

"EM CRISTO": O PRINCÍPIO FUNDANTE DA ECLESIOLOGIA PAULINA

Prof. Ms. Fr. Osmar Cavaca

RESUMO

Segundo Paulo, a vida cristã é participação na vida de Cristo, como se pode perceber no sintagma paulino "em Cristo", com suas variantes. Ele indica a nova realidade ontológica daquele que aceita o Cristo em sua existência, e praticamente fornece a chave interpretativa do pensamento do Apóstolo. Os princípios específicos da unidade "em Cristo" derivam do batismo, da Eucaristia e da caridade. Por isso, a inserção "em Cristo" só é real na inserção no corpo da Igreja. Por isso, o sintagma não contém nenhum sentido individualista de união com Cristo... Antes, está intimamente ligado à ideia paulina do "corpo de Cristo". Comer e beber sacramentalmente o corpo e o sangue de Cristo leva a pessoa a inserir-se "em Cristo", através do corpo terreno do Ressuscitado e Glorificado que é a Igreja. Finalmente, estar "em Cristo" significa também estar "no Espírito". Pois, quem está "em Cristo" não está "na carne", mas "no Espírito".

Palavras-chave: eclesiologia, Igreja, Paulo, Corpo de Cristo...

ABSTRACT

According to Paul, the Christian life is participation in the life of Christ, As we can understand the words of Paul "in Christ", with its variants. He indicates a new ontological reality of that, who accepts the Christ into his existence, and practically provides the interpretative key of the thought of the Apostle. The specific principles of unity "in Christ" derived from the baptism, The Eucharist and charity. Therefore, the inclusion "in Christ" is only real in the insertion into the body of the Church. Therefore, the term does not contain any individualistic sense of union with Christ... But, is closely linked to the Pauline idea of "body of Christ". Eat and drink sacramentally the body and blood of Christ leads to the person place himself "in Christ", through the ground body of the Risen and Glorified which is the Church. Finally, being "in Christ" also means being "in the Spirit".. Therefore, who is "in Christ" is not "in the flesh" but "in the Spirit".

Keywords: ecclesiology, Church, Paul, Body of Christ

Costuma-se identificar o pensamento de Paulo por sua cristologia, eclesiologia, pneumatologia, escatologia, soteriologia, antropologia... Temas amplos e bem definidos, mas que não podem ser desarticulados de algumas categorias que fazem a sua originalidade. Neste estudo em que devemos tratar temática eclesiológica, interessa-nos entre os vários enfoques (por exemplo, o da *quênosis* de Deus em Jesus, o da incidência em sua morte e ressurreição, o da justificação mediante a fé...), o da participação da vida de Cristo, veiculada de forma mais concreta pelo motivo em *Cristw* (*en Christo*, *em Cristo*). Essa fórmula, que às vezes aparece desdobrada como *einai en Cristw* (“viver em Cristo”, “ser/estar em Cristo”...) é, na verdade, a expressão ativa de uma realidade nossa passiva – bem compreendendo esse termo!-: “Cristo vive em mim” (Gl 2,20), isto é, o ressuscitado comunica-me a sua vida que passa a confundir-se com a minha própria. Assim, a fórmula em questão se torna para Paulo, emblemática do próprio ser cristão¹.

Mas, por que a escolha de um paradigma desse tipo para falar da Igreja? Certamente, cada teólogo tem seus motivos próprios para elaborar de uma forma ou de outra suas reflexões. Cristo e a Igreja não são dois momentos, mas duas instâncias, duas formas de presença do único Senhor Ressuscitado. Por detrás desta reflexão está a questão fundante: em que parâmetros fundamentais Paulo se baseia para desenvolver sua concepção de Igreja? Que motivações despertam nele a compreensão de Igreja como corpo de Cristo? Como não podia ser diferente, a resposta está na cristologia. Por isso, fundamentamos nossa escolha do paradigma em primeiro lugar na precedência desta à eclesiologia. Não só cronologicamente, mas sobretudo existencialmente, Cristo antecede, prepara, cria e mantém a Igreja. Os cristãos, por sua vez, só podem se constituir em Igreja se na origem de seu ser e de sua existência está o Senhor Ressuscitado; enfim, se o fundamento de suas vidas é Cristo. A uma tal precedência ontológica, que constitui o fio de Ariadne de toda esta reflexão, Paulo a denomina de vida “*em Cristo*”.

¹ Em algumas ocasiões Paulo prefere a expressão *eiV Criston* (literalmente, “*para dentro de Cristo*”), uma vez que a preposição grega *eiV* contém uma ideia de movimento “*para onde*”. Em geral, as traduções brasileiras usam simplesmente a expressão “*em Cristo*”. Aqui não pretendemos nos deter nessa particularidade, concentrando-nos sobretudo na expressão paulina mais comum em *Cristw*, naquilo que ela nos permite pensar em termos de eclesiologia.

1. O SINTAGMA “EM CRISTO”

Sem dúvida uma das expressões preferidas de Paulo, “*em Cristo*” aparece cerca de 83 vezes em suas cartas mais importantes, principalmente em Filipenses e Efésios, e “*ser em Cristo*” ou “*estar em Cristo*”, explicitamente, cinco vezes (cf. Rm 8,1; 1Cor 1,30; 2Cor 5,17; Gl 1,22; 3,28). Adaptada, em Cristo Ihsou (“*em Cristo Jesus*”) a expressão aparece também outras seis vezes nas Cartas Pastorais. Uma só vez aparece a fórmula “*em Jesus*” (Ef 4,21), e nunca, “*em Jesus Cristo*”. A preferência por “*em Cristo*” indica visivelmente o desejo paulino de colocar em primeiro plano o estado glorioso do Messias e sua função salvífica. A originalidade do conceito paulino é de tal porte e grau que não encontra paralelo no cânon do Novo Testamento; com exceção de 1Pd 3,16; 5,10.14, que tem um sentido bem diferente daquele paulino, outros autores quase não o usam.

Encontramos algumas variantes da expressão naturalmente permitidas ou exigidas pelo contexto: “*nele*”, “*no qual*”, além da expressão também caracteristicamente paulina “*no Senhor*” (47 vezes).

O sentido de “*em Cristo*” explica o que Paulo pensa da condição e da identidade dos crentes. De certa forma, a idéia prolonga sua afirmação de que os cristãos, mediante a graça de Deus, estão configurados ao modelo da morte e ressurreição de Cristo (cf. Rm 6,3-11). “*Em Cristo*” coloca a pessoa em estado de permanente conversão e de amizade com o Senhor. Por isso, o termo indica o ambiente ou a atmosfera habitual na qual vivem os cristãos em profunda união com Cristo ressuscitado: eles são os que vivem “*em Cristo*”.

