

Vou analisar esse tema em dois itens: o debate sobre a historicidade e as observações sobre a relação da concepção virginal com a cristologia.³⁰¹ Exceto em títulos, para economizar espaço, vou usar a abreviatura c.v. para os muito freqüentes aparecimentos de “concepção virginal”.

A. *Debate sobre a historicidade da concepção virginal.* Bem no início deste Suplemento, mencionei algumas reações liberais que criticaram BBM porque eu não estava disposto a simplesmente descartar uma ou as duas narrativas da infância como ficção ou mito (no sentido comum do último termo). Um ponto específico na reação dizia respeito a minha atitude para com a c.v. de Jesus relatada nas duas narrativas. Parece que esse tema apresenta questões perturbadoras para conservadores e igualmente para liberais.

Em bases puramente exegéticas, “cheguei à conclusão de que a prova bíblica *cientificamente fundamentável* deixa a questão da historicidade da concepção virginal sem solução”;³⁰² havia melhores indícios favoráveis à historicidade do que contra ela. Porém, como mencionei, já que essa questão tem repercussões para a fé em Cristo, muitos vão além das conclusões limitadas da exegese e afirmam a historicidade da c.v. com bases teológicas. Para os católicos romanos, declarei: “Na teologia católica romana, segundo os critérios usuais, a concepção virginal se classifica como doutrina ensinada de maneira infalível pelo magistério ordinário”.³⁰³ Identifiquei na literatura recente (às vezes especificamente em reação à minha posição) outras quatro visões sobre a historicidade da c.v., que agora passo a analisar.

1) *Provas exegéticas estabelecem a historicidade da concepção virginal.* Afirmar que só em bases exegéticas não podíamos solucionar a questão a favor da historicidade da c.v. Há quem tenha procurado encontrar provas exegéticas convincentes. Minha primeira avaliação das provas pertinentes (TS 33, pp. 3-34, 1972) foi reimpressa e aperfeiçoada em CVR-CJ e foi seguida por um exame geral semelhante de J. A. Fitzmyer (TS 34, pp. 541-575, 1973). Independentemente, chegamos à conclusão de que a única prova neotestamentária em apoio da c.v. estava em

Mt 1 e em Lc 1; e essa conclusão foi confirmada na obra ecumênica de 1978, MNT (da qual participaram doze estudiosos do NT).³⁰⁴ A concordância de Mateus e Lucas a respeito da c.v. é muito importante, mas não totalmente conclusiva, por causa do silêncio dos outros livros do NT e até do resto de Mateus e Lucas sobre o assunto. De maneira previsível, estudiosos mais conservadores reagiram a BBM invocando, a favor da c.v., passagens como Gl 4,4; Jo 1,13 (leitura latina secundária³⁰⁵); Jo 6,41-42 (ironia); ou Mc 6,3 — indícios que eu e Fitzmyer já tínhamos analisado e rejeitado. Às vezes, as alegações de indícios maiores alcançam um nível exorbitante; por exemplo, a alegação de Laurentin (*Évangiles*, v. 7, p. 385) de que em Nazaré havia “uma tradição bastante firme que assegurava não ser Jesus filho de José”; na verdade, “os evangelhos evitam constantemente chamar Jesus de ‘filho de José’, exceto na boca de seus adversários (Mt 13,55; Jo 1,45 [um adversário?]; 6,42) ou em contextos em que essa linguagem da vida comum é claramente retificada (Lc 2,33.48-49)”. Esse é, com certeza, um jeito curioso de encobrir o fato de que Jesus é chamado filho de José (ou do carpinteiro) cinco vezes e filho de Maria só uma vez! Em relação a esse “filho de Maria” em Mc 6,3, Winandy afirmou que é um caso único de um homem ser chamado pelo nome da mãe na Bíblia. Então 1Cr 2,16 — “filhos de Sárvia” (especificamente identificada como irmã de Davi; também 2Sm 17,25) — foi lembrado; mas Winandy (“Note”) agora afirma que Sárvia era homem!

É impressionante apenas pela extensão (536 pp.) o estudo da c.v. feito por De Freitas Ferreira (*Concepção*), em que este examina os indícios com cautela, mas de maneira conservadora.³⁰⁶ De modo geral, ele está certo em afirmar (p. 485) que os argumentos exegéticos não contradizem a c.v., mas é otimista demais quando afirma (p. 482) que o silêncio da maior parte do NT é perfeitamente compreensível pela própria natureza do assunto e que a idéia da c.v. percorreu círculos palestinos restritos sem repercussões significativas nem importância global para o querigma. Quero comentar que simplesmente não existe um jeito de estabelecer essa última alegação. De Freitas (p. 493) afirma que a única explicação plausível para

a fé judaico-cristã na c.v. é uma tradição familiar; em BBM (p. 629-630), reconheci a tradição familiar como possivelmente um fator influente, mas dificilmente a única explicação.

Com mais freqüência, a discordância conservadora com minha posição a respeito dos limitados indícios neotestamentários simplesmente omitiu outras análises exegéticas e fez uma afirmação teológica: os dois evangelistas afirmam a c.v., e a Escritura é infalível. Esse argumento é insuficiente. Do ponto de vista teológico, meu entendimento sobre inspiração e infalibilidade (e o da minha Igreja³⁰⁷) não exige que eu aceite tudo o que um autor bíblico afirme ser efetivamente histórico.

2) *O ensinamento da Igreja não exige a crença na concepção virginal.* Alguns teólogos católicos romanos sugeriram que eu estava errado ao pensar que o magistério da Igreja ensina infalivelmente uma c.v.; eles afirmam que ela pode ser puramente simbólica. Por exemplo, Monika Hellwig, no artigo “The dogmatic implications of the birth of the Messiah”, interpreta a c.v. simbolicamente (Maria/a Igreja, não José/Israel, deram origem ao Messias) e não vê nenhum obstáculo a Jesus ter sido concebido ilegitimamente por meio do estupro de Maria.³⁰⁸ Embora tenha analisado o ensinamento da Igreja em CVRCJ, não pensei que um comentário exegético como BBM, destinado a leitores de diferentes formações, fosse o lugar apropriado para um debate católico interno sobre teologia; e esse modo de pensar continua no Suplemento. Quero fazer apenas duas observações que podem ser de interesse fora das áreas restritas dos debates católicos romanos internos.

