



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE MESTRADO EM TEOLOGIA (1.º GRAU CANÓNICO)

PEDRO CORREIA GUEDES GALHARDO DE FIGUEIREDO

Descendit ad Inferos

O grande silêncio ou a vitória definitiva sobre a morte

Dissertação Final

sob orientação de:

Professor Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

Lisboa
2022

ÍNDICE

Índice	2
Agradecimentos	4
Resumo	5
Abstract	6
Introdução	7
1. Âmbito e tema	7
2. <i>Descendit ad Inferos</i> : o sentido cristológico deste artigo no conjunto do Símbolo dos Apóstolos	9
2.1. Uma introdução à estrutura, transmissão, autenticidade e evolução do Símbolo dos Apóstolos	9
2.2. <i>Descendit ad Inferos</i> : o artigo inserido no mistério cristológico	12
2.3. Contestação em relação à inserção e uso do artigo em Símbolos	17
3. Fontes e método	18
4. Estrutura	19
1. Uma aproximação teológica à noção de <i>Infernos</i>	21
1.1. O <i>ᾅδης</i> na tradição grega	22
1.2. O <i>šeol</i> na tradição bíblica veterotestamentária	27
1.3. As referências neotestamentárias ao <i>šeol</i>	32
1.4. Em busca do <i>descensus</i> no Novo Testamento	37
1.4.1. O sinal de Jonas: Mt 12, 39-40	37
1.4.2. A abertura dos sepulcros: Mt 27, 51-53	37
1.4.3. A promessa ao bom ladrão: Lc 23,42-43	38
1.4.4. A profecia de David: Act 2,24-28	39
1.4.5. Fazer com que Cristo suba: Rm 10,6-9:	39
1.4.6. Cristo, primícia dos que morrem: 1Cor 15, 20-26	40
1.4.7. A Epístola aos Efésios	40
1.4.8. A humilhação e exaltação de Cristo: Fil 2,7-10	41
1.4.9. A Epístola aos Colossenses	41
1.4.10. A Epístola aos Hebreus	42
1.4.11. A Primeira Epístola de Pedro	44
1.4.12. O Apocalipse	46
1.4.13. A união com os Sacramentos	47
2. Leitura cristológica da descida de Cristo <i>Ad infera</i>	48
2.1. A Teologia Patrística até ao século III	49
2.1.1. Fontes orientais: Inácio de Antioquia, Melitão de Sardes e Hipólito de Roma .	50
2.1.1.1. Inácio de Antioquia	50
2.1.1.2. Melitão de Sardes	51
2.1.1.3. Hipólito de Roma	52
2.1.2. Fontes ocidentais: Ireneu de Lião e Tertuliano	53

2.1.2.1. Ireneu de Lião	53
2.1.2.2. Tertuliano	57
2.1.3. Fontes de Alexandria: Clemente e Orígenes	58
2.2. Na Teologia Patrística a partir do século IV	60
2.3. Na Teologia Medieval e Moderna	63
2.3.1. Idade Média	63
2.3.2. Idade Moderna	66
3. Releitura da Descida aos Infernos pela Teologia contemporânea	71
3.1. Hans Urs von Balthasar	73
3.1.1. Concentração cristológica	73
3.1.2. Enquadramento <i>teodramático</i> da descida aos infernos	75
3.1.3. A teologia do sábado santo no âmbito do mistério pascal.....	78
3.1.4. Leitura teológica da descida aos infernos.....	86
3.1.4.1. Aspectos metodológicos.....	87
3.1.4.2. Dados do Novo Testamento	89
3.1.4.3. A solidariedade na morte.....	92
3.1.4.4. Síntese balthasariana	96
3.1.5. Desenvolvimentos da perspectiva balthasariana	100
3.1.5.1. Salvação no abismo	100
3.1.5.2. O «Purgatório»	102
3.1.5.3. Rompimento das ligaduras	103
3.2. Joseph Ratzinger.....	105
3.2.1. A novidade da Páscoa cristã: o restabelecimento da comunhão.	106
3.2.2. O Sábado Santo: dia em que o amor transforma a morte:	107
3.2.3. O carácter teo-dialógico e dinâmico do «eschaton» cristão.	109
3.2.4. Escatologia relacional.....	111
3.2.5. Síntese da perspectiva de Ratzinger	116
Conclusão	117
1. Percurso e Ponto de Situação.....	118
2. Perspectivas de futuro.....	125
3. Limites da investigação	126
Bibliografia.....	129
1. Fontes.....	129
1.1 Obras sobre a descida aos infernos.....	129
1.2 Obras de Hans Urs von Balthasar.....	130
1.3 Obras de Joseph Ratzinger	130
1.4 Outras fontes.....	130
2. Bibliografia auxiliar.....	131
3. Bibliografia suplementar	131

AGRADECIMENTOS

Aos meus formadores e colegas de seminário todo o apoio ao longo deste caminho.

A toda a minha família, sobretudo ao Miguel e à Maria pelo testemunho de fé e de conversão.

A todos os meus professores.

De maneira muito particular aos meus bons amigos Pe. Afonso Pereira, Pe. João Gonçalves, António Pedro Barreiro e Pe. Ricardo Figueiredo pela ajuda na revisão, formação do texto e partilha de ideias, assim como ao meu orientador, Doutor Jacinto Farias, por todo o auxílio e disponibilidade.

RESUMO

O artigo *Descendit ad Inferos*, contido no Símbolo dos Apóstolos foi pouco aprofundado, no discurso teológico, ao longo dos séculos. Começando por uma aproximação teológica à noção de *Infernos*, passando por uma leitura cristológica da descida de Cristo *Ad Inferos* e terminando numa releitura da descida aos Infernos pela Teologia contemporânea, a presente dissertação debruça-se sobre a evolução do discurso acerca do sentido cristológico deste artigo no conjunto do Símbolo da fé, centrado no mistério do Sábado Santo, onde Cristo Se faz solidário conosco. Trata-se de uma investigação marcadamente soteriológica, inspirada em diversos autores.

A dogmática que se encontra na obra colectiva *Mysterium Salutis* de Hans Urs von Balthasar é a obra que maior destaque tem nesta dissertação. O tema da *solidariedade de Cristo*, a sua experiência da descida aos infernos como o *estar-morto*, o *hiato*, o silêncio radical da *Palavra* donde Jesus sai vitorioso porque Se liberta dos grilhões da escravidão, trazendo consigo a salvação para toda a humanidade, são o tema sobre o qual nos debruçamos.

PALAVRAS – CHAVE: *descensus*, infernos, *ᾅδης*, *šeol*, purgatório, sinfonia, Teodramática, solidariedade, liberdade, eleição, comunhão, escatologia relacional, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, eschaton cristão.

