

HISTÓRIA DOS DOGMAS CRISTOLÓGICOS: DE CALCEDÔNIA AOS NOSSOS DIAS

Pe. Françoá Costa¹⁷

Enquanto no Oriente se debatiam grandes temas teológicos durante a maior parte do primeiro milênio, no Ocidente não podemos esquecer-nos das grandes figuras de S. Agostinho e S. Leão Magno. Já vimos que o Concílio de Calcedônia nada mais foi, em sua essência, que a leitura da Carta a Flaviano do Papa Leão Magno. O Ocidente não estava, portanto, fora das discussões orientais, ainda que tinha outros temas em pauta.

Por outro lado, as grandes discussões cristológicas após Calcedônia, em sua grande maioria, tiveram a ver com as questões ontológico-dinâmicas da Pessoa de Cristo e de suas naturezas. Os debates sobre a unicidade do Eu em Cristo e sobre sua psicologia, também dependem, em grande parte, da concepção que se tenha sobre sua Pessoa. Por isso, vimos conveniente fazer girar a nossa reflexão em torno ao conceito “pessoa” e refletir sobre algumas questões modernas de cristologia, cujas repercussões no dogma e na vida dos fieis podem saltar imediatamente à vista.

1. Em torno ao conceito de “pessoa”

Nesse período, S. Agostinho encontrava-se ocupado nas discussões contra os maniqueístas, donatistas e pelagianos em torno ao problema do mal, da graça, do pecado e da liberdade. Contudo, o bispo de Hipona adiantou-se em relação aos Concílios de Éfeso e Calcedônia. Um acontecimento nos ajudará a entender: Lepório das Gálias não conseguia entender como se pode afirmar que Deus sofreu ou que tinha sido crucificado, isto é, ele não conseguia assimilar a *communicatio idiomatum*. Excomungado pelo bispo de Marselha, Lepório foi ao encontro de Agostinho que lhe ensinou que em Cristo há uma única pessoa em duas naturezas e que a união hipostática é união da natureza humana com a Pessoa do Verbo e não com a natureza divina. Essa doutrina está, portanto, em total sintonia com os grandes concílios do Oriente¹⁸.

¹⁷Françoá COSTA é sacerdote, doutor em teologia pela Universidade de Navarra (2011), professor na Faculdade Católica de Anápolis e na PUC-Goiás nos cursos de teologia.

¹⁸ Cf. José Antonio SAYÉS, *Señor y Cristo. Curso de Cristologia*, Madrid: Palabra, 2005, p. 239-240.

O Concílio III de Constantinopla vai completar o ciclo de Calcedônia enquanto que tira as consequências da união hipostática no plano das atividades e da psicologia da humanidade de Cristo¹⁹. Efetivamente, esse Concílio ensinou que em Cristo há duas vontades naturais e duas operações naturais *indivise, immutabiliter, inseparabiliter et inconfuse*. As duas vontades em Cristo não se opõem uma à outra; a sua vontade humana não resiste à vontade divina, mas a ela se sujeita. Quanto ao atuar de Cristo, é preciso dizer que nele há ações exclusivamente divinas (todas as que Deus realiza e que são comuns às três Pessoas divinas) e ações humanas. Estas, como são realizadas pela Pessoa divina mediante a sua natureza humana, podem ser chamadas “ações teândricas” (operações divino-humanas). Contudo, a expressão “ações teândricas” fica reservada normalmente somente para as ações humanas de Jesus que são instrumento do seu atuar divino para produzir efeitos que transcendem a capacidade humana²⁰.

Os problemas cristológicos até os nossos dias, se excetuamos o Concílio II de Niceia contra a heresia iconoclasta, serão em torno à pessoa de Cristo. Como entender “pessoa” em Cristo?

A definição de Anício Mânlio Torquato Severino Boécio (480-525) é problemática, pois se definimos pessoa como *individua substantiarationalisnaturae*, forçoso será dizer que em Cristo há duas pessoas, já que tanto a natureza divina de Cristo quanto a humana são existentes, racionais e individuais. Na verdade, Boécio abandona sua definição de pessoa tanto ao tratar o Mistério da Santíssima Trindade quanto ao estudar o Mistério de Jesus Cristo²¹.