Primeira: escrevi “creio que” a c.v. literal foi infalivelmente ensinada.³⁰⁹ Eu estava e estou consciente do valor limitado desse julgamento, já que não sou um teólogo sistemático que dedica a vida ao estudo dos critérios para determinar essa questão (o que alguns que discordam são). Mesmo assim, afirmo que a maioria dos teólogos sistemáticos católicos avaliam a c.v. como infalivelmente ensinada.³¹⁰

Segunda: se no pensamento católico romano a autoridade da Igreja constitui a última palavra no que é infalivelmente ensinado pelo magistério ordinário, a autoridade mostra-se bastante inamistosa para com os que questionam a c.v. Cito o seguinte apenas como barômetro da atitude oficial da Igreja (e não com qualquer intuito avaliatório sobre a justiça dos casos individuais): na Espanha, o jesuíta José Scheifler, da Universidade de Deusto, perto de Bilbao, sugeriu (“Vieja”; veja p. 635 deste Suplemento) que a c.v. fosse tratada como lenda. O artigo provocou petições

indignadas de mais de 10 mil espanhóis, uma reiteração da crença pela comissão para a fé dos bispos espanhóis (início de 1978) e uma advertência pelo Geral dos jesuítas.³¹¹ Nos Estados Unidos, as opiniões de R. McBrien a respeito da c.v. fizeram parte dos motivos que levaram as autoridades romanas a pedir uma revisão de *Catholicism*, de McBrien (Minneapolis, Winston, 1980, 2 v.). A omissão da sentença: “Conseqüentemente, por boas razões, podemos rejeitar a historicidade da c.v. de Jesus sem necessariamente incorrer no ônus da heresia” (v. 1, p. 516) foi uma das mudanças elaboradas em uma “edição didática” que apareceu em 1981.³¹² A autorização para Ute Ranke-Heinemann ensinar teologia católica na Universidade de Essen foi retirada pelos bispos alemães em 1987, por aquele entender “o nascimento virginal não biológica, mas teologicamente”.³¹³

3) *Argumentos teológicos não orientam a exegese na questão da concepção virginal.* Alguns críticos liberais afirmaram que fui, de modo não-científico e inconsciente (ou até consciente), desonesto ao introduzir um fator teológico como o ensinamento da Igreja. A exegese crítica deve ser toda determinativa, e estudiosos como eu, que manifestam deferência para com o ensinamento da Igreja (ou para com qualquer ensinamento religioso), com toda a probabilidade deturpam sua exegese para chegar a conclusões em harmonia com essa tendência preconceituosa. Depois de um louvor *pro forma* de minha obra como “magistral e enorme”, a crítica que Kermode faz de BBM rapidamente passa a minha fraqueza: submeti o livro a um *nihil obstat* e *imprimatur*,³¹⁴ e, conseqüentemente, rejeitei a opinião de que Mateus inventou a c.v., à maneira de um midrax, porque isso era inconsistente com o ensinamento da Igreja. “Desistir do nascimento virginal pode ser ruim para o povo.” (Parece não ocorrer a Kermode que, se essa for a verdade, desistir dela será realmente ruim para o povo).³¹⁵ Com o mesmo azedume, mas menos elegância, J. L. MacKenzie achou que fui “evasivo” e “protegi minha retaguarda” ao não negar a c.v. (etc.) — para ele, o exegeta não é obrigado a discutir a legitimidade de artigos de fé baseados aparentemente em antigos mal-entendidos de textos bíblicos.³¹⁶ O bispo episcopal Spong (*Born*, p. 124) faz-me a mesma crítica: “Como católico romano, ele deve constantemente disciplinar sua erudição a serviço do ensinamento oficial e do dogma de sua tradição. Isso lhe dificulta seguir sua erudição, se ela leva a conclusões eclesialmente inaceitáveis [...]. Mas a base de que dependem as doutrinas de sua Igreja foi, não obstante, desgastada pelas exigências de sua erudição”. Das quase seiscentas páginas de BBM, muito poucas são mesmo remotamente afe-

tadas por questões de doutrina da Igreja;³¹⁷ assim, o mínimo que posso dizer é que a descrição de meu constante conflito interno está exagerada.

É irônico que os que negam a c.v. às vezes não reconhecem que também julgam de uma posição teológica vantajosa. Consideremos dois livros recentes: *Son of Joseph*, de Parrinder, e *Born*, de Spong. Suas análises das provas bíblicas pró e contra a c.v. são altamente quixotescas; com efeito, ao citar os estudos de outros, conscientemente ou não, deixam de lado grande parte do que atrapalha (Spong ainda mais que Parrinder). Os dois têm ideologias moldadas por uma visão da vida cristã moderna. Parrinder escreve a fim de afirmar a paternidade de José e a perfeita vida familiar em Nazaré. José era jovem e ardente, e estava apaixonado por Maria; os dois tinham uma vida sexual normal e Jesus foi o primeiro de seus muitos filhos.³¹⁸ A idéia da c.v. foi difundida por sacerdotes celibatários cujas opiniões eram incompatíveis com uma apreciação verdadeiramente cristã do sexo e do casamento. Spong (*Born*) acredita que Jesus era ilegítimo, talvez filho de um estuprador. A c.v. foi divulgada para promover tendências repressivas, em especial no catolicismo romano, como a de subjugar as mulheres dando-lhes um sentimento de culpa a respeito da sexualidade.³¹⁹ Para os dois autores, a virgindade parece ser uma idealização da repressão sexual manipulada com o propósito político de manter no poder um clero celibatário. A rejeição, por parte de Ranke-Heinemann, da c.v. está ligada a seu ataque extenso como um livro ao temor católico do prazer no sexo. Concordemos ou não com essa teologia política e sexual,³²⁰ ela certamente influencia a perspectiva dos respectivos críticos da c.v., às vezes no mesmo momento em que censuram a influência da teologia tradicional em outros exegetas. Deixando isso e a questão do ataque católico para outros comentaristas (veja a avaliação de Daley, “Born”), prefiro questionar se essa abordagem realmente ajuda a discernir a teologia da c.v. apresentada por Mateus e Lucas. Esses evangelistas podem ser considerados inconscientemente patriarcais; mas nenhum deles apresenta a concepção de Jesus no contexto da superioridade do celibato, da impureza da sexualidade das mulheres ou da manutenção destas fora do poder sacerdotal ou hierárquico. Eles apresentam a concepção como a manifestação inesperada do poder criativo de Deus e como aspecto do mistério do divino e do humano em Jesus — problema que não parece ser de grande importância para alguns dos que rejeitam a c.v.³²¹

Entretanto, para não parecer que evito o problema fundamental, chamando a atenção para os exageros e preconceitos dos que denunciam a teologia da c.v.,

quero me concentrar na questão mais básica sobre se a tradição da Igreja pode ou não desempenhar um papel na exegese. Afirmei alhures³²² que, por causa da própria natureza e origem do NT, nas passagens diretamente pertinentes à doutrina cristã, a exegese incorpora legitimamente em uma interpretação bíblica plena a fé da comunidade que produziu e também preservou o NT — na verdade, um exegeta deve beneficiar-se desse inato enriquecimento da fé.³²³ A idéia, compartilhada pelo católico romano McKenzie e o episcopal Spong, de que as doutrinas da Igreja são irrelevantes porque suas bases foram desgastadas pela erudição moderna representa uma inversão da atitude cristã antiga para com a relação entre doutrina e Escritura. A doutrina não derivava simplesmente das Escrituras;³²⁴ de fato, quando foram compostas, as Escrituras expressaram o que já se acreditava e ensinava. E com certeza isso é verdade no caso das narrativas da infância: a crença no fato de que Maria concebeu como virgem não surgiu da leitura do que Mateus e Lucas escreveram; mais exatamente, Mateus e Lucas escreveram seus relatos para expressar uma fé que já tinham na c.v. No caso de genuína doutrina da Igreja, o Espírito Santo desempenha um papel importante para liderar a Igreja, inclusive seus porta-vozes, no discernimento do mistério de Cristo. Consultar esse discernimento da Igreja não faz da exegese bíblica moderna uma escrava subserviente, pois, com freqüência, a exegese exerce importante função corretiva, ao ajudar a especificar com mais exatidão o impulso da doutrina e a entender as limitações do estilo lingüístico do passado. Por que, então, os exegetas deveriam ser alérgicos a aprender com a doutrina da Igreja, como se a exegese deles fosse o único guia para a verdade bíblica?³²⁵ Por causa das muitas mudanças pelas quais passaram as abordagens à Bíblia no século XX, a doutrina e conseqüentemente a fé não podem ser consideradas dependentes só da infalibilidade da crítica bíblica moderna.

