

Enfim, a vida consagrada a sério pode e deve ser sinal profético e sacramento eficaz no meio do vazio e do medo que provoca o nosso Mundo. Vivendo na fidelidade carismática, que se traduzirá em liberdade responsável, em esperança aberta, em generosidade, disponibilidade e gratuidade, com a devida capacidade para correr os riscos medidos e necessários, a tempo para fazer a vontade de Deus que é servir a Humanidade hoje e aqui, como ela precisa. Para isso, cada vez deverá ser mais interiorizada, mais pobre, mais aculturada, mais interveniente, mais livre e fiel, para ser profética (cf. Mt. 7, 12). E haveria que investir no futuro estimulando vocações simples, lúcidas e generosas.

BERNARDO DOMINGUES, O.P.

## A filiação divina como condição transcendental de “representação”

### 1. Introdução

O conceito soteriológico de *Stellvertretung* (representação) é um conceito muito recorrente em toda a teologia. Como o próprio título indica está em causa toda a problemática soteriológica<sup>1</sup>. Por isso julgamos o tema pertinente e actual para este mundo de hoje que é um mundo que anseia por redenção, por salvação. Falar hoje em salvação julgamos essencial. Uma maneira, a nossa, é enveredar pelos caminhos da representação nos quais confluem temas como a divinização, a redenção, a mediação, o sofrimento, a missão, a solidariedade, a recapitulação, a filiação, no fundo a salvação. Ao abordarmos e escolhermos a “filiação divina como condição transcendental de representação” pretendemos ver qual o fundamento, a razão de ser dessa *representação* através da filiação divina, tendo presente que estamos aqui no âmbito da soteriologia. O transcendental tem portanto a ver com a essência do fundamento, o que nos coloca num horizonte inquestionável, impassível de questionamento. Ora, é precisamente este *apriori*, este *arché* que é hoje posto em causa e não pressuposto. Face a isto vemo-nos na necessidade de repropôr de novo a filiação divina como esse horizonte, horizonte esse que é real. E a realidade impõe-se de per si, mas nesta cultura que é a nossa necessita de ser credibilizada, nesta

<sup>1</sup> Da vasta bibliografia sobre este assunto introduzimos apenas a seguinte: HOFFMANN, N. – *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Johannes 1981; PERSON, P. E. – *Representatio Christi. Zur Amtbegriff in der neueren römisch katholischen Theologie*, Göttingen 1966; ULRICH, L. – *Stellvertretung*, in BEINERT, W. (hrsg.) – *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 479-482.

era da razão débil. Por isso esta perspectiva transcendental coloca-nos face àquelas opções que são comuns a todo o género humano. Estamos assim diante dum universo cultural. A situação actual é um situação muito semelhante àquela em que Jesus viveu, e em que as pessoas esperavam um salvador, uma salvação. Israel é igualmente submetido a um questionamento radical da sua condição de povo dos filhos de Deus. Mas não só. O mundo peri-testamentário encontra-se ele mesmo órfão de sentido, de memória e de esperança. Neste sentido, a mensagem de Jesus, o anúncio do Reino é enquadrável, pois surge ele mesmo nessas condições, no esfacelamento de uma cultura que anseia por salvação. Esta ânsia alastra inclusivé para o seio de Israel. Ora, também para nós a questão hoje por excelência é a questão da salvação, questão fulcral para a pós modernidade. Vivemos de facto numa época gritante e de saudade pelo infinito (M. Horkheimer) e pelo Totalmente Outro. Por conseguinte *nur ein Gott kann die Welt retten* (Heidegger), só um Deus que nos REPRESENTA, nos salve a todos pode salvar o mundo, pode salvar o homem.

Dividiremos então o presente percurso em três capítulos. O primeiro tentará ver e expôr uma problemática actual, a saber, o questionamento da consciência humana de filiação. Aqui veremos como esta crítica não é só dos dias de hoje mas esteve também presente em outras épocas da História, mas principalmente nesta época em que o sujeito, o homem, se coloca sobretudo numa posição de autonomia. No segundo capítulo faremos um breve percurso pela génese do título de Filho de Deus no A. T. e no N. T. o que nos permitirá melhor compreender e criticar a situação de facto exposta no primeiro capítulo. Por fim, no terceiro capítulo, e tendo em conta as aportações da cristologia do filho de Walter Kasper tentaremos como que responder às questões levantadas no primeiro capítulo através da nossa filiação divina como condição transcendental de representação, ou seja, coloca-se à fé a questão: qual o seu contributo para os inícios do terceiro milénio que agora se inicia? Pode ou não a fé cristã, no seu pendor mais racional ser palavra de sentido pela via da paternidade?

## I. O QUESTIONAMENTO DA CONDIÇÃO HUMANA DE FILIAÇÃO

O homem moderno questiona-se acerca da necessidade da filiação, da sua condição de filho, para o seu crescimento e para a sua maturidade. Teremos presente que a modernidade e a *Aufklärung* lhe disseram que ele agora é um sujeito autónomo. Isto reflecte-se evidentemente ao nível familiar, social, político, e claro está, ao nível religioso. Contudo, esta problemática parece-nos que não se deve considerar totalmente nova, pois nos primeiros séculos, no contexto da gnose e das heresias cristológicas, também aí a Igreja se viu confrontada com predisposições semelhantes. Neste capítulo tentaremos já ver como é que a Igreja respondeu a essa questão e como hoje se vai vivendo (ou não) a condição pessoal de paternidade e de filiação.

### 1. A crítica da “filialidade” na sociedade e na cultura contemporâneas <sup>2</sup>

#### 1.1. A recusa da paternidade na sociedade actual <sup>3</sup>

Assistimos hoje a um questionamento da consciência e condição humana da filiação nos seus mais diferentes aspectos <sup>4</sup>. A sociedade actual recusa frequentemente não só o conceito mas também e sobretudo a condição de paternidade, ou seja, conseqüentemente rejeita ou pelos menos negligencia e enjeita a condição daqueles que são pais e mães <sup>5</sup>. A vida urbana e civil está hoje nos países desenvolvidos construída com base nos direitos dos cidadãos e nos interesses dos indivíduos. Nestes países, onde predomina a mentalidade liberal, o interesse das novas gerações está sobretudo na autoformação, no sucesso profissional, na fama, no poder, no lucro, no bem estar, isto é, no viver bem e despreocupadamente <sup>6</sup>. Natural

<sup>2</sup> Cf. MILANO, A. – *Padre*. In BARBAGLIO, G. ; DIANICH, S. (eds.) – *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma : Paoline 1977, pp. 1067-1096.

<sup>3</sup> Cf. FISICHELLA, Rino – “Paternidade de Deus em um mundo que rejeita o Pai?”. *Communio* 80 (1999) 20-29.

<sup>4</sup> Cf. RUGGIERI, G. – “Speranze e disincantamento nella cultura contemporanea”. *Didaskalia* 28 (1998) 3-22.

<sup>5</sup> Cf. BOTERO GIRALDO, J. Silvio – “Ante la crisis de la paternidad. A la búsqueda de una nueva imagen”. *Scriptorum Victoriense* (2000) 21-46.

<sup>6</sup> Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. – *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander: Sal Terrae 1991, pp. 87-110.

é pois que a própria instituição que é a família disso se ressinta<sup>7</sup>: a própria organização económica e social não favorece um tipo de vida desses. Por conseguinte, nos países industrializados assistimos hoje a uma baixíssima taxa de natalidade (se comparada com tempos não muito longínquos e com países de outros continentes), ao envelhecimento da população, à crise do casamento, à debilidade dos compromissos e à fragilidade de contratos para toda a vida<sup>8</sup>. Num ambiente deste género os jovens refugiam-se então não nas relações de compromisso mas nos clubes de amigos, situação esta bem ilustrada pelo célebre filme “Os amigos de Alex”. Isto revela uma recusa da assunção dos compromissos, encargos e responsabilidades da maternidade e da paternidade, e uma falta de confiança e de incapacidade de amar verdadeiramente<sup>9</sup>.

Para tanto tomemos como exemplo a sociedade norte americana, na qual ainda há poucos anos quase metade da população feminina estava por casar e/ou vivia só, um quarto das famílias americanas com crianças eram monoparentais<sup>10</sup>, 79% dos pais divorciados não davam qualquer pensão à ex-cônjuge para ajudar ao sustento dos filhos<sup>11</sup>, e mais de metade dos quase 9 milhões de mães solteiras do país não recebia qualquer tipo de subsídio para ajudar a ensinar e criar os seus filhos.<sup>12</sup> Estes resultados terão, quanto a nós, como uma das causas, para além daquelas já mencionadas, a mentalidade abortista e anticonceptiva da sociedade actual. Mas como se isto não bastasse, e apesar de todos os avanços e progressos, a Humanidade tem uma pesada herança diária e secular (século XX) de violência, que os meios de comunicação social nos metem todos os dias pelas nossas casas dentro, o que, sem dúvida leva as pessoas a pensar no seu futuro e na sua própria condição de filhos.

<sup>7</sup> Para uma panorâmica geral dos desafios colocados à instituição “família” nas sociedades secularizadas contemporâneas, sobretudo face às recentes legislações que pretendem equiparar juridicamente a família monogâmica às ditas “uniões de facto” ver: Documento do Conselho Pontifício para a Família – *Família, matrimonio e unioni di fatto* (Vaticano 2000) n.º 2. 14. 23. 32. In *Il Regno* 1 (2001) 6-21.

<sup>8</sup> Cf. TOINET, Paul – *Au commencement la famille*, Paris: FAC 1985, 14-15; BOTERO GIRALDO, J. Silvio – “Ante la crisis de la paternidad...”, p. 28.

<sup>9</sup> Para mais dados estatísticos ver BOTERO GIRALDO, J. Silvio – Ante la crisis de la paternidad....., pp. 22-23.

<sup>10</sup> Cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL AMERICANA, Documento sobre o lugar da mulher na Igreja da “Comissão Ad hoc”, *Documentation Catholique* 2070 (1993) 373.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem* p. 371.

<sup>12</sup> Cf. *ibidem*.

## 1.2. A crise do próprio conceito de “paternidade” na cultura moderna<sup>13</sup>

Parece-nos também que o questionamento desta nossa condição de filialidade<sup>14</sup> e de filiação não acontece somente ao nível existencial, mas tem antecedentes e impacto igualmente ao nível cultural<sup>15</sup>.

No século XIX Nietzsche acusava o Cristianismo de ser apenas um platonismo para o povo, de ensinar devido ao ciúme da impotência a sacrificar sempre a verdade e a beleza trágica do real à ilusão do ideal. Por seu lado, Feuerbach via em Deus o vampiro do homem. Por isso Bonhoeffer, no seu realismo, criticava-os, pois via Deus como um Pai não longínquo nos confins mas no meio da vida. Disso mesmo é testemunho, aliás, o madeiro da Cruz<sup>16</sup>. Freud, no seu livro “*Totem et Tabu*” introduziu a religião na esfera do complexo edipiano e faz uma crítica psicanalítica da mesma<sup>17</sup>. Faz por isso do Cristianismo e dos seus símbolos uma atitude infantil<sup>18</sup>. Todavia, também a crítica marxista e a crítica individualista criticaram fortemente o conceito de paternidade e as relações de filiação. De um modo geral a cultura moderna criticou o pai para libertar o filho sob a forma de um parricídio, para emancipar o homem, para tornar o homem autónomo. É este movimento de autonomia e de emancipação responsável pelo individualismo do nosso tempo e por um certo descentramento referencial do indivíduo. Por isso Paul Ricoeur percebeu que o homem não pode ser verdadeiramente homem sem um horizonte simbólico de sentido, de conhecimento da origem (arqueologia) e do fim (teleologia) da sua história. Portanto, estamos já a vislumbrar que só quando o homem não só nomeia Deus como Pai mas deixa que Deus Se diga Pai em Cristo é que o homem se encontra.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Cf. BOTERO GIRALDO, J. Silvio – “Ante la crisis de la paternidad...”, p. 27. Segundo alguns autores (que não só sociólogos) assiste-se hoje igualmente à crise da figura materna: cf. ROSSI, G. – “Verso una società senza madre?”. *Studi di Sociologia* 15: 2-3 (1977) 222-223.

<sup>14</sup> Cf. TOINET, Paul – *Au commencement la famille*, p. 47.

<sup>15</sup> Cf. HOOFT, W. A. V. – *La paternité de Dieu dans un monde émancipé*, Genève: Labor et Fides 1984, p. 19.

<sup>16</sup> Cf. A. DUMAS, *Dietrich Bonhoeffer*, in *Bilan de Théologie du XX siècle*, vol. II, dir. por R. Gucht et H. Vorgrimler (Castermann 1970) p. 724.

<sup>17</sup> Cf. MARCUSE, H. – *Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, Paris: Minuit 1968, p. 70.

<sup>18</sup> Cf. CH. DUQUOC, *Christologie essai dogmatique*, vol. II (Paris: Cerf 1972) p. 331.