ABSTRACT

The article *Descendit ad Inferos* that's within the Apostles' Creed wasn't looked in-depth during the centuries in the theological discourse. Starting by a theological approximation to the notion of Hell, going through a Christological reading of the Harrowing of Hell and then ending up on the sight through the glasses of the contemporary history to the same article, makes us go through the evolution of the discourse about the Christological sense of this article in the set of the Faith's Symbol, which is centered in the mystery of Holy Saturday, where Christ gets solidarity with us. This investigation is profoundly soteriological and is inspired by a great group of renowned authors

The dogmatic work that we can find in the joint work of *Mysterium Salutis* by Hans Urs von Balthasar is the work that's the most discussed in this dissertation. In the theme «solidarity of the Christ», He experiences the harrowing of hell like someone's already dead, the hiatus, the brutal silence of the Word from where Jesus comes victorious since He frees himself the shackles of death, carrying with Him Salvation for all Humanity. This is our main theme.

KEYWORDS: *descensus*, hell, ἄδης, *šeol*, purgatory, symphony, Theo-drama, solidarity, liberty, election, *communio*, relational eschatology, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, christian eschaton.

INTRODUÇÃO

O sentido cristológico da descida à mansão dos mortos¹ no conjunto do Credo é um dos elementos determinantes para que se dê a «sinfonia da fé», como uma sinfonia da verdade². Esta palavra que significa algo como «todos os sons harmonicamente juntos», deu os seus primeiros passos como conceito na música erudita a partir do barroco. Surgindo, primeiramente como um prelúdio, interlúdio ou poslúdio, este tipo de *ouverture* ganha, durante o século XVIII e com a chegada do classicismo, o peso de *magna opera* dos autores musicais, especialmente depois das obras de Mozart e de Haydn. Estes abriram caminho para Beethoven, o representante máximo da sinfonia clássica, onde estas deixam de ser vistas como uma mera introdução das óperas – obras até aí consideradas como as de maior relevo –, para se tornarem as obras de maior gravidade em qualquer artista musical. É com o objectivo de apresentar este artigo no conjunto da harmonia da fé que pretendemos fazer a presente investigação e, assim, vemos como nenhum artigo está desligado dos outros, mas a doutrina desenvolve-se sempre como um corpo orgânico que, em conjunto, canta e ressoa: «Cantai a Deus, cantai! / Cantai ao nosso rei, cantai! / Pois Deus é o rei de toda a terra, / cantai-lhe um poema de louvor!» (Sl 46 [47]). A afirmação e o desenvolvimento da sinfonia como estilo musical, possuidor de uma amadurecida força expressiva, pode ser relacionada com o processo de maturação e construção do Símbolo da Fé. De Beethoven a G. Mahler, a sinfonia ganha quase a densidade de uma verdadeira metafísica³. O próprio Mahler afirmará: «a sinfonia é como o mundo, deve abarcar tudo»⁴.

1. Âmbito e tema

A presente dissertação é elaborada no âmbito da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia, da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa. Enquadra-se

¹ Ao longo do texto não será encontrada uma tomada de posição em relação ao termo a usar: *mansão dos mortos*, *morada dos mortos*, *infernus*, *inferos*, *infera*, *šeol* ou *ᾗδης*. A seu tempo procuraremos explicar a distinção de cada um deles, nos capítulos posteriores. Para já, deixamo-lo em aberto.

Por opção metodológica e para que a experiência de leitura seja facilitada, os termos gregos aparecem em grego e os termos hebraicos são apresentados com transliteração.

² Cf. J. FARIAS, *O Credo – A sinfonia da verdade* (Cascais: Lucerna 2020) 5.

³ Cf. T. SILVA, *Música e teologia, música como teologia: uma sonata teológica – A música na estética teológica de Pierangelo Sequeri*, 55

⁴ T. SILVA, *Música e teologia, música como teologia*, 55.

na Teologia Sistemática, tratando de temas que se ligam com a Cristologia, Antropologia Teológica, Soteriologia e Escatologia, além de outras áreas teológicas e do saber abordadas de forma transversal. Neste âmbito, denota-se, desde logo, que o aprofundamento de um artigo da fé em particular exige um esforço hermenêutico cujo resultado é o vislumbre da catolicidade da Tradição e da doutrina eclesial.

O objectivo da dissertação é um estudo aprofundado do significado teológico do artigo *descendit ad inferos* do Símbolo dos Apóstolos. Assim sendo, pretende-se focar o tema a partir das diversas perspectivas, respeitando o âmbito próprio de uma dissertação de primeiro grau canónico. Em todo o caso, a presença do tema da descida de Cristo aos infernos mostra como este assunto não só povoou a imaginação dos crentes, mas também foi capaz de mostrar o mais profundo da vida cristã. A este respeito, podemos assinalar o que Dante Alighieri escreve sobre a luta contra a força do inferno:

//As portas fecha o adverso regimento/
/na cara ao meu senhor e se encasa;/
/e ele voltou a mim com passo lento./
/Olhos por terra e sobancelha rasa/
/de todo o ousar, dizia e suspirava:/
/«Quem me negou ir à dolente casa!»/
/E a mim: «Tu, porque a dor se me agrava,/
/não te apavores, vencerei a prova,/
/qual seja o que a defesa dentro trava./
/Esta tua arrogância não é nova;/
/que usaram já menos secreta porta,/
/a qual ainda sem fecho se comprova⁵.//

O que Cristo abriu com a sua descida aos infernos, «ainda sem fecho se comprova», como escreve Dante, pois aquilo que Jesus realizou de uma vez para sempre foi a abertura da vida para toda a humanidade, que as forças infernais nunca mais puderam fechar. Revisitar este artigo da fé torna-se, assim, uma questão fundamental para compreender a forma como Cristo salvou a humanidade e hoje salva, particularmente, cada um dos viventes.

⁵ D. ALIGHIERI, «Inferno», canto VIII, 113-126 in D. ALIGHIERI, *Divina comédia* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda 2021) 105.

2. *Descendit ad Inferos*: o sentido cristológico deste artigo no conjunto do Símbolo dos Apóstolos

Num sentido introdutório, é necessário enquadrar o artigo da descida aos infernos num universo mais amplo, antes de mais no que decorre da própria tradição em que ele é testemunhado de forma mais incontornável: o Símbolo da Fé. Com este enquadramento, oferece-se o seu sentido cristológico e trinitário, ainda que não seja em primeiro lugar, nem de forma aprofundada que procuramos demonstrar este carácter. Assim, pretendemos somente enquadrar o artigo «desceu à mansão dos mortos», presente no Símbolo dos Apóstolos, na perspectiva do seu enquadramento cristológico. Isto será feito situando-o no contexto do Símbolo, percebendo o seu enquadramento e a razão fundamental pela qual se encontra na estrutura do Credo.