A preposição grega en, em princípio, indica lugar. Daí, metaforicamente, o sentido da expressão rapidamente se amplia, tornando-se teológico. O sentido de en é mais específico que o de dia (por meio de), evidência facilmente perceptível numa comparação entre os versículos 21 e 22 de 1Cor 15. No primeiro, Paulo fala de um modo geral, que “*a morte veio por um homem... por um homem vem a ressurreição dos mortos*” (a preposição é dia). Já no versículo 22 (“*assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida*”), o apóstolo quer mostrar a força da morte para os que permanecem “*em Adão*” e a força da vida para os que vivem “*em Cristo*” agora, fazendo uso da preposição en. Da mesma forma, em 2Cor 5,18-19 percebemos uma evolução na intencionalidade teológica do autor que para

isso transporta o leitor de uma compreensão do mistério da reconciliação “*por Cristo*”, para um mais radical do viver “*em Cristo*”.

Para Paulo, Cristo é um ser divino no qual (*em* que) todos os crentes devem permanecer (cf. Jo 6,56; 8,31; 14,10; 15,4.7.9) e que, por outro lado, permanece nos (*em* os) seus através do Espírito Santo (cf. 1Cor 3,16; 6,19; 7,40; 12,13; 2Cor 1,22; ; Gl 3,2; 4,6; 5,25; Ef 1,13; 2,22). Mas Paulo não acentua tanto a reciprocidade joanina de que Cristo e seus fiéis se pertencem um ao outro. Sua insistência é sobre o compromisso e responsabilidade dos batizados; por isso, poucas vezes Paulo afirma que Cristo está nos crentes ou entre eles (cf. Gl 2,20; Rm 8,10; Cl 1,27).

Para a comunidade parecia ser tranqüila a identidade de Cristo com Deus. Por isso, se referia aos que estavam “*em Cristo*” do mesmo modo como se dizia que estavam “*em Deus*” (cf. Gl 1,22; Fl 1,1 com 1Ts 1,1). Aos tessalonicenses, por duas vezes Paulo une as expressões, referindo-se a eles como os que estão “*em Deus Pai e no Senhor Jesus Cristo*” (1Ts 1,1; 2Ts 1,1). De fato, a essa comunidade, sem deixar de pregar o Cristo, Paulo centra seu discurso prioritariamente em Deus, provavelmente porque a conversão dos tessalonicenses seja recente, e Paulo esteja preocupado em assegurar o monoteísmo².

2. “EM CRISTO”: UMA ABORDAGEM TIPOLOGICA

O “*em Cristo*” paulino tem recebido várias interpretações desde o começo do século XX. Adolph Deissmann foi o nome que mais se destacou nessa procura, interpretando a fórmula como a imersão do cristão numa certa atmosfera mística que o envolve por inteiro³. Seguindo os mesmos passos, Albert Schweitzer desenvolveu uma interpretação acentuadamente físico-locativa, a partir da comunhão sacramental escatológica com Cristo, como uma espécie de solidariedade dos cristãos com Cristo e entre si, uma

² M. A. SEIFRED, Verbete “*In Cristo*”, in G.F.HAWTHORNE, R. P. MARTIN & D. G. REID (a cura di); Romano PENNA (edizione italiana a cura di), *Dizionario paolino*, Edizione San Paolo, 1999, Milano, p. 852.

³ “*Como o ar da vida, que respiramos, está 'em' nós e nos enche e contudo ao mesmo tempo nós vivemos neste ar e o respiramos, assim também acontece com a intimidade de Cristo do Apóstolo Paulo: Cristo nele, ele em Cristo*” (Adolph DEISSMANN, *Paul: a study in Social and Religious History*, p. 140).

corporificação quase física, oriunda do rito do batismo e não da experiência subjetiva da fé. Em sua interpretação, Schweitzer confere ao sintagma um sentido na linha da antiga escatologia judaica, de que o fiel um dia estaria unido ao Messias, real e fisicamente⁴. Uma tal abordagem porém, não resistiu às críticas e estudos desenvolvidos após a Primeira Grande Guerra⁵, de modo que foi tomando corpo uma corrente que interpretava o sintagma como absorvido pelas teologias do batismo e do corpo sacramental de Cristo: “estamos em Cristo se estamos em seu corpo, isto é, na Igreja”⁶. Na metade do século XX, sobretudo F. Neugbauer⁷ e de M. Bouttier⁸ entenderam “em Cristo” ou “no Senhor” não num significado especial, mas enquanto participação histórica da pessoa no evento salvífico decisivo da morte e a ressurreição de Cristo.

Algumas conclusões derivadas de tais interpretações enriquecem o próprio panorama das compreensões da fórmula. Num primeiro momento, Lucien Cerfaux, tão crítico da materialização mística que alguns tentaram dar à expressão, admite que de fato ela pode ser entendida sob o aspecto místico, pois refere-se a Cristo que ao se relacionar com os cristãos comunica-lhes uma vida derivada da sua. Mas, insiste, deve-se ter bem presente que se trata do Cristo pessoal que compromete o indivíduo, que continua a ser ele mesmo, de modo que a mística da comunicação de vida não dilui sua personalidade⁹.

⁴ “Que o que se tem em vista na mística paulina é uma união física real entre Cristo e os eleitos prova-se pelo fato de que ‘ser em Cristo’ corresponde a estado de existência e como tal, assume o lugar de ‘ser na carne’ físico”(Albert SCHWEITZER, *O misticismo de Paulo, o apóstolo*, São Paulo, Fonte Editorial, 2006, p. 127). Que essa interpretação não é paulina, fica facilmente perceptível em Gl 2,16 e Rm 5,2.

⁵ Numa crítica a essa tendência moderna de forte materialização mística, Lucien CERFAUX pergunta: “Não seria por incapacidade de sentir o jogo dos símbolos?” (*Cristo na teologia de Paulo*, São Paulo, Editora Teológica Ltda & Paulus, 2003, p. 258).

⁶ Ernst KÄSEMANN, *Perspectivas paulinas*, São Paulo, Editora Teológica Ltda & Paulus, 2003, p. 161.

⁷ “Das Paulinische ‘in Christo’”, NTS 4 (1957-58), pp. 124-138; *In Christus: En Christo. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubenverständnis* (Göttingen: Vandenhoeck, 1961); in D.G.DUN, *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 450.

⁸ *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie paulienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962).

⁹ Lucien CERFAUX, *Cristo na teologia de Paulo*, p. 265.

Da mesma forma, Käsemann¹⁰ vê na interpretação historicizante de Neugbauer o realce cristológico que retoma Cristo como iniciador da fé e como Senhor, cujas exigências acatamos¹¹. A tradição eclesial se encarrega de passar adiante seu evangelho e a salvação consiste em recordar e viver em sintonia com as realidades do início da experiência cristã, incluindo nessa linha a vivência sacramental. No entanto, argumenta Käsemann, a interpretação unipolariza o evento histórico da salvação, no sentido que tende a retê-lo como referência apenas àqueles que o acolhem, os cristãos. Quando na verdade, ele suscita não apenas a reação da fé, mas também a negação de Cristo ou formas discutíveis de piedade e de teologia. Como se percebe, a observação de Käsemann dispõe a expressão para reflexões de tons mais ecumênicos e dialogais.