<sup>19</sup> Cf. *ibidem* p. 333; RICOEUR, Paul – *Poética y Simbólica*. In *Iniciación a la práctica de la Teología* I, Madrid: Cristiandad 1984, 43-69; IDEM – *Le Conflit des Interprétations. Essai d’Herméneutique*, Paris: Seuil 1969, p. 475.

Para a cultura de hoje o tema da filiação divina é importante, porque numa sociedade sem pai(s)<sup>20</sup> que vê o pai e a autoridade paterna como alienação, ilusão, obstáculo ou pressão, este tema, à luz dos temas trinitários e estritamente dogmáticos (como a inhabitação trinitária e a atribuição da acção divinizada do Espírito Santo), pode ajudar e enriquecer uma sociedade que se sentou no *status quo* da submissão alienante que legitima e como que santifica religiosamente a opressão (as estruturas de pecado), elevando a tolerância passiva à categoria de mérito! Na realidade, a perda da consciência da condição filial é sinónimo de empobrecimento crítico, fraternal e solidário. O outro deixa de ser alguém filial e fraternalmente acessível para passar a ser mais um competidor, um concorrente.

Por conseguinte, anunciar hoje a filiação divina é tomar consciência da salvação de Jesus O Cristo e Senhor. Não é falar numa imitação moral (aqui reside o perigo de uma interpretação ética da filiação divina). A filiação divina é dom de Deus. Mas é também tarefa histórica de cada uma. Pelo facto de ser dom não retira as responsabilidades da liberdade humana. Assim, a filiação divina só é plenamente assumida quando o homem a faz sua pela fé. A filiação divina não mata o compromisso em favor de uma luta por um mundo melhor. Se somos co-herdeiros com Cristo somos de igual forma filhos no Filho, somos como Ele filhos, e por isso irmãos de todos e de cada um porque participantes na mesma condição do Filho.<sup>21</sup>

## 2. As dificuldades na aceitação de um Deus encarnado

### 2. 1. O problema da relação entre “um” e “muitos” no helenismo e no arianismo

Já nos primeiros tempos do Cristianismo a divindade de Jesus foi objecto de grande polémica, provavelmente devido a ignorância e/ou incompreensão. Em termos gerais pensamos que se podem considerar duas as objecções da época à divindade de Jesus:

<sup>20</sup> Cf. SPIEGEL, Y. – “Dios Padre en una sociedad sin padres”. *Concilium* 163 (1981) 311-324. 312; MITSCHERLICH, A. – *Auf dem Weg zum vaterlosen Gesellschaft*, München 1970.

<sup>21</sup> Cf. G. GENNARI, *Hijos de Dios*, in *Nuovo Dictionário de Espiritualidad* (Madrid 1983) p. 598.

1ª) de tipo metafísico, que girava à volta da questão da encarnação e que a via como um escândalo intelectual;

2ª) de tipo ético, que girava à volta do problema da morte e que a via como um escândalo moral.

Estava no fundo em jogo a mundividência platónica média (para Celso era extremamente difícil que um Deus se misturasse com os homens)<sup>22</sup> e a dificuldade de atribuir prerrogativas do Deus cristão ao deus dos filósofos<sup>23</sup>. Viviam-se portanto numa época de *horror nativitas*, o que reflectia o dualismo metafísico gnóstico<sup>24</sup>. Celso, por exemplo, acreditava num deus imóvel e impassível<sup>25</sup>. Contra isto os cristãos contrapunham com o “*factus est propter nos*”: o invisível fez-se por nós visível, o impassível passível<sup>26</sup>. Em suma, estava em causa a questão do Mediador “*totus in suis et totus in nostris*” (S. Leão Magno) e da própria mediação, categoria tão cara e necessária ao Cristianismo. Por sua vez, o Cristianismo, ao identificar o Cristo com o Lógos identificava o Filho de Deus com esse Lógos. Isto foi da máxima importância porque colocou a base da pregação da divindade de Jesus mediante o conceito da geração (Filho) racional (Lógos), não obstante um certo subordinacionismo latente e o esquecimento da dimensão soteriológica da própria mensagem cristã<sup>27</sup>.

Podemos considerar que o arianismo, nomeadamente o seu representante Ario, operou uma helenização do Cristianismo ao levar até às últimas consequências os pressupostos interpretativos dos teólogos pré-nicenos, os quais transferiram as categorias do platonismo médio para os domínios e concepções das relações do Lógos com o mundo criado e com o Pai.

O monoteísmo platónico médio era uma absolutização numérica de uma ideia cosmológica do “ser” concebido como substância (οὐσία) do todo impessoal (“*unum*” e não “*unus*”). Este “ser”, este “*unum*” era tido por uma realidade imóvel, imutável, imperturbável, ou seja, apática. Era no fundo uma concepção idolátrica do próprio Deus. Assim, Deus seria apenas uma substância absoluta, uma identidade absoluta que se expressava

<sup>22</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* IV 2: S. C. 136 (Paris: Cerf 1968) 189.

<sup>23</sup> Cf. JUSTINO, *Dial.* 127, 2: B. A. C. 116, 524; TERTULIANO, *Adv. Marc.* II. 27, 6: C. C. L. I, 507.

<sup>24</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* VI 72: S. C. 147 (Paris: Cerf 1969) 361.

<sup>25</sup> Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* VI 64. 65: S. C. 147 (Paris: Cerf 1969) 341-342.

<sup>26</sup> Cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Polyc.* 3, 2: S. C. 10 (Paris: Cerf 1969) 149.

<sup>27</sup> Cf. JUSTINO, *I Apol.* 22: B. A. C. 116, 206; *II Apol.* 6: B. A. C. 116, 266; *Dial.* 61, 1: B. A. C. 116, 409; ORÍGENES, *Contra Celsum* V 39: S. C. 147 (Paris: Cerf 1969) 119.

em termos de autosuficiência. Pelo que, a afirmação da existência do “*unum*” punha problemas quanto à própria existência factual e evidente de “*muitos*”, ou seja, criava-se um abismo entre esse “*unum*” e a existência, na sua corruptibilidade, das coisas. Diante disto, Ario identificou o Pai, não gerado (*αγένετος*) e não feito, como o deus UNUM absoluto e imutável. Por isso, o Lógos não podia consequentemente ocupar senão um espaço intermédio (à maneira de demiurgo) fora da esfera de Deus. Por conseguinte, Cristo como lógos e Filho não podia necessária e logicamente existir para Ario. Existia apenas por virtude de uma livre decisão do Pai. Para Ario tratava-se então não de uma geração em Deus (pois isso traria divisão a um deus que era imutável e indiviso). Nesse caso, a relação Deus-Lógos colocava-se apenas no horizonte das relações Deus-mundo.<sup>28</sup>

## 2. 2. A profissão de fé nicena

O Concílio de Niceia (325) quis somente reafirmar a identidade da fé cristológica-trinitária no novo contexto cultural. Para tanto, este concílio ecuménico tentou salvaguardar-se e precaver-se contra os erros de Ario. Evitou assim reduzir o Cristianismo a uma cosmologia para não helenizar indevidamente o Cristianismo, ainda que na exposição da fé da Igreja tivesse na altura de recorrer a “certos enunciados ontológicos”<sup>29</sup> para propôr a fé numa nova linguagem. De facto, está patente o paradoxo: ainda que pretendendo não helenizar indevidamente o Cristianismo e a fé, o concílio teve o mérito de fazer uso de uma linguagem helenizada.

Niceia desmontou a linguagem ariana e helenista do absoluto como não gerado (*αγένετος*), distinguindo o sentido do “gerado” do de “criado” (não atribuível ao Filho unigénito do Pai). Agora “gerado” não significa mais “criado”<sup>30</sup>. O Filho é da “substância do Pai” (*εκ τῆς ουσίας τοῦ Πατρὸς*), é consubstancial ao Pai (*ομοούσιος τῷ Πατρί*). Com isto o concílio de Niceia não helenizou ou acrescentou um termo filosófico ao Deus da revelação bíblica. Antes, muito mais do que um interesse especulativo, colocou-nos diante do Filho Lógos pré-existente, e mostrou assim uma demonstração e interesse sobretudo soteriológicos. A salvaguarda da pré-existência do Filho salvaguarda a própria Salvação. De facto, nós pre-

<sup>28</sup> Cf. M. BORDONNI, *Gesú di Nazaret III* (Roma: P. U. L., Herder 1986) p. 666.

<sup>29</sup> Cf. *ibidem* p. 669.

<sup>30</sup> Cf. I. ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno* (Madrid 1947) 21ss.

cisamos de um Mediador, de um representante que nos represente e inclua e recapitule a todos. Não de um demiurgo, não de um intermediário cósmico. Precisamos sim de um Mediador no qual é possível aceder directamente ao Pai.<sup>31</sup> Em suma, nos começos da vida da Igreja, o tipo de racionalidade gnóstica foi realmente um perigo. Também aí, da mesma forma que para o pensamento moderno, a loucura e o inconcebível era a Encarnação. O gnosticismo e o arianismo foram uma tentativa de dissolver o cristianismo em algo fácil e aceitável para a época. O arianismo foi na Igreja Antiga o equivalente a um “*cristianismo ilustrado*”<sup>32</sup> em que a Encarnação era esvaziada do seu conteúdo e força salvadores, o que fazia com que a salvação se tornasse em algo apenas respeitante aos homens. Por isso, Sto Ireneu afirmava a historicidade da Encarnação e a sua permanência misteriosa na historicidade da Igreja. Para o bispo de Lyon, como mais tarde para Sto Agostinho, toda a heresia se pode reduzir ao denominador comum de a Palavra não se ter feito carne.<sup>33</sup> O arianismo olhava o Deus cristão como se ele fosse um deus semelhante ao deus dos filósofos. Se assim fosse ele nunca poderia sofrer por amor e assumir o homem na sua condição mortal. Então a Encarnação não seria redentora pois *quod non est assumptum, non est sanatum* (S. Gregório de Nissa). Por conseguinte, a divindade do Lógos, a divindade de Cristo não é o resultado de uma dedução especulativa aquando do encontro de fé com o mundo helénico (como pretendeu A. von Harnack). Ao invés, é expressão do culto e da fé da Igreja. Portanto, o que entra em jogo no encontro da fé com o helenismo não é o dado primordial da fé na divindade de Cristo, mas o modo categorial novo em que teve de se expressar, ou seja, a sua teologização, pois efectivamente Jesus O Cristo era já e continuou sempre a ser um *Deus adorado* (*θεός προσκυνητός*)<sup>34</sup>.

Podemos inferir, portanto, que o questionamento da nossa condição humana de filhos, nas suas mais diferentes vertentes, não é novo. Sempre que este fenómeno se deu e se dá, constata-se normalmente um dualismo antropológico latente. Se nos primeiros quatro séculos a gnose padecia de

<sup>31</sup> Cf. M. BORDONNI, *Gesú di Nazaret III*, p. 671.

<sup>32</sup> Cf. A. SUQUIA GOICOECHEA, “Cristianismo y signos de los tiempos”, *Teologia y Catequesis* 41-42 (1992) p. 25.

<sup>33</sup> Cf. IRENEU DE LYON, *Adversus Haer.* 1. III (= S. C. 34; Paris: F. Sagnard 1952) 185-187; A. SUQUIA GOICOECHEA, “Cristianismo y signos de los tiempos”, p. 26.

<sup>34</sup> Cf. R. CANTALAMESSA, “La divinità di Gesù Cristo dal N. T. al concilio di Niceia”, *Gregorianum* 62 (1981) 631.

uma aversão ao mundo, à matéria e ao real, hoje assistimos como que a uma era de neo-gnose, pois a realidade é frequentemente vista, não como a realidade que existe na mediada em que me uno a ela, mas apenas na medida da própria perspectiva do sujeito, o que leva a que quando ela não me interesse (por ser normalmente muito dura) eu (o sujeito) me evada e me afaste dela. Ora, quando me afasto dela, quando o sujeito se evade do real, para buscar em si a felicidade e fugir às suas responsabilidades<sup>35</sup> acontece a crise e o questionamento da nossa condição de filhos. Acontece uma crise de confiança na Criação e no próprio homem criado à imagem e semelhança de Deus Pai.

Hoje vivemos numa época de neo-gnose, na *New Age*<sup>36</sup>. As seitas e os movimentos orientais de cariz espiritualizante, de feições normalmente esotéricas ou exóticas, são um fenómeno disso mesmo revelador. Também elas procuram oferecer um recentramento ao indivíduo, uma filiação, uma paternidade protectora e acolhedora.

Mais uma vez é pela busca de um *paradigma perdido* que o homem procura alcançar pelos seus próprios meios a salvação.<sup>37</sup>

## II. A GÉNESE DO TÍTULO DE “FILHO DE DEUS”

Estamos a reflectir sobre a filiação divina. Portanto, julgamos não só enriquecedor mas necessário ver quais as raízes bíblicas do tema. Tentaremos averiguar como também o povo de Israel se questionou acerca da possibilidade de uma relação filial com Javé, e como sobretudo Jesus, No qual a Igreja sempre viu o Filho de Deus vivo, viveu essa relação de afectividade e de amor ao Pai, a qual é e passou a ser para nós não só paradigmática mas essencialmente ontológica por participação. Essa relação de Jesus com o Pai teve os seus pontos altos expressivos na pré-existência do Lógos junto de Deus, na Encarnação, na vida abbática com o Pai, na morte de Cruz, e na Ressurreição.