4) *Os indícios exegeticos desmentem a concepção virginal.* Essa opinião é exatamente o oposto da examinada no item 1. Nas pp. 630-634 de BBM, afirmei que, embora os limitados indícios neotestamentários não sejam conclusivos, postular o fato histórico como explicação da concordância mateana e lucana sobre a c.v. é mais harmonioso com os indícios que postular a criação ficcional. Entretanto, para alguns, a concepção sem um pai humano é simplesmente inacreditável e não pode ser histórica. Podemos conjecturar se a declaração de que uma concepção milagrosa não pode ter acontecido é mais profunda intelectualmente que a afirmação contrária de que, por ser descrita na Bíblia, tem de ter acontecido.³²⁶

Por insistir no fato de que nenhuma atitude *a priori* resolve a questão, dividimos em dois grupos os que desmentem a c.v. com base em indícios: os que (um número maior) acham que Mateus e Lucas pretendiam que os leitores acreditassem que Jesus foi concebido sem um pai humano e os que não acham que os evangelistas tinham essa intenção (de modo que uma c.v. literal foi erro de interpretação). Ao avaliar os pensamentos deles devemos nos lembrar de que muitos críticos julgam que Mateus e Lucas escreveram independentemente um do outro e, assim, a solução precisa explicar como o quer que seja proposto aconteceu em dois casos separados.

a) Mateus e Lucas pretendiam que os leitores acreditassem que Jesus foi concebido sem um pai humano. Se, de fato, não houve c.v., ou os dois mentiram ou foram enganados. Alguns estudiosos acham que a idéia de uma c.v. surgiu da *apologética* cristã: Jesus era ilegítimo e a c.v. foi criada para encobrir isso. Essa afirmação não é nem um pouco plausível, a menos que as suspeitas de ilegitimidade fossem antigas e fosse de conhecimento geral que José não era o pai natural de Jesus. De outro modo, a apologética cristã teria respondido à acusação de ilegitimidade muito mais simplesmente: com a afirmação da paternidade de José. Não há indícios pré-evangélicos de Jesus ser acusado de ilegitimidade e é muito difícil encontrar nos escritos neotestamentários indícios claros de que adversários anticristãos fizeram essa acusação (Apêndice V, pp. 637-646 de BBM). Muitos dos que defendem a ilegitimidade de Jesus não procuram ser específicos sobre detalhes, mas, ocasionalmente, na literatura recente, a proposição é explicada e fica, assim, aberta a uma avaliação mais precisa. Por exemplo, ao recorrer à cena em Thomas Hardy, em que Tess D'Urbervilles conta ao noivo que foi seduzida e é rejeitada por este, Bostock ("Virgin") usa a imaginação para demonstrar como José teve de perdoar Maria por esta estar grávida e como ela teve de perdoá-lo por sua primeira reação de querer divorciar-se dela. Bostock associa isso com a passagem lucana anterior e postula que Zacarias teve relações com Maria nos três meses em que ela permaneceu na casa dele! Bostock chama a atenção para casamentos sagrados no mundo pagão, em que uma virgem coabitava com um rei ou sacerdote para que o recém-nascido fosse considerado filho de uma divindade. A idéia era conhecida no judaísmo e, portanto, entendida ("Divine", p. 330).³²⁷ Essa explicação um tanto fantástica parece pressupor que gerar João Batista foi uma cura permanente para o fato de Zacarias ser tolhido sexualmente pela idade avançada.

A abordagem do *theologoumenon* tem uma proposta mais ampla: a c.v. era originalmente um jeito imaginativo ou poético de exprimir a verdade teológica de que Jesus era Filho de Deus, mas bem depressa foi mal entendida e considerada literal. Os que afirmam isso devem ser capazes de explicar o que teria levado dois autores cristãos com formação judaica a, independentemente um do outro, exprimir seu discernimento teológico de forma tão estranha. Ou se, antes de Mateus e Lucas escreverem, já existia um vocabulário que incluía a c.v., é preciso explicar o que fez os cristãos adotarem tão depressa esse vocabulário. É possível demonstrar que a idéia de uma c.v. de figuras religiosas era tão familiar que as pessoas a adotaram espontaneamente? Há uma explicação além das analisadas em detalhe e rejeitadas pelos estudos que acabamos de mencionar no item 1 (CVRCJ, Fitzmyer)?³²⁸ Em artigo popular, Barrett ("Can", p. 29) afirma que talvez Mateus e Lucas não tivessem em mente a c.v. literal, mas pretendessem apenas realçar o papel de Deus. Para mostrar que a ação de Deus não está separada da de *dois* progenitores humanos, Barrett cita a declaração em Rt 4,13 de que Booz deitou-se com Rute e, com a graça do Senhor, ela ficou grávida. Contudo, Mateus deixa claro que José não havia tido relações com Maria quando ficou sabendo da gravidez desta.³²⁹ Em um exame bastante imparcial dos problemas apresentados pelas narrativas da infância, Crouch ("How", p. 36) recorre às alegorias patriarcais de Fílon e à terminologia paulina (Gl 4,29) do nascimento de Isaac segundo o Espírito analisado na p. 626 de BBM, mas sem mencionar a detalhada refutação de Grelot e Rm 9,8-9, que indicam não terem nem Fílon nem Paulo em mente uma concepção real sem um pai humano. DAICC (v. 1, p. 216) está certo ao lembrar que, embora não possamos dizer que os indícios históricos confirmam claramente a concepção milagrosa de Jesus, nenhuma explicação mundana satisfatória obteve um consenso crítico: "Nenhum dos paralelos propostos [à c.v.], quer gentio, quer judaico, dá, aparentemente, a razão para a narrativa que encontramos no NT". Cranfield ("Some", p. 177) afirma a respeito da c.v.: É "correto reconhecer que até o presente não foi produzida nenhuma prova de sua não-historicidade".

b) Mateus e Lucas não pretendiam que os leitores acreditassem que Jesus foi concebido sem o pai humano. Na maioria das vezes, essa tese postula que os dois evangelistas entendiam que escreviam na linguagem figurada de um *theologoumenon*, de modo que o mal-entendido literalista não era partilhado por eles, mas originou-se de seus leitores/ouvintes subse-

qüentes. As mesmas objeções à abordagem do *theologoumenon* mencionadas anteriormente se aplicam aqui, e talvez até com mais força. No título anterior o mal-entendido teria ocorrido em uma etapa pré-evangélica à qual os dois evangelistas recorreram. Agora, devemos pressupor que, de repente, no fim do século, dois evangelistas exprimiram independentemente esse estranho *theologoumenon* de uma forma tão enganosa.