Também, diz Käsemann, “*em Cristo*” deve ser entendido na ótica da tipologia paulina, a qual concebe a pessoa sempre relacionada com uma realidade para além de seu espaço e tempo, e que a torna prolongamento, continuidade e extensão universal de um personagem, de um mundo e de uma história anteriores a ela, e que ela confirma pela fé ou nega pela rejeição. O humano não se define essencialmente pela liberdade de decidir, mas pela possibilidade de acolher ou de rechaçar um eventual conteúdo anterior. Ou seja, ele existe *em* e *de* esferas de poder. E para Paulo, a esfera absoluta e determinante é Cristo; por isso, “*em Cristo*” é referência não somente aos cristãos, mas ainda àqueles que não aceitam Cristo como Senhor de suas vidas. Por essa razão, diz Käsemann, a expressão “*em Cristo*” não pode ser restrita à dimensão eclesiológica¹². Paira no ar, entretanto, a pergunta sobre a razão de Paulo ter usado a fórmula afirmativamente, se de fato se referia também aos não crentes. Tão incisivo em sua afirmação do Cristo como esfera absoluta da vida e da história dos homens, seria mais próprio dele referir-se aos não crentes explicitamente como os que “não estão em Cristo”, analogamente ao que faz em Rm 8, quando distingue com clareza a vida sob o domínio do Espírito e a vida segundo a carne.

Hoje, a evolução das interpretações e os poucos estudos atuais sobre o sintagma nos permitem neste estudo, concluir que a expressão paulina é

¹⁰ *Op.cit.*, pp. 162-164.

¹¹ NEUGEBAUER, *Op. cit.*, 61.137ss., 148s.

¹² *Op. cit.*, 164.

uma unidade que se desdobra em duas direções, segundo o enfoque que o apóstolo desejava realçar. Uma se refere mais pontualmente a Cristo; outra indica o caráter subjetivo que sustenta a vida do cristão. Na primeira, “*em Cristo*” é uma referência generalizada à obra salvífica de Deus mediada pela ação de Cristo (cf. Rm 3,24; 6,23; 8,23.39; 1Cor 1,4; 15,22; 2Cor 3,14; 5,19; Gl 2,17; 3,14; 5,6; Fl 2,5; 4,19; 1Ts 5,18), inclusive no que se refere especificamente à sua natureza (cf. Cl 1,29; 2,9) e à dimensão cristológica da criação e de sua consumação (cf. Cl e Ef). Na segunda direção, “*em Cristo*” refere-se ou simplesmente à nova condição de existência do cristão (cf. Rm 6,11; 8,1; 12,5; 16,3.7.22; 1Cor 1,2.30; 15,18; 2Cor 5,17; Gl 1,22; 2,4; 3,28; 1Ts 3,8; 2Cor 12,2) ou às necessárias qualidades e comportamentos que ele deve desenvolver (cf. Fl 4,4; Rm 16,3). A nosso ver, a fala de Paulo sobre si mesmo como agindo “*em Cristo*” (cf. Rm 9,1; 1Cor 4,15.17; 16,24; 2Cor 2,17; 12,19; Fl 1,13...) pode ser compreendida como desdobramento da interpretação do que seja a autêntica conduta cristã, no caso aplicada por Paulo a si mesmo, não se tratando necessariamente de uma terceira dimensão. Entendendo a vida cristã como participação na morte e na ressurreição de Cristo, a expressão permite ao mesmo tempo, ser entendida como defende Neugbauer, como participação histórico- salvífica dos compromissos que esse evento desencadeia. Por isso, não obstante a relativização generalizada que lhe confere Cerfaux¹³, somos propensos a afirmar que o sintagma fornece a chave interpretativa de todo o pensamento do apóstolo¹⁴, um traço característico e distintivo que permite acesso imediato a ele e possibilita incursões teológicas em todas as dimensões: trinitária, cristológica, pneumatológica, eclesiológica, soteriológica, mística, escatológica, ética..., todas em mútuas e permanentes referências.

Nessa compreensão atual, não há dúvida que “*a vida em Cristo*” comporta certo caráter místico. Ao narrar a sua conversão, Paulo fala de uma experiência religiosa muito forte e particular, articulando para expressá-la, sentimentos psicológicos com sentimentos de fé; também entende que por experiência semelhante passam aqueles que abraçam a fé em Cristo. Da mesma forma, sabe que dons do Espírito Santo acompanham a vida em

¹³ Para quem a fórmula não representa a última palavra da teologia paulina, e não significa senão que “simplesmente esta vida nos é comunicada por intervenção de Cristo Jesus” (*Cristo na teologia de São Paulo*, p. 256).

¹⁴ O que, Segundo James D. G. DUN torna estranha a carência atual de estudos sobre esse motivo (*A teologia do Apóstolo Paulo*, São Paulo, Paulus, 2008, p. 455).

Cristo, podendo levar a pessoa a experimentar êxtases, profecias, o dom das línguas, dos milagres e, sobretudo, o da caridade. No entanto, isso tudo só tem sentido se inserido na essência do viver “*em Cristo*”, condição ontológica de toda expressão mística cristã.

Paulo não se refere a um Cristo impessoal como acima vimos que Deissmann e Schweitzer pretendiam entender, mas ao próprio Senhor ressuscitado e glorificado. Temos a impressão de que a tendência mística da interpretação da expressão exagera na importância da força da preposição *en*. No entanto, reduzi-la a um sentido local realista é pulverizar o Cristo Jesus em um ‘espírito’ ou em uma força exotérica, o que jamais passou pela cabeça de Paulo.

Se o homem é justificado em Cristo (cf. Gl 2,17), ele o é pela fé (cf. Gl 2,16); se nele é santificado (cf. 1Cor 1,2), o é pela graça de Deus a ele comunicada (cf. 1Cor 1,4)... Tais fórmulas, somadas ao nome próprio, juntamente com os títulos de Cristo, já atestam a concreta personalidade que Paulo lhe atribui (cf. Rm 6,11.23; 8,2). O cristão pode ser místico, pode viver uma vida mística baseado nessa participação em Cristo, mas o Cristo que Paulo aqui apresenta é bem pessoal e realista.

Alguns textos de Paulo sobre a vida cristã em sua realidade mais profunda, como “*Já não sou em que vivo, mas é Cristo que vive em mim*” (Gl 2,20)... “*Minha vida presente na carne, eu a vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim*”, já são, ao lado de outros extremamente realistas como Fl 1,21; Gl 4,19; 2Cor 4,10; Cl 3,4, segundo Cerfaux¹⁵, motivo suficiente para reforçar que não é a mística a prioridade dada por Paulo à sua compreensão de vida “*em Cristo*”.

Por essa razão, diz Cerfaux, para entender bem o que seja essa “*vida em Cristo*” é melhor evitar a palavra “mística”, que neste caso pode ter falsas ressonâncias e criar confusões. Ainda que Paulo tenha experimentado certos estados místicos, a vida “*em Cristo*” não trata essa questão diretamente; embora tratando-se de uma realidade da graça, a expressão não coincide com o que normalmente se tem chamado de experiência mística¹⁶.

¹⁵ *La théologie de l'Église suivant Paul*, Paris, 1948, p. 188.

¹⁶ *IBIDEM*, p. 186.