<sup>35</sup> Cf. F. JAVIER MARTINEZ, Busqueda de la felicidad y fe cristiana, *Teologia y Catequesis* 41-42 (1992) 113-151.

<sup>36</sup> Cf. J. VERNETTE, Le “Nouvel-Âge”, *NRT* 111 (1989) 890; NEVES, Joaquim Carreira das – “Novas Gnosés”. *Communio* 14:6 (1997) 493-504. 494.

<sup>37</sup> Cf. HIPÓLITO, *Refutatio omnium haeresium* VIII: 15, 1-2; J. VERNETTE, Le “Nouvel-Âge”, p. 891.

### 1. A filiação no Antigo Testamento

O tema da filiação divina não é estranho ao A. T.<sup>38</sup> A expressão “filho de Deus” ao tempo de Jesus não era nova na sua materialidade. Todos os reis do Oriente antigo recebiam esta qualificação como título de adoptados pelo seu deus. Para os reis de Israel, *a fortiori* para o Messias, esta expressão tomava um sentido novo pelo facto de os reis e/ou o Messias representarem junto de Deus o Povo que Deus tinha feito Seu filho de uma forma visível e real: tirando-o da servidão do Egipto, marcando-o na fé com a marca do Seu próprio Nome, e convidando-o a ser santo como Ele próprio era o três vezes Santo (Is. 6, 3).

A História da Revelação, presidida pela ideia de *representação*, entrou numa nova fase com a instituição da realeza davídica. No A. T. a ideia da representação situa-se num horizonte histórico-teológico e é determinada por notas éticas e pessoais<sup>39</sup>. Já o documento da Criação mostra o homem na sua imediatez frente a Deus como o mandatário e o representante de toda a Criação (Gén. 1, 26ss), e em comunhão de destino com o cosmos. Da mesma forma, dentro da comunidade humana Adão acaba por se tornar o pai de todos os homens. Adão actua em representação de todos e a partir dele todos serão chamados seus filhos, porque serão afectados pelo pecado original, pelo mesmo destino de morte (Rom. 5, 12-22). Todavia, a representação não se entende de maneira puramente jurídica, mas funda-se num “solidarismo ôntico”, numa personalidade corporativa<sup>40</sup>. Assim, o pai representa toda a sua casa (Noé: Gén. 7, 1), o profeta representa a comunidade (Jer. 11, 14; 18, 20), e o rei representa todo o povo. Mas a ideia de representação não tem apenas um uso vertical. Este uso é completado pela dimensão horizontal da representação em que um actua para proveito dos seus semelhantes (cf. Rahab: Jos. 6, 23. 25; Judit: Jdt. 13, 4; Datan e Abiron: Num. 16, 17). Como se vê a ideia de representação surge como lei

<sup>38</sup> Face a uma infindável bibliografia sobre este tema, referimos apenas algumas reflexões sobre a fonte dessa filiação divina no A. T.: cf. LAGRANGE, M. -J. - “La paternité de Dieu dans l’Ancien Testament”, *RB* 5 (1908) 481-499; MORALD, L. - “La paternità di Dio nell’Antico Testamento”. *RBI* 7 (1959) 44-56; CORRIEUX, C. - “La paternité de Dieu dans l’Ancien Testament”. *LumVie* 20 (1971) 59-74; DELAYE, A. - “La paternité de Dieu dans l’A. T. “. *Carmel* 9 (1972) 7-35; HAAG, H. “Sohn Gottes im Alten Testament”. *TheolQuart* 3 (1974) 223-231; RINGGREN, H. - *Ab*, in *TWAT* I, 1-19; QUELL, G. - *Der Vaterbegriff im AT*, in *TWNT* V, 959-974.

<sup>39</sup> Cf. SCHEFFCZYK, Leo - *Representación*, in *Sacramentum Mundi* VI (Barcelona: Herder 1976) p. 14.

<sup>40</sup> Cf. *ibidem*; FRAINE, J. De - *Adam und seine Nachkommen*, Köln 1962.

estrutural constante: em Abraão são benditas todas as nações da terra (Gén. 12, 3; 18, 18;22, 18) e a salvação de Israel acontece para salvação de muitos outros povos (Rom. 9, 11). Quando o amor de Deus é recusado, a eleição e a preferência de Jahvé passa para um resto santo (Is. 1, 9; 10, 21), até se identificar com o filho do Homem (Dan. 7, 13) e com o servo de Deus (Is. 42, 1-4; 53, 11). Há portanto uma progressiva redução dos mediadores até ao único mediador Jesus Cristo.

A antiga tradição israelita baseava-se na experiência do Êxodo. Por isso foi a princípio anti-monárquica (1Sam. 8, 1-22). Mas a realeza trouxe a paz interior e exterior a Israel. A realeza passou então a ser a instituição salvadora de Javé, a garantia institucional da história de libertação do Povo iniciada pelo próprio Javé. Balaão (Num. 24), os vaticínios de Natan (2 Sam. 7) e, sobretudo, os salmos reais (Sl. 2;45;72;89;110) legitimaram teologicamente a instituição monárquica. Isto sucedeu em analogia e conexão com a noção oriental de realeza: o rei era qualificado de filho de Deus, o depositário da promessa de vitória sobre todos os inimigos do povo.<sup>41</sup> Portanto, estas influências ambientais penetraram em Israel pois a própria tradição punha uma problemática semelhante, o que permitia uma tal assimilação e reinterpretação. De facto, esta influência externa esteve acompanhada por uma predisposição interna do povo!<sup>42</sup>

Quando o Filho de David é entronizado em Sião ele é filho de Deus. Contudo, a A. T. não entende a filiação divina em sentido físico como o entendiam as culturas extra-bíblicas circunvizinhas, por exemplo a cultura faraónica egípcia. Antes, o A. T. vê a filiação divina em relação com a fé na eleição histórica de forma desmitologizada, a qual podemos designar por "filiação adoptiva". A entronização e a adopção como filho de Deus conferia ao descendente de David um prestígio enorme. No entanto, o poder real do monarca e o seu sentido simbólico contrastavam ainda mais, o que levava o Povo a perguntar: és tu o que estava para vir ou devemos esperar outro? Portanto, a realeza davídica apontava mais para além de si mesma, para as promessas messiânicas. Assim se despertava a fé num novo filho de David que fosse em realidade o filho de Deus pacificador e salvador definitivo.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Cf. RAMOS, J. A. M. - "A paternidade de Deus no Próximo Oriente Antigo". *Bíblica (Série Científica)* 7 (1990) p. 30.

<sup>42</sup> Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesu Cristo* (Salamanca: Sígueme 1990) 194.

<sup>43</sup> Cf. G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca: 5ª ed., 1982) 401.

## 2. O Lógos pré existente

O caminho da fé da Cristologia do N. T. até à pré-existência não é um caminho fácil, ainda que natural. Todavia, não é um processo racional de abstracção, uma dedução que obedece às leis de um pensamento metafísico tendente a penetrar a essência das coisas. Isso seria como que um regresso da ontologia à ontologia sob o influxo da cultura filosófica grega. Ao invés, afirmar a fé no Lógos pré-existente, no Filho de Deus desde toda a eternidade, é uma intuição sob a acção do Espírito Santo. Não é, portanto, um processo dedutivo mas revelador, pertencente à dinâmica da Revelação: Jesus pela Sua morte, Ressurreição e exaltação mostrou quem é, quem *era*, e quem será (ou virá). De facto, só o Filho de Deus podia ter uma condição tão elevada.<sup>44</sup>

A fé no lógos pré-existente exprime uma linha fundamental da cristologia joanina, sobretudo no que diz respeito ao papel criador e revelador do Lógos na história, no que diz respeito à unidade do Encarnado com o pré-existente, e no tocante ao universalismo da salvação. Os antecedentes do Lógos no A. T. estão nas referências à Sabedoria personificada e à Palavra de Deus. Essa Palavra tende, nas concepções literárias do A. T., a personificar-se como um ser vivente distinto de Deus, que pronuncia essa Palavra numa íntima união com Ele (Is. 9, 7; Sl. 119, 89; 147, 18; Sab. 18, 14-16). Portanto, a relação evidente do Lógos à Sabedoria e à Palavra do A. T., e ao próprio Jesus histórico, são uma prova cabal que este título só se pode interpretar no seu fundo histórico-salvífico, e do qual não é isolável. Assim, o Lógos exprime a identidade do filho com Aquele que dá sempre e é a Palavra do Pai.

O enigma da origem de Jesus é impenetrável e não vem revelado por testemunhos humanos, mas somente devido ao testemunho do próprio Pai que no Filho testemunha por Ele: as obras da vida de Jesus mostram que Jesus está no Pai e o Pai nEle (Jo. 10, 37). Pelo que, a teologia joanina evidencia uma "epistemologia cristológica" (Oscar Culmann). Todavia, o momento principal em que se revela essa origem do mistério de Jesus como Filho está na passagem pascal, na qual Ele glorifica e é glorificado pelo Pai: "para saber donde Ele vem precisa de saber para onde vai".<sup>45</sup> A glória do exaltado é a mesma do pré-existente. Jesus revela, ainda que cau-

<sup>44</sup> Cf. M. BORDONNI, *Gesú di Nazaret III*, p. 223.

<sup>45</sup> Cf. *ibidem* p. 362.

sando incredulidade, o mistério da sua origem de uma forma velada nos Sinópticos e mais explícita no IV evangelho. Todavia, e como salienta Bordonni, precisamos de olhar para a escatologia para salientar, melhor, para acreditar na protologia, no meio das quais a própria Encarnação é uma passagem.<sup>46</sup> Da mesma forma se compreenderá que à luz disto mesmo “o homem não foi só criado com vistas à Trindade, na sua intimidade (*visio beatifica*), mas foi criado também desde o fundo dela mesma”.<sup>47</sup>

### 3. A singularidade da experiência abática de Jesus

Um dos lugares privilegiados do N. T. em que Jesus se revela como o filho predilecto do Pai é o da sua relação de intimidade única, particular e intensa com o “Abbá”, o Pai!

Jesus assumiu a ideia de paternidade já conhecida e vivida por Israel, mas agora personaliza em Si mesmo essa relação e dá-lhe um sentido e força sem precedentes, como o mostram aliás os Sinópticos. De facto, como tão bem notou J. Jeremias<sup>48</sup>, não há dúvida que quando Jesus chamava Deus “Abbá” ou “Abi” (= Pai, ou Meu Pai) quando rezava queria dizer outra coisa totalmente diferente daquela que dizia Israel enquanto Povo no seu conjunto. Neste “abbá” encontra-se a contrapartida necessária daquela certeza misteriosa de Jesus manifesta desde as suas primeiras pregações e através das suas actividades, a saber, que o Reino de Deus estava ligado à Sua pessoa, que esse reino irrompia no mundo com Ele e por Ele, e simultaneamente, que a Sua missão principal era a de anunciar esse Reino aos homens, reino de misericórdia, de amor sem medida (mesmo para os pecadores), mas também reino da mais exigente justiça. Assim, Jesus é o Revelador do evangelho, da Boa Nova do reino (Is. 61, 1) que tem consciência de trazer consigo, porque tem com o seu rei divino uma relação infável que faz da sua própria realeza messiânica muito mais do que uma simples representação da realeza divina. É este o significado de “Abbá”, Pai, que surge como o privilégio de Jesus, que só a Ele pertence e Lhe é próprio. Por isso, a revelação de Deus que a singe-

<sup>46</sup> Cf. *ibidem* p. 361.

<sup>47</sup> Cf. N. HOFFMANN, *El misterio de la “Substitución” como centro del Cristianismo*, in R. VEKERMANS, *Cor Christi historia-teologia-espiritualidad y pastoral* (Bogotá: Verbo Divino 1980) p. 426.

<sup>48</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Abba Jesus et son Père* (Paris: Seuil 1972); IDEM – *Theologie du Nouveau Testament* (Paris: Cerf 1972) 74-98.

la relação abática de Jesus nos dá, revelação de Deus como Pai num sentido totalmente novo, supõe efectivamente que Jesus é o Seu Filho, O Filho num sentido absolutamente singular.