Jane Schaberg (*Illegitimacy*) faz uma abordagem singular. Os dois evangelistas sabiam que Jesus foi concebido ilegitimamente (mas foi um desconhecido que seduziu ou, mais provavelmente, estuprou Maria) e tentaram transmitir isso aos leitores a fim de indicar que Deus inverteu os valores humanos e fez dessa concepção por uma mulher ludibriada a fonte da salvação — o menino seria, portanto, considerado Filho de Deus pela obra do Espírito Santo. A família conhecia a verdade a respeito do menino e sabia que Deus salvou Maria de sua condição desprezada (daí o nome “Jesus”). Até então as mulheres estavam envolvidas em assegurar que a tradição de ilegitimidade não fosse esquecida nem totalmente distorcida. “Por causa de sua natureza traumática e seu prejuízo potencial para o movimento de Jesus, e por causa de sua exigência de fé, era difícil comunicar essa tradição” (p. 155). Apesar de sua intenção de comunicar a verdade, sendo homens, os evangelistas escreveram de modo tão indireto que subjugararam ou enfraqueceram a ilegitimidade de Jesus e dificultaram para os leitores a experiência da tristeza e do perigo das circunstâncias históricas. Conseqüentemente, logo os leitores cristãos se tornaram inconscientes da ilegitimidade de Jesus e interpretaram o acontecimento como c.v. sem um pai humano, algo que os evangelistas jamais pretenderam dizer. No Suplemento, examinei em detalhes as indicações de ilegitimidade propostas por Schaberg e as considerei extremamente frágeis. Com freqüência, ela tem de impor aos textos conotações que contradizem seu significado manifesto. Dos dois primeiros séculos, ela não oferece uma única afirmação cristã clara de que Jesus era ilegítimo. É possível debater se Paulo conhecia a c.v. quando escreveu que Jesus era “nascido de mulher”; mas dificilmente ele sabia que Jesus era fruto de sedução ou estupro quando escreveu que Jesus era “nascido sujeito à Lei” (Gl 4,4).³³⁰ É obviamente improvável a proposta de que aconteceu de Mateus e Lucas criarem, de forma independente, narrativas muito diferentes que, de modo evidente, ressaltaram a virgindade de Maria (embora soubessem e quisessem transmitir a informação de que ela fora seduzida ou estropada), e todos os comentaristas subseqüentes antes de Schaberg en-

tenderam erroneamente que os evangelistas se referiam a uma c.v.

B. A relação da concepção virginal com a cristologia neotestamentária. Conforme apresentada em Mateus e Lucas, a c.v. é primordialmente uma questão de cristologia. Como essa maneira de concepção se encaixa no resto das imagens neotestamentárias de Jesus como o Messias e o Filho de Deus? Essa tem, de várias maneiras, sido uma preocupação contínua dos estudos recentes.³³¹ Prete (“Significato”) é aparentemente favorável à tese de que a c.v. não deriva simplesmente de tradição familiar, mas inclui as declarações de Jesus a respeito de seu Pai, interpretadas à luz da fé pós-ressurrecional.

Parte da discussão concentra-se na proposta que fiz em BBM (por exemplo, nas pp. 38-42 e 160-164) a respeito do lugar da c.v. na cristologia neotestamentária, que gradativamente se transferiu para o passado e permitiu que uma avaliação pós-ressurrecional de Jesus interpretasse o Jesus do ministério e até os primórdios da vida de Jesus em criança. Alguns críticos imediatamente tiraram a conclusão errada de que essa proposta era a mesma abordagem racionalista de A. von Harnack.³³² Entretanto, a forma racionalista de uma cristologia neotestamentária em desenvolvimento postula que o pensamento cristão pós-ressurrecional fez de Jesus o que, de fato, ele não tinha sido, a saber, fez divino um simples ser humano. Na p. 160, nota de rodapé 6, de BBM, alertei os leitores especificamente contra essa interpretação dos indícios que eu apresentei: “[...] os cristãos ortodoxos não precisam entrar em conflito com essa tese de uma crescente avaliação retrospectiva de Jesus, desde que se entenda que a avaliação envolve a apreciação de uma realidade que já estava ali — Jesus era quem era durante sua vida, embora seus seguidores tenham levado séculos para criar um vocabulário teológico parcialmente adequado para articular sua grandeza”.³³³

Outras reações a minha proposta são mais complicadas e merecem ser analisadas à guisa de esclarecimentos contínuos. Observei que, com base na literatura neotestamentária preservada, o que percebemos a respeito da pregação primitiva mostra que a segunda vinda e a ressurreição foram momentos reafirmados para expressar a identidade cristológica de Jesus (como Messias, Senhor, Filho de Deus etc.). Então, nos relatos evangélicos escritos do ministério público, o batismo foi o momento estabelecido para abertamente identificar Jesus do ponto de vista cristológico; é onde Marcos começa. Escritos depois de Marcos, Mateus e Lucas identificam Jesus cristologicamente na concepção, enquanto João, que não narra nem a concepção nem o nascimento, identifica-o

cristologicamente (como o Verbo) em uma preexistência com Deus antes da criação. Assim, a segunda vinda, a ressurreição, o batismo, a concepção foram “momentos cristológicos”, isto é, passagens da vida de Jesus que se tornaram o veículo para dar expressão à cristologia pós-ressurrecional. (Não são, necessariamente, momentos em que teve realmente lugar a revelação da cristologia desenvolvida.)³³⁴

Invoco o exemplo do batismo como um momento cristológico, pois três evangelhos usam essa cena como a ocasião para descrever uma revelação dos céus de que Jesus é o Filho amado de Deus por intermédio e com a atividade do Espírito Santo. Pelas *regras comuns das provas bíblicas*, podemos julgar que Jesus foi realmente batizado por João Batista, mas não o que foi revelado a quem naquela ocasião,³³⁵ nem se os céus se abriram de fato.³³⁶ Do mesmo modo, dois evangelhos usam o “momento” da concepção de Jesus para descrever a revelação por um anjo de que Jesus é Filho de Deus mediante a atividade do Espírito Santo. Naturalmente, Jesus foi concebido; mas, como já reiterei, não podemos concluir pelas regras comuns de provas bíblicas que ele foi concebido sem um pai humano, mesmo que a antecipação da tradição (antes de nossos evangelhos escritos) e a falta de outras explicações plausíveis dessa tradição façam da historicidade a probabilidade mais forte. Também não podemos saber o que foi revelado a quem naquela ocasião,³³⁷ nem se um anjo apareceu e falou, prevendo a linguagem do querigma cristão primitivo (Rm 1,3-4) a respeito do Filho de Davi e Filho de Deus.³³⁸ Nada do que está acima invalida o entendimento pós-ressurrecional da revelação de que Jesus é Filho de Deus por intermédio do Espírito Santo nem o ensinamento dos evangelistas de que ele o era desde o primeiro momento de sua concepção e, por mais forte razão, desde quando iniciou um ministério público.