Portanto, a expressão paulina em questão mostra uma nova realidade ontológica daquele que aceita o Cristo que vem transformar toda existência. “*Viver em Cristo*” refere-se a um modo permanente de ser marcado por uma relação da pessoa com Cristo (cf. 1Cor 1,30; 2Cor 5,17; Gl 3,28; Rm 8,1), e não apenas a uma experiência psicológica passageira, carregada de emoções e outros sentimentos. Razão porque, para falar de Igreja é fundamental que priorizemos sobretudo, os aspectos ontológicos de que a expressão se reveste.

Em 1Cor 6,15-17 o apóstolo mostra a incompatibilidade entre um modo tão profundo de existir e outras formas de união espiritualmente antitéticas a essa. Por isso, em Rm 6,3.6.11 ele diz: “*Ou não sabíeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados?... nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado... Assim também vós, considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus*”. Paulo estabelece no ser/estar “*em Cristo*” os fundamentos e a inspiração da vida ética cristã. É ela o verdadeiro fundamento dos imperativos de Paulo à imitação de Cristo (cf., por ex., Fl 2,5; 1Cor 11,1).

Em Cristo somos chamados à verdadeira liberdade (cf. Gl 5,1); nem Lei nem moral alguma fora de Cristo pode acrescentar algo a alguém, nem mesmo a gentios como são os gálatas (cf. Gl 4,21-31). Quem está em Cristo vive na “*fé que opera pelo amor*” (Gl 5,6). Unindo numa só afirmação as duas virtudes, Paulo aí expressa sua compreensão mais completa de vida cristã. O cristão, porque vive *em Cristo*, aprende a substituir a salvação da Lei pela salvação da fé (cf. Rm 10,4), e a ética da Lei pela ética do amor (cf. Rm 13,10)¹⁷.

Portanto, temos aqui de volta a concepção de natureza humana característica de uma tradição que prolonga o dualismo histórico e escatológico, e que contrapõe o velho e o novo. Para Paulo, a redenção cristã é a passagem do “*ser-em-Adão*” para o “*ser-em-Cristo*”, enquanto movimento salvífico de um âmbito existencial esclerosado para outro totalmente renovado. Pois, “*Se alguém está em Cristo, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que se fez uma realidade nova*”(2Cor 5,17).

¹⁷ G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN & D. G. REID (a cura di); Romano PENNA (edizione italiana a cura di), *Op. cit.*, p. 50.

Então, agora, os verdadeiros herdeiros de Abraão são os que pertencem a Cristo (cf. Gl 3,29; 4,6-7), não importa se judeus ou gentios. Ora, Abraão é o homem da fé no Deus único (cf. Rm 4,3.16; 9,7; Gl 3,6s). Por isso, seus filhos não devem mais permanecer sob o jugo nem da idolatria dos gentios nem da “idolatria da Lei”¹⁸ dos judeus, pois agora todos possuem uma identidade “*em Cristo*”.

3. “EM CRISTO”: UM NÚCLEO CRISTOLÓGICO-ECLESIOLÓGICO DE PAULO

Para falar da Igreja, Paulo recorre a um grande número de imagens: carta de Cristo (2Cor 3,2-3); oliveira (Rm 11,13-24), plantação de Deus e construção de Deus (1Cor 3,9), esposa de Cristo (2Cor 11,1-2), cidadãos (Fl 3,20), povo de Deus (Rm 9,25-26), Israel (Gl 6,16), circuncisão (Fl 3,3), filhos de Abraão (Gl 3,9; Rm 4,16), resto (Rm 9,27; 11,5-7), eleitos (Rm 8,33), nova criação (2Cor 5,17), luz (Fl 2,15; 1Ts 5,5), escravos (Gl 5,13), filhos de Deus (Rm 8,14-17). Entre todas elas, neste estudo, entendemos que a imagem que melhor se articula com o que estamos chamando de princípio fundante da eclesiologia de Paulo é a de “*corpo de Cristo*”, tal como lemos principalmente em 1Cor 10,17; 12,12-30; Cl 1,18.24; 2,19; 3,15; Ef 1,22-23; 2,15-16; 4,4.12.15-16; 5,23-30. Mas ela é uma imagem derivada que emerge espontaneamente da insuficiência corporativa e universalista de “*povo de Deus*”.

3.1- Um passo de universalismo eclesiológico

O conceito de Igreja em Paulo encontra raízes na tradição judaica da Antiga Aliança. Por isso o apóstolo relaciona a Igreja com Israel, vendo nela o povo de Deus do tempo escatológico. Reconhece os privilégios dos israelitas, “*meus irmãos... meus parentes segundo a carne..., aos quais pertence a adoção filial, a glória, a as alianças, a legislação, o culto, as promessas, aos quais pertencem os patriarcas, e dos quais descende o Cristo, segundo a carne, que é acima de tudo, Deus bendito pelos séculos! Amém*” (Rm 9,4). A consciência de que Israel recebera a vocação de ser uma luz para as nações

¹⁸ IBIDEM, p. 8.

(cf. Is 49,6; 51,4), a recordação da promessa a Abraão de que nele todas as nações da terra seriam abençoadas (cf. Gn 12,3; 18,18; 22,18; 26,4.14; Sl 72,17; Jr 4,2; Zc 8,13) estão bem presentes na tradição judaica de tal forma que agora, Paulo se pergunta onde encontrar a identidade corporativa do povo de Deus, uma vez que ele não se define pelo critério étnico. É Ihe revelado que “*não são os filhos da carne que são os filhos de Deus, mas são os filhos da promessa que são tidos como descendentes*” (Rm 9,8). E que estes são aqueles aos quais Deus mostrou misericórdia, “*isto é para conosco, que ele chamou não só dentre os judeus, mas também dentre os gentios*” (Rm 9,24). Paulo recorda que os profetas já haviam anunciado isso: “*Chamarei meu povo aquele que não é meu povo, e amada àquela que não é minha amada*” (Os 2,25); “*Mesmo que o número dos filhos de Israel fosse como a areia do mar, o resto é que será salvo*” (Is 10,22-23).

Pela experiência de Damasco Paulo descobre a estreita identificação entre Cristo e os cristãos que ele estava perseguindo. Se o Filho de Deus mantém união místico-espiritual tão profunda com aqueles que ele persegue, como Paulo ouviu da boca de Cristo: “*Por que me persegues?... Eu sou Jesus, a quem tu persegues!*” (At 9,4-5)-, então são eles agora o novo povo de Deus. É bem provável que a teologia paulina do corpo de Cristo tenha a ver com essa primitiva experiência no caminho de Damasco, donde ele apreende que as aflições dos cristãos eram também as aflições de Cristo.