Parece inegável que esta filiação única de Jesus se exprime como verificável em termos de “conhecimento” – com toda a riqueza bíblica do termo – que Ele tem do Pai, conhecimento esse que deriva daquele que o Pai dá dEle, isto é, da comum intimidade de ambos. Ora, na dependência desta filiação única pode Jesus oferecer aos outros o tornarem-se filhos, fazendo-os participar desse conhecimento que Ele tem do Pai: “tudo me foi transmitido pelo Pai e ninguém conhece quem é o Filho senão o Pai, nem quem é o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho O dá a conhecer” (Lc. 10, 21-22). Na verdade, a cristologia de S. João, a mais desenvolvida do N. T., coloca no seu centro esta filiação única de Jesus, definida pela reciprocidade de conhecimento entre o Pai e o Filho. De facto, Jesus ao rezar e dirigir-se ao Pai como “Abbá” (que em aramaico é o diminutivo de “papá”!) afirma a paternidade divina como uma experiência intensamente pessoal e única.<sup>49</sup>

### 4. A cruz como juízo escatológico, e revelação do Filho e da Sua obediência

Um outro lugar privilegiado no N. T. onde Jesus Se revela como Filho de Deus e onde Deus revela plenamente a Sua paternidade amorosa é a Cruz.

A Cruz foi uma novidade decisiva na conduta de Jesus e na Sua pregação. Se tivermos em conta as expectativas messiânicas de judeus e pagãos, a Cruz tornou-se objecto de escândalo (1 Cor. 1, 23), ela que era objecto de horror e de desprezo para os romanos. Esta morte violenta de Jesus foi uma consequência da sua conduta e da sua pregação. Jesus presentiu-a, Ele que conhecia os cânticos do Servo de Javé do deuterio-Isaías, as ideias judaicas tardias sobre a morte do justo (Sab. 2, 20), e o seu significado expiatório (2 Mac. 7, 18). Diante disto a comunidade primitiva proclamou a Cruz como acontecimento redentor, como o mostra a tradição da última ceia (Mc. 14, 22-25; 1 Cor. 11, 23-25): Cristo sacrificou-se por amor.

<sup>49</sup> Cf. L. BOUYER, *Le Fils éternel* (Paris: Cerf 1974) p. 214; IERSEL, B. – “Hijo de Dios en el N. T.”, *Concilium* 173 (1982) 349-369.

A mensagem de Jesus sobre a “βασιλεία τοῦ θεοῦ” (o reino de Deus) coloca-nos diante da interpretação soteriológica da Sua morte. Na Cruz Deus revela-Se-nos como Pai e Jesus como Filho em virtude da sua obediência. Na Cruz recapitula-se e resume-se toda a mensagem de Jesus: o anúncio que Ele fez do Reino cumpriu-se agora. Mas a chegada do reino escatológico do Pai só acontece porque o Filho obedeceu definitivamente, fez-Se pecado até ao fim. Assim, na Encarnação do Filho de Deus, e de modo supremo na cruz, acontece um “*admirabile commercium*”<sup>50</sup>, uma “troca”<sup>51</sup>: “sendo rico fez-Se pobre por nós para enriquecer-nos com a Sua pobreza” (2 Cor. 8, 9)<sup>52</sup>. Ele que era Filho aprendeu a obediência no sofrimento (Heb. 5, 8-10). Por isso, a cruz é sinal de amor, de liberalidade, mas também caminho. A cruz é por assim dizer o coroamento da vida, da existência de Jesus em forma sacerdotal, porque nEle realiza-se no tempo de forma plena a mediação sacerdotal através do Seu oferecer-Se por nós. Mas este sacrifício, esta pró-existência em favor nosso funda raízes no Amor do Pai que amou de tal modo o mundo que chegada a plenitude dos tempos entregou o Seu Filho único (Jo. 3, 16; cf. Gál. 1, 4; 2, 20; 2 Cor. 5, 14). Na cruz Deus diz-Se como Deus de amor, como Pai amante. A cruz é o sim definitivo de Deus ao mundo e ao homem. Por isso ela é juízo escatológico. Na cruz, que é redentora porque não conseguiu introduzir a salvação em Deus, Cristo assume o pecado do mundo e torna-se fonte de salvação. A cruz revela o Filho na Sua própria identidade de Filho que tudo recebe do Pai. Na cruz, pela obediência, o Filho mostra-se plenamente como Aquele que no momento em que morre ressuscita e que por isso Se recebe, recebe a vida do Pai. Este momento teológico joanino (que não deve ser tomado em sentido cronológico) diz-nos que a morte na cruz é já a glorificação do Filho e dos “filhos”. Na Cruz Deus deixou que o Filho se tornasse maldito para dar-nos o céu (Jo. 14, 2-3; 1, 18; Rom. 8, 32; Gál. 3, 13; 4, 5).<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* III (Milano: Jaca Book 1982) 222-229.

<sup>51</sup> Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesu Cristo*, p. 207.

<sup>52</sup> Cf. Gál. 4, 5; 2, 19; 3, 13; 2 Cor. 5, 21; Rom. 7, 4; 8, 3; Flp. 2, 6-11.

<sup>53</sup> Cf. N. HOFFMANN, *El misterio de la “substitucion” como centro del Cristianismo*,

## 5. A ressurreição, desvelamento em plenitude da filialidade de Jesus

Jesus foi declarado Filho de Deus em virtude da Sua Ressurreição. Esta declaração não constitui, contudo, uma novidade absoluta, pois Jesus foi filho ao longo da Sua existência terrestre<sup>54</sup>. A cena do Baptismo e da Anunciação têm como objectivo justificar que desde pelo menos a Sua existência terrestre Jesus era Filho. Isto significa que há de facto e de certa forma um continuidade entre a existência terrena de Jesus e a Sua ressurreição. “A Revelação de Deus não é doravante separável da humanidade de Jesus. A Ressurreição não aboliu a historicidade nem a particularidade de Jesus: ela manifesta-as como universais e atesta que Jesus é o único Mediador”.<sup>55</sup> Portanto, devemos recusar um subjectivismo soteriológico (forçosamente reducionista) segundo o qual os títulos cristológicos apenas respondem à questão “quem é Jesus Cristo para a Igreja do N. T.?”, e excluem assim a questão de saber quem é Jesus Cristo em-si (a sua natureza) e proclamam apenas tais títulos como portadores de uma simples função soteriológica na salvação. Por conseguinte, “temos de considerar o lugar teológico da existência histórica de Jesus e as releituras pascais de tal evento mediante as tradições literárias de Israel”<sup>56</sup>. Na verdade, o acontecimento da Ressurreição só é desvelador se atendermos ao que dissemos até aqui acerca da filiação divina de Jesus que se foi mostrando, desvelando como pré-existente, na sua peculiar relação abbática com o Pai, e no supremo momento da cruz. De facto, ainda que Jesus não tenha usado específica e explicitamente para si o título de “Filho de Deus”, o seu “comportamento filial (não o uso do título de “Filho”) é o fundamento histórico do título afirmado dogmaticamente na comunidade eclesial depois da Páscoa”<sup>57</sup>. A fé da Igreja nascente intuiu que o Ressuscitado era “na verdade o Filho de Deus” (Mt. 27, 54; Mc. 15, 39).

S. Paulo coloca o título “Filho de Deus” num horizonte escatológico, no contexto da parusia e da ressurreição (1 Tes. 1, 9-10). Ao dirigir-se à comunidade de Corinto, ao propôr-lhe Cristo como o Novo Adão, remete-nos para o messias-rei que é filho (1 Cor. 15, 23-28) e que na sua ressurreição a todos nos recapitula, ou seja, a todos representa. “Tu és Meu

<sup>54</sup> Cf. CH. DUQUOC, *Christologie essai dogmatique* II, p. 340.

<sup>55</sup> Cf. *Ibidem*, p. 348.

<sup>56</sup> Cf. M. BORDONNI, *Gesú di Nazaret* III, p. 223.

<sup>57</sup> Cf. *ibidem*, p. 247.

Filho, Eu hoje Te gerei” (Sl. 2, 7) significa que o Filho muito amado No qual está todo o enlevo do Pai passou definitiva e escatologicamente à altura de Ressuscitado. Não significa isto que Jesus se tornou Filho na ressurreição. Não. Apenas recebeu como que um estatuto novo de uma existência nova, pois Ele é Filho desde sempre. Na ressurreição Jesus mostrou a condição e o futuro, desvelou-nos o nosso próprio mistério de filhos chamados nEle à condição e à liberdade gloriosa dos filhos de Deus (Rom. 8, 21). A partir da manhã de Páscoa Jesus não mais deixou de “estar conosco todos os dias” (Mt. 28, 20), mas agora com a totalidade do Seu poder de salvador. Feito Senhor e Cristo (Act. 2, 36), Senhor de todos os homens (Act. 10, 36), “estabelecido Filho de Deus com poder” (Rom. 1, 4) Ele pode outorgar a todos pelo Espírito o perdão divino (Jo. 20, 22-23), a filiação divina (Rom. 8, 15) e, finalmente, a vida eterna (Rom. 6, 23).

Assim, a função substitutiva de Jesus fica completa. A representação apenas pode a partir da ressurreição ser considerada “numa progressão quantitativa”<sup>58</sup> daqueles que são chamados a essa função substitutiva, a essa representação. Desta forma os apóstolos representam toda a Igreja, a Igreja toda a Humanidade, e a Humanidade todo o cosmos.

### III. A CRISTOLOGIA DO FILHO

Neste último capítulo, e depois de termos visto quais as raízes e ali-cerces bíblicos do título “filho de Deus”, tentaremos explicar quais as consequências para nós da condição de Filho Único de que goza Jesus, e quais as implicações (que nós traduziremos por “solidariedade”) ao nível existencial daqueles que se dizem cristãos. Por outras palavras, tentaremos apresentar o modo como a filiação divina de Jesus, na qual somos chamados a participar, pertence, à maneira de apriori transcendental e teológico, à lógica da pré-existência do Filho em favor nosso e dos irmãos, ou seja, de que forma a filiação divina poderá ser condição transcendental de “representação”, tal como transparece na cristologia do filho (de Walter Kasper) orientada soteriológica e pneumatologicamente.

#### 1. A obediência como essência do Filho

Podemos agora afirmar que “filho” não é propriamente um título mas é sobretudo o nome de Jesus. Jesus é, diz-Se como filho, e por con-

<sup>58</sup> Cf. L. SCHEFFCZYK, *Representación*, p. 15.

seguinte, como obediência. Em Jesus ser “Filho” e ser obediente são uma e a mesma coisa. O acontecimento da cruz é disso revelador, porque concentra e representa até às últimas consequências toda a existência de Jesus que foi vivida em obediência ao Pai, mesmo no momento da agonia. Apesar da cruz ser sinal de maldição ela não conseguiu introduzir a cisão em Deus. Por isso é uma nova criação enquanto é um recomeço radicalmente novo, e nesse sentido é redentora na medida em que representa a radicalização cristológica da obediência. Isto significa que a obediência na cruz não é um acto extrínseco (como se se tratasse de uma ordem externa do Pai). A obediência estauroológica é de outro teor porque em Cristo ser Filho e obedecer é o mesmo. Obedecer em Cristo é sinónimo de ESCUTAR. A obediência de Jesus é de carácter metafísico. O Filho é obediência em si mesmo. Então, a morte de Jesus é redentora porque é a expressão máxima da liberdade e do amor, porque desta aparente destruição brota o Espírito de unidade, ou seja, é sinal de salvação:

“Na Cruz, na nova criação ‘no sangue de Cristo’, precisamente no lugar (= *Stelle*) onde estamos enquanto pecadores, no nada malvado, na segunda morte, contra a violência aniquiladora destes poderes, Deus deixa-nos outra vez ‘ser’, ‘existir’, ‘estar’ com Ele: aqui se realiza, soteriologicamente, a substituição (= ‘*Stellvertretung*’ = preenchimento de lugar = representação) por excelência”.<sup>59</sup>

Por este motivo, a obediência de Jesus tem uma função soteriológica: ela funda-se na sua própria natureza, na Sua essência que comporta a comunhão com o Pai na unidade do Espírito. Por conseguinte, a condição e “essência” obediencial de Jesus não exprime simplesmente uma ontologização cristológica, mas lança raízes no próprio mistério trinitário e tem uma função soteriológica. Neste ponto Walter Kasper não dissocia a cristologia do ser da cristologia da função, junta e une a cristologia essencialista à cristologia da missão, une soteriologia e cristologia.<sup>60</sup>

Hans Urs von Balthasar faz também esta união, ou seja, pretende sobretudo evitar qualquer dissociação. A sua cristologia, “inegavelmente aparentada à de Karl Barth”<sup>61</sup>, concentra a sua atenção no abaixamento

<sup>59</sup> Cf. N. HOFFMANN, *El misterio de la “substitucion” como centro del Cristianismo*, p. 430.

<sup>60</sup> Cf. W. KASPER, *Jesus El Cristo* (Salamanca: Sígueme 1989) p. 203.