S. Tomás de Aquino partirá da noção de Boécio, mas a trabalhará tanto a tal ponto de modificá-la. Sendo assim a característica formal de pessoa, em Tomás de Aquino, não será a racionalidade, mas a subsistência, que radica no ser (*esse*). A partir de então, autores tomistas discutirão se S. Tomás mantém, como doutrina última, um único ser em Cristo ou dois seres, pois há escritos do Aquinate nos quais defende um único *esse* em Cristo (*III Sent., d. 6, q. 2; Comp. Theol. I, c. 212; S. Th. III, 17, 2*) e, noutros, defende a posição contrária, no *De unione Verbi incarnati*.

Um dos grandes especialistas em S. Tomás, A. Patfoort afirma que a doutrina da *Summa Theologiae* é o pensamento último de S. Tomás sobre o tema, o qual é verdade

¹⁹ Cf. *IB.*, p. 240.

²⁰ Cf. F. OCÁRIZ, L. F. MATEO-SECO, J. A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona: Eunsa, 2ª ed., 1991, 164-166. O que está acima é um resumo das páginas de A. Fernández.

²¹ Cf. Cf. José Antonio SAYÉS, *Señor y Cristo. Curso de Cristología, op. cit.*, p. 247, ver também a nota 15.

no contexto da cronologia do próprio S. Tomás. Já que o *esse* tomista é atualidade suprema ao qual não se pode unir nada mais se esta não estiver em potência em relação a ele (ao *actus essendi*), é contraditório falar que em Cristo há dois atos substanciais. Portanto, em Cristo há somente um *esse*, o divino, em duas naturezas; a natureza humana – essa era já a posição de Leôncio de Bizâncio (485-543) – não é *ahipostasiada*, mas *hipostasiada* na Pessoa do Verbo.

Sem dúvida, também essa posição de S. Tomás e da Patrística não estará isenta de problemas: como negar uma subsistência própria e criada à natureza humana a Cristo? Se afirmamos que a natureza humana de Cristo está sustentada pelo *ser* divino não caímos em certo monofisismo? Como um *ser* infinito poderia compor-se com uma essência limitada (a natureza humana) guardando apenas uma *relação de razão*? Como um único e mesmo *ser* é Deus e homem ao mesmo tempo?²² Quando se afirma a união das naturezas na única Pessoa de Cristo pode parecer monofisismo; mas, quando a união é dita entre duas naturezas completas e subsistentes por si mesmas fica parecendo nestorianismo extrinsecistas.

2. Conceitos de “pessoa” no século XX distantes da concepção clássica

No século XX, vários autores foram se distanciando pouco a pouco do Concílio de Calcedônia. Talvez a ocasião para isso tenha sido a publicação da Carta Encíclica de Pio XII, a *Sempiternus Rex*(1951), que celebrava os 1.500 anos do Concílio de Calcedônia. Houve então uma série de estudos sobre o dogma calcedonense. Os três volumes de *Das Konzil von Chalkedon*(1951-1954) são um eloquente testemunho desse período.

K. Rahner (1904-1984), sem distanciar-se de Calcedônia, preocupa-se em fazer com que o dogma da união hipostática não pareça um mito²³. Para isso afirma que a união hipostática não é a união de duas entidades preexistentes; desta maneira quer evitar o extrinsecismo. No Verbo feito carne, a natureza humana não é algo exterior ao Verbo, mas o mesmo Verbo enquanto que assumiu a carne. A natureza divina tampouco é exterior à natureza humana (ao homem Jesus), mas essa natureza humana é “capacidade obediencial” para ser o Filho de Deus.

²² Cf. *IB.*, p. 250-252.

²³Mario SERENTHA, *Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. Ensaio de cristologia*. São Paulo: Dom Bosco, 1986, p. 574-578.

“O Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Diz *se fez*, então como fica a *imutabilidade* de Deus e esse seu *dever*? Deus pode se fazer carne: “aquele que é em si mesmo imutável pode ser mutável no outro”²⁴. Mas uma vez Rahner interpreta a cristologia desde a sua antropologia do homem essencialmente aberto a Deus (*potentiaoboedientialis*): “tudo isso se realiza de modo supremo em Cristo, no mistério do Verbo encarnado: nele ocorrem a suprema autocomunicação de Deus com o homem, e a suprema realização do próprio homem”²⁵.

A teoria de Rahner, considerada desde o Verbo que se fez carne, parece muito coerente. Considerada, portanto, desde o homem Jesus pode ser problemática porque poderia dar a impressão de que em algum momento o homem Jesus se torna Deus por sua própria abertura a “Deus”.

