia surgir a suspeita de sabelianismo, o Pai é o Filho, ambos são distintos só segundo sua aparição ou aspecto. Os arianos levantaram essa acusação contra Niceia. E mais, a maioria conciliar origenista só havia se conformado relutantemente com a decisão (cf. KESSLER, 2008, p. 308).

Os semi-arianos origenistas queriam assegurar a diferença hipostática entre Pai e Filho, que lhes parecia ter sido confundida de modolismo pelo termo niceno *homousios*, acrescentando uma única letra, um i, e expressando a unidade do Pai e do Filho por meio de um *homoiusios*: de substância semelhante à do Pai, mas não igual e não consubstancial no sentido de uma única hipóstase. Uma solução foi encaminhada no

sínodo da paz de Alexandria, convocado por Atanásio em 362: Atanásio admitiu que as três hipóstases dos homoiousianos não deveriam ser entendidas em sentido triteísta e que elas, abstraindo da terminologia, não estariam em contradição com a única hipóstase ou, corrigido a ata do sínodo, a única *ousia* dos homoousianos que não deveria ser entendida em sentido sabelianista. Com base do Credo Niceno, reconhecido conjuntamente, estava aberta a porta da distinção entre três hipóstases e uma substância na doutrina da Trindade.

3 RESPOSTAS DOS CONCÍLIOS ECUMÊNICOS

As distinções e esclarecimentos conceituais libertadores foi dada pelos três bispos capadócios Basílio de Cesareia, Gregório Nazianzeno e Gregório de Nissa. Para Basílio a substância (*ousia*) é o genérico indefinido; o conceito substancial ser humano pode ser atribuído conjuntamente a vários seres humanos. As hipóstases (*hypostaseis*), por sua vez, são a realização concreta, individual da substância; elas surgem mediante um complexo de peculiaridades (*idiomata*) individualizadoras. Porventura, o ocidente latino teve dificuldades com essa distinção, pois o termo *hypostasis* era muitas vezes traduzido por *substantia* (em vez de *subsistentia*), de modo que surgia a impressão de que com as três hipóstases se estavam afirmadas três substâncias divinas, portanto, três deuses. Inversamente, a distinção de Tertuliano entre *natureza/substância e persona* era difícil para o Oriente, porque *persona* era identificado com *prosopon*, que significa máscara ou papel tendo, assim, uma conotação modalista. Por isso Basílio, empenhado pela paz, afirma que cada pessoa (*properson*) da Trindade existe como hipóstase. O documento doutrinário do Concílio de Constantinopla afirmou:

Uma única substância divina (*mia ousia*) em três realizações ou expressões concretas (*treis hypostaseis*): esta fórmula assinala o fim oficial das contendas arianas. Sob as condições do pensamento grego-helenista, havia-se tornado inevitável a confissão de que Deus é trinitário não só em sua atuação em relação ao mundo e aos seres humanos, mas o é – já sempre – em sua única profundidade substancial divina. Só assim era possível enunciar a divindade de Jesus Cristo sem ameaçar a unidade de Deus (não há dois deuses) e, ao mesmo tempo, sem obliterar a diferença em Deus (o face a face de Pai e Filho) (KESSLER, 2008, p. 309).

O sistema de Apolinário levantava a pergunta acerca de como o espírito humano pode ser redimido se, na encarnação, de certa maneira se passa por cima dele. A principal

objeção soteriológica foi formulada por Gregório Nazianzeno do seguinte modo: o que não foi assumido pelo *Logos* em sua encarnação também não foi curado; o que, porém, é unido com Deus também é salvo.

Teodoro evita confusão entre a divindade e a humanidade em Cristo. Ele entende sua ligação de modo que o *Logos* consubstancial a Deus teria assumido ou adotado o ser humano consubstancial a nós e habitado nele como num templo ou numa tenda (cf. Jo 2, 21; 1,14); Cristo precisava assumir não só um corpo, mas também uma alma, e até primeira alma, porque a inclinação para o pecado tem seu início na vontade da alma. Ela é que necessita em primeiro lugar de cura, e mais; porque a virtude brota da vontade da alma, esta precisa ser incluída ativamente no processo de redenção. O Deus-*Logos* atua no ser humano Jesus através da livre eleição graciosa de Deus e produz nele, desde o início, uma singular disposição para abertura em relação a Deus, pressuposto da singular inabilitação do espírito que é diferente do que ocorre nos demais seres humanos porque nele toda graça do Espírito desdobra sua força para nossa redenção e de maneira exemplar para nós.