<sup>61</sup> Cf. A. SCHILSON – W. KASPER, *Cristologia abordagens contemporâneas* (São Paulo: Loyolla 1990) p. 58.

completo do Filho através da “kenóse” suprema que é a cruz. A cruz não é sinal do poder de Jesus, mas do Pai porque é pela sua obediência que o Filho mostra todo o poder, a onipotência do Pai, O qual faz morrer o Seu Unigénito por amor. De facto, e aliás como também intuiu Job, este Deus que cria por puro amor e liberalidade, e que faz paradoxalmente morrer por amor, é precisamente por isso o único capaz de criar depois da morte, e por conseguinte restituir à vida e mostrar assim a sua onipotência. Essa revelação vê-a H. von Balthasar suprema e plenamente no momento glorificador estaurológico, porque “enquanto auto-despojamento último do Filho de Deus no seu ser (*Hin-sein*) para o mundo e na sua proveniência (*Her-sein*) permanente de Deus revela, portanto, a figura fundamental da glória divina como amor”.<sup>62</sup>

À semelhança de Walter Kasper, também H. von Balthasar só encontra valor e fundamento para esta “kenose” do Filho se ela tiver fundamentação trinitária, isto é, se a obediência do Filho fôr uma tradução quenótica do seu amor de Filho ao Pai. Esta será então a condição transcendental necessária para que de facto a encarnação seja efectivamente redentora e Jesus possa na sua filiação representar-nos. Unicamente desta forma é que o amor de Deus poderá aparecer sem diminuição e reivindicar o homem, ou seja, arranjar espaço e tempo na Trindade para o homem e assim divinizá-lo, conduzi-lo à condição de filho adoptivo de Deus em Jesus Cristo. Este é o motivo pelo qual H. von Balthasar insiste também na pré-existência do Cristo, sem a qual é impossível fundar a plena verdade da sua manifestação. Mas isto permaneceria insuficiente e redutor se fosse apenas uma dedução abstracta. Mais uma vez, e à semelhança de Walter Kasper, Balthasar julga também necessária uma fundamentação mais profunda da realidade redentora de Cristo. Esta reflexão deve então pressupôr o facto de que o auto-rebaixamento do Filho destrói em si o pecado de toda a humanidade. Por esta razão a cristologia e a soteriologia são inseparáveis. Pelo facto de representar o homem pecador, o evento da obediência do Filho (sobretudo no momento da cruz) torna-se assim a revelação de um duplo amor: o amor do Pai que entrega o Filho por nós, e o amor do Filho que se identifica connosco solidariamente na nossa situação de pecadores.

Para H. von Balthasar este amor permanece como a chave, a mola da justificação real de todos por um só. Na realidade, a cristologia para

<sup>62</sup> Cf. *ibidem* p. 59.

Balthasar é a interpretação da obediência filial de Cristo. E é este amor obediente o fundamento da existência cristã. Então “tornar-se cristão significa viver para a cruz”<sup>63</sup>, é sinónimo de se reconhecer e aceitar viver nesta “desapropiação” à semelhança do Filho como forma de revelação do nosso destino e eleição em Deus Pai. A reflexão cristológica tem, portanto, de partir, segundo ele, da entrega do Filho pelo Pai e do Filho ao Pai “propter nostrem salutem”, e não partir da geração eterna do Verbo.<sup>64</sup> Por isso Walter Kasper aceita que a “essência da filiação divina de Jesus não se pode conceber a partir do seu nascimento eterno e temporal, mas a partir da sua morte na cruz”.<sup>65</sup>

Em síntese, se se acredita em Jesus como o Filho de Deus é porque nEle se manifestou a verdade e o mistério do amor de Deus de forma ir-repetível. Essa manifestação deu-se pela obediência, pelo abaixamento, pela “kenose”, e é sobretudo captável por alguém que sofre, por um povo crucificado que está muito mais próximo por isso do sofrimento. Dizer que Jesus é O Filho é dizer a sua obediência, confiança e fidelidade ao Pai, mas é também “reproduzir a experiência teologal de um povo crucificado: confiança na libertação, obediência ao serviço dessa libertação, fidelidade até às últimas consequências”<sup>66</sup>. Por conseguinte, a obediência de Jesus tem implicações sociais porque é uma obediência colectiva, corporativa, representativa. Pela obediência de Jesus fazemos “a exegese da essência de Deus. Deus torna-se presente pela obediência”<sup>67</sup>. Pelo que, não se pode falar numa cristologia do Filho sem falar numa cristologia do Pai nem vice-versa (M. Bordonni).

## 2. Deus como Pai desde sempre

O N. T. não dá simplesmente testemunho da criação por parte de Deus, mas predica a verdade da criação em Cristo (1 Cor. 15; Jo. 1, 1-4; Heb. 1, 3). Tudo foi criado não só “para Ele” mas “por meio dEle” (Col. 1, 16). A carta aos Efésios esclarece-nos ainda mais o significado deste “por meio dEle”: “Deus escolheu-nos nEle antes da fundação do mundo”

<sup>63</sup> Cf. A. SCHILSON-W. KASPER, *Cristologia abordagens contemporâneas*, p. 62.

<sup>64</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis III/2*, 133-326.

<sup>65</sup> Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesus Cristo*, p. 220.

<sup>66</sup> Cf. J. SOBRINO, “La fé en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado”, *Concilium* 173 (1982) p. 340.

<sup>67</sup> Cf. W. KASPER, *Jesus El Cristo*, p. 204.

(Ef. 1, 4). Esta afirmação como que transporta a nossa eleição, a nossa adopção filial até à pré-temporalidade, até à pré-existência do próprio Filho. Nele estávamos já eleitos pelo Pai.

À luz da pré-existência do Verbo, do Lógos, podemos dizer que o Pai e o Filho têm a mesma idade, existe uma relacionalidade essencial entre ambos sustentada pelo Espírito, e são solidários “propter nostrem salutem”, em nosso favor:

“Somente porque o acontecimento de Jesus Cristo está radicado na plenitude intratinitária e eterna da vida de Deus, é que esse acontecimento recebe todo o seu peso soteriológico (somente assim o acontecimento de Cristo na sua funcionalidade e na sua irrepetibilidade recebe o seu verdadeiro fundamento ontológico). Se Jesus não fosse o que chegou a ser homem desde o fundo de um amor totalmente livre (Espírito Santo) e o Filho eterno do Pai eterno, que morre por nós na cruz, não se daria de forma alguma um compartilhar radical e profundo, por parte de Deus, do nosso drama humano”<sup>68</sup>.

Ora, é a partir da solidariedade de Jesus com a nossa condição que Deus mostra o seu amor e conseqüentemente a sua paternidade eterna: “o Pai não é, primeiro, pessoa (Ele mesmo) e depois Pai. A sua paternidade (o dom de si mesmo) constitui-O como Pessoa. Há que dizer o mesmo do Filho e do Espírito Santo. O Pai é Ele mesmo (Pessoa) no dom de si mesmo (da sua natureza divina) ao seu Filho”<sup>69</sup>. Isto é o que significa dizer “Deus é amor”: Deus é paternidade em si mesmo, pois é próprio do Pai amar. Portanto, Jesus pertence à essência eterna de Deus porque Deus definiu-se totalmente em Jesus Cristo como Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo. A História da Salvação ficou assim fundamentada na eternidade de Deus Pai<sup>70</sup>: nas sentenças sobre a pré-existência do único Filho de Deus o que importa é a fundamentação da nossa filiação e da nossa salvação”<sup>71</sup>.

Karl Rahner e Karl Barth colocam o problema de saber se se pode falar de três pessoas divinas. Barth fala então de *três modos de ser* e Rahner de *três modos distintos* de *subsistência*. Walter Kasper critica estas duas posições por considerá-las demasiado abstractas, e prefere então

<sup>68</sup> Cf. N. HOFFMANN, *El misterio de la “substitucion” como centro del Cristianismo*, p. 434.

<sup>69</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>70</sup> Cf. W. KASPER, *Jesus El Cristo*, p. 213.

<sup>71</sup> Cf. *ibidem* p. 214.

falar da Trindade em termos de “pessoal” e “interpessoal”<sup>72</sup>. W. Kasper justifica a sua escolha argumentando que desta forma se conseguirá uma cristologia equilibrada e global, com menos desequilíbrios. Assim, este teólogo alemão quer, e quanto a nós correctamente, fazer o equilíbrio entre uma cristologia mais histórica (soteriológica) e uma cristologia de tipo essencialista e metafísico. Esta será então uma forma de salvaguardar e valorizar a interpretação mais bíblica do Deus da história<sup>73</sup>. De facto, Walter Kasper tem a grande preocupação de unir a soteriologia e a cristologia. Isto só se consegue se se tiver em conta que as fórmulas ontológicas essencialistas usadas pela Teologia ao longo de muitos séculos são apenas uma formulação que ajuda à própria formulação da fé. Por este motivo, Kasper parte do uso do conceito de “pessoa” e de “interpessoal” para falar da Trindade e apresentar Deus como liberdade no amor e para o amor. Sendo assim, se Deus é um Deus que em si é relação, então esse amor transborda, não necessariamente, mas na liberdade do amor para fora de si, para a Criação e para os homens:

“Se Deus é livre no amor, isto significa que esse amor não se pode esgotar no amor entre as três pessoas da Trindade, mas na abundância do Pai e do Filho há sempre lugar para o distinto de si, para o homem e para o mundo. No Filho Deus reconhece os filhos em liberdade desde toda a eternidade. Deus é no Filho desde sempre um Deus dos e para os homens. Aqui radica o sentido mais profundo da pré-existência. Pelo facto de Deus ser livre no amor significa que na sua eternidade Ele tem tempo e lugar para o homem. A eternidade não é então algo de abstracto e intemporal, mas antes domínio sobre o tempo. Deus faz-se não de modo humano mas divino... é Deus que dá à História a sua identidade. Por isso a pré-existência não é um alargamento para trás do tempo, até à eternidade. Mas antes diz-nos que Deus é um Deus da História em Seu Filho desde toda a eternidade e que tem tempo para o homem”<sup>74</sup>.

É neste contexto que Walter Kasper aceita, tal como Karl Rahner, que se identifique a Trindade imanente com a Trindade económica. Se pensarmos como Kasper em termos de “pessoa” e de “inter-relação” vemos que o Verbo é o dizer do Pai. Mas quem diz quem é o Verbo não é

<sup>72</sup> Cf. *ibidem* p. 228.

<sup>73</sup> Cf. *ibidem* p. 224.

<sup>74</sup> Cf. *ibidem* p. 229.

o Verbo mas o Pai (Eu não digo nada de mim mesmo: Jo 14, 10b). Isto mostra como os nomes divinos são nomes relacionais e como o Pai tem a mesma idade do Filho.

A presença da Palavra e do Espírito na primeira criação é de grande importância dado que não só revela como a primeira criação estava já ordenada e orientada para a segunda (na qual o Espírito operaria de modo extraordinário pela encarnação da Palavra e pela sua interiorização nos crentes) mas também o alcance universal da própria obra soteriológica de Jesus Cristo. Esta é universal não só porque traz consigo a plenitude do Espírito Santo, mas também porque é operante no Espírito desde os inícios da obra criadora do mundo e do homem. Por conseguinte, uma visão da história à luz do Deus que cria pela Palavra e pelo Espírito é uma visão dos inícios (protológica) que funda raízes no próprio mistério trinitário de Deus, o que fundamenta uma perspectiva universal. Deste modo, cada homem é de algum modo filho desde sempre por participação na filiação divina e única do Verbo. Deste modo, cada homem está criativamente considerado na actual situação histórica um ser vivente sob o signo de Cristo e do Espírito.

Em suma, na fundação protológica da cristologia pode-se colher o nexos existente entre criação e redenção, o que mostra o valor universal da própria *representação* de Cristo. A pré-existência de Cristo é, portanto, uma proposição soteriológica. É pelo facto de Cristo, no plano divino, estar já presente, com a plenitude do Espírito que traz consigo, na obra criadora do homem, que Ele pode eficazmente representar o homem diante de Deus, diante dAquele que é Pai desde sempre, e oferecer ao homem o dom da salvação. Ora, “uma tal representação de um ponto de vista puramente humano é insustentável”<sup>75</sup>. Neste sentido W. Pannenberg fala da filiação de Jesus como cumprimento da personalidade humana (“a filiação é o destino eterno do homem”)<sup>76</sup> e Rahner exprime a cristologia como o fim e o princípio da antropologia, e esta como uma cristologia inacabada<sup>77</sup>. Para Rahner a encarnação representa o fim para o qual o homem caminha, pois o ser humano é um “existencial sobrenatural”, uma “potência obediencial”, é uma natureza destinada à sobrenatureza.

<sup>75</sup> Cf. M. BORDONNI, *Gesú di Nazaret I* (Roma: P. U. L. Herder 1985) 185-186.

<sup>76</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une Christologie* (Paris: Cerf 1971) p. 444.

<sup>77</sup> Cf. K. RAHNER, *Écrits Théologiques III* (Paris: DDB 1963) 79-102; IDEM, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept de Christianisme* (Le Centurion 1983) p. 255.

De facto, nós estamos já *pré-definidos* em Jesus Cristo como filhos do Pai. Por isso atrevemo-nos a dizer que somos como que filhos desde sempre (Ef. 1). É pelo facto de Jesus ser no seu ser Filho para Deus e para os homens (o Mediador universal) que “da profissão de fé de Jesus como Filho de Deus se deduz uma nova visão do homem que está chamado à filiação, à liberdade que se realiza no amor”<sup>78</sup>. No entanto, a distinção permanece: Jesus é o Ungido por excelência; a sua eleição é de tipo vocacional, é de tipo de geração, é Filho de Deus por natureza enquanto que nós somos filhos por adopção, somos filhos adoptivos em Jesus Cristo.