2.1. Uma introdução à estrutura, transmissão, autenticidade e evolução do Símbolo dos Apóstolos

Ao analisarmos o artigo do Credo que define a descida de Cristo à mansão dos mortos, havemos de considerar o seu contexto. O Credo consiste numa herança, uma luz brilhante, um verdadeiro tesouro. Poderíamos dizer que é a preciosa Arca da Aliança dos nossos tempos: quem lhe permanece fiel, persevera na Nova Aliança. Não é fruto do acaso que alguns autores nos primeiros séculos atribuíssem a «este “breviário da fé”, (...) o valor de fórmula inspirada»⁶. O Credo consiste num esforço de fidelidade diante da novidade que rejuvenesce, e não está submetido à mudança dos tempos. Aquilo que o Credo nos ensina é o mistério excelente da fé cristã: a Trindade divina⁷.

O Símbolo da fé foi composto com base numa estrutura ternária. O primeiro aspecto que devemos considerar é que os doze artigos em que o Símbolo dos Apóstolos se encontra suportado têm o inconveniente – segundo Lubac - de trazer à tona a questão de que esta divisão seria artificial, afirmando que a verdadeira estrutura é tripartida: a fé cristã é uma fé

⁶ I. LAMELAS, *Sim, Cremos: o Credo comentado pelos Padres da Igreja* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2013) 20.

⁷ Cf. H. de LUBAC, *La foi chrétienne: Essai sur la structure du symbole des apôtres* (Paris: Aubier-Montaigne 1970) 10.

essencialmente na indivisível Trindade⁸. Assim, poderíamos questionar-nos acerca do seu título: Símbolo dos Apóstolos. Esta denominação é reconhecida por estarmos diante da formulação de fé utilizada no Ocidente, dentre todas a que tem raízes mais antigas. Uma carta oficial, fruto de um concílio reunido em Milão, sob a presidência de Santo Ambrósio, dirige-se ao Bispo de Roma, Sirício, por volta do ano de 390. É a primeira certificação de que temos notícia, na qual este título é dado ao Símbolo. Nesta mesma carta se percebe que a formulação não é uma novidade: «o Símbolo dos Apóstolos que a Igreja romana guarda e conserva, nos dias de hoje, intacta»⁹.

Hoje é sabido que a transmissão do Símbolo aconteceu pela via da oralidade. Apenas temos notícia duma sintetização escrita do Símbolo pelo século IV. A razão pela qual isto se deu relaciona-se com a progressiva expansão do cristianismo e o crescente número de catecúmenos e neófitos: era necessária uma organização mais detalhada. Na prática baptismal dos primeiros séculos era pedido aos catecúmenos que fixassem uma fórmula resumida «para instruir o Espírito sem sobrecarregar a memória, pois exprime em poucas palavras o proveito que delas se retira»¹⁰. Esta prática tinha «a vantagem de o tornar acessível a todos, já que boa parte dos candidatos ao batismo eram analfabetos»¹¹. Sabemos ainda, pela pena de Ambrósio, que a pedagogia da transmissão do Símbolo ia no sentido de que se não escrevesse o Símbolo: «quem não escreve, receia esquecer e, por isso, repete-o todos os dias»¹². Outra razão era evitar que «caísse nas mãos dos não iniciados, mas tinha sobretudo a ver com a essência da fé e seu processo de transmissão»¹³. Essencialmente, percebemos como nos primeiros séculos se adoptou a *praxis* paulina à letra: «a fé nasce da escuta» (Rm 10, 17).

⁸ H. de LUBAC, *La foi chrétienne*, 21.

⁹ [tradução livre de] AMBRÓSIO DE MILÃO, *Epist.*, 42, 5, PL 16, 1125 B, *cit. in* H. de LUBAC, *La foi chrétienne*, 24. Uma das teses funda-se na hipótese de que o Símbolo proviria da Idade Média. A verdade é que, no decurso destes séculos, esta estrutura do Credo pode ter sido embelezada, mas não inventada. Logo no segundo século da era cristã é mencionada frequentemente uma regra de fé, uma regra da verdade, uma regra imutável, regra essa que remontaria aos doze Apóstolos, com fundamento. É o próprio Ireneu quem afirma que os Apóstolos, mesmo que não tivessem deixado escrito, teriam pelo menos transmitido esta regra de Fé aos chefes das Igrejas (cf. IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, 1, 3, PG 7, 549 *cit. in* H. de LUBAC, *La foi chrétienne*, 24-25). Para Tertuliano esta regra, imutável e irreformável, já se parece muito com o nosso Símbolo, o qual data das próprias origens *ab initio Evangelii*, tendo sido instituído pelo próprio Cristo. Daqui advém que os Apóstolos terão promulgado o mesmo ensinamento da mesma fé (H. de LUBAC, *La foi chrétienne*, 25).

¹⁰ I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 17.

¹¹ I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 18.

¹² I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 19.

¹³ I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 19.

A razão pela qual os Apóstolos estabeleceram uma unidade no Símbolo é de que, diante da separação a que os mesmos se perceberam chamados,urgia que os seus ensinamentos não divergissem em conteúdo: Orígenes afirma uma lista de verdades que foram manifestamente transmitidas pela pregação apostólica; Ambrósio explica que sem uma Regra, a fé não se aguentaria firme¹⁴. Assim, o Símbolo Apostólico é uma expressão mais ou menos elaborada e resumida da Regra da Fé. Neste sentido, podemos atribuir sem grandes polémicas a redacção aos primeiros Doze, conforme defende Lubac na sua obra¹⁵. Esta não é, contudo, uma opinião que sobreviva sem contestação¹⁶.

Parece-nos importante salientar que a maior preocupação que os Padres da Igreja teve foi relativa ao conteúdo e não tanto à forma: o seu intuito consistia em explicitar os conteúdos da fé, não tanto em analisar o acto de fé enquanto tal. Assim, o objecto fundamental da fé é o querigma e a doutrina transmitida pelos Apóstolos. Isto é evidente e está patente a partir de Ireneu na sua luta contra a falsa *gnose*¹⁷, onde é acentuada a objectividade dos conteúdos da fé. Por reacção à especulação racional tipicamente gnóstica, para alguns como Tertuliano, depois de Cristo basta a fé simples. Sendo que a fé é, também, um acto racional, surge a necessidade de se dar razões do crer. Em resposta às críticas de Celso, segundo o qual os cristãos apenas respondiam na linha tertuliana – «não examines, mas crê, a tua fé te salvará»¹⁸ –, a síntese cristã definiu que o ideal da *simplicitas fidei* «não implica uma “fé cega”, e menos ainda um “credo absurdo”, antes apela para a reflexão e aprofun-

¹⁴ Cf. I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 19.

¹⁵ Cf. H. de LUBAC, *La foi chrétienne*, 26.