Já Schoonenberg, teólogo holandês, desejava deixar bem clara a perfeita e plena humanidade de Jesus Cristo, de tal maneira que nenhuma doutrina pudesse comprometer esse fato fundamental. Schoonenberg afirmou claramente que Jesus é “uma pessoa humana”. Surge então a pergunta: há duas pessoas em Jesus? Antes de responder a essa pergunta, o teólogo holandês afirma que aquilo que a revelação diz sobre a pessoa divina de Jesus não poderá suplantá-la sua pessoa humana, a filiação divina de Jesus deve ser recolocada no homem Jesus, que aparece com uma “transcendência humana” impressionante, pois nele se realizaria a “epifania da divindade”. Essa maneira de falar não é a de Calcedônia e, de fato, Schoonenberg aceita que a sua doutrina seja uma “inversão da doutrina tradicional da união hipostática”: é Deus quem está presente em Jesus e não a sua natureza humana que está hipostasiada na Pessoa do Verbo²⁶.

O Magistério da Igreja se pronunciou sobre essas discussões em 1972 através da Declaração *Mysterium Fidei Dei*, da Congregação para a Doutrina da Fé. As afirmações do documento vaticano que mais nos interessam são esses dois parágrafos que formam o número 3 do documento:

São claramente opostas a esta fé as opiniões segundo as quais não nos foi revelado e nem se sabe que o Filho de Deus subsiste *ab aeterno*, no mistério de Deus, distinto do Pai e do Espírito Santo; e também as opiniões segundo as quais não tem sentido a afirmação de que Jesus Cristo tem uma só pessoa, gerada, antes dos séculos, pelo Pai, segundo a natureza divina, e, no tempo, de Maria Virgem, segundo a natureza humana; e, por fim, a asserção segundo a qual a humanidade

²⁴Mario SERENTHA, *Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. Ensaio de cristologia*, op. cit., p. 576.

²⁵Id. p. 577.

²⁶Id. p. 578-581.

de Jesus Cristo existe não como assumida na pessoa eterna do Filho de Deus, mas em si mesma, como pessoa humana, e, por conseguinte, o mistério de Jesus Cristo consiste no fato de Deus se revelar presente de um modo supremo na pessoa humana de Jesus.

Aqueles que pensam assim estão longe da verdadeira fé em Cristo, mesmo quando assegurem que a singular presença de Deus em Jesus faz com que Ele seja a expressão suprema e definitiva da revelação divina, e não recuperam a verdadeira fé na divindade de Cristo, quando acrescentam que Jesus pode ser chamado Deus, porque Deus está sumamente presente naquela pessoa a que eles chamam a Sua pessoa humana

3. Rumo a uma compreensão ontológico-existencial de “pessoa”

Deixando clara a posição magisterial, contribuirá para o nosso estudo o diálogo de um teólogo católico, Jean Daniélou, com um teólogo protestante, Jean-Louis Leuba, em torno ao Concílio de Calcedônia. Leuba, em sua obra *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel 1950), defendia que enquanto a cristologia do Novo Testamento é histórica e, portanto, dinâmica, a de Calcedônia, sem ser falsa é estática e, portanto, distancia-se do aspecto dinâmico e tão importante que existe no Cristo do Novo Testamento²⁷.

Jean Daniélou defendeu claramente o dinamismo presente na fé de Calcedônia²⁸. É nesse contexto que esse famoso teólogo francês explica a união hipostática. Pensamos que sua explicação satisfaz algumas lacunas de uma linha teológica demasiadamente ontológica do mistério de Cristo, mas sem deixar de afirmar a fé católica de que há uma única Pessoa em Cristo, a divina, e que nela se unem a natureza divina e a humana.

Cristo aparece, em Daniélou, como uma Pessoa, “iluminada” pela própria história da salvação. Jesus é o Ἐσχατος, já que nele se cumprem todas as esperanças do Antigo Testamento, que poderiam resumir-se em duas: o Emanuel que viria seria um Messias libertador e um Deus que julga. Cristo é a Pessoa divina encarnada no qual acontecem as realidades últimas, a *escatologia*. Isto é, cristologia e escatologia aparecem unidas no pensamento desse autor: toda a história encontra o seu fim em Cristo, isto é, a Pessoa encarnada de Cristo tem um dinamismo que contém tudo o que acontecerá até a consumação dos últimos tempos. Trata-se de um movimento que vai rumo a Cristo e que parte rumo a todas as direções.