Esse encontro com Jesus ressuscitado foi tão determinante para ele que o apóstolo passou a ver toda a história em referência a Cristo, constituída de momentos marcantes em que alguns personagens individuais ao mesmo tempo figuras representativas, apontam para o Cristo¹⁹. Assim, por exemplo, ‘Adão’ pode ser tomado não como uma figura histórica determinada, mas como um personagem tipológico (cf. Rm 5,14) ou num sentido figurativo contraposto a Jesus Cristo. Conhecendo bem o conceito, Paulo o utiliza em duas mãos: para falar de todos os homens e mulheres que por nascimento estão “*em Adão*” e de todos os crentes que, pelo novo nascimento, “*estão em Cristo*” (Rm 5,12-21; 1Cor 15,22.45). É nessa solidariedade corporativa

¹⁹ O conceito hebraico de “*personalidade corporativa*” consiste na concepção de que um só personagem representa uma multidão, oscilando entre o individual e o corporativo. Atribui-se-lhe o papel de interpretar a existência de muitos, incorporando seus anseios, buscas, interrogações, angústias e limites...

entre o um e os muitos, entre Cristo e os cristãos, que Paulo evidencia e representa a Igreja como corpo de Cristo.

Portanto, há também um ritmo de descontinuidade entre o antigo e o novo povo de Deus. Uma como que “antítese das Alianças”, uma “oposição escatológica” entre os descendentes de Adão e os de Cristo, entre os filhos da antiga e os da nova criação. A imagem “*povo de Deus*” não permite tanto perceber essa disritmia; por essa razão, Paulo, na procura de melhor expressão para referir-se ao conjunto universal das pessoas conquistadas por Cristo, cria literariamente a imagem “*corpo de Cristo*”. Se por vezes conserva ainda a categoria “*povo*” – e ela é muito mais freqüente nas cartas paulinas que a imagem do “*corpo*” – é porque ela é como que uma “imagem-guia da ecclesiologia judaico-cristã” mas, na verdade, o motivo “*corpo*”, embora menos freqüente do que “*povo*”, corresponde mais à teologia do apóstolo²⁰.

A imagem ecclesiológica de “*corpo de Cristo*” possibilita uma visão mais universalista que progenitora ou étnico-geográfica do reinado de Cristo sobre todo o universo. As epístolas deuteropaulinas também testemunham isso ao usar muito mais frequentemente a imagem de “*corpo de Cristo*” para a Igreja. A terminologia mostra-se muito oportuna para a experiência eclesial dos gentios, uma vez que ela não os atrela diretamente com o povo de Israel. Na medida em que o corpo é leal a Cristo, os membros conseguem ser solidários entre si, relativizando as diferenças. A dependência de todos de Cristo descortina a dependência mútua que os membros da Igreja devem cultivar entre si.

Mas as duas expressões ecclesiológicas se relacionam e se completam mutuamente, e nenhuma delas pode ser descartada de seu contexto histórico. Assim, por exemplo, na Carta aos Efésios, um documento que prima pelo uso de “*corpo de Cristo*”, num determinado momento o autor retoma a expressão “*povo de Deus*” em 2,11ss. Essa volta porém, pode ser entendida à luz de Rm 11,17ss: aquilo que Paulo anteriormente tão somente vislumbrara como ameaça à unidade da Igreja (cf. Rm 11,17ss), agora se tornara um perigo real (Ef 2,11ss). Por isso era importante recordar aos

²⁰ No entanto, a tendência teológica atual, tanto católica como protestante, é mais afeita à expressão “*povo de Deus*”, pois tem-se a impressão de que “*em Cristo*” reforça a estrutura hierárquica eclesiástica deixando para segundo plano a ideia do sacerdócio universal, ao passo que “*povo de Deus*” abre um espaço mais democrático e mais participativo na vida da Igreja (Ernst KÄSEMANN, *Op.cit.*, 175-176).

cristãos gentios à procedência histórico-salvífica da Igreja de Israel enquanto povo de Deus. Da mesma forma, o uso de “*corpo de Cristo*”, em função do contexto cultural acentuadamente mitológico dos destinatários da carta, traz consigo o risco eclesiológico de caracterizar metafisicamente a Igreja, podendo fazer perder de vista sua origem soteriológica histórica²¹, razão porque Paulo correlaciona acentuadamente “*corpo de Cristo*” que é a Igreja com “*corpo de Jesus*” crucificado²².

3.2- “Um só corpo em Cristo” (Rm 12,5)

Numa relação direta com a Igreja, a expressão paulina assume basicamente três direções. Primeiro, localizando que o ser Igreja dos cristãos acontece “*em Cristo*” (cf. Rm 6,3; 8,1; 1Cor 1,30; 2Cor 5,17; Gl 3,27.28). Depois, dizendo que “*em Cristo*” se manifesta a ação salvífica de Deus (cf. 1Cor 15,22; 2Cor 5,19; Ef 2,10; 3,11). Finalmente, que “*em Cristo*” o cristão age, vive e morre (cf. Rm 9,1; 1Ts 4,16; 2Tm 3,12). No entanto, dada a condensação teológica da expressão, a distinção entre esses sentidos não é tão nítida, além de ser facilmente perceptível a espontânea interação entre eles.

Em Colossenses e Efésios, cartas em que Paulo usa frequentemente as expressões “*em Cristo*” e “*no Senhor*” bastante carregadas de sentido espacial (cf. Cl 2,9; 3,1; Ef 1,3-10; 2,6) fica clara a derivação eclesiológica do evento cristocêntrico. Portanto, ainda que possamos admitir com Käsemann, que a expressão é antes de tudo sotério-cristológica, e que por isso “é certo que ‘*em Cristo*’ não é principalmente uma fórmula eclesiológica”²³, também é seguramente certo pensar que é desse ser/estar “*em Cristo*”, como aceitação da centralidade da manifestação de Deus e de seu plano de salvação, que se desdobra o fundamento do ser e da unidade da Igreja.

Portanto, é correto pensar que o uso da expressão “*em Cristo*” se refere sobretudo aos cristãos em sua dimensão eclesial. É nessa eclesialidade que se atinge o coração místico da fórmula, e não em outras dimensões sensoriais, como pensavam Deissmann ou Schweitzer ²⁴. Por isso Paulo se

²¹ IBIDEM, 175-176.

²² L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, p. 212.

²³ Ernst KÄSEMANN, *Op.cit.*, 164.

²⁴ L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, p. 182.

serve frequentemente da expressão ao se dirigir às Igrejas: “a Igreja dos Tessalonicenses em Deus Pai e no Senhor Jesus Cristo” (1Ts 1,1; 2Ts 1,1); “as Igrejas de Deus que estão na Judeia no Cristo Jesus” (1Ts 2,14); “as Igrejas da Judeia no Cristo” (Gl 1,21). Como não usa o termo “cristãos”, parece que a fórmula “em Cristo” substitui nele, esse adjetivo (cf. 1Cor 3,1), um termo singular e conveniente para a afirmação do *esse christianum*. Uma vez que palavras como “justo”, “espiritual” (*pneumatikos*) “carismático”..., são mais próprias de algumas situações muito particulares da vida cristã, Paulo opta por descrever a vida cristã como sendo vida “em Cristo” que, embora acontecendo na pessoa individual, se alimenta e se expressa sempre na comunidade. Às vezes, o plural é explícito (cf. 1Cor 1,30; Gl 3,28; Rm 8,1; Ef 1,3-13) outras, é subentendido (cf. 2Cor 5,17).