Há quem me acuse de aceitar a teoria obsoleta de um desenvolvimento cronologicamente linear da cristologia neotestamentária³³⁹ — uma cristologia fácil de refutar, já que alguns elementos primitivos no NT sugerem a preexistência. Nem eu nem ninguém sabe como o pensamento cristão progrediu cronologicamente. Com certeza, nem todos os cristãos pensavam a mesma coisa a respeito de Jesus em algum período determinado do século I (ou de algum século desde então). Os indícios do pensamento sobre a preexistência são primitivos; porém é mais que provável que alguns cristãos, usando a analogia da Sabedoria divina, aderiram à idéia de uma preexistência com Deus sem jamais refletir na concepção/nascimento de Jesus como fator significativo de sua identidade divina. Também é mais que provável que, enquanto

outros refletiam na preexistência ou na concepção por intermédio do Espírito, alguns ainda se contentassem com fórmulas como as dos Atos, de acordo com as quais Deus ressuscitou Jesus e o fez Senhor e Messias ou gerou-o como Filho.³⁴⁰ Assim, ninguém deve tentar enquadrar em um desenvolvimento cronológico homogêneo a perspectiva cristológica real dos cristãos do século I em várias partes do mundo (a qual só podemos supor). O que eu quis propor foi um meio lógico (não cristológico) de entender o padrão do pensamento cristológico que encontramos no NT. É um *fato* que declarações cristológicas a respeito do que Jesus se tornou (ou foi declarado ser ou foi feito) por meio da ressurreição aparecem em passagens que refletem a tradição pré-paulina nas epístolas e em sermões nos Atos, que têm uma possibilidade de preservar a linguagem de um período antes de os evangelhos serem escritos. Entretanto, Marcos, o evangelho mais primitivo, não apresenta uma cristologia pela qual Jesus se torna ou é feito o Filho de Deus pela ressurreição. Esse evangelho ensina aos leitores que Jesus era Filho de Deus no batismo. O que ele era antes está esclarecido nos evangelhos escritos depois de Marcos. Assim, sobre a seqüência da vida de Jesus, os cristãos podem bem ter se movido para trás, ou seja, viram mais rapidamente as implicações cristológicas do acontecimento que teve lugar no fim da vida terrena de Jesus (a ressurreição), mas estava mais próximo no tempo da vida e da conversão de tais cristãos — acontecimento do qual alguns dos que pregaram para eles deram testemunho por causa das aparições do Senhor ressuscitado. Não é simplista pensar que só gradualmente e em retrospecto eles entenderam as implicações teológicas para partes anteriores da vida de Jesus, especialmente para o nascimento, que nenhum dos apóstolos testemunhou e não há registro de ter sido pregado. Obviamente, esse entendimento ocorreu em tempos diferentes e em lugares diferentes.

Em seu longo esforço para entender a cristologia neotestamentária, R. H. Fuller prestou-me o serviço de examinar e desenvolver minhas hipóteses.³⁴¹ Utilizei Rm 1,3-4 como indicação de uma teologia pré-paulina comum da dupla identidade de Jesus como Filho de Davi e Filho de Deus, aplicada à ressurreição, e afirmei que os evangelhos da infância aplicavam essa cristologia à c.v. (mas agora com as duas identidades simultâneas, não em um processo “de dois passos”).³⁴² Fuller acredita que, na narrativa da infância, o aspecto de Jesus como Filho de Deus relaciona-se mais estreitamente com o fato de Deus enviar seu Filho como salvador no pré-paulino Gl 4,4-5 (que, ele reconhece, em si mesmo nada tem que ver com a c.v.) — um tipo de envio profético não relacio-

nado com as origens davídicas.³⁴³ Fico perfeitamente satisfeito em aceitar isso como elemento acrescentado na avaliação cristológica retroprojetada usada para interpretar a concepção de Jesus, mas não estou certo de que a manteria tão distinta do padrão Filho de Davi/Filho de Deus quanto Fuller (embora, em “Conception”, p. 43, ele admita que se combinem facilmente). Afinal de contas, um primeiro exemplo que ele dá dessa cristologia profética de envio do filho (Mc 12,1-12) é logo seguido (Mc 12,35-37) por uma análise de Filho de Davi/Filho de Deus segundo o Sl 110! Entretanto, esse tipo de investigação é muito mais programático sobre para onde a pesquisa da narrativa da infância deve ir³⁴⁴ do que as conjecturas fantasiosas a respeito de quantas passagens da anunciação eram históricas e se os pais de Jesus tinham de conhecer toda essa cristologia antes de ele nascer.

Notes

* Este texto contempla a atualização da questão, oferecida pelo autor, no Suplemento ao Apêndice IV (pp. 826-844) de: BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias*; comentário das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo, Paulinas, 2005. Coleção Bíblia e História.

³⁰¹ Há freqüentes exames desse tema nas revistas mariológicas: *Ephemerides Mariologicae*, *Marian Studies*, *Marianum*. Longenecker (“Whose”) apresenta um exame muito sucinto, competente e imparcial das questões. Os católicos romanos desempenharam um papel desproporcionalmente grande na discussão do último quarto de século, já que essa foi realmente a primeira vez que a versão moderna da questão de historicidade surgiu com força em seu ambiente; as contribuições vão de inteligentes até as indignadas de maneira quase incoerente. Vou evitar aspectos das discussões recentes que apenas repetem pontos já vistos em BBM.

³⁰² Feita em CVRCJ, p. 66, e repetida na p. 630 de BBM (embora Laurentin [*Évangiles*, p. 429] ache que “progredi” entre os dois livros!), essa observação pode não ser relativizada pela alegação de não haver “provas cientificamente fundamentáveis” para nada na Escritura. Obviamente, o tipo de prova invocado nas ciências físicas não está em questão, mas como BBM indicou, o “tipo de prova constituída pela tradição de testemunhas identificáveis dos acontecimentos envolvidos, quando essa tradição é preservada de modo determinável, e não está em conflito com outras tradições”. Jesus morreu na cruz — esse é um detalhe que satisfaz o critério de prova cientificamente fundamentável.

³⁰³ CVRCJ, p. 39; BBM, p. 632, nota de rodapé 29. J. R. Sheets (“Virginal conception: fact and faith”, *Chicago Studies* 14, pp. 279-296, 1975) julga que “admiti” isso na tentativa de testar a infalibilidade e reclama que nunca explico os critérios usuais. Não julguei isso necessário, pois esses critérios são bem conhecidos dos teólogos. O magistério extraordinário inclui uma declaração *de fide* em credos, ou definições por concílios universais, ou pronunciamentos por papas que falam *ex cathedra*. Se falta esse ensinamento explícito e específico, voltamos para ver se o magistério ordinário dá orientação, isto é, o que geralmente foi ensinado e acreditamos ser verdade revelada. Como provas disso, consultamos a Escritura, os escritos dos Padres da Igreja e de teólogos, a liturgia, catecismos, a crença dos fiéis etc. Os biblistas que estudam essas provas dão sua opinião sobre se determinada doutrina foi ensinada de maneira infalível pelo magistério ordinário como revelada. Ocasionalmente, eles mudam de opinião porque novos fatores esclarecem o que é o centro do ensinamento da Igreja (distinto de uma expressão desse ensinamento). No entendimento tradicional, os biblistas não são a autoridade máxima, mas apenas guias.