²⁷ Cfr. Jean DANIÉLOU, *Christologie et eschatologie*, en A. GRILLMEIER – H. BACHT (editores), *Das Konzil Von Chalkedon, III*, Würzburg :Echter-Verlag, 1954, 269.

²⁸ Além do artigo anteriormente citado em “Das Konzil von Chalkedon”, Jean Daniélou já tinha estudado o tema em diálogo com Leuba em seu livro *Essai sur le mystère de l'histoire*, 181-200.

A Pessoa de Cristo, no qual unem-se as duas naturezas (divina e humana), deve ser entendida também no equilíbrio das duas linhas veterotestamentárias, o qual, a meu ver, mostra que o dogma de Calcedônia deve ser entendido numa clara tradição bíblica e patrística e não, simplesmente, desde umas discussões metafísicas em torno ao conceito “pessoa”. Ao mesmo tempo, o conceito de “pessoa”, nessa dinamicidade, aparece mais satisfatoriamente explicitado para a nossa mentalidade hodierna: a natureza humana de Jesus está unida na única Pessoa do Verbo, e a Pessoa de Cristo aparece como realidade acolhedora da humanidade de Jesus. Podemos intuir também como todas as nossas realidades humanas, em Jesus Cristo, aparecem acolhidas em Deus e como o Verbo de Deus encarnado é acolhimento de todas as nossas realidades. Desde a fenomenologia, o existencialismo e o personalismo a pessoa aparece nesse mundo desde o seu manifestar.

Estamos tentando, portanto, manter o equilíbrio: não se pode renunciar a dimensão ontológica da pessoa, mas também não podemos ignorar o seu manifestar-se na história. A Pessoa do Verbo, sendo eterna, manifesta-se na nossa história ao encarnar-se. Fá-lo assumindo toda a nossa realidade humana na humanidade de Jesus Cristo. Resolvem-se todos os problemas teológicos com essa visão mais personalista e dialógica? Não. O objetivo dessa perspectiva não é dissolver o mistério da união hipostática em elocubrações a-metafísicas, mas mostrar que assim como o homem é *imagem e semelhança de Deus*, nós podemos compreender algo da realidade “pessoa” em Deus a partir dessa *sombra* que o ser humano é: apenas imagem, mas imagem (homem) de uma realidade (Deus).

O dinamismo presente na Pessoa de Cristo expressa-se na mesma união das duas naturezas. Na sua Pessoa deu-se a mais íntima união que pode acontecer entre a divindade e a humanidade. O mundo que saiu de Deus e volta a Deus (*exitus-reditus*) encontra, já agora, na Pessoa do Verbo encarnado a sua perfeição. A carta aos Hebreus contempla essa realidade desde Cristo glorificado constituído nosso Mediador (μεσίτης) de uma vez por todas (ἅπαξ), pois ele adquiriu para nós uma redenção eterna e é mediador da nova aliança (cf. Hb 9,12-26)²⁹.

A Pessoa do Verbo encarnado é, portanto, o lugar (*foyer*) de um dinamismo que implica união, perfeição, realização. Longe, portanto, de Calcedônia uma visão estática na qual apareceria tão somente a dimensão ontológica a-histórica. Como foi dito anteriormente, essa maneira de pensar a Pessoa de Cristo está de acordo tanto com a

²⁹ Cfr. Jean DANIÉLOU, *Christologie et eschatologie, op. cit.*, p. 275-277.

clássica definição de “Pessoa” em Deus como *relatio subsistens* quanto com a tendência personalista, da qual Daniélou se sentia próximo, na qual a pessoa é apresentada em suas características de comunhão e de diálogo. Efetivamente, na filosofia personalista, a pessoa é valorizada por si mesma, mas sempre em relação às demais.

A aliança veterotestamentária, essa tendência de união progressiva entre Deus e os seres humanos, culmina no Mistério da união hipostática. Em Cristo, a aliança entre a divindade e a humanidade chegou em toda sua perfeição e para sempre³⁰. A esta aliança podem pertencer todos os que recebam o Cristo pela fé e pelos sacramentos da fé, que são as *mirabilia Dei* em nossos dias e que continuam a mesma história da salvação que começou com a criação. Essa época, que equivale ao *tempus Ecclesiae*, Jean Daniélou chama *mistério do sentar-se de Cristo à direita do Pai*: mistério que plenifica a história que existe entre a Ascensão e a Parusia e que não tem outro objetivo senão estender a aliança que existe na Pessoa de Cristo, mas de maneira singular, isto é, em cada pessoa humana³¹.