Embora entendendo fé como realidade predominantemente pessoal (cf. Rm 4-8), Paulo vê que a vida cristã é essencialmente corporativa, como se pode ver explicitamente nos capítulos que vão de 9 a 11 da carta aos Romanos, e implicitamente nos capítulos de 5 a 8 da mesma carta. Por isso tudo também, o conteúdo do sintagma “*ser em Cristo*” não pode mesmo autorizar qualquer interpretação individualista da união com Cristo... “Se é verdade que Paulo pensava em si mesmo e nos outros cristãos como ‘inseridos’ ou situados “*em Cristo*”..., isso indica uma concepção mais que individualística da pessoa de Cristo... uma pluralidade de pessoas podem reencontrar-se ‘*em Cristo*’ como os membros no corpo”²⁵.

A cultura helênica já conhecia a imagem clássica de “corpo”. Usava-a para se referir a um organismo social, político, militar... principalmente pela ideia de unidade que ela transmite. Talvez seja essa uma primeira razão que fez Paulo aproveitar dessa imagem já conhecida para realçar a unidade, a harmonia e a solidariedade que devem caracterizar a Igreja. De fato, é sobretudo ao enfoque da unidade que Paulo atenta na expressão (cf. Rm 12,4-5; 1Cor 12,14-26; Cl 2,19; Ef 4,11-16). Afinal, como afirmava M. M. Mitchell, corpo era “o *topos* mais comum na literatura antiga para a unidade”²⁶.

Mas, evidentemente Paulo não podia se acomodar ao sentido profano da unidade expressa na simbologia do corpo. A unidade da Igreja brota da unidade do corpo, cuja cabeça é Cristo (Cl 1,18). Portanto, a expressão “*em*

²⁵ MOULE C.F.D., *The origin of Christology*, University Press, Cambridge, 1977, 62.65.

²⁶ *Paul and the Rethoric of Reconciliation*, 161; in James D. G. DUNN, *Op. cit.*, p. 622, n. 102.

Cristo” imprime um novo sentido de unidade do corpo que é a Igreja.. Dá-se um salto qualitativo que se expressa em três dimensões.

Primeiro, a unidade da Igreja não se fundamenta apenas em inclinações espirituais das pessoas, nem em sua boa vontade ou em suas decisões voluntárias ou humanitárias, mas sobre o fato de a Igreja “*ser um só (corpo) em Cristo Jesus*” (Gl 3,28). Só assim judeus e gentios podem viver laços de unidade na mesma fé, não obstante as oposições (cf. At 15,1; 1Cor 3; Gl 2,11-13). Apenas assim tem fundamento a mútua ajuda entre as Igrejas. A exemplo da primeira comunidade que “*era uma só carne e uma só alma*”, pois “*ninguém considerava exclusivamente seu o que possuía, mas tudo entre eles era em comum...*”, e “*não havia entre eles, necessitado nenhum...*” assim, Paulo procurava formar os novos cristãos e suas novas Igrejas, de modo que “*a Macedônia e a Acaia houveram por bem fazer uma coleta em prol dos santos de Jerusalém que estão na pobreza*” (Rm 15,26).

Depois, os princípios específicos da unidade “*em Cristo*” derivam do batismo, da Eucaristia e da caridade. Por isso, a inserção “*em Cristo*” se dá através da inserção no corpo que é a Igreja, se fortalece na comunhão “*em Cristo*” do corpo eucarístico e se vizibiliza na vida de caridade “*em Cristo*”, sem a qual nem as grandes obras de sabedoria, nem os grandes gestos de solidariedade para com os pobres teriam sentido algum (cf. 1Cor 13,1-3). Aqui, os temas Igreja e “*corpo de Cristo*” se aproximam bem. O corpo humano sagrado de Cristo se torna então, fonte da unidade real da Igreja. Enquanto o culto idólatra é princípio de anarquia, manifesta em fenômenos violentos e desordenados e de desarticulações... (cf. 1Cor 12,2), o culto cristão é expressão de unidade e de comunhão (1Cor 10,16s)²⁷.

Finalmente, a unidade eclesial se manifesta não propriamente como ajuntamento de pessoas ao redor de uma mesma causa, ou como comunhão de interesses, ou ainda como pessoas unidas por suas relações e estilo de vida, mas como pessoas animadas todas pela única vida de Cristo e se tornam membros desse corpo. Então, Igreja “*corpo de Cristo*” não é corpo de um grupo, mas do corpo de alguém de Cristo. É ele que tem um corpo que envolve toda a história. Portanto, uma pessoa é membro da Igreja se estiver “*em Cristo*” e não o contrário, isto é, que participaria da vida de Cristo se estivesse na Igreja. ‘Corpo’ então é “*vida em Cristo*” que vem antes da

²⁷ Lucien CERFAUX, *Cristo na teologia de Paulo*, p. 276.

Igreja e não pode ser absorvido por ela, razão porque alguns afirmam que a eclesiologia paulina no fundo é uma cristologia²⁸.

Ao constituírem o corpo de Cristo, os cristãos são um corpo de unidade pela vida de Cristo que circula nele e em cada um, pois são "*membros uns dos outros*" (Rm 12,5). Assim identificado com Cristo, o corpo é "*corpo de Cristo*", e o cristão é membro de Cristo. Trata-se de uma pertença pessoal a Cristo (cf. Gl 2,19-20; Fl 3,8-11), mas conjuntamente, com os demais.

Particularizando a temática da unidade, vemos que "corpo" é âmbito humano relacional como a própria compreensão bíblica de corpo o reforça. Ao fazer parte do "*corpo de Cristo*", o indivíduo nele inserido experimenta comunhão de relações com Deus e com os outros, realidade espiritual que pode ser melhor expressa na visibilidade corpórea de Cristo ressuscitado como é a Igreja. A simbólica paulina ainda que por intuição, parece servir-se dessa força antropológica.

3.3- "Corpo de Cristo" eucarístico e "Corpo de Cristo" eclesial

Ao participarem da vida de Cristo, os cristãos formam a Igreja. Por isso, a ideia do "*corpo de Cristo*" em Paulo, está intimamente ligada à expressão "*em Cristo*". De fato, as duas fórmulas: "*um só corpo em Cristo*" (Rm 12,5) e "*corpo de Cristo*" (Rm 7,4; 1Cor 10,16; Ef 4,12) se equivalem e exprimem a mesma concepção²⁹. Os cristãos se identificam com esse corpo que é real e pessoal; é o corpo que foi crucificado e ressuscitado por Deus. Com o batismo, a Eucaristia, com a qual os cristãos identificam o corpo de Cristo, os torna participantes dessa morte e ressurreição de Cristo incorporando-os a ele de tal modo que a Igreja possa ser considerada como "corpo ampliado da cruz"³⁰.

Mas então temos aqui um salto de grande porte. Não só pela migração da expressão eucarística "*corpo de Cristo*" para a outra eclesiológica homônima. Mas, mais fundamentalmente pelo fluir decorrente espontâneo que conduz da comunhão do mesmo pão e do mesmo cálice (cf. 1Cor 10,16),

²⁸ Ernst KÄSEMANN, *Op. cit.*, p. 187.

²⁹ L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, p. 234.