³⁰⁴ Assim também Wickens (“Empfangen”, pp. 62-63); ele localiza Mateus, Lucas e Inácio de Antioquia (que também sabia da c.v.) na região da Síria.

³⁰⁵ Cranfield (“Some”, p. 179) não aceita a leitura latina, de acordo com a qual o singular refere-se ao nascimento de Jesus, mas pensa, como C. K. Barrett, que a descrição no plural do nascimento dos cristãos pressupõe a c.v. de Jesus.

³⁰⁶ Ele demonstra suas simpatias nos termos depreciatórios que usa contra a c.v. (por exemplo, “ilusão”).

³⁰⁷ Encontro um bom instrumento de trabalho na afirmação do Vaticano II (*Dei Verbum* 11) de que as Escrituras ensinam “sem erro a verdade que Deus, em vista da nossa salvação, quis fosse consignada nas Sagradas Escrituras” — afirmação que deixa a tarefa de determinar, por exegese, teologia e tradição da Igreja, o que Deus queria.

³⁰⁸ Em seu livrinho escrito em estilo popular para o público em geral (*First*), Richards é, às vezes, apropriadamente cauteloso sobre a historicidade; por exemplo: “Já não pomos o dedo na realidade presente que fundamenta sua narrativa [de Mateus]” (p. 27). Contudo, ele tem clara simpatia pelos teólogos que afirmam “não haver nascimento virginal em sentido literal fora da narrativa” (pp. 89-91).

³⁰⁹Essa cautela, ao dizer “creio que” (CVRCJ, p. 38), enfureceu alguns ultraconservadores comentaristas católicos do livro. Para eles, o caráter infalível do ensinamento sobre a c.v. era tão evidente que eu não era verdadeiro católico por só *achar* que ela foi infalivelmente ensinada. O ensino pelo magistério extraordinário (nota de rodapé 303) é específico; e seria ardilosa contestação um católico romano dizer que *pensa* que algo assim definido (por exemplo, a Imaculada Conceição de Maria) foi infalivelmente ensinado. Por sua própria natureza, o magistério ordinário não é tão específico e só as autoridades do ensino oficial da Igreja declaram com absoluta certeza que alguma coisa foi infalivelmente ensinada pelo magistério ordinário. Portanto, nem eu nem meus críticos temos esse direito.

³¹⁰Veja J. P. Kenny, “Was Mary in fact a virgin?”, *Australasian Catholic Record* 56, pp. 282-300, 1979; também F. Salvoni (“Verginità di Maria oggi”, *Richerche Bibliche e Religiose* 11, pp. 21-35, 1976), que censura H. Küng por este rejeitar a c.v. para a qual há mais autoridade séria que para a virgindade perpétua.

³¹¹Parte da oposição espanhola foi dirigida contra uma obra de Xavier Pikaza, de Salamanca, *Los origenes de Jesus*, (1976), que não li. Pikaza defende seu livro como exegese teológica em *Salmanticenses* 24, pp. 351-361, 1977. Quanto a Scheifler, embora *Sal Terrae* tenha imprimido uma refutação mais conservadora de suas opiniões e encerrado o debate, os editores declararam ter sido forçados por uma ordem dos superiores jesuítas a incluir mais uma refutação por I. de la Potterie, sj, que encontrou a c.v. em João (66, pp. 569-578, 1978).

³¹²Mesmo então, foi impedido o plano de um bispo de conceder um *imprimatur*.

³¹³Essa é sua declaração sobre a situação em *Eunuchs for the Kingdom of Heaven* (New York, Doubleday, 1990, p. 348). Fiquei desconcertado com a relação que ela faz na página anterior das opiniões de proeminentes teólogos católicos alemães que são favoráveis a sua posição. Embora ela negue a historicidade da c.v., do nascimento virginal (dar à luz e permanecer fisicamente intacta) e da virgindade perpétua de Maria, não estou certo se algum dos citados concorda com ela na *negação* da c.v., mesmo que não afirme ser infalivelmente ensinada.

³¹⁴Os nomes latinos das avaliações da Igreja Católica permitem-lhe recorrer a Milton, que observou que a língua inglesa não “forneceria letras servis suficientes para explicar essa presunção ditatorial”. Na verdade, como penso que o ensinamento

da Igreja é um contexto esclarecedor para a interpretação bíblica, nunca o considerarei uma limitação de minha liberdade para publicar meus livros com a certeza pública de que as opiniões bíblicas que declaro estão livres de erro doutrinal do ponto de vista católico. No extremo oposto da escala de Kermode, católicos ultraconservadores também se ressentem quando o *imprimatur* é dado a um livro como o meu, que expressa a crítica bíblica moderna, porque essa afirmação interfere no desejo que eles têm de impor suas visões estreitas como doutrina da Igreja e de condenar como herético o que é, de fato, perfeitamente tolerável dentro do limite do pensamento católico.

³¹⁵Gary Wills (coluna sindicalizada da Universal Press, semana de 12 de junho de 1978) citou a crítica de Kermode como exemplo de sofisticada estreiteza religiosa, pois constitui um fracasso reconhecer que o estudo erudito objetivo das Escrituras deve levar em conta a transmissão religiosa do texto.

³¹⁶McKenzie expressou-se, explicitamente, em uma entrevista a K. Briggs (*New York Times*, 25 dez. 1977): “Ao referir-se a sua descrença no nascimento virginal, ele admitiu que ‘[...] penso ser importante acreditar que Jesus era plenamente homem com dois conjuntos de cromossomos, dois pais’”. Como parte da proteção de um patrimônio quase universal que a Igreja recebeu do passado (a única “retaguarda” que vale a pena proteger), não vejo nada contraditório em crer que Jesus era plenamente homem, mesmo se houve só um progenitor humano—o problema dos cromossomos fica para o Espírito criador que lhe deu existência humana.

³¹⁷Os únicos problemas doutrinários nas narrativas da infância são a identidade cristológica de Jesus e a c.v. Como a primeira tem o apoio de muitas outras passagens do NT, o único problema doutrinal peculiar a Mt 1-2 e Lc 1-2 é a c.v., que não está, em absoluto, mencionada no cap. 2 de nenhum dos dois evangelhos e somente em alguns versículos do cap. 1.