¹⁶ Na declaração do concílio milanês a que já nos referimos, Santo Ambrósio é explícito em relação à autenticidade do Símbolo, e contra esta mesma autenticidade vários autores se pronunciaram ao longo da história. Uma das dificuldades apresentadas nesta *quaestio* tinha que ver com a semelhança que o Símbolo tem quando comparado com fórmulas ambrosianas, especialmente na obra *De sacramentis*. Contudo, esta hipótese não retira a atribuição do símbolo aos Doze. A obra *Explanatio Symboli*, de Ambrósio, explica a importância de reter o Símbolo e de o saber de cor, ao invés de o ter por escrito. A autenticidade da autoria desta obra é uma outra discussão na qual autores, como Erasmo, pendem para a legitimação do Bispo milanês. O estilo e o pensamento da obra são, sem dúvida, de Ambrósio, e o próprio afirma que o Símbolo professado pela Igreja romana foi composto e transmitido pelos Apóstolos. Ter-se-ão reunido para definir esta forma abreviada de transmissão da fé, com o propósito de que os cristãos facilmente a memorizassem e dela se lembrassem na sua totalidade (H. de LUBAC, *La foi chrétienne*, 26-25). Das consequências deste propósito teremos nota particularmente através do comentário de Rufino de Aquileia: este declara expressamente manter-se em linha com a Tradição Apostólica (cf. RUFINO DE AQUILEIA, *Commentarius in Symbolum Apostolorum*, 2, CCL 20, 434 cit. in H. de LUBAC, *La foi chrétienne*, 28). Tendo em conta os dados actuais, acredita-se que a designação «Símbolo dos Apóstolos» foi consagrada apenas nos finais do século IV (cf. I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 20).

¹⁷ IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, II, 13, 10; 18, 6; 30, 2: cf. Cf. I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 23.

¹⁸ ORÍGENES, *Contra Celso*, I, 9: cf. Cf. I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 23.

damento da fé professada»¹⁹. Com os Padres Capadócius e Agostinho o diálogo entre a filosofia e a teologia chega a uma síntese amadurecida: A não ser que não tenhas fé, não poderás compreender, creio para compreender²⁰. A fé prepara, ainda, para a inteligência do mistério de Deus, reivindicando-o: o intelecto verdadeiro ama de verdade; entende para acreditar²¹. Mais tarde, Tomás de Aquino afirmará que a fé é um acto da inteligência que anui à verdade divina a mando da vontade movida pela graça²².

2.2. *Descendit ad Inferos*: o artigo inserido no mistério cristológico

Parece que a crença de que a própria pessoa de Cristo esteve nos infernos não constitui propriamente uma novidade, pois assim foi acreditado desde as origens²³. No entanto, vários foram os opositores que surgiram no caminho deste artigo teológico. Para expôr como foi considerado até aos nossos tempos este artigo, precisamos de adentrar em algumas questões. Porque encontramos o *descendit ad inferos* do Símbolo dos Apóstolos reduzido apenas a *καὶ παθόντα – et sepultus est –* e foi sepultado – na fórmula niceno-constantinopolitana?

O *Símbolo dos Apóstolos* é elaborado ao longo dos séculos de várias formas até atingir a sua fórmula final; a partir do século IV os textos simbólicos não contêm mais este artigo de fé. Nem em Santo Ireneu que nos apresenta a primeira sistemática completa, nem nas três *Regulae* redigidas por Tertuliano, nem sequer em Orígenes, há traços deste artigo nos esboços ou projectos de Símbolo das Constituições Apostólicas. De igual forma isto não se encontra no Símbolo niceno-constantinopolitano, o qual acontece já no IV século. A Igreja de Jerusalém, da qual temos nota graças às catequeses de São Cirilo, também não se refere ao artigo²⁴. Então, quando o encontramos?

A resposta simples é a de que o Símbolo niceno-constantinopolitano mantém a versão original, enquanto, supostamente, o Símbolo dos Apóstolos é o mais antigo. No entanto, encontramos acrescentos posteriores à redação original. Neste caso concreto, este acrescento vem do IV século, cuja explanação se segue: a primeira menção autêntica do *descen-*

¹⁹ I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 23. Cf. I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 22-23.

²⁰ *Nisi credideritis, non intelligetis, credo ut intelligam.*

²¹ *intellectum vero valde ama; intellege ut credas.*

²² Cf. I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 24-25.

²³ H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», in A. VACANT - E. MANGENOT - E. AMANN (Dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IV (Paris: Letouzey et Ané 1911) 566.

²⁴Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 567.

dit ad inferos acontece no final do IV século e vem de Rufino, que dá notícia do símbolo baptismal da Igreja de Aquileia: Foi crucificado sob Pôncio Pilatos e foi sepultado. Desceu aos infernos. Ressuscitou ao terceiro dia²⁵. Rufino refere que este artigo não se encontra no Símbolo Romano nem no símbolo do Oriente²⁶. De qualquer forma, mesmo antes de Rufino, encontramos a doutrina na fórmula simbólica da descida aos infernos.

Contudo notemos que durante o período de Niceia a constituição eclesiástica egípcia presente sob a forma de *Redditio Symboli* ou de interrogações feitas aos catecúmenos – um género de confissão de fé que atribuía a Cristo uma verdadeira actividade pelos infernos – tinha em si: «Credes vós em Nosso Senhor Jesus Cristo (...) que foi ressuscitado ao terceiro dia, que libertou os cativos, e que subiu aos céus?»²⁷. Houve, ainda, pelo ano de 359 em Esmirna da Panónia um concílio de bispos arianos que promulgou um formulário datado de 22 de maio do mesmo ano. Nele se professa que Cristo morreu, desceu aos infernos e resolveu todas as coisas; que os porteiros ou guardiões do inferno tremeram diante d’Ele²⁸.

Sesboüé refere a descida aos infernos como sendo um «adendo mais tardio»²⁹. Considerando a origem proveniente da zona da Síria, a primeira aparição do artigo terá sido formulada pelos semi-arianos em meados do século IV. A interpretação do artigo é considerada controversa nesta obra, mas a opinião dominante será que se trata de alusões a representações arcaicas «e que os textos mais nítidos sobre a descida de Cristo não dizem respeito ao Inferno onde se encontram os mortos, mas ao combate de Cristo contra as potências do mal»³⁰.

Sócrates, o historiador dos séculos IV e V, ensina-nos que o autor desta quarta fórmula de Esmirna foi o bispo sírio e ariano Marcos de Arethusa. É comum a alegação de que os arianos de Esmirna, ao adoptar a fórmula citada, pretendiam simplesmente referir-se à sepultura de Cristo, pelo que o seu símbolo não carrega outra significação além desta. Parece-nos razoável afirmar que está expressa nesta proclamação de fé uma acção particular e determinada de Cristo: ela explana que, se Jesus desceu aos infernos, foi para «reger» todas as coisas. No mesmo ano em que se juntou esta assembleia em Esmirna, temos nota de ou-

²⁵ *Crucifixus sub Pontio Pilato et Sepultus. Descendit ad inferna. Tertia die resurrexit*

²⁶ Cf. RUFINO DE AQUILEIA, *Commentarius in Symbolum Apostolorum*, n. 18, P. L., t. XXI, col. 356, *cit. in* H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 568.