Desta maneira, para Jean Daniélou, o Concílio de Calcedônia está na linha dos fundamentos da cristologia. Portanto, Calcedônia seria um dos começos da cristologia. De fato, as muitas perguntas que a fórmula calcedonense suscita – como as relações entre as duas naturezas em Cristo, a correta compreensão de suas atividades humanas, a união entre a intimidade do Verbo (realidade eterna) e a natureza humana de Cristo (realidade criada) – manifestam a necessidade de continuar a aprofundar no Mistério do Verbo encarnado³².

³⁰ “Mais la définition de Chalcedoine ne marque pas seulement le caractère parfait de l’union hypostatique; elle souligne aussi son aspect eschatologique. Nous avons vu en effet que celui-ci consistait en ce que l’alliance entre la nature divine et la nature humaine était acquise dans le Christ pour toujours. Ceci implique que les deux natures une fois unies ne puissent être séparées et aussi qu’elles subsistent chacune dans leur intégrité [Jean DANIELOU, *Christologie et eschatologie*, op. cit., p. 279].

³¹ Os sacramentos « représentent un moment de l’histoire du salut, qu’ils sont dans le temps de l’Eglise, la continuation des *mirabilia Dei* dans l’Ancien et le Nouveau Testament. (...) Nous suivons ainsi le développement même de l’histoire du salut et après avoir montré sa préparation dans l’Ancien Testament, son accomplissement dans le Nouveau, nous assistons à son déploiement dans l’Eglise, dont les sacrements représentent les événements essentiels. Par ailleurs, ils nous paraît particulièrement important d’insister sur ce moment de l’histoire du salut, qui est celui que l’on néglige d’ordinaire, comme si, entre l’Ascension et la Parousie, il n’y avait pas un mystère, celui de la Session à la droite, c’est-à-dire du Christ de gloire, chef du Corps Mystique, opérant continuellement dans son corps par les sacrements, des œuvres admirables de conversion et de sanctification » (Jean DANIELOU, *Essai sur le mystère de l’histoire*, p. 201-202).

³² Cfr. Jean DANIELOU, *Approches du Christ*, p. 135-137. « Le Concile de Chalcedoine, en affirmant d’une part l’unité du Christ comme ayant son principe dans la personne du Verbe et par ailleurs l’intégrité en lui d’une nature humaine complète, jetait les fondements de la christologie » (*Approches du Christ*, 135).

Com relação ao conceito “pessoa”, nosso autor reafirma a doutrina clássica dizendo que, em Deus, as pessoas nada mais são que *relações subsistentes*³³. Dito isso, Daniélou procura entender a Pessoa de Cristo na história da salvação, dentro do que ele chama “linhas veterotestamentárias”. Essa compreensão histórico-salvífica da verdade calcedonense não é somente o resultado de suas perguntas intelectuais dentro do grande quadro da *historia salutis*, mas encontra-se, como já afirmamos, em dependência da visão moderna da filosofia da pessoa³⁴.

Elemento comum da filosofia personalista é a afirmação de que a pessoa não se deixa reduzir a uma análise discursiva, ela existe em si mesma como um núcleo espiritual que não pode ser descoberto a não ser pelo amor. Sendo assim, na cristologia de Daniélou, a Pessoa de Cristo, como a do Pai e a do Espírito Santo, pode ser alcançada, também intelctualmente, no amor, pela fé amorosa do crente. Conhecer a Pessoa de Cristo é reconhecer-se medido por ele³⁵. Uma pessoa que não tenha fé poderia até aceitar a existência de Jesus de Nazaré como personagem histórico, mas reconhecer que Jesus é Deus e aceder ao mistério de sua Pessoa é algo possível graças a fé.