³¹⁸Embora para Parrinder essa situação pareça a alternativa lógica a uma c.v., de fato, se se negar a c.v., o indício para José ser o pai é fraco. Depois de declarar que uma prova positiva da c.v. por exegese está fora de questão, Cranfield (“Some”, pp. 117.185-186) considera “praticamente certo que José não era o pai biológico de Jesus”. Duas tradições mutuamente hostis a respeito de Jesus, a cristã e a judaica, concordam nesse ponto. A alegação cristã de que José não era o pai (Mateus, Lucas) dificilmente teria surgido por reação à

calúnia judaica — que teria sido respondida com a afirmação de que José era o pai —, de modo que, a menos que se queira dizer que a polêmica judaica a respeito da ilegitimidade de Jesus se baseia inteiramente em um mal-entendido, é útil demonstrar que os cristãos proclamam uma concepção incomum.

³¹⁹ Schaberg (*Illegitimacy*, p. 10) não está muito longe das suspeitas/acusações de Parrinder e Spong. “Achamos que talvez a c.v. seja uma projeção da fantasia e dos desejos masculinos: para a mulher submissa e pura que é assexual ou não exerce sua sexualidade; em especial para a mulher que não perturba a psique masculina [...]”. Schaberg admite que, na época de Justino e de algumas expressões primitivas de fé (assim, em meados do século II), os cristãos tiveram a idéia de uma c.v. Portanto, suponho que sua afirmação a respeito da origem da idéia de uma c.v. refira-se ao século I e início do II. Conhecendo nossos indícios para aquele período, só posso conjecturar quem eram e onde estavam os cristãos celibatários que fantasiaram dessa maneira. (Como não menciona uma c.v., Paulo dificilmente pode ser considerado o culpado.) Ou as fantasias são atribuídas, de modo geral, aos celibatários clericais do século XX e retroprojetadas para os cristãos do século I?

³²⁰ Não encontramos nesse escrito uma voz igual para a opinião de que talvez haja uma genuína espiritualidade do celibato e/ou que pode servir de valioso testemunho para contestar a onipresente glorificação do sexo em nossa época. A essa estreiteza de visão podemos comparar o artigo bastante sensível “Mary, virgin and wife: a dialogue”, de W. M. Thompson e P. F. Chirico (*Chicago Studies* 28, pp. 137-159, 1989).

³²¹ Spong (em especial, nas pp. 36-40) apresenta um Jesus que não tinha origem divina, mas era um ser humano talentoso, modesto, generoso e abnegado, com amigos que certamente não o viam como messias. Contudo, eles passaram por uma experiência de Páscoa ou de percepção interna que lhes permitiu ver padrões de total dependência de Deus por parte de Jesus, de modo que a vida deste refletia a vida de Deus. Spong é lisonjeiro no que escreve a meu respeito como estudioso do NT (por exemplo, *Born*, p. 124); espero não ser descortês ao, em resposta, afirmar não crer que um único autor neotestamentário reconhecesse o Jesus de Spong como a personagem que ele proclamou ou a respeito de quem escreveu.

³²² *O significado crítico da Bíblia*, São Paulo, Loyola, 1987; *Biblical exegesis and Church doctrine*, New York, Paulist, 1985, pp. 26-53.

³²³ McKenzie, que sarcasticamente se queixa da dificuldade de um estudioso católico “para se desacostumar de seu treinamento que o instruiu para saudar a bandeira papal”, citou-me erroneamente: Brown “não vê razão para o entendimento que o católico tem das narrativas da infância diferir do entendimento de um protestante”. Na p. 10 de *BBM*, falei da concordância católica e protestante sobre o “que Mateus e Lucas quiseram [tempo passado] dizer com suas narrativas da infância”; mas a discordância sobre o que as narrativas da infância significam (tempo presente) pode bem surgir por causa da adesão do católico ao ensinamento dogmático da Igreja, que às vezes “saúda” a bandeira do papa.

³²⁴ Nem era uma interpretação discrepante imposta à Escritura, como às vezes pressupõem as discussões modernas, em especial pelos que se ressentem com as doutrinas de sua Igreja, que consideram hostis a eles. É indubitável que eu seja influenciado por minha posição de sacerdote católico. Será que é inconcebível que as posições de alguns críticos liberais sejam influenciadas por sua reação à tradição na qual foram criados? Spong (*Born*, p. xiv) deixa claro que prefere a exegese de Schaberg porque ela tem liberdade independente de pesquisa, enquanto eu estou preso ao dogmatismo da tradição romana. Parece não lhe ter ocorrido que, ao lidar com a doutrina católica e o feminismo, talvez Schaberg reaja a sua história como ex-freira. Spong percebe melhor ser ele próprio influenciado pelo fato de ter crescido como fundamentalista bíblico (*Born*, p. 3), embora pareça considerar qualquer reconhecimento de que o NT apóia a divindade de Jesus uma posição fundamentalista.

³²⁵ Spong fez da exegese de Schaberg e da de Goulder o principal suporte de sua teoria de que Maria foi sexualmente violada quando jovem; mas ele não trata minuciosamente das improbabilidades nas exegeses deles. Seus leitores precisariam saber que, em suas abordagens respectivas, esses dois exegetas representam uma extremada minoria. Os avaliadores podem bem perguntar se Spong encontrou neles apoio conveniente para uma tese a respeito da impossibilidade de um nascimento milagroso para o qual ele já se inclinava.

³²⁶ Hatstrup (“Neues”) indica corretamente as limitações da visão universal mecanicista por trás da rejeição automática da c.v. Ele acredita que essa visão universal é agora obsoleta filosófica e até cientificamente.

³²⁷ Bostock alega que a crença em uma c.v. coloca “nossa religião em um remoto reino sobrenatural” (“Virgin”, p. 261). Todas as pessoas têm pais

humanos e presumimos que Jesus tinha um; a concepção virginal nega a realidade da encarnação. Entretanto, o argumento de que, se não tivesse pai humano, Jesus não seria verdadeiramente humano, deixa-me com um problema a respeito dos inícios humanos. Quer por criação direta, quer por evolução, logicamente os primeiros humanos não tiveram pais humanos — os primeiros humanos não eram humanos? Se cremos em um Deus transcendente, em algum ponto temos de permitir que o poder de Deus aja além das potencialidades humanas. Uma religião que leva a sério a intervenção sobrenatural de Deus não é tão terrível quanto Bostock parece supor. Afinal de contas, para os cristãos, a concepção do Filho de Deus foi um momento único.

³²⁸ Essas explicações incluem tomar por empréstimo mitos pagãos a respeito de relações que Deus teve com mulheres e concretizar a referência a uma virgem na versão grega de Is 7,14. Veja CVRCJ, pp. 61-67; também Cranfield, "Some". É difícil classificar a contribuição de Leaney, que varia bastante e apresenta observações (por exemplo, sobre o que constitui o folclore), em vez de argumentos. Embora para ele a figura quase simbólica de Maria represente Israel, que não tem marido (só Deus), ele parece pensar que Lucas tinha em mente uma c.v. Contudo, aparentemente Lucas estava consciente de outras possibilidades (conforme reveladas alhures no NT), e estas "tornam desnecessário crer no relato de Lucas" ("Virgin", p. 100).