²⁷ Cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbolum*, Leipzig, 1894, t.I, 320 *cit. in* H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 569.

²⁸ Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 569.

²⁹ B. SESBOÜÉ, «O conteúdo da tradição: Regra da fé e Símbolos (séculos II-V)», *in* B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI (Ed.), *O Deus da Salvação (séculos I - VIII)*, vol. I (São Paulo: Edições Loyola 2005) 107.

³⁰ B. SESBOÜÉ, «O conteúdo da tradição: Regra da fé e Símbolos (séculos II-V)», 108.

tros dois concílios, também eles arianos. Estes editaram formulários que continham a afirmação da descida aos infernos, compreendida numa alusão ao texto de Job, mas não contém explicação relativa a uma suposta regência de Cristo sobre todas as coisas³¹.

Não podemos concluir com nenhuma certeza acerca da origem oriental ou ocidental deste artigo do Símbolo. Kattenbusch proporá que a própria fórmula de Esmirna, e consequentemente o Símbolo niceno-constantinopolitano que a reproduz, procede do símbolo aquileno³². De igual maneira, nada prova que não haja, no Ocidente, algum símbolo hoje ainda desconhecido que contenha a descida aos Infernos. Se considerarmos a origem oriental do artigo, é possível a insinuação de que a descida aos infernos é uma maneira dramática de entender a Redenção, tal como afirma Monnier: «É no Oriente que se encontram pela primeira vez formas dramáticas de representação da redenção»³³.

Van Loon propõe uma outra via – a mitológica – para entendermos a descida aos infernos. Nesta visão conclui que a representação mais mitológica da actividade de Cristo no mundo alimenta um carácter mais oriental que ocidental. Os documentos patrísticos mostram que o pensamento acerca desta fórmula dogmática são apreciações de carácter totalmente subjectivo e *a priori*. De qualquer forma o Símbolo católico é encontrado difundido como fórmula ocidental especialmente pela zona da Gália. Só depois terá passado para Roma e para o Oriente, e posteriormente para toda a Igreja³⁴.

Com efeito, na época posterior a Rufino e marcada por ele, vão-nos aparecer diversas expressões no símbolo católico. O credo recitado por Dom Germain Morin que se pensa ser o próprio de São Jerónimo, professa que Cristo desceu aos infernos e que pisou com os seus pés o aguilhão da morte: desceu aos infernos, calcou o aguilhão da morte aquele que sofreu pela nossa salvação³⁵. M. Bratke terá descoberto em 1895 um velho manuscrito do século VII na biblioteca de Berna onde estava um símbolo galicano. A partir desta descoberta ter-se-á chegado à conclusão de que o símbolo remontava ao século IV, de tal forma que Harnack não hesita em declará-lo anterior ao ano 400. Este símbolo conterà o artigo *descendit ad inferna*³⁶.

³¹ Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 569.

³² Cf. F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbolum*, Leipzig, 1894, t. 1, p. 869 *cit. in* H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 569.

³³ H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 570.

³⁴ Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 570.

³⁵ *Descendit ad inferna, calcavit aculeum mortis*. Revue bénédictine, janeiro de 1904, *cit. in* H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 570.

³⁶ Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 570.

Chegados ao século V, percebemos que a descida aos infernos não é mencionada nem no símbolo romano, nem no próprio da Igreja de Ravena, nem no de Fausto, nem nas Igrejas africanas. No símbolo atanasiano podemos ler: «aquele que sofreu pela nossa salvação, desceu aos infernos, ressuscitou ao terceiro dia»³⁷, o qual provém certamente de uma Igreja da região da Gália meridional. A data deste situa-se entre 450 e 600, mas com maior probabilidade de ser de finais do século V. Künstle, que atribui a origem deste símbolo à região da Ibéria, não lhe encontra qualquer tipo de dificuldade a nível contextual pois a descida aos infernos aparece em diversos documentos ibéricos do século VI. Este Símbolo atanasiano, recitado tanto no Oriente como no Ocidente, não deve ter existido sem exercer alguma influência na inserção deste artigo no Símbolo dos apóstolos, conforme relatado pelos missais e sacramentários do século VIII³⁸.

Venâncio Fortunato, bispo de Poitiers no século VI terá desenvolvido em Ravena uma explicação do Símbolo apostólico na qual resume os comentários de Rufino que procedem a partir da Igreja de Aquileia. No Símbolo desta Igreja encontramos *descendit ad inferna*³⁹.

A mais ancestral atestação actualmente recebida do Símbolo apostólico encontra-se no sermão de Pseudo-Agostinho, onde se mantém restituída a São Cesário, bispo de Arles em 548, a descida aos infernos na expressão *descendit ad inferos*. Igualmente, é esta a interpretação adoptada no símbolo ibérico pelo arcebispo Martinho de Braga em *De Correctione Rusticorum*. Entretanto, no século VII, a descida aos Infernos não se encontra ainda na liturgia moçárabe: o artigo não está contido na *Traditio Symboli*. Assim sendo, poderíamos continuar a nossa busca historiográfica, mas parece-nos suficiente uma quantidade de fontes que apontam para as origens da inserção deste artigo no *Symbolum Apostolorum*⁴⁰.

A descida aos infernos afirma-se como um mistério cristológico. Desde cedo esteve presente no desenvolvimento da tradição cristã, por ser uma «antiquíssima convicção da fé eclesial que se tornou artigo de fé unânime, pelo menos a partir do século IV»⁴¹. Aliás, «em meados do século II a crença na descida do Filho de Deus ao inferno era já assumida pelos cristãos»⁴². E não nos devemos esquecer que a convicção de que o Filho de Deus desceu

³⁷ *Qui passus est pro salute nostra, descendit ad infernos, tertia die resurrexit*. Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 570.

³⁸ Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 570.

³⁹ Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 570.

⁴⁰ Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 571-573.

⁴¹ I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 201-202.

⁴² I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 202.

aos infernos também está presente no Símbolo Romano «quando se diz que Ele foi sepultado»⁴³. É, por isso, evidente como este mistério é profundamente cristológico: explica o hiato entre a morte e a ressurreição de Jesus; é crença comprovada desde os primeiros séculos; tem fundamentação bíblica; e ajuda-nos a aprofundar como a *κενόσις* do Salvador é total (cf. Fl 2, 8) não se ficando «somente» pela morte na Cruz, demonstrando uma solidariedade radical com todos os mortos (cf. 1 Pe 3, 20). Por último, «a descida aos infernos conheceu grande sucesso na liturgia de Sábado Santo, bem como na iconografia oriental»⁴⁴.