Afirmada a necessidade da revelação, para que possamos conhecer a Pessoa de Cristo, será preciso ter em conta que, propriamente falando, a personalidade convém a Deus e que nós apenas participamos, limitadamente, da inífinita perfeição das Pessoas divinas³⁶. Nesse sentido, a Pessoa de Cristo, ser *em si*, é de dignidade e perfeição infinitas. Falar de um *ser em si*, da posse perfeita de si mesmo, é falar da *incomunicabilidade*, na linha da primeira parte da definição clássica de pessoa, a de

³³ Ao Jo 14,10, “*eu estou no Pai e o Pai em mim*”, Daniélou afirma que “cette présence réciproque n’est pas quelque chose qui s’ajouterait au Père et au Fils comme d’abord constitués chacun dans leur propre subsistence. Mais c’est cette réciprocité même qui les constitue subsistant, puisque c’est seulement par leur relation qu’ils se distinguent l’un de l’autre » (Jean DANIELÉLOU, *Approches du Christ*, p. 65-66).

³⁴ Daniélou, falando dos varios sistemas teológicos em torno ao dogma da Trindade afirma que: « Le progrès même de la théologie exige en ce domaine une liberté de discussion dans les questions disputées, qui suppose une diversité. Il n’est même aucunement exclu qu’à l’intérieur de la tradition de théologie *perennis* des synthèses nouvelles puissent se constituer qui mettent davantage l’accent par exemple sur la perspective de l’histoire du salut, en utilisant certaines catégories des philosophies modernes de l’histoire, ou qui profitent des acquisitions de la philosophie de la personne et de la communauté pour approfondir une théologie du Corps Mystique du Christ » (Jean DANIELÉLOU, *Dieu et nous*, p. 215).

³⁵ Cfr. Jean DANIELÉLOU, *Dieu et nous*, p. 66-67. « Ce que Dieu est en lui-même, ce qui constitue son intériorité, son intimité, sa personnalité au sens profond du mot, est totalement inaccessible à l’effort de l’homme ; tout effort humain, pour pénétrer à l’intérieur du mystère de Dieu, se heurte à un obstacle infranchissable qui est la transcendance. (...) l’homme ne pourra connaître pleinement Dieu que dans la mesure où Dieu franchira cet abîme et se manifestera à lui, et c’est ce qu’on appelle la révélation au sens propre du mot » (Jean DANIELÉLOU, *Mythes païens, mystère chrétien*, p.71).

³⁶ « Dans l’ordre de l’être, c’est à Dieu que convient premièrement et proprement la personnalité, dont nous pauvres personnes humaines ne sont que des participations déficientes » (Jean DANIELÉLOU, *Dieu et nous*, p.77).

Boécio. Essa é uma cara da moeda, a outra seria a *comunicabilidade* da pessoa, e essa foi a contribuição da filosofia personalista que, em cristologia, também tem sua aplicabilidade³⁷.

A metafísica do ser se complementa, portanto, com a metafísica do amor. A Pessoa de Cristo, que possui a si mesma de maneira perfeita (incomunicabilidade), pode comunicar-se de maneira misteriosa unindo a si as duas naturezas perfeitas: a divina e a humana. Deus que vinha se comunicando desde a criação do mundo, e mais concretamente, desde Abraão, comunicou-se de maneira misteriosa e permanente na encarnação. O mistério da encarnação, o mistério da união hipostática, é o selo posto no mistério da aliança, comunicação entre Deus e os homens na história da salvação. A partir de então estende-se uma ponte, através da humanidade de Jesus Cristo unida à Pessoa do Verbo, entre Deus e o homem.

³⁷ Daniélou insistia na comunicabilidade voluntária da pessoa: « Or, l'autre n'est jamais un objet, l'autre me reste toujours irréductible et imperméable dans son fond, je ne peux pas m'emparer de la personne de l'autre et la disséquer, comme je peux le faire d'un cobaye; et, si je crois le faire, je me trompe. Ce serait l'illusion de tous les psychologues, de tous les psychanalystes, s'ils croyaient qu'ils peuvent épuiser la personne de l'autre avec des méthodes scientifique. En réalité, ce qu'ils atteignent n'est jamais qu'une périphérie, réelle, mais qui n'atteint pas le fond. Le fond échappe absolument à l'emprise. Il est un mystère – le mystère de la personne. Je ne peux y avoir accès que quand l'autre me le communique. C'est-à-dire qu'il n'y a d'autre accès à la connaissance de la personne que dans la révélation qu'elle me fait d'elle-même, quand elle veut bien me communiquer son secret inaccessible » (Jean DANIELOU, *Mythes païens, mystère chrétien*, p. 74-75).