³²⁹ O mais antigo comentário remanescente sobre as narrativas canônicas, o *Proto-Evangelho de Tiago* 11,2-3, bloqueia especificamente a interpretação de Barrett: nele Maria pergunta se conceberá por obra do Senhor Deus e dará à luz como toda mulher dá à luz, e o anjo diz que não. Barrett argumenta ardidamente e diz que a declaração paulina de que Jesus era, "segundo a carne, descendente de Davi" (Rm 1,3) não teria sentido se José não fosse o pai de Jesus. Essa declaração, destinada a descrever a herança humana de Jesus, foi, com toda a probabilidade, moldada sem nenhuma referência à questão de como Jesus foi concebido e não pode ser usada para solucionar essa questão. Quando muito, podemos perguntar se os evangelistas que escreveram a respeito da c.v. escolheriam esse texto, embora talvez tivessem "convivido" com ele.

³³⁰ Por causa da tendência veterotestamentária de punir os filhos pelos pecados dos pais, se Maria tivesse sido seduzida, haveria tanta insistência na impecabilidade de Jesus (Jo 8,46; 14,30; 1Pd 1,19; 3,18; 1Jo 3,5.7; Hb 4,15)? Se os cristãos sabiam do estupro de Maria, os pressupostos descritos de

alegações de família (Mc 3,31-35) e de normalidade familiar (Mc 6,3) são, na verdade, estranhas.

³³¹ É bem sabido que a concepção ou o nascimento (virginal) de Jesus foi mais tarde usado como argumento contra o docetismo; mas, combinando os indícios em Inácio (*Ef.* 19,1, à luz de *Tral.* 9,1), Wickings ("Nativity") acredita que o uso da c.v. para afirmar a humanidade de Jesus remonta aos anos 80.

³³² Por exemplo, De Freitas Ferreira (*Conceição*, p. 291); Muñoz Iglesias, crítica na nota de rodapé 2 desta seção. MIE, v. 2, pp. 65-66, simplifica a questão excessivamente, ligando a Harnack católicos menos conservadores e, então, propondo refutações que seriam irrelevantes a uma forma mais sutil da tese.

³³³ Como alguns dos discordantes conservadores são católicos romanos, não é inadequado chamar-lhes a atenção para a Instrução da Pontifícia Comissão Bíblica Romana de 1964, "Sobre a verdade histórica dos evangelhos", que é ensinamento católico oficial. De acordo com tal Instrução, a divindade de Jesus foi claramente percebida após ele ressuscitar dos mortos, e os apóstolos se valeram desse entendimento mais completo quando transmitiram aos ouvintes o que o Senhor tinha feito e dito. Isso se harmoniza com o desenvolvimento básico da cristologia que identifiquei nos evangelhos.

³³⁴ Fitzmyer (*Luke*, v. 1, pp. 208.446-447) parece confuso a respeito disso, embora aceite minha abordagem geral. Não exclui a possibilidade de ter a revelação acontecido historicamente em determinado momento (veja a nota a seguir), mas isso é bastante secundário ao uso pedagógico do momento.

³³⁵ A intenção principal dos relatos dos três evangelhos é contar aos leitores quem Jesus é, não fazê-los pensar que João Batista ou os circunstantes viram ou ouviram alguma coisa. Jo 1,32 descreve uma visão (interior ou exterior?) de João Batista, sem deixar subtendido que mais alguém estava presente. Podemos *imaginar* que a decisão que Jesus tomou de aceitar o batismo de João Batista foi para ele um momento de percepção única a respeito do rumo que sua vida tomaria. Entretanto, não precisamos supor que ele expressou essa percepção na linguagem cristológica usada para descrever o batismo nos evangelhos.

³³⁶ Podemos *imaginar* que isso constitui uma dramatização bíblica criteriosa da revelação que os evangelistas tentaram comunicar.

³³⁷ Mateus apresenta uma revelação a José; Lucas narra uma revelação a Maria. A concepção de um menino por Maria sem um pai humano tinha de significar

alguma coisa para ela (e para quem quer que dela soubesse; veja 629-630 de BBM) a respeito do poder de Deus que se manifestava naquele menino. Isso não significa que Maria tinha de ser capaz de expressar a identidade de Jesus com clareza pós-ressurrecional. O comportamento subsequente a ela atribuído no ministério público em Marcos, Mateus e João, em que ela parece não entender o rumo que a vida de Jesus toma, impede isso.

³³⁸ Ainda mais claramente que para o batismo, a narração evangélica (o anúncio angelical) é uma dramatização-padrão da idéia de acordo com a qual Deus escolheu alguém antes do nascimento para desempenhar uma tarefa; veja pp. 185-189 de BBM e Muñoz Iglesias, "Procedimiento".

³³⁹ DAICC (v. 1, pp. 200-201) considera "simplista" minha afirmação de que "o momento da filiação divina de Jesus, primeiro ligado à ressurreição, foi atribuído ao ministério e ao batismo e, então, à concepção". Creio ser esse o entendimento dos autores, não a citação exata do que eu disse. O mais próximo que acredito ter chegado dessa afirmação foi na p. 575 de BBM, mas o que eu disse ali está expressado de maneira mais feliz como indicam meus itálicos acrescentados: "[...] o momento da revelação de Jesus como Filho de Deus foi transferido do batismo (cf. está no evangelho de Marcos) para a concepção/o nascimento". O que há de simplista em pensar que alguns cristãos podem ter transferido, em sua reflexão, da ressurreição para o batismo e deste, para a concepção, o acontecimento em que se revelou a identidade de Jesus? Para uma declaração mais completa de como entendo o desenvolvimento da cronologia neotestamentária, veja NJBC, artigo 81, ## 12-24. Wilckens ("Empfangen", pp. 62-64) tem uma opinião muito parecida com a minha.

³⁴⁰ Era possível pronunciar essas fórmulas sem ser muito preciso sobre até que ponto elas acrescentavam uma identidade que Jesus já não possuía. É provável que significassem coisas diferentes para pessoas diferentes. Estão registradas pelo autor dos Atos e por Paulo, nenhum dos quais acredita que Jesus se tornou o Filho de Deus primeiro pela ressurreição.

³⁴¹ Além dos artigos na bibliografia adiante, veja seu "Pre-existence christology: can we dispense with it?" (*Word & World* 2, pp. 29-33, 1982).

³⁴² Fuller afirma que para Paulo a fórmula chegou a incluir a preexistência (o que bem pode ser verdade). Por que, então, falta nas narrativas da infância a preexistência do tipo que pode ser encarnada? Foi do uso *pré-paulino*, respondo, que as narrativas da infância extraíram a cristologia do

Filho de Davi/Filho de Deus. Assim, a antiguidade da cristologia da preexistência nada diz sobre sua influência em Lucas ou suas fontes.

³⁴³ Fuller argumenta (contra Bultmann) que esse envio nada tem que ver com a preexistência ou (contra E. Schweizer) com a sabedoria divina.

³⁴⁴ Veja Miyoshi ("Entstehung", pp. 46.56), que traz à imagem outra fórmula (At 1,8) e relaciona o tema Filho de Davi/Filho de Deus com o autoconhecimento do cristianismo judaico e cristão com base na importância da descida do Espírito.