No seu artigo de Cristologia, Jean Galot explica-nos como no século XIX se formou uma corrente cristológica baseada na *κενόσις*. Partindo da carta aos Filipenses, uma teologia sobre a morte de Deus ganha desenvoltura nos anos 60 e 70 do século XX, chegando ao ponto de propor a ideia duma absorção da divindade pela humanidade de Jesus, de tal modo que a encarnação podia significar uma morte real de Deus. A verdade é que esta interpretação é extrema, a *κενόσις* expressa «a condição da vida terrena de Jesus»⁴⁵. Desde a encarnação até à sua definição de mandato de que veio para servir (cf. Mc 10, 45), e tudo isto acontece numa unidade: um despojamento íntimo que se consuma no seu sacrifício⁴⁶.

Por outro lado, encontramos as cristologias de ressurreição. Pannenberg considera a Ressurreição como «o acontecimento escatológico decisivo», procurando demonstrar historicamente a divindade de Cristo através deste facto. Devemos considerar todo o valor da ressurreição em equilíbrio com o peso que damos ao [valor] do Redentor, seja para a revelação da Divindade de Cristo, seja para a sua obra de salvação⁴⁷.

É evidente que a nossa temática tem consequências para a toda a Cristologia, como uma unidade. Com efeito, a reflexão mais recente abdicou de elaborações extensas a respeito deste artigo e concentrou-se na expressão de uma solidariedade universal de Cristo com toda a humanidade. A redenção de Jesus é universal e tem efeitos retroactivos, como veremos adiante⁴⁸. No entanto, podemos melhor identificá-la com a área da cristologia escatológica, na qual se olha para o Salvador como um cumpridor dos anúncios escatológicos da antiga aliança. Chamado a determinar que em Cristo se realizou a escatologia prometida no «agora», na «hora de Cristo». O valor e as consequências do acontecimento da Ressurrei-

⁴³ I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 202.

⁴⁴ I. LAMELAS, *Sim, Cremos*, 202.

⁴⁵ J. GALOT, «Cristología», in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT (Ed.), *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid: San Pablo 1992) 254.

⁴⁶ Cf. J. GALOT, «Cristología», 254.

⁴⁷ Cf. J. GALOT, «Cristología», 254 - 255.

⁴⁸ Cf. M. GAGLIARDI, *La Verità è sintetica* (Siena: Cantagalli 2017) 312.

ção de Jesus devem estudar-se mais particularmente nesta perspectiva cristológica, assim como a sua descida à mansão dos mortos⁴⁹.

2.3. Contestação em relação à inserção e uso do artigo em Símbolos

H. Quilliet afirma que Abelardo e Durand de Saint Pourçain admitem a existência de um lugar subterrâneo, mas rejeitam que a alma de Cristo tivesse estado realmente ou verdadeiramente nos infernos⁵⁰. A expressão «descida aos infernos» é considerada imprópria e inadequada por estes autores, pois, segundo os mesmos, a alma de Cristo somente fez bem aos justos. Mais tarde, Erasmo retirará este artigo do *Symbolum* no seu catecismo, ainda que não repudiando ou atacando de frente com algum receio da autoridade eclesial.

No que concerne à atitude de autores protestantes, poderíamos afirmar que as suas posições são mais «audazes», rejeitando a existência de qualquer lugar apelidado de «infernos», o que os fará, por sua vez, rejeitar igualmente uma real e verdadeira descida aos infernos. Somente Calvino o admite, mas o artigo do Símbolo é interpretado como uma metáfora que designa «tristeza interior sentida por Cristo na luta suportada na crucifixão e morte», a qual causou literalmente «dores infernais», isto é, próprias do inferno⁵¹.

Sem constituir exceção, neste campo, os racionalistas farão eco à sensibilidade protestante, procurando apagar este ponto da doutrina e tratando-o como um produto variável da evolução do sentimento religioso. Consideram que, a certa altura, se creia numa descida aos infernos, mas que esta doutrina dependeria de uma certa quantidade de tempo até que se desse uma evolução do pensamento religioso até que se esquecesse este ponto. Alguns autores admitem que o artigo pode ter sofrido algumas mutações, ao considerarem que se deu uma perda e um esvaziamento do seu conteúdo teológico e tradicional. Nesta senda, Loisy afirma que os artigos da fé sofreram do facto de o mundo coevo não ter feito uma tão detalhada análise ao seu próprio conhecimento quando comparado com quanto fez ao conhecimento da fé nos primeiros séculos⁵².

Se formos na senda do que defende Sabatier, autor protestante contemporâneo, uma certa escola abandonou um negacionismo radical para abraçar as teorias evolucionistas e, assim, explicarem a descida aos infernos: para eles, a afirmação do símbolo abre concep-

⁴⁹ Cf. J. GALOT, «Cristología», 255.

⁵⁰ Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 566.

⁵¹ Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 566.

⁵² Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», 566.

ções bastante diversas do espírito religioso: tanto pode ser a própria salvação oferecida e ganha pela via além da sepultura, conforme a tendência da escola alexandrina; ou pode ser entendida como a descida ao limbo, de onde são entregues os «justos» do Antigo Testamento; em seguida, estes autores consideram ter-se dado um esforço eclesiástico por estabelecer a doutrina do purgatório; mais tarde, com a Reforma, a descida aos infernos terá perdido toda a sua relação com a salvação dos mortos; finalmente, a teologia crítica retorna ao sentido das concepções mais primitivas, o que permite descobrir nos textos neotestamentários o próprio pensamento dos Apóstolos: a salvação oferecida àqueles que não conheceram o Evangelho durante a sua vida. Chegados a este ponto, deparamo-nos com a teologia anglicana contemporânea que propõe um novo pensamento da «esperança alargada». Este alargamento apresenta uma singular semelhança com o que os modernistas chamam de reforma necessária dos conteúdos dogmáticos, e especialmente nos conteúdos concernentes à Redenção. Fica assim a questão: não nos deveríamos render à hipótese de que é definitiva a universalidade da salvação, tendo em conta um ampliar da afirmação de Nosso Senhor acerca da declarada porta estreita? Este é o sentimento mais ou menos advogado pelos modernistas contemporâneos.

3. Fontes e método

Esta investigação trata-se, em primeiro lugar, de um estudo acerca do artigo da descida de Cristo à mansão dos mortos, por isso, um primeiro grupo de fontes importantes para a investigação foram as obras que refletem acerca da história e conteúdo teológico do artigo do Símbolo, de forma particular o texto de H. Quilliet, «Descente de Jésus aux Enfers», e a tese de M. Valentini Colomer, *Hacia una escatología del Sábado Santo*.

Em segundo lugar, a presente investigação procura mostrar a forma como este artigo do Símbolo dos Apóstolos é compreendido e desenvolvido por dois autores contemporâneos. Neste sentido, algumas obras destes são elementos fontais da nossa reflexão. De Hans Urs von Balthasar foram essenciais as obras *Escatología*,⁵³ no I volume dos ensaios teológicos e, de forma particular, a obra *Mysterium Paschale*⁵⁴ publicado no manual de teologia

⁵³ H. U. von BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo* (Madrid: Encuentro 2008).