Em Éfeso o problema era de como entender a divindade de Jesus Cristo. Essa questão foi vista sob perspectivas opostas. Em Niceia, parte-se de baixo: Jesus é verdadeiramente Filho de Deus. Em Éfeso, ao contrário, parte-se do alto: em que sentido e de que modo o Filho de Deus se fez homem em Jesus Cristo? A questão, agora, é com o Filho de Deus e não mais com o homem Jesus e segue, conforme Jo 1,14, o movimento da encarnação do Filho de Deus para inquirir a realidade e o modo de sua união com o homem Jesus. Na reflexão cristológica pós-bíblica neotestamentária adotada havia duas visões perigosas de criar distância entre Deus e o homem Jesus mas, se em Niceia isso significaria que Jesus não era verdadeiramente Deus, em Éfeso faria entender que o Filho de Deus, não sendo realmente igual a ele, se apartasse do homem Jesus. Estava em foco, pois, a unidade de Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Nestório de Antioquia,

Tomou a questão da verdadeira unidade divino-humana de Jesus Cristo na direção ascendente, ou seja, a partir de baixo. Partindo, como a tradição antioquena, do homem Jesus, questionou o modo como ele se teria unido ao Filho de Deus. Perfilhava, portanto, uma cristologia do *homo assumptus*. Em polo oposto, o bispo de Alexandria, Cirilo, defendia a perspectiva a partir do alto. Ele perguntava, partindo do Verbo de Deus, como teria este assumido uma humanidade autêntica em Jesus Cristo. Professavam, então, uma cristologia do *Logos-Sarx* (DUPUIS, 1999, p. 120).

Nessa contenda entre Nestório e Cirilo pairava ambiguidade e confusão na terminologia. Ao falar de uma só natureza (*physis*) em Jesus, Cirilo entendia a unidade da pessoa (*hypostasis*), enquanto Nestório, aludindo a duas naturezas (*physis*) parecia realmente referir-se a duas pessoas (*prodòpon*). Nestório recusou atribuir ao Verbo de Deus em pessoa as vicissitudes da existência humana de Jesus. Particularmente, o fato de o homem Jesus ter sido gerado não poderia referir-se ao Filho de Deus e, por conseguinte, Maria não podia ser chamada Mãe de Deus (*theotokos*), apenas Mãe de Cristo (*kristotokos*). Surgiram, assim, dois sujeitos distintos: o Verbo de Deus e Jesus Cristo. Nestório concebia a unidade entre ambos em termos de conjunção (*sumapheia*), supondo dois sujeitos concretamente existentes. No fundo, o que Nestório rejeita é o realismo da encarnação. O docentismo reduzira a humanidade de Jesus a simples aparência. Nestório declara aparente e irreal a humanização do Verbo de Deus. Para ele, real é a humanidade de Jesus, que só aparentemente pertence ao Verbo de Deus. Ou seja, o Verbo de Deus aparece no sujeito humano do *homo assumptus* como em qualquer outro. O homem Jesus não seria idêntico ao Verbo de Deus feito homem, nem se teria tornado homem em pessoa. Antes, o Verbo estaria presente e atuante no homem Jesus como num templo e agindo nele. Desfaz-se, pois, a realidade da mediação de Jesus Cristo (KESSLER, 2008, p. 312).

A questão específica, para Éfeso, era como o Filho de Deus se tornara realmente homem. A frase chave usada por Cirilo, em segunda carta a Nestório, para aclamar o verdadeiro sentido da encarnação do Filho de Deus, consiste em afirmar que o Verbo de Deus uniu em si a humanidade de Jesus, segundo a hipóstase. Contrariamente à união por conjunção de Nestório, que via Jesus como personificação do Verbo de Deus, Cirilo defende a identidade real e concreta entre o Verbo e Jesus. Não no sentido de que a natureza do Verbo tenha se transformado na carne do homem Jesus, mas no sentido de que o Verbo de Deus assumiu nele, pessoalmente, a carne humana. O que se afirma é que a misteriosa e inefável união do Verbo com a humanidade de Jesus causa uma verdadeira unidade: o Verbo de Deus tornou-se homem. Há um único sujeito concreto e subsistente. Não no sentido de que o sujeito único resulta da união de ambas, mas sim como em Jesus Cristo o Verbo eterno uniu em si, no tempo, uma humanidade que não existiria, ou não poderia mesmo existir, independentemente e antes dessa união. Assim, acentua-se nessas afirmações que o Verbo de Deus se tornou homem de maneira pessoal, nasceu e sofreu.