### 3. A relação do Filho ao Espírito na plenitude dos tempos

A liberdade do Filho é significada no N. T. pelo dom do Espírito. A economia da revelação cumpre-se no Pentecostes: o Espírito do Pai de que dispõe o Filho é vertido para os crentes. A relação ao Pai, que é filiação em Jesus Cristo, atinge-se no Espírito. Assim, para bem compreender a filiação de Jesus, e por participação a nossa, é necessário enquadrá-la pneumatologicamente<sup>79</sup>, tal como o faz Walter Kasper.

Jesus ofereceu-se a Deus na cruz em virtude e por acção do Espírito eterno do qual era Ungido. O Espírito aparece então como que a alma interior do sacrifício do calvário, no qual e pelo qual Cristo consumou o seu sacrifício amoroso pelo Pai e pelos homens. É pela presença do Espírito que a obra redentora do Salvador, no seu momento supremo, encontra o seu cumprimento escatológico, de uma vez para sempre. A teologia paulina mostra-nos o Espírito enquanto agente da ressurreição: ainda que o Pai seja o promotor deste acontecimento, ele não se dá sem a participação do Espírito Santo. O Espírito que ressuscitou Jesus dos mortos (Rom. 8, 11) é assim Espírito vivificante, potência que pertence à transcendência de Deus e por isso potência escatológica. A potência e a glória do Espírito operam na ressurreição de Jesus transformando a sua condição humana numa condição conforme à sua condição de dignidade filial (Rom. 1, 4), pela qual, Ele, o Novo Adão, se torna “Espírito vivificante” (1 Cor. 15, 45).

Superando todas as fronteiras de espaço e de tempo, todas as dificuldades e limites da condição humana, o Cristo ressuscitado manifesta o amor divino na sua qualidade pneumática universal e transcendente:

<sup>78</sup> Cf. W. KASPER, *Jesus El Cristo*, p. 239.

<sup>79</sup> Cf. CH. DUQUOC, *Christologie essai dogmatique II*, p. 343.

“É pelo Espírito que o evento cristológico, evento do amor do Pai e do Filho, concretamente manifestado através da existência histórica de Jesus, transcende a particularidade histórica do seu viver e morrer para assumir valor universal ‘por nós’ e difundir-se universalmente no mundo”<sup>80</sup>.

O Filho tem o poder de dar o Espírito sem medida em razão do amor do Pai. Mas é o Espírito que universaliza e difunde no mundo o amor do Pai e do Filho manifestado na cruz. E é este Espírito que emergiu na missão dos discípulos que foram enviados (Jo. 20, 21). É através do Espírito de Deus, que pessoalmente se revela em Jesus Cristo, que a obra de Deus resplandece na cruz como amor do Pai e do Filho que se volta sobre os homens, inserindo-os nesta comunhão em que os novos filhos adoptivos são verdadeiramente libertos e ressuscitados. É o Espírito dado por Cristo na plenitude dos tempos que ajuda a interiorizar o movimento do evento cristológico pascal e que tende escatologicamente à consumação final. O Espírito é a força divina que opera assim a penetração interior do amor de Deus no homem fazendo o homem participante da vida trinitária.

O papel do Espírito é bastante realçado pela cristologia de Walter Kasper, o qual a pretende num horizonte pneumatológico no quadro da redenção. Para Walter Kasper, e tomando como ponto de partida o caso das processões do Lógos “*ad intra*” na Trindade para afirmar a rigorosa dependência no plano da encarnação da unção do Espírito Santo na missão do Lógos, exige-se hoje que se equilibrem as pneumatologias latina e oriental (ortodoxa)<sup>81</sup>. Para tanto, dever-se-ia compreender o Pneuma do mistério de Deus como a liberdade de Deus que se supera e se volta para fora no seu amor comunicante de si. Então, o Espírito que na Trindade é logicamente posterior à geração do Verbo, em perspectiva histórico-salvífica (*ad extra*) apareceria como a premissa, o fundamento, em Deus, da própria possibilidade de encarnação do Lógos.<sup>82</sup>

A relação do Filho ao Espírito sugere o aprofundamento da relação entre cristologia e pneumatologia. Devemo-nos questionar de que modo a história única de Jesus pode ao mesmo tempo ter um significado universal, como se realiza este alargamento de horizonte, e como é que Jesus se torna O Cristo. De facto, falar em Jesus Cristo sem falar no Espírito e sem

<sup>80</sup> Cf. M. BORDONNI, *Gesú di Nazaret I*, p. 180.

<sup>81</sup> Cf. M. BORDONNI, *Gesú di Nazaret III*, p. 944.

<sup>82</sup> Cf. *ibidem*.

falar “no Espírito”, não falar no Filho de Deus como o Ungido pelo Espírito, é segundo as Escrituras uma tentativa vã (1 Cor. 12, 3). Nos evangelhos Jesus é anunciado como o portador do Espírito que agia já no A. T. e que estava prometido na sua plenitude para os tempos messiânicos (Act. 2, 17). Jesus é engendrado pela acção do Espírito Santo (Mt. 1, 18-20; Lc. 1, 35), é baptizado e investido na sua missão profética e messiânica pelo Espírito (Mc. 1, 10), age pelo poder do Espírito que repousa nEle (Lc. 4, 14. 18). Na cruz Jesus oferece-se ao Pai como vítima do Espírito Santo (Heb. 9, 14). Finalmente, Jesus é ressuscitado pelo poder do Espírito (Rom. 1, 4), tornando-Se Ele mesmo como “espírito que dá a vida” (1 Cor. 15, 45). Neste contexto o Espírito é entendido como um poder divino que dá a vida e que ordena tudo na criação e na história, estando em acção desde o começo (Gén. 1, 2). Não admira, portanto, que ao colocar assim a cristologia orientada em função da pneumatologia, se tenha considerado esta cristologia do Espírito como suspeita de adopcionismo.<sup>83</sup>

Por vezes critica-se a eclesiologia conciliar por ser demasiado cristocêntrica a tal ponto que não deixa lugar para a acção do Espírito, para os carismas e para a liberdade da acção da própria Cabeça da Igreja, Jesus Cristo. Frequentemente julga-se que o Espírito só serviu no Concílio Vaticano II como função de Cristo com o fim de dar à Palavra e à obra de Cristo uma função universal e uma apropriação subjectiva. Nestas circunstâncias o que ressalta para primeiro plano é sem dúvida a dimensão visível e institucional da Igreja, pois a pneumatologia estaria ao serviço e em função da cristologia. Todavia esta não é nem quer ser a opinião e a visão de Kasper.<sup>84</sup> Se se assume apenas a actividade universal do Espírito na criação, na história e na natureza a pneumatologia torna-se então uma ajuda para expressar a universalidade da salvação em Jesus Cristo. Mas por outro lado, não podemos deixar de manter a unidade e a unicidade de Jesus Cristo e definir o Espírito como Espírito de Jesus Cristo. Por este motivo, por esta aparente contradição, Kasper coloca duas questões, às quais ele próprio tenta responder:

1ª) qual a relação que tem o Espírito de Jesus Cristo com o espírito humano, que actua em todas as culturas e em todas as religiões?

2ª) qual a relação do Espírito de Jesus Cristo com o Espírito que actua na Igreja e em cada um dos crentes?

<sup>83</sup> Cf. A. SCHILSON – W. KASPER, *Cristologia abordagens contemporâneas*, p. 133.

<sup>84</sup> Cf. W. KASPER, *Jesús El Cristo*, p. 333.

Para o teólogo alemão o facto de as proposições bíblicas sobre a actividade universal do Espírito de Deus na história da Humanidade incorporarem sentenças antropológicas sobre a auto-transcendência e a própria auto-superação do homem permite solucionar esta aparente contradição, pois pela via da liberdade e da abertura ao Espírito de Deus a condição humana encontra assim a plenitude de sentido para a sua existência. Por isso sempre que um homem, esteja em que condição estiver, enfrenta com seriedade e responsabilidade a eterna questão do sentido e da existência, nele actua já o Espírito de Deus.<sup>85</sup> Mas a fé cristã tem a convicção de que apenas num único caso o Espírito de Deus foi acolhido totalmente e sem reservas. Esse caso é o Filho de Deus vindo a este mundo, Jesus Cristo, o Ungido por antonomásia. Jesus é o lugar em que a actuação universal e histórica do Espírito encontrou a sua meta definitiva e insuperável. Por isso Jesus Cristo passa a ser a luz da qual se olha toda a história. Neste sentido Ele é o único Mediador. No meio da história temos agora uma nova luz, um novo critério. Portanto, “uma cristologia de tipo pneumático é a que melhor ajuda a conciliar mutuamente a unicidade e universalidade de Jesus Cristo”.<sup>86</sup> Esta cristologia poderá mostrar como Cristo é de facto o Mediador, a meta e a cabeça de todos os homens. Desta forma o Corpo de Cristo, a Igreja, alarga os seus horizontes que se tornam mais amplos do que os seus próprios limites institucionais:

“Que é portanto o Espírito? Manifestamente, ele é o próprio Deus na sua actividade criadora que se ultrapassa e se auto-difunde para fora (tradição grega) e ao mesmo tempo é a mais íntima essência de Deus (tradição latina)<sup>87</sup>. “O Espírito é Deus enquanto amor que se ultrapassa, se supera a si mesmo, amor que transborda e se difunde, que justamente está junto de si quando se comunica e se doa. Eis porque o Espírito é a verdadeira mediação entre Deus e o homem em Jesus Cristo (*gratia unionis*), como entre Jesus Cristo e nós (*gratia capitis*). Uma vez entendido isto, compreende-se finalmente como Cristo pode existir no Espírito, todo inteiro para o Pai e todo inteiro para os homens; compreende-se também como ele pode trilhar particularmente o caminho de Israel, e ao mesmo tempo indicar universalmente o caminho a todos os povos; enfim, como ele pode, enquanto é este Jesus de Nazaré único e histórico, ser ao mesmo tempo o Cristo universal,

<sup>85</sup> Cf. *ibidem*, p. 334.

<sup>86</sup> Cf. *ibidem*, p. 335.

<sup>87</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, “La Saint-Esprit: l’inconnu au-delà du Verbe”, *LumVie* 67 (1964) 115-126.

que é o mesmo ‘ontem, hoje e sempre’ (Heb. 13, 8). Compreende-se assim como a Igreja pode ser totalmente fiel à mensagem de Cristo e no entanto também totalmente aberta às questões de cada época, da mesma forma que ser totalmente instituição e totalmente carisma. Mas compreende-se também que esta síntese, que a Igreja busca actualmente através de numerosas crises, só pode ser bem sucedida graças a uma verdadeira renovação espiritual”.<sup>88</sup>

Em síntese, e sem entrarmos na especificidade das diferenças entre as pneumatologias latina e ocidental, podemos concluir que o Pai é o que dá. O Filho é o que recebe o amor do Pai. E o Espírito é a possibilidade de dar e de receber. O Espírito é a possibilidade de deixarmos que o Pai se nos dê no Seu amor e de nos recebermos filial e fraternalmente no Filho, e assim nos tornarmos filhos no Filho. Uma cristologia do Espírito, que dá obviamente uma grande predominância à acção do Espírito, está, no entanto, longe de se manter afastada e estranha ao mundo e ao homem. Este horizonte pneumatológico em que W. Kasper coloca a cristologia no quadro da redenção, que este mundo tanto anseia e busca, é um dos traços distintivos da elaboração cristológica deste autor alemão. Julgamos que seria enriquecedor para a teologia e para a própria cristologia apresentar Jesus como a plenitude dos tempos (Gál. 4, 4), como uma plenitude insuperável, mas que todavia necessita constantemente de ser entendida “no Espírito”.