⁵⁴ H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», in J. FEINER – M. LÖHRER (Ed.), *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de salvación* (Madrid: Cristiandad 1980).

sistemática *Mysterium Salutis*. De Joseph Ratzinger foram cruciais a obra *Introdução ao cristianismo*⁵⁵ e a obra *Escatología*⁵⁶.

Além destes textos, usámos outras obras ou de âmbito mais geral, como manuais e outros textos com reflexões de fundo, ou outras obras de carácter mais particular, que serão referidas oportunamente.

4. Estrutura

A presente dissertação está organizada em três capítulos. No primeiro é feita uma aproximação teológica à noção de infernos, procurando investigar e compreender o contexto histórico-salvífico e cultural do artigo que pretendemos analisar. Por isso, veremos como o *ᾅδης* é visto na tradição grega, assim como o *šeol* surge na tradição bíblica veterotestamentária, terminando-o com a análise de algumas referências bíblicas ao *šeol* na tradição bíblica neotestamentária. Neste primeiro capítulo, fazemos uma aproximação ao significado do *ᾅδης* na cultura grega e do *šeol* na tradição bíblica. O nosso objectivo consiste na análise e compreensão do contexto histórico-salvífico e cultural do artigo que pretendemos analisar. Por isso, veremos como o *ᾅδης* é visto na tradição grega. Em segundo lugar, como o *šeol* surge na tradição bíblica veterotestamentária. Por último, analisaremos algumas referências bíblicas ao *šeol* na tradição bíblica neotestamentária.

No segundo capítulo da presente dissertação apresentam-se diversas leituras cristológicas que se fizeram acerca do artigo da descida de Cristo aos infernos. Em primeiro lugar, na Teologia patrística e, depois, na Teologia medieval e na Teologia moderna. Este capítulo oferece uma leitura cronológica da forma como o artigo da descida de Cristo à mansão dos mortos suscitou as mais diversas reflexões, tendo sempre sido acompanhado de uma concentração cristológica.

A nossa análise no terceiro capítulo da presente dissertação estará focada em duas figuras ocidentais contemporâneas de enorme relevo: Hans Urs von Balthasar e Joseph Ratzinger. Fixar-nos-emos no que significa morrer, a partir de Cristo. Um olhar sobre a morte como consequência do pecado; procuraremos encetar caminhos acerca de qual o verdadeiro significado da morte na sua ambivalência, seja esta compreendida como morte do corpo, ou

⁵⁵ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»* (Cascais: Principia 2005).

⁵⁶ J. RATZINGER, *Escatología: La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Herder 2008).

até como morte da alma. A nossa análise da morte almeja uma síntese muito marcada pela reflexão cristológica e soteriológica de modo que, por fim, procedamos a um olhar antropológico: tendo em conta que o homem é chamado a participar na dinâmica encarnacional proposta por Cristo, a experiência da nossa própria morte é um tema actual e de enorme importância.

1. UMA APROXIMAÇÃO TEOLÓGICA À NOÇÃO DE *INFERNOS*

Neste primeiro capítulo, fazemos uma aproximação ao significado do *ᾗδης* na cultura grega e do *šeol* na tradição bíblica. O nosso objectivo consiste na análise e compreensão do contexto histórico-salvífico e cultural do artigo que pretendemos analisar. Por isso, veremos como o *ᾗδης* é visto na tradição grega. Em segundo lugar, como o *šeol* surge na tradição bíblica veterotestamentária. Por último, analisaremos algumas referências bíblicas ao *šeol* na tradição bíblica neotestamentária.

A problemática da escatologia católica implica, essencialmente, duas fases: uma escatologia final que corresponde ao homem ressuscitado e uma escatologia intermédia que se estende para cada indivíduo, desde a sua morte até à ressurreição dos mortos, isto é, até à Parusia. A escatologia intermédia não está ligada à ideia de ressurreição, mas à ideia de sobrevivência *post mortem*. Como diz C. Pozo, «não é uma escatologia do homem todo, mas uma escatologia da alma»⁵⁷. Isto tem gerado uma delicada situação a nível ecuménico, por existir, hoje, na teologia protestante, uma clara tendência a suprimir a escatologia intermédia e a conceber toda a doutrina escatológica sobre a fase única da ressurreição final. Isto leva a que as duas fases referidas fiquem opostas. Esta oposição, não raras vezes, leva à conclusão de que estamos diante de duas ideias que procedem de ambientes culturais distintos e que se excluem mutuamente. Tal é a tensão que Cullmann chamará à sua obra *Imortalidade da alma ou Ressurreição dos mortos?*⁵⁸.

Em linhas gerais, para a teologia protestante actual, a teologia católica teria colado à ideia genuinamente bíblica da ressurreição dos mortos uma outra ideia de origem helenista, produto da filosofia grega, que seria a ideia da imortalidade da alma. Aqui, procuramos

⁵⁷ Cf. C. POZO, *Teología del más allá* (Madrid: BAC 1968) 48.

⁵⁸ Cf. O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* (Paris: Nêuchatel 1956).

reconhecer não só a influência das tradições que marcam o cristianismo, mas também a herança que esta nova tradição recebe dos povos que a precedem⁵⁹.

1.1. O *ᾄδης* na tradição grega

Sabemos que, provavelmente, a imagem concebida pela e na tradição cristã referente ao além⁶⁰ terá sofrido alguma influência por diversas culturas e povos que a antecederam. O contexto marca profundamente o nascimento duma tradição. No caso do cristianismo, os eventos narrados pelos evangelhos canónicos situam-se geograficamente na zona da Palestina. No século I, os antigos reinos de Judá e de Israel encontravam-se sob o domínio do Império Romano, império esse profundamente marcado pela cultura comum greco-romana. Como o contexto geográfico, social, cultural e religioso têm uma profunda influência no modo como os povos se entendem a si mesmos e ao seu lugar no mundo, decidimos destacar os mais relevantes que aqui encontramos: o *ᾄδης* e o *šeol*. A vertente helénica e as raízes do povo judeu são fundamentais para falar do além na tradição cristã. Assim sendo, no que concerne à cultura grega, o *ᾄδης* é o conceito central a ser tratado.

O *ᾄδης* surge maioritariamente como um *τόπος*, nem sempre depois da morte⁶¹. A condição dos mortos no *ᾄδης* é miserável, conforme narra a Odisseia, e isso é algo que podemos confirmar na famosa exclamação de Aquiles, quando Ulisses acaba de o felicitar pela sua posição régia no reino das sombras. Para M. H. Rocha Pereira: «É evidente que Aquiles é rei no *ᾄδης* (...) porque essa sobrevivência é imaginada como uma continuação incolor da vida que se levava sobre a terra. Mas a amargura das suas palavras traduz as saudades sem esperança do homem que abandonara a luz do dia»⁶².

Deste modo, entendemos como o destino do herói homérico é uma perspectiva sombria e de aniquilamento. O *ᾄδης*, mesmo para o seu rei, é um destino último de precária sobrevivência, «sem consideração do valor que distinguira as pessoas em vida»⁶³.