Nenhuma definição dogmática emanou do Concílio de Éfeso (431. Depois de Éfeso temos a Fórmula da União (433), como aproximação entre abordagem antioquena

e a alexandrina. João de Antioquia redigiu uma profissão de fé de cunho antioqueno, aceita por Cirilo de Alexandria, na qual se afirmava a unidade de Cristo e a certeza da encarnação do Verbo de Deus. Esse documento representa a primeira tentativa bem sucedida de aglutinar as duas abordagens, apesar das perspectivas diferentes. Deste modo, o argumento soteriológico reforça a decisão de fé do Concílio de Éfeso, como ocorrera em Niceia. Enquanto lá qualquer redução da divindade de Cristo e de sua humanidade ameaçava a realidade de nossa salvação na pessoa dele, em Éfeso o enfraquecimento do elo entre elas ameaçava suprimir a verdade da mediação única do homem Jesus entre Deus e a humanidade. Assim, podia o Verbo encarnado salvar a humanidade porque é simultaneamente Deus e homem, o Deus-homem. Era necessário que ele partilhasse o que é nosso para nos fazer partilhar o que é seu. A união hipostática da divindade e da humanidade em Jesus Cristo revelou sua única e verdadeira mediação entre Deus e a humanidade (KESSLER, 2008, p. 319).

Êutiques combateu a Fórmula de União e declarou que antes da união nosso Senhor tornou-se a partir de duas naturezas, mas *após* a união só confesso uma única natureza. Ele insistiu teimosamente nessa confissão, afirmando que o corpo de Cristo não seria corpo de um ser humano e sim o corpo de Deus.

Éfeso explicitou o significado da encarnação nos termos da união hipostática. Desse modo, realçou a unidade, mas prescindiu da distinção entre divindade e humanidade. Em Éfeso perdurava a ambiguidade entre *hypostaseis e physis*. Algumas formulações de Cirilo de Alexandria revelaram-se ambíguas em si mesmas e potencialmente desnorteantes quando fala da única natureza de Deus, encarnada ou da unidade da natureza. Por conseguinte, o Concílio de Calcedônia corrigirá essa linguagem. A problemática de Calcedônia centra-se na questão da humanidade de Jesus, ou seja, se o Verbo de Deus assumiu em si a natureza humana, o que acontece a essa natureza, no processo de união? Mantém-se em sua realidade humana ou é absorvida pela divindade do Filho de Deus? Êutiques admitia que Cristo provém *de (ek)* duas naturezas, mas sem permanecer *em (en)* duas naturezas após o processo de união. Para ele, essa união foi uma mistura (*krasis*), em que o humano foi absorvido pelo divino e, conseqüentemente, Cristo não é consubstancial conosco, na humanidade. Conseqüentemente, utilizando-se de expressões polêmicas de Cirilo, Êutiques acabou defendendo que só há em Cristo uma única natureza, já que a natureza humana se diluiu na divina. Punha-se em perigo, assim, a realidade da mediação singular de Jesus Cristo entre Deus e humanidade. Se esta é absorvida pela divindade do Verbo, Jesus, realizada a união, não é mais verdadeiramente

homem. E, anulando-se a verdade da mediação de Cristo, desfaz-se a realidade escandalosa da encarnação. Nesse contexto,

O papa Leão Magno escreveu ao patriarca de Constantinopla, Flaviano, uma carta dogmática, chamada *Tomus*. O pontífice concorda aí com Cirilo de Alexandria, afirmando a unidade de Cristo: ‘Ele nasceu com a íntegra e perfeita natureza de verdadeiro Deus e verdadeiro homem, completo (como Deus e como homem) [...]’ Mas sua linguagem está mais próxima da escola antioquena. Como a ‘Fórmula da União’, Leão Magno também fala, explícita e deliberadamente, de ‘duas naturezas’, cada uma delas com suas características: ‘Preservadas a propriedade de uma e a de outra, elas se unem numa só pessoa’; ambas completam, em comunhão mútua, o que é próprio (de cada uma) (DUPUIS, 1999, p. 127).