A relação filial ao Espírito tornar-se-á então fonte de solidariedade e de redenção. Segundo a expressão do Vaticano II (G. S. 5) encontramos hoje numa charneira de transição para uma nova época da história da humanidade. Estamos a passar de uma visão estática para uma visão mais dinâmica e histórica da realidade total, para a consciência de uma interdependência e solidariedade globais cada vez maiores entre os homens. Nesta situação o horizonte escatológico e histórico da cristologia bíblica ganha importância novamente. Dentro de uma compreensão histórica da realidade a questão da redenção e da salvação como “desejo do totalmente Outro” (Horkheimer) adquire uma nova vitalidade e actualidade. Com efeito, diante duma história feita tantas vezes de sofrimento e de violência, de injustiça e de fracasso, que nos envolve e determina a todos, como é então possível um começo radical e novo que nos atinja a todos, como é possível um novo começo que nos envolva e que desperte esperança? De facto, somente apenas do ponto de vista da redenção é que a questão do

<sup>88</sup> Cf. A. SCHILSON – W. KASPER, *Cristologia abordagens contemporâneas*, p. 134.

sentido da história, da superação do sofrimento e da ausência de sentido recebe uma resposta.<sup>89</sup> Esse começo radical e novo aconteceu já em Jesus Cristo. O Espírito do Filho que nos representa a todos é então “a resposta à indigência do nosso tempo e à crise da nossa época”.<sup>90</sup>

#### 4. A filiação de Jesus como condição de solidariedade<sup>91</sup>

“Resulta bastante oportuno uma homenagem ao Corpo e Sangue do Filho do homem, enquanto há tantos ultrajes ao corpo e ao sangue entre nós. Eu queria reunir nesta homenagem da nossa fé à presença do Corpo e Sangue de Cristo, derramado por nós, tanto sangue e o amontoamento de cadáveres massacrados aqui na nossa pátria e no mundo inteiro”

(Monsenhor Óscar Romero, na *Festa do Corpus Christi* de 1979).<sup>92</sup>

Perguntamo-nos agora sobre as implicações sociais que este título cristológico traz para aqueles que professam a fé em Jesus Cristo Filho de Deus, ou seja, qual o seu significado social e político e qual o seu fundamento. Para tanto devemos ter presente que a solidariedade e a representação só se tornam possíveis se tivermos em atenção que o ser de cada pessoa é determinado pelo de todas e de cada uma, ou seja, a acção de uma pessoa e as respectivas consequências ultrapassam-na e dizem respeito a todas e a cada uma. Neste sentido, Jesus na sua encarnação e ressurreição afectou-nos definitiva e escatologicamente. Abriu-nos uma nova possibilidade de solidariedade na redenção, isto é, uma nova solidariedade salvífica. Somente num horizonte de solidariedade global e aberta como este terá sentido falar de solidariedade na filiação divina. Na realidade, a solidariedade é um conceito especificamente cristão porque significa participação na solidariedade e na liberdade dos outros. Não se trata, por conseguinte, de uma concepção liberal e individualista da liberdade e da solidariedade. Não será apropriado afirmar “a minha liberdade começa onde acaba a liberdade dos outros” (isto seria uma visão demasiado egoísta da nossa condição de homens livres) mas seria preferível falarmos em

<sup>89</sup> Cf. *ibidem* 129.

<sup>90</sup> Cf. W. KASPER, *El Dios de JesuCristo*, p. 233.

<sup>91</sup> Cf. JANOWSKI, B. – “Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung”. *ZThK* 90 (1993) 1-24.

<sup>92</sup> Citado por J. SOBRINO, “La fé en el Hijo de Dios desde un pueblo crucificado”, *Concilium* 173 (1982) p. 335.

liberdade participada, em liberdade na solidariedade *em-para* o serviço dos outros. De facto, a solidariedade de todos e a responsabilidade de cada um condicionam-se mutuamente.

Isto tem evidentes repercussões ao nível soteriológico: a solidariedade na salvação acontece não quando o sujeito apenas se preocupa em salvar egoística e individualmente a sua alma, mas quando considera que só se salva salvando os outros. Aqui reside a força da comunhão dos santos que a nós nos vai progressivamente fazendo participantes da filiação do Filho e glorificando no Filho. Por isso, é justo e necessário até falar em solidariedade com o presente, com o futuro, e com o passado, com aqueles que nos precederam<sup>93</sup>. Caso contrário seríamos apenas e só cínicos. Isto significa que estamos a partir do acontecimento e da pessoa do Filho solidários todos numa nova história de glória.

A glorificação em Deus está evidentemente ligada à qualidade de co-herdeiros do reino que a comunicação da filiação nos garante. Ela é o fruto do amor do Pai manifestado no Filho ao ponto de identificar o seu Filho connosco no nosso estado de pecadores e de mortais, para com isso alcançar-nos esse estado de filhos *no* Filho Ressuscitado, isto é, para nos divinizar:

“Esta real identificação do Filho de Deus com o filho do homem, e do filho do homem com a real condição humana de todos os filhos dos homens, é a verdadeira razão, histórica e não ilusória, gratuita e não exigível, inesperada e não solicitada, da filiação divina aplicada aos homens em todos os textos do N. T., e consequentemente, em toda a tradição cristã (pares, doutrinas conciliares, teologia). O Pai envia o seu Filho para que os homens se façam seus filhos. Somos filhos porque Ele o quis em Jesus Cristo. Somos filhos no Espírito (Rom. 8, 9. 14-16)”.<sup>94</sup>

A carta aos Filipenses inscreve todo o processo da Cruz e da glorificação de Jesus nesta “troca de imagens”<sup>95</sup>: Jesus assume a imagem da nossa escravatura para que possamos ser conformados à sua imagem divi-

<sup>93</sup> Aqui está o valor do culto e da oração de intercessão cristãos pelos defuntos.

<sup>94</sup> Cf. G. GENNARI, *Hijos de Dios*, in *Diccionario de Espiritualidad* (Madrid: Paulinas 1983) p. 596.

<sup>95</sup> Cf. L. BOUYER, *Le Fils eternel* p. 272.

na de Filho (Flp. 2, 5-11). Assim, a primogenitura de Cristo entre os seus múltiplos irmãos, como o atesta a Carta aos Romanos, reflecte-se em nós devido à assunção solidária da nossa condição humana. Por isso, agora passamos a fazer parte do reino dos filhos do seu amor, eleitos preferencialmente “para o reino do Seu amado Filho” (Col. 1, 13), “chamados à comunhão de seu Filho” (1 Cor. 1, 9). Como se vê, a solidariedade está ligada, voltada para o seguimento: Jesus abriu-nos o caminho para que O sigamos.

Na teologia neotestamentária da representação S. Paulo apresenta-nos em Rom 9-11 um olhar extenso e vasto sobre a própria história, partindo da ideia de representação. À teologia pós exílica coube o papel de interpretar os sofrimentos do povo eleito de Israel. Agora cabe a Paulo o papel de explicar o repúdio de que Israel foi objecto, a sua incredulidade, a falência de uma história de eleição e de aliança entre Javé e o Seu povo, pois agora, no auge da história, a profecia do Servo de Javé cumpriu-se definitivamente em Jesus Cristo. Isto originou um aprofundamento da ideia de eleição filial a partir da ideia de representação, a recusa de Israel abriu o caminho à universalização dessa eleição: “a queda de Israel tornou-se deste modo salvação dos povos: levou a uma troca de partes na história do mundo”<sup>96</sup>. No entanto, o drama da história do mundo continua porque as diversas partes da humanidade continuam, alimentadas pela esperança na ressurreição (Rom. 11, 15), associadas e ordenadas ao serviço umas das outras, ou seja, solidárias no mesmo destino e na mesma esperança.

Porquanto, todo o serviço recíproco de solidariedade funda-se em última análise no serviço solidário de representação/substituição do Filho, de Jesus Cristo, tornado fonte de vida para todos. Portanto, e segundo S. Paulo, não se trata já da oposição entre judeus e gregos, mas da oposição entre a humanidade e Jesus Cristo, entre Cristo e os homens pelos quais Cristo se “fez pecado” (2 Cor. 5, 21). Na doutrina e na tipologia adamítica (Rom. 5, 12-21; 1 Cor. 15, 45-49) Paulo apresenta-nos a perspectiva especulativa da teologia da representação que tornou possível a sua aplicação às condições concretas e históricas de cada homem: nós que somos solidários da condição do primeiro Adão somos também chamados à metamorfose divina desadamizante em Cristo Novo Adão, isto é, a passar de

<sup>96</sup> Cf. J. RATZINGER, *Representação/substituição*, in *Dicionário de Teologia IV*, dir. por H. Fries (Loyolla 1987) p. 60.

uma existência egoísta a uma pró-existência solidária em favor e para os outros. Os escritos joaninos marcam também claramente o serviço vicário cristão: “por isto temos conhecido o amor, pelo facto de que ele deu a sua vida por nós; portanto, também nós devemos dar a vida pelos irmãos” (1 Jo. 3, 16). Assim, hoje os cristãos reconhecerão que a sua condição de eleitos filialmente em Jesus Cristo não será um privilégio mas antes uma preferência amorosa por parte de Deus que os ordenou ao serviço e para representação dos irmãos. No corpo social todos vivem dos serviços de todos, porquanto são a todos necessários pois todos deles vivem, mas não são exigidos a todos. Então o cristão reconhecerá que o serviço central é o serviço de Jesus Cristo, que é continuado pelos seus irmãos, por aqueles que participam da sua condição de Filho. Por isso, podemos afirmar que a mediação da Igreja é absolutamente imprescindível porque sem o seu serviço, sem a sua representação a humanidade não poderia viver. Então a Igreja e os seus membros compreenderão que “o seu serviço não lhe parecerá grande porque ele se salvará, enquanto os outros serão repelidos (esta seria a posição do irmão invejoso e dos operários da primeira hora), mas porque por seu intermédio também outros se salvarão”.<sup>97</sup> O serviço, a representação, a mediação da Igreja e dos cristãos não é executado por todos mas *para* todos.

Jesus, O Filho, porque não é um homem qualquer mas o Filho de Deus feito homem, está aberto a todo o homem, a tudo o que é humano. Por isso, como percebeu a Patrística, Jesus é solidário connosco, ou seja, estamos nEle incluídos e regenerados. Por seu lado, o N. T. diz-nos que Deus leva em si, desde toda a eternidade, a sua Imagem Fiel. Essa Imagem é a Palavra, o Seu Filho eterno, segundo O qual fomos criados no tempo. Portanto, o homem só realizará todas as suas virtualidades consentindo que a sua história se adegue, se conforme de forma definitiva a essa Imagem, deixe que em si essa Imagem perfeita do Pai seja restaurada. Por isso Bouyer afirma que “em Deus existe algo de humano e no homem algo de divino”<sup>98</sup>. No Lógos desde sempre Deus quis ser nosso Pai. E Deus comunicou-se amando solidariamente em Cristo para que agora sejamos nós a encarnar solidariamente essa intenção, esse amor em favor dos irmãos.

Por esta via, a solidariedade tem como que duas direcções: uma vertical (a partir do Filho de Deus para nós) e outra horizontal (de nós para e

<sup>97</sup> Cf. *ibidem* p. 65.

<sup>98</sup> Cf. L. BOUYER, *Le Fils éternel*, p. 484.

em favor dos irmãos). Jesus é então o Mediador, o “*medium*” entre Deus e os homens. Da mesma forma que O Filho de Deus assumiu a nossa condição de pecadores e de mortalidade, Ele poderá hoje de novo assumi-la através de nós (os filhos adoptivos). Este será o grande testemunho e o fascinante desafio que é lançado a toda a Igreja, isto é, de continuar a participar na encarnação redentora de Jesus Cristo. E esta é a razão de ser, aliás como diz o próprio Magistério social, da opção preferencial pelos pobres:

“na medida em que a Igreja assuma o sofrimento do mundo sem assumir o seu pecado, nessa medida tornará Deus presente ao mundo. E a Igreja são os crentes, aqueles em quem mora o Espírito de Deus que moveu Cristo (Heb. 9, 14), aqueles que se sabem recapitulados em Cristo e feitos povo de sacerdotes no seu sacerdócio. A vida religiosa, que alguns sociólogos dizem vir a acabar, é uma vida de tipo martirial. Só assim se poderá salvar e ultrapassar a crise actual”.<sup>99</sup>

Efectivamente, a solidariedade de Deus com os homens revelada e realizada em Cristo é o fundamento de uma nova aliança, de uma nova solidariedade entre os homens. “Por isso a ideia cristã de substituição indica aos cristãos e à Igreja que o mundo é o lugar do seu serviço e os obriga a colaborar numa ordem de paz e de liberdade”<sup>100</sup> tendo como pano de fundo o pensamento da solidariedade. Este novo fundamento permite uma nova possibilidade de ser do homem, dado que foi aberta por Jesus. A partir de agora o ser do homem pode sê-lo na receptividade e na obediência filial, o que constitui uma possibilidade de redenção.

### 5. A relação filial no Espírito como fonte de valor representativo

Uma dimensão essencial do ser “filho” em Jesus está na sua relação ao Espírito e a nós. Pela sua ressurreição Jesus adquire uma “*δύναμις*” (1 Cor. 5, 4; 2 Cor. 12, 4; Heb. 1, 3; 2 Ped. 1, 16) que O torna sujeito activo de santificação. Segundo Gál. 4, 4-5 a missão pré pascal de Jesus tende aqui a ser um resgate (v. 5a) que culmina na cruz. A cruz é como que o resgate dos que estavam sujeitos à lei e pela qual somos resgatados para a

<sup>99</sup> Cf. GONZALEZ FAUS, *La Humanidad Nueva Ensaio de cristologia II* (Madrid 1974) p. 489.