⁵⁹ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 50.

⁶⁰ O além é a expressão utilizada no contexto escatológico. Ao afirmarmos o «além», referimo-nos ao que ultrapassa as barreiras da experiência humana. Neste caso, concretamente, a tudo o que acontece a uma pessoa assim que finda a sua passagem pela vida terrena.

⁶¹ Na obra de Maria Helena da Rocha Pereira encontramos uma síntese deste imaginário antigo na vertente helénica: cf. M. H. PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 2012).

⁶² M. H. PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I, 141.

⁶³ M. H. PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I, 142.

Na busca pela evolução semântica de algumas palavras e o seu reflexo na evolução do pensamento grego, ao olharmos para *ἀρχή*, cujo significado homérico é «começo», «princípio», «origem», percebemos como na descrição do escudo de Aquiles se encontra sugerido que «a terra é uma espécie de disco, com a calote do céu, por cima. Por baixo (...) fica o *ᾅδης*, mansão dos mortos, e, tanto abaixo deste, como o céu da terra, o *Tártaro*, lugar de castigo das divindades»⁶⁴.

Para Homero, «a Noite, gerada por Caos, está em frente ao *ᾅδης* e aí saúda o Dia, que nunca chega a habitar com ela»⁶⁵. O reino do *ᾅδης* é tal que o herói máximo da *Ilíada* se lamenta sobre a inanição das honras que lhe caberão neste reino⁶⁶. «Este tema – que encontraremos com Cristo – é frequente na Antiguidade grega: Orfeu, Pólux, Teseu e Hércules desceram à morada das trevas. Uma das mais célebres destas descidas é a de Ulisses no livro XI da *Odisseia*»⁶⁷.

A problemática já identificada do surgimento de numerosas interpolações, que se vieram a acrescentar ao texto primitivo, levam J. Le Goff a afirmar que o texto original «não incluía julgamento dos mortos, nem sanções morais, nem tormentos punitivos»⁶⁸. Na realidade, ao compararmos o inferno homérico aos infernos orientais, o mesmo parece «nobre»⁶⁹. Podemos, contudo, reter, com alguma segurança, elementos geográficos gerais onde os infernos se localizam: no caso de Circe, uma ilha, «uma montanha a pique sobre o mar, crivada de grutas»⁷⁰. Na obra de Victor Bérard, *Le navigations d'Ulysse*⁷¹, encontramos um excessivo empenho na busca de lugares geográficos reais. Este realismo mascara o essencial, neste caso, «a combinação de uma estrutura do imaginário com uma tradição cultural»⁷². Na realidade, não encontramos «um reflexo do clima do Tibete ou do Cáucaso»⁷³, depara-

⁶⁴ M. H. PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I, 253. A problemática do Tártaro como um *τόπος* seria uma outra questão a ser averiguada com outra densidade pois o trecho donde se retira esta parte do poema homérico é tardio. Assim sendo, o Tártaro terá sido introduzido na literatura grega por Hesíodo.

⁶⁵ M. H. PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I, 254.

⁶⁶ Cf. M. H. PEREIRA, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I, 301.

⁶⁷ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório* (Lisboa: Estampa 1993) 38.

⁶⁸ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 38.

⁶⁹ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 39.

⁷⁰ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 39.

⁷¹ V. BÉRARD & A. COLIN, *Les Navigations d'Ulysse: I. Ithaque, II. Pénélope, III. Calypso, IV. Nausicaa et le retour d'Ulysse* (Paris: Nouvelle édition 1971).

⁷² J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 70.

⁷³ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 70.

mo-nos, por outro lado, diante de «um binário frio-quente como se viu, e a sua origem é provavelmente indo-europeia»⁷⁴.

Navegando ainda pela cultura helénica, já fora do *τόπος* que é o *ἄδης*, em Platão encontramos uma filosofia da reencarnação. Nesta, «a sorte das almas depende, pois, simultaneamente, da sua própria opção e de um julgamento dos deuses»⁷⁵, segundo Platão. O destino dos mortos é assumido sob a forma de reencarnações e estas mesmas são escolhidas, mais ou menos livremente, pelo defunto, processo que pode ser alterado ou interrompido pelos deuses. Os tiranos podem sofrer metamorfoses degradantes, «ou serem submetidos pelos deuses aos castigos do inferno»⁷⁶: no décimo livro da *República* observamos «homens de fogo acorrentarem as mãos, os pés e a cabeça dos tiranos»⁷⁷. Quanto aos outros, aqueles que atingiram o ideal platónico, «alcançam a contemplação perfeita»⁷⁸. Ao contrário do mito de Er, em Platão não encontramos somente soluções no que concerne a uma escatologia final do indivíduo, mas uma preocupação com uma certa escatologia intermédia, com escalonamentos nas penas sofridas pelo julgamento. Na presença de uma certa proporcionalidade das penas, ligada à sua filosofia e, provavelmente, ao sistema judicial ateniense, encontramos uma mobilidade no destino. A alma sofre modificações raras e ligeiras, ou mais profundas em vícios e virtudes. Pode sofrer uma «deslocação notável, sendo transportada por um caminho santo para um lugar novo e melhor»⁷⁹. O contrário também pode suceder. O que nos parece mais fundamental salientar neste autor é de que a influência da crença órfica, no cristianismo, parece ser admitida desde a origem. Parece existir uma tendência para a crença órfica de que «as existências terrestres sucessivas são separadas por expiações no *ἄδης*»⁸⁰. Daqui alguns autores depreendem que, provavelmente, a prefiguração do Purgatório terá surgido no cristianismo grego, graças ao helenismo pagão e a doutrinas órficas.

Na *Eneida* de Virgílio, a narração da descida aos infernos de Eneias tem uma evocação topográfica do além onde encontramos «uma precisão maior do que a maioria das antigas evocações dos infernos – se exceptuarmos algumas dos Egípcios»⁸¹. Na esquemáti-

⁷⁴ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 70.

⁷⁵ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 39.

⁷⁶ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 39.

⁷⁷ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 39.

⁷⁸ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 39.

⁷⁹ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 40.

⁸⁰ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 40.

⁸¹ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 41.

ca de Brooks Otis⁸² encontramos a descida por um vestíbulo, juntamente com o poço; «o campo dos mortos sem sepultura, o rio Estige, os campos de prantos e as últimas pradarias»⁸³. Depois destas estamos diante da bifurcação entre o Tártaro (Inferno) e os Campos Elíseos seguidos pela morada do esquecimento, o rio Letes.

Durante a sua estada nos infernos, Eneias avista, lá de baixo, os campos brilhantes de luz, em cima. Este episódio pode-nos fazer lembrar a passagem de Lucas em que o mau rico ergue os olhos e avista Lázaro junto com Abraão (cf. Lc 16, 23). Eduard Norden⁸⁴ observará que, tanto em Virgílio como em Dante, existe