A definição de Calcedônia (451) constituiu uma nova atualização do mistério revelado de Jesus Cristo, em plena conformidade com a tradição da Igreja. Ela tem duas partes: a primeira retoma a doutrina anterior sobre Jesus Cristo, na esteira, da Fórmula da União; a segunda abrange esclarecimentos ulteriores, lançando mão de conceitos helenistas. A primeira parte da definição:

Toma como ponto inicial a união da divindade com a humanidade em Jesus Cristo. No bojo dessa unidade, estabelece-se a distinção das duas naturezas: ele mesmo é consubstancial com o Pai, pela divindade, e conosco, pela humanidade. Diante do reducionismo monofisita impunha-se acentuar a consubstancialidade de Jesus conosco, na humanidade. Assim se respondia à questão levantada por Êutiques: a natureza humana de Jesus mantém-se íntegra e autêntica nessa união, não obstante a exceção ao pecado (Hb 4,15). Contudo, pode-se perceber que, aplicado às duas naturezas, o termo consubstancial não carrega, exatamente, o mesmo significado. Se, quanto à divindade, afirma-se a consubstancialidade numérica do Pai com o Filho, coisa que o Concílio de Niceia não fizera, no caso da humanidade proíbe-se, como é natural, a consubstancialidade específica de Jesus conosco. Analisados os dois componentes do próprio Cristo à luz da escola antioquena, o final da primeira parte da definição volta-se para a dupla origem dele, gerado pelo Pai desde toda a eternidade, como Deus, e gerado em Maria Santíssima, no tempo, em sua humanidade. Dessa forma, a definição se aproxima do esquema de Éfeso, referindo-se então à história e à razão soteriológica que levou o Filho de Deus a se fazer homem: nos últimos dias, por nós e pela nossa salvação (DUPUIS, 1999, p. 128-9).

A segunda parte da definição em linguagem filosófica, visa a mostrar como coexistem no mistério de Jesus Cristo a unidade e a distinção. Distinguem-se, claramente, os conceitos de pessoa (*hypostasis*, *prosòpon*) e natureza (*physis*). O mesmo Senhor e Cristo, o Filho unigênito, é uno em duas naturezas, sem confusão nem mudança, contra

Êutiques, e sem divisão nem separação, contra Nestório. O Concílio destacou a expressão em *(en)* duas naturezas. Destaca que a dualidade continua depois da união. Cristo não é somente de *(ek)* duas naturezas, mas é em *(en)* duas naturezas. Portanto, a união hipostática do Verbo com a humanidade não tem a alteridade da humanidade na mesma pessoa. A humanidade não é absorvida pela divindade, como pretendia Êutiques. Sem confusão nem mudança: a distinção das duas naturezas perdura e se conservam as propriedades de cada uma delas. Sem divisão nem separação: as duas naturezas não se justapõem apenas, como se fossem sujeitos subsistentes distintos. O que pertence a cada uma das naturezas fica salvaguardado, confluindo, realmente, numa única pessoa (*prosôpon*) e hipóstase (*hypostasis*). Jesus mesmo age como Deus e como homem, assim como ele é, ao mesmo tempo, Deus e homem. Calcedônia elucidou a união hipostática que Éfeso expressara. A modalidade da união da divindade com a da humanidade em Jesus Cristo revelava-se uma união que se harmonizaria com a condição única de mediador entre Deus e os homens (cf. KESSLER. 2008. p. 318).

Os debates em torno de Calcedônia estavam em pauta inicialmente até 553, o Egito se transformou em centro da doutrina da única natureza. A Síria, Palestina e Ásia menor foram contagiadas, só a região em torno de Constantinopla se ateve firmemente a Calcedônia. Para salvar a unidade do império, os imperadores bizantinos intervinham constantemente na disputa doutrinal com editos favoráveis aos monofisitas e hostis a Calcedônia.

Calcedônia não havia esclarecido como e onde, em Cristo, estaria realizada a única hipóstase ou pessoa. O Concílio havia apresentado o Cristo uno como totalidade completa a partir do resultado da encarnação, portanto a partir do resultado final da junção das duas naturezas para formar uma só pessoa. Os teólogos calcedonenses procuraram a localização predicativa da hipóstase uma no *Logos* preexistente, para definir como a humanidade de Cristo deveria ser incluída nessa unicidade previamente dada.