³⁰ Conforme a expressão de R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, 1961, p. 155. (citado em KÄSEMANN, *Op. cit.*, p. 178, cit. 209).

isto é, do mesmo “*corpo de Cristo*” para a inserção no “*corpo de Cristo*” que é a Igreja (cf. 1Cor 10,17). Quer dizer, do comer e beber sacramentalmente a carne e o sangue de Cristo se torna possível ser/estar concreta e historicamente inserido “*em Cristo*”, através desse corpo terreno do Ressuscitado e Glorificado que é a Igreja. O que só é possível no Espírito, razão porque a Igreja como “*corpo de Cristo*” só existe após os eventos da Páscoa e de Pentecostes. Por isso também, como “*corpo de Cristo*”, a Igreja se dinamiza na medida de inserir sempre mais profundamente seus filhos “*em Cristo*”, ao alimentá-los permanentemente com o alimento eucarístico do “*corpo de Cristo*”.

Mas, ao relacionarmos assim “*corpo de Cristo*”, o fazemos em duas versões no mínimo à primeira vista antagônicas. O “*corpo de Cristo*” eucarístico é o corpo de Jesus entregue, dilacerado e crucificado: “*Isto é o meu corpo, que é para vós... Este cálice é a nova aliança em meu sangue...*” (1Cor 11,24s). De outro lado, o “*corpo eclesial de Cristo*” que é a Igreja é o corpo terreno ressuscitado e glorificado de Cristo. Com tal passagem, estaria porventura Paulo insinuando que a Igreja-corpo-de-Cristo se encontra já prefigurada na cruz? Segundo Käsemann, pensar assim seria “atribuir à Igreja uma importância que ela não tem”³¹, transtornando assim, a eclesiologia de Paulo, pois ela não é prefigurada no corpo crucificado de Cristo, mas feita participante dele, posteriormente por obra do Ressuscitado. O que podemos concluir que, em Paulo, a Igreja é a vizibilização terrestre do corpo do Ressuscitado, e o é enquanto inserida, pelo batismo e pela Eucaristia, “*em Cristo*”, isto é, em sua vida, paixão, morte e ressurreição. Assim podemos entender Käsemann quando diz que “a eclesiologia de Paulo é um capítulo de sua teologia da cruz e só pode ser compreendido a partir de sua cristologia”³².

3.4- “Em Cristo” e “no Espírito”

A oscilação contínua que Paulo faz entre “*em Cristo*” e “*no Espírito*” reforça a ideia em que estamos insistindo sobre a direcionalidade comunitária da vida cristã, assinalada, neste caso pelo ser, estar, viver... “*em Cristo*”. O que se pode compreender facilmente através da própria identidade do Espírito, que é –digamo-lo de forma redundante- pessoa essencialmente

³¹ *Op. cit.*, p. 182.

³² IBIDEM, p. 182.

comunitária, pois é o elo de amizade, de caridade e de amor entre o Pai e o Filho, e “é por sua graça que formamos um só entre nós”³³. Na origem de todo encontro pessoal com Cristo está, pois, pela presença do Espírito, a experiência social. Pois, o Espírito que hoje nos unge no batismo e a cada dia de nossa vida se manifestou primeiramente na Igreja de Jerusalém, no dia de Pentecostes... O Espírito que nos é concedido na força dos sacramentos nos vem pela Igreja... É por isso que M. Bouttier vê em “*no Senhor*”, variante de nossa expressão em pauta, a redação mais antiga da expressão “emergente da experiência concreta da vida eclesial, derivada em linha direta da confissão primitiva: ‘*Jesus é o Senhor*’, mais comunitária que mística”³⁴.

Quando fala dos carismas que constituem e regulam a convivência comunitária dos cristãos na mesma fé, o apóstolo se utiliza às vezes do sintagma “*em Cristo*”, outras, da expressão “*no Espírito*”, de acordo com o contexto que deseja realçar: “*Pois, assim como num só corpo, temos muitos membros, e os membros não têm todos a mesma função de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros*” (Rm 12,4-5) ou, “*Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim, acontece também com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito*” (1Cor 12,12-13). Portanto, é sobretudo o batismo *num só Espírito* o princípio da unidade aqui expressa sob a imagem do único corpo *em Cristo*.

De acordo com Paulo, os carismas são forças condutoras da vida da Igreja como se percebe nas cartas de Paulo aos romanos e aos coríntios. São encarnações de *Cháris*, graça de Deus. A comunidade cristã só pode ser “*corpo de Cristo*” porque é expressão visível da graça que é Cristo (cf. Rm 12,4-8; 1Cor 12,4-27). Se é verdade que “Para Paulo, o charisma arquetípico foi o ato gracioso de Cristo na cruz”³⁵, é desse carisma originante que nasce a Igreja como “*corpo de Cristo*” à medida que os cristãos são membros, ou seja, participam da morte e ressurreição “*em Cristo*”. Todos os carismas pontuais são dons do Deus Uno e Trino e participação do carisma

³³ SANTO AGOSTINHO, *A Trindade*, Col.Patrística 7, Paulus: São Paulo, 1995, p. 223.

³⁴ *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie pauliennes*, Paris, 1962, in L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, cit. 2, p. 193.

³⁵ James D. G. DUNN, *Op. cit.*, p. 631.

da cruz; e concedidos conforme a vontade do Espírito (cf. 1Cor 12,11) que, para Paulo, é o Espírito do Senhor (cf. Rm 8,9; 2Cor 3,17; Gl 4,6): nascem da vida eclesial corporativa, aí crescendo “*para a utilidade de todos*” (1Cor 12,7).

Em Rm 8,9-11; 9,1; 14,17, Paulo afirma explicitamente, e em 2Cor 3,17-19, o pressupõe que os crentes estão “*no (em o) Espírito Santo*”. Mas Rm 8,1-2 deixa claro que é o ser “*em Cristo*” que conduz ao ser “*no Espírito*”, e não vice-versa. Naqueles que estão “*em Cristo*” habita o Espírito de Cristo, por isso não estão “*na carne*”, mas “*no Espírito*”, tornando-se com Cristo *pneumatikói* (cf. 1Cor 2,15; 3,1; Gl 6,1).

Os efeitos do ser/estar “*em Cristo*” são múltiplos e sempre relacionados ao Espírito: ser possuído por ele, ser transformado espiritual e humanamente mediante a morte, ao pecado, tornar-se nova criação ou criatura, ser renovado no íntimo e na mente, ter a esperança e uma certeza da ressurreição do corpo semelhante aquela de Cristo, e estar unido espiritualmente com uma grande multidão de outros crentes em um só corpo.

É praticamente impossível estabelecer uma linha divisória nítida entre a experiência de Cristo e a experiência do Espírito, embora se possa falar de Cristo como o contexto, e do Espírito Santo como o poder³⁶. Assim, a graça e a justiça de Deus a nós comunicada são, ao mesmo tempo, bens individuais e sociais³⁷, isto é, eclesiais. Também essa expressão “*no Espírito*” não se pode ser reduzida a um sentido místico, da mesma forma que não pode negá-lo.

4. CONCLUSÃO

Segundo o pensamento paulino, o batismo confere ao cristão a participação no mesmo Espírito que ressuscitou Jesus de Nazaré, e lhe confere vida nova, da mesma origem e natureza da vida de Cristo. A esse modo de viver, o apóstolo denomina de “*em Cristo*”.