<sup>100</sup> Cf. W. KASPER, *Jesus El Cristo*, p. 278.

nova condição de filhos de Deus em Cristo. Todavia, esta filiação não é um acto jurídico mas é descrita como um dom determinado pelo próprio Pai que enviou o Seu Filho. A missão do Filho que se cumpre na cruz e na ressurreição é o fundamento da missão do Espírito, pelo qual se realiza soteriológicamente a filiação dos crentes. De facto, o Espírito enviado aos nossos corações é um Espírito de filiação que tal como Jesus nos faz também gritar “Abbá, Pai”. É o Espírito de Cristo glorioso mas é também o Espírito do Cristo servo sofredor, do Filho que obedece até à morte e morte de cruz (Flp 2, 8). Por isso, em virtude desse dom, o Filho Deus representa-nos já. NEle começámos já todos a clamar Abbá, Pai. Assim, aqui a relação entre o Filho e o Espírito é vista numa perspectiva trinitária e soteriológica. Na realidade, Jesus é o Primogénito de muitos irmãos (Rom. 8, 29). Com o Espírito, “prenda” do amor do Pai, fomos confirmados em Deus. Recebemos a “herança prometida ao Filho” (cf. Ef. 1, 13ss; 2 Cor. 1, 22; Gál. 4, 7) para nos configurar cada dia cada vez mais com a figura do Filho (cf. Rom. 8, 29), de molde a participar finalmente na plenitude da vida, uma plenitude com a qual nenhum coração e inteligência humanos conseguem sonhar (1Cor. 2, 9ss). Então, ser-nos-á permitido alcançar aquilo que ultrapassa as possibilidades de qualquer criatura e que está reservado ao Filho no seio do Pai (cf. Jo. 1, 18): “contemplar Deus face a face” (1 Cor. 13, 12; 1 Jo. 3, 2), ou seja, ser filhos do Pai no Filho através do Espírito. Este acesso ao posto intertrinitário do Filho operado no Espírito traduziram-no os Padres gregos por “divinização”, “inhabitação”, Sto. Ireneu por “recapitulação”, S. Gregório de Nissa colocou a questão em termos de restauração da imagem, e nós hoje falamos de “representação”.

A teologia paulina coloca-nos à escolha duas vias: ou a vida segundo a carne, ou a vida segundo o Espírito do homem transformado em Cristo pela fé e pelo baptismo. A vida segundo o Espírito surge como uma comunicação aos homens da própria vida do ressuscitado, pela associação à sua morte no baptismo: vós sois todos filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós que fostes baptizados em Cristo (εις χριστόν) estais revestidos de Cristo. Já não há nem judeu nem grego, nem escravo nem homem livre, nem homem nem mulher: porque todos vós sois um só (εις) em Cristo Jesus” (Gál. 3, 26-28).

Ora, a realidade desta comunicação é-nos atestada e tornada real pela efusão, pela comunicação do Espírito Santo (e aqui reside toda a força dos sacramentos!): “porque vós sois filhos, Deus enviou o Espírito de seu Filho aos vossos corações, gritando Abbá Pai” (Gál. 4, 6-7; cf. Rom. 8, 15).

Em síntese, esse Espírito é o Espírito da cruz, do sofrimento, mas também o Espírito da ressurreição, da glorificação: “é Ele que a partir do Filho preside ao duplo movimento de sístole e diástole da nossa nova dimensão existencial”<sup>101</sup>. Para nos tornarmos filhos precisamos de receber o Espírito. É o Espírito do Filho de Deus que nos eleva a esta nova condição filial. É fonte de valor representativo enquanto nos insere no Filho. Como diz Hoffmann: “Cristo é o nosso lugar transcendente”.<sup>102</sup>

### Conclusão

A sociedade actual é uma sociedade que vai contra tudo aquilo que seja “tradição” ou soe a “tradicional”, porque pensa que isto é algo de conservador e que nos impede de crescer. Mas tradição não significa restauração pura e simples de modelos antigos já experimentados no passado. A Tradição, antes de mais, e na verdadeira concepção cristã, é vida, e só o é porque é viva. A cultura actual pensa no fundo que a liberdade deve ser uma liberdade sem freio, sem vínculos, desvinculada, vagabunda. Por isso rejeita a Tradição. Ora, a ausência de vínculos leva a liberdade humana e o homem ao alheamento e ao descentramento. Por este motivo, um povo que não seja responsável com o seu passado arrisca-se a perder a identidade, a liberdade e a ser manipulado. De facto, a Tradição, tal como a concepção cristã a entende, ajuda-nos a assumir o nosso passado. Mas, que passado? Que memória? Que Tradição? A “*tradio*” em sentido especificamente cristão quer dizer a “entrega”, que é em primeiro lugar o amor do Pai que amou de tal modo o mundo que nos entregou o seu próprio Filho (Jo. 3, 16), que nos deu o Seu Unigénito (Rom. 8, 31-32). A esta entrega corresponde a obediência do Filho ao desígnio salvador do Pai. Desta forma, também o próprio Filho se entregou por nós, pela Igreja e por todos os homens (Ef. 5, 25). No mistério da obediência, que leva o Filho a dar livremente a sua vida – “ninguém Me tira a vida, sou Eu que a dou” (Jo. 10, 18) – Cristo “entrega o Seu Espírito” (Jo. 19, 30) e ruaciza os apóstolos depois da ressurreição. A “tradição” da Igreja é a “entrega” que ela faz aos homens, geração após geração, do Espírito recebido de Cristo, da vida

<sup>101</sup> Cf. M. BORDONNI, *Gesú di Nazaret III*, pp. 138, 149.

<sup>102</sup> Cf. Norbert Hoffmann, *El misterio de la “substitucion” como centro del Cristianismo*, p. 425.

nova em Cristo. A tradição cristã é antes de tudo a vida, a vida dos filhos de Deus, que Jesus nos ganhou e nos é “entregue” pela Igreja. Ao serviço dessa vida está toda a Igreja (a sucessão apostólica, os sacramentos, o magistério e todos os dons do Espírito), e claro está, nós.<sup>103</sup> Isto ajuda a compreender que de facto a soteriologia é o grande âmbito da temática da filiação divina e da “representação”. Tomando como ponto de referência as reflexões de W. Pannenberg podemos constatar que, depois duma abordagem histórica do conceito soteriológico de “representação”, para este autor o mais significativo será transcender a cisão que se prolongou durante muito tempo na teologia entre cristologia e soteriologia. Na verdade, a dogmática clássica era um tipo de cristologia dita “do alto” que partia do dogma de Calcedónia e que se preocupava sobretudo com a vertente ontológica dessa verdade dogmática. Isto levou a uma cisão no próprio tratado da Trindade. A tradição protestante criticou essa cristologia meramente ontológica, mas caiu no extremo oposto. Ora, neste ponto Pannenberg (tal como Walter Kasper) quer repropor uma nova unidade interna na teologia ao salientar que a soteriologia deve ser e é cristológica e que a cristológica deve ser e é soteriológica. Por conseguinte, estamos aqui diante dum universo cultural, pois a época moderna é uma época de cisão entre o sujeito e o objecto. Este movimento surge a partir de Descartes com a célebre distinção metodológica entre “*res cogitans*” e “*res extensa*”, o que originou uma grande cisão entre a fé e a ciência, privatizando a fé. Isto teve como resultados a perda de unidade da Cristandade. Então a teologia separou-se da ciência, a essência passou a não ter nada a ver com a existência e a ontologia passou a não ter nada a ver com vida. Neste contexto, as novas cristologias, especialmente a de Walter Kasper, dizem que a cristologia representa o grande serviço que a teologia pode e tem de prestar à Humanidade, justamente nesta busca de unidade e de reconciliação, de identidade e de superação da referida cisão. Precisamente o conceito de “representação” é um conceito no qual a pesquisa cristológica tenta superar esta cisão entre uma cristologia ontológica e uma cristologia funcional. O conceito de “representação” (ou de “substituição”, como prefere falar Norbert Hoffmann)<sup>104</sup> não pode ser reflectido e proposto de

<sup>103</sup> Cf. A. SUQUIA GOICOECHEA, “Cristianismo y signos de los tiempos”, p. 26ss.

<sup>104</sup> Julgamos importante notar que quando se fala aqui em “substituição” e/ou “representação” não se pretende significar “supressão” ou substituição completa. Só assim se compreende que tenha sido abordada a questão da representação em termos de solidariedade, que não é uma substituição completa. Cristo ao morrer por nós não nos quis desviar ou evitar a nossa morte. Caso contrário pas-

forma isolada. Só numa reflexão trinitária é que o podemos compreender. O valor da cristologia de Kasper está na sua visão e integração pneumatólogica no quadro da redenção.

Os autores pós modernistas tem levantado a questão da soteriologia, porque hoje vivemos num mundo que anseia por redenção, que clama por salvação. De facto, a situação de hoje é muito próxima àquela em que Jesus viveu, é uma época em que o homem grita por Quem o possa salvar e redimir. Neste sentido, a soteriologia é uma questão actualíssima e que vai de encontro aos interesses do homem moderno, que procura quem o represente e lhe apresente um sentido. É neste quadro que surge a temática abordada da filiação divina. Na verdade, o nosso grande representante, aquele que viveu e nos dá e coloca nesse horizonte transcendental de possibilidade de redenção é o Filho. Pela sua filiação divina nós temos a possibilidade de nos tornarmos dela participantes. Então nos surge com mais clareza e com toda a força o conceito soteriológico de “representação”. No contexto duma teologia da eucaristia e da “*sequela Christi*”, ele manifesta-se-nos, para a explicitação do nosso universo de fé, como um “lógos” iluminador de sentido e de grande alcance. Desde um ponto de vista totalmente formal este conceito pôs com evidência a sua característica transcendental e a sua função de categoria teológica que estrutura e constrói um sistema de raios e horizontes alargados. A igualdade formal da estrutura da representação, nas diversas dimensões da sua realização, remete-nos, contudo, e sempre, para o mistério, mas agora com grande poder e intencionalidade. Essa intencionalidade é a intencionalidade do amor, o único digno de fé (Hans Urs von Balthasar). A igualdade de estrutura das diversas verdades da fé mostra-nos que elas são uma variação histórica de um único tema, de um único mistério o do amor. Nesta análise está inscrita a estrutura do amor – a representação, a substituição. Viver hoje essa representação é participar da condição filial de Jesus e viver a vida numa mis-

saria por cima da liberdade do sujeito: “Cristo vai ao inferno e sofre toda a sua solidão. Mas não trata os homens como crianças, que em último caso não poderiam ser responsáveis do seu próprio destino, mas o seu céu fundamenta-se na liberdade, que até mesmo aos condenados lhes permite querer a sua própria condenação” (Cf. J. RATZINGER, citado por N. HOFFMANN, *El misterio de la “substitución” como centro del Cristianismo*, p. 424). Assim, falar na totalidade não significa pôr-se no seu lugar. Nós só aceitamos a representação quando aceitamos que um acto e as suas consequências ultrapassam o indivíduo e dizem respeito a todos e afectam todos [Cf. W. PANNEMBERG, *Esquisse d'une Christologie* (Paris: Cerf 1971) 339-340]. Por estes motivos, e para evitar equívocos, autores há que preferem falar em “solidariedade” em vez de “representação” e/ou de “substituição”: Cf. P. TERNANT, *Le Christ est mort “pour tous” Du Serviteur de Israel au serviteur Jesus* (Paris: Cerf 1993) 55-60; JEAN-CLAUDE SAGNE, “Le Cri de Jésus sur la Croix”, *Concilium* 189 (1983) 85-95.

são sacerdotal, viver a vida numa gratuidade permanente, neste serviço contínuo aos outros representando para eles uma palavra de esperança e de alento pelo nosso testemunho de quem se sabe e se sente como filhos muito amados do Pai. A graça de Cristo é o próprio Filho enquanto nos dá a vida, enquanto nos conforma com Ele, nos faz “filhos no Filho”<sup>105</sup> capacitando-nos para viver como Ele. À luz destas considerações o axioma patrístico do intercâmbio salvífico pode ser reformulado do seguinte modo: “o Filho fez-se homem para que os homens se fizessem filhos”.<sup>106</sup>

No entanto, esta proposta, que eclesialmente pode ser realizada de muitas formas segundo os dons e os carismas que o Espírito concede a cada um, poderá tornar-se por isso crucificante e dolorosa. Para sermos filhos adoptivos temos, como o Filho, de pedir ao Pai que permita que não tomemos o cálice. Temos de pedir ao Pai que não nos deixe morrer, tal como o Filho o pediu. E por isso o Filho nunca mais morreu. Mas por paradoxal que pareça para isso teve de morrer. Também nós viveremos e nunca mais morreremos se como filhos adoptivos no Filho morrermos, se fizermos nossa a “desapropiação” de Cristo “que sendo de condição divina não se prevaleceu da Sua igualdade com Deus” (Flp. 2, 5). Hoje “ser cristão é viver para a cruz” (Hans Urs von Balthasar), na certeza e na esperança do que está para além dela.

JOSÉ CARLOS CARVALHO

<sup>105</sup> Cf. G. S. 22, 6; L. G. 40, 1; DS 1515, 1524 = D 792, 796.

<sup>106</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios Antropologia teológica especial* (Santander: Sal Terrae 1991) p. 384.