Leôncio de Jerusalém, por volta de 540, elaborou uma ontologia da fórmula fundamental de Calcedônia. Distancia claramente a união da hipóstase segundo a natureza de caráter apolinarista e monifisita: dizemos que o *Logos* assumiu uma natureza individual na própria hipóstase; não a natureza de Deus, e sim a hipóstase do Deus-*Logos* sofre uma complementação através da encarnação. O ser humano Jesus não é sem hipóstase, mas com uma hipóstase própria, isto é, separada do *Logos*, e sim desde o início, substituindo na hipóstase do *Logos*, sem descer à condição de acidente. Leôncio explica a unidade de sujeito em Cristo com a insubsistência do ser humano Jesus no

Logos. A verdadeira unidade ôntica da subsistência (hipóstase) dá às duas naturezas de Deus e do ser humano sua singularidade e cria espaço para o esvaziamento do *Logos* para dentro da humanidade, conforme a Escritura (KESSLER, 2008, p. 321).

Em 649, o papa Martinho I convocou o Concílio de Latrão para condenar o monotelismo. Suas principais formulações foram inspiradas em São Máximo Confessor,

Reafirma-se aí a doutrina calcedônia das duas naturezas, aplicando-a, em esclarecimento complementar, às duas vontades. O símbolo do Concílio estabelece ‘duas vontades naturais’, a divina e a humana, plenamente concordes. O concílio explica que, se em Cristo há duas naturezas, há também duas vontades e dois modos de agir, correspondentes a cada uma das naturezas, sendo ambas intimamente unidas no mesmo e único Cristo Deus. Por isso, ele quis, naturalmente, nossa salvação, com uma e outra de suas naturezas e com ambas a realizou (DUPUIS, 2008, p. 136).

Em concórdia com o exemplo do Sínodo romano de Latrão de 649 e influenciado por Máximo, o III Concílio de Constantinopla ressaltou as duas faculdades físicas da vontade e atuação em Cristo, cujas aspirações não estão voltadas uma contra a outra porque a vontade humana seguiria em tudo a divina. De maneira mais clara do que era possível perceber na simetria formal da fórmula da Calcedônia se expressa aqui assimetria das duas naturezas ou vontades em Cristo, a qual é concebida, em termos joaninos e alexandrinos, a partir de cima. Neste sentido a intermediação neocalcedonense produziu seus frutos e se conciliou Cirilo com Calcedônia. Seus quatro predicativos negativos: incofusa, imutável, indivisa e inseparável são repetidos, porém interpretados de tal modo, que cada natureza possua uma autêntica particularidade, dispondo, portanto, de atividade própria em termos de vontade e atuação, e que elas sob a condução do *Logos* cooperem justamente assim para constituir uma íntima concordância e unidade. Começou-se, pois, a entender a humanidade de Jesus de maneira mais concreta e a unidade da pessoa de Cristo de modo dinâmico e ativo. Da humanidade de Jesus fazem parte vontade e atividade humanas reais: uma vontade santificada e renovada divinizada não é menos humana, e sim justamente mais e verdadeiramente humana (KESSLER, 2008, p. 323).

Deste modo, com a elevação do diotelismo (doutrina das duas vontades) a condição de dogma voltou-se definitivamente ao ensinamento do Concílio de Calcedônia. O que se podia dizer em termos cristológicos no marco de um esquema Deus-ser humano de caráter helenista-metafísico estava dito. A cristologia da Igreja antiga e do helenismo encontrou sua conclusão. O III Concílio de Constantinopla propôs a mesma doutrina e

afirmação de Calcedônia das duas naturezas e acrescenta a ela a definição das duas vontades e das duas atividades naturais. Como em Calcedônia, frisa que as duas vontades e os dois modos de agir estão unidos numa única e mesma pessoa, Jesus Cristo, sem separação, sem mudança, sem divisão, sem confusão. Quanto a possível contradição entre as duas vontades, o Concílio esclarece que não há entre elas oposição alguma, porque a vontade humana conforma-se totalmente à vontade divina pois, em verdade, a vontade humana movia-se a si mesma, embora sujeita à vontade divina.