Da fonte que é Cristo jorra a vida que se prolonga em direção a todos aqueles que se abrem a ela, pois, ele... “*se tornou para nós sabedoria*”

³⁶ IBIDEM, p. 467.

³⁷ L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant Saint Paul*, p. 193.

proveniente de Deus, justiça, santificação e redenção..." (1Cor 1,30). É bom observar, primeiramente, a metonímia presente na abstração dos atributos de Cristo. Paulo diz que Cristo é a justiça, e não que é justo; que ele é a sabedoria, e não que é sábio..., e assim por diante. Com tal recurso universalístico, o apóstolo confere aos conteúdos uma tomada geral e não parcial, evitando inclusive que sejam apropriados pelos homens. No entanto, tais atributos foram dados a Cristo "*para nós*", expressão que aparece também em outros locais que relacionam Cristo conosco: Rm 5,8; 8,31; 2Cor 5,21; Gl 3,13..., mostrando por exemplo que, "*em Cristo*" se não somos a santificação, podemos ser santos participando de sua vida; "*em Cristo*" podemos ser sábios em sua sabedoria, "*em Cristo*", ser justos em sua justiça, "*em Cristo*", redimidos em sua redenção... Não se trata de generalidades; o texto nos envolve e nos compromete com o mistério de Cristo, como dirá Paulo, de modo muito personalizado e existencial: "*Ele me amou e deu-se a si mesmo por mim*" (Gl 2,20). Expressões vivas desse comprometimento encontramos por exemplo em Gl 2,19: "*Com Cristo me encontro cravado na cruz*"; em Fl 1,21: "*Para mim, viver é Cristo, e morrer, um lucro*" em 2Cor 4,10: "*Levamos sempre no corpo a morte de Jesus para que também a vida de Jesus se manifeste em nosso corpo*"; ou em Cl 3,3ss: "*Vós morrestes e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus...*"...

Em muitas das expressões de Paulo encontramos a abstração própria do gênero metonímico centrada na simbologia da vida. Pois, segundo o apóstolo, a vida cristã é prolongamento da vida de Cristo ressuscitado, não por relação de causalidade, mas como dom escatológico: antecipa a presença de Deus em nós e nos encaminha processualmente para uma identificação de vida com ele.

Não nos parece nenhum absurdo o fato de daí ter derivado uma reflexão que muitos têm denominado de "mística paulina". No entanto, parece ser muito mais importante ter em vista que, em Paulo, Cristo não é uma substância etérea, volátil, mas é sempre o Cristo pessoal, não dando margens a compreensões abstratas de sua pessoa.

No uso da expressão "*em Cristo*", Paulo descreve a solidariedade corporativa dos crentes com seu Senhor ressuscitado e exaltado.

A cristologia vem antes da ecclesiologia. Ela é irrenunciável e não pode ceder seu lugar. Por isso, "*em Cristo*" é pressuposto fundamental de "*na Igreja*". Curioso é que na Carta aos Efésios, a Igreja ocupa o acontecimento

central. O que Paulo anunciara cristologicamente, isto é, a união do mundo “*em Cristo*”, torna-se aqui função da eclesiologia dando a impressão de que à cristologia (como em Efésios) cabe apenas a missão de ser vigilância da vida da Igreja.

As ideias da corporatividade da Igreja e da participação em Cristo se inter-relacionam, interagem e se equilibram. A primeira favorece a superação de qualquer tentação reducionista misticista de “*ser em Cristo*”, exigindo dele encarnação concreta comunitária; o “*ser em Cristo*”, por sua vez, dá à corporatividade eclesial a vida que um simples agrupamento sócio-político não poderia conceder. Ele é o amálgama que possibilita a “*construção de Deus*” (1Cor 3,9). Por outro lado, a separação delas provoca desequilíbrio e inverdades nas afirmações sobre a vida cristã e sobre a Igreja (cf. Rm 12,3; 1Cor 12,14-26; Cl 2,19; Ef 4,13-16).

A expressão “*em Cristo*”, tendo inegavelmente sentido místico, é também referência às consequências da participação em Cristo. Ou seja, a própria afirmação “*ser Cristo*” é corporativa. Cristo não pode ser concebido sem seu “corpo, momentos do “*ser em Cristo*”, ambos de caráter soteriológico.

A ideia paulina de Igreja como “*corpo de Cristo*” é tão marcante característica que parece sugerir que Paulo se interessa pela Igreja enquanto ela é o meio pelo qual Cristo se faz presente corporalmente no mundo, através do Espírito. Assim como o corpo humano é o homem em sua capacidade de relação e de comunicação para além de si mesmo, assim também a Igreja é Cristo ressuscitado em sua possibilidade de relação com o mundo e de comunicação com as realidades históricas através da palavra, dos sacramentos e da missão. Daí então, se pode entender melhor a conveniência da imagem eclesiológica de “*corpo*”.

A expressão “*em Cristo*” explicita essa unidade do único corpo, o que desautoriza imediatamente qualquer discriminação por raça, cor, sexo, cultura, riqueza ou pobreza...: “*Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus*” (Gl 3,28). É então que Paulo identifica “*viver em Cristo*” como “*ser de Cristo*” (v. 29), o que lhe permite concluir que os cristãos agora, são o novo povo de Deus: “*E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa*” (cf. Gl 3,29). Por isso, à consciência de que fora chamado a pregar entre os gentios, o que Pedro, Tiago e João lhe confirmaram (cf. Gl 2,9), Paulo acrescenta a sensibilidade que sempre

teve para com os pobres, conforme a orientação dessas próprias colunas da Igreja: “*Nós só deveríamos lembrar dos pobres, o que, aliás, tenho procurado fazer com solicitude*” (Gl 2,10). Afinal, “*em Cristo*”, os membros de um único corpo não podem jamais dizer um ao outro: “*não preciso de ti*” (1Cor 12,21).

A centralidade do sentido do “*ser/estar em Cristo*” é ao mesmo tempo lógica (nada se pode fazer por ou com Cristo se não se está “*em Cristo*”) e teológica (quem está “*em Cristo*” está em seu corpo, que é a Igreja). Por isso, também a imagem da Igreja como “*corpo de Cristo*” se esclarece e se explica “*em Cristo*”. Afinal, trata-se de ideias paralelas que se relacionam de tal forma que uma ajuda a interpretar a outra.

Frei Osmar Cavaca
Mestre em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia
Nossa Senhora da Assunção, onde também é professor.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

1. CERFAUX Lucien, *Cristo na teologia de Paulo*, São Paulo: Editora Teológica Ltda. & Paulus, 2003.
2. _____, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris, 1948.
3. DUNN D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, São Paulo, Paulus, 2008.
4. HAWTHORNE G. F., MARTIN R. P. & REID D. G. (a cura di); PENNA Romano (edizione italiana a cura di), *Dizionario paolino*, Edizione San Paolo, Milano, 1999.
5. KÄSEMANN Ernst, *Perspectivas paulinas*, São Paulo, Editora Teológica Ltda & Paulus, 2003.