Conclusão: a questão da divindade e humanidade de Jesus dominou o Concílio de Niceia (325) e o I Concílio de Constantinopla (381), derivando, depois, para o problema da unidade na distinção dessas duas naturezas. Enquanto Éfeso (431) acentuou a unidade das naturezas, Calcedônia (451) pendeu para a distinção que entre elas persiste. Após Calcedônia, retomou-se o mesmo movimento pendente. O II Concílio de Constantinopla (553) voltou-se mais uma vez para o tema da unidade, na mesma direção de Éfeso ao passo que o III Concílio de Constantinopla (681) seguirá o processo inverso, depois de Calcedônia, o problema da distinção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos traçar um caminho pedagógico da cristologia partindo das primeiras testemunhas oculares, a saber, os apóstolos, os discípulos, comunidades, judeus convertidos, entre outros. Deste modo, à luz do mistério pascal, ressurreição, ascensão de Jesus dá-se o anúncio *kerigmático* e, por conseguinte, a partir das dúvidas, a obrigação de elaborar uma cristologia ascendente e descendente. Isto porque podemos dividir três períodos durante o decorrer do primeiro século da era cristã: as testemunhas oculares, as comunidades e, por fim, aqueles que não viram e conheceram Jesus, apenas ouviram o anúncio do *kerigma* e abraçaram a fé cristã. Abordamos a formulação dogmática da cristologia no decorrer dos séculos: do Concílio de Niceia ao III Concílio de Constantinopla. Trabalhamos as declarações dogmáticas dos primeiros Concílios Ecumênicos da Igreja e tentamos desenvolver como se deu a reflexão cristológica sobre a divindade de Cristo (Niceia), sua humanidade (I Constantinopla), sobre a união de sua divindade e humanidade (*homousious*). A partir da cristologia descendente e ascendente (Éfeso e o dogma do *THEOTÓKOS*) tentamos fazer o esclarecimento da união hipostática, pendente de Éfeso. Calcedônia retomou novamente a questão da unidade da

divindade e humanidade de Jesus (II Constantinopla), por fim, em um movimento e processo inverso se resolve a problemática da distinção de ambas as naturezas e vontades de Jesus (III Constantinopla).

ABSTRACT

This article, through biblical studies and church documents, shows that Jesus is true God and true man; according to the Council of Neceia Jesus is the Christ, the Son of God, true God and true man has soul, knowledge and human and divine will. Jesus is God's anointed, the bringer of salvation. He went out of God (cf. Jn 13: 3), came down from heaven (Jn 3, 13, 6, 33) and came in the flesh, because the Word became flesh and dwelt among us.

Keywords: Jesus Christ; divine nature; human nature

REFERÊNCIAS

ALEKSANDR MIEN. *Jesus Mestre de Nazaré*. Tradução: Irami B. Silva. 11ª ed. São Paulo: Cidade Nova, 2000.

BARBAGLIO GUISEPPE. *Jesus, Hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. Tradução: Walter Eduardo Lisboa. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

BENTO XVI. *Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório*. Tradução: Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005.

BENTO XVI. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressureição*. Tradução. Bruno Bastos Lins. Vol. 2. São Paulo: Planeta, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. Tradução: tipografia poliglota vaticana. Paulus, 1997.

DENZINGER. HUNERMANN. *Compêndio dos Símbolos, definições de fé e moral*. São Paulo. 40ª ed. Tradução: aos cuidados de Peter Hunermann, por José Mariano Luz e Johan Konings. Paulinas/Loyola, 2007.

DOUQUOC. *Cristologia: ensaio dogmático*. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 1977.

DUPUIS. *Introdução à Cristologia*. São Paulo: Loyola, 1997.

FRANÇA MIRANDA. M. (Org) *A Pessoa e a Mensagem de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2002.

FORTE. B. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História: ensaio de cristologia como história*. São Paulo: Paulinas, 1985.

LIBÂNIO. In. RIT. *REVISTA CONCILIUM*. 345-2012/2.

MATERA FRANK. J. *Cristologia narrativa do Novo Testamento*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2003.

MCKENZIE. J. L. *Dicionário Bíblico*. Tradução: Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.

PAGOLA. J. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010.

PIKAZA, X.; SILANES, N. (Orgs.). *Dicionário teológico – O Deus cristão*. Tradução: Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHILSON. A e KASPER. W. *Cristologia: abordagens contemporâneas*. São Paulo: Loyola, 1990.

SCHNEIDER. T (Org.). *Manual de Dogmática*. Vol. 1. Tradutores: Walter. O Schlupp, Ilson Kayser e Luís M. Sander. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SESBOUÉ. SJ (Diretor). *História dos Dogmas. Tomo I: O Deus da Salvação (Séculos I-VIII)*. São Paulo: Loyola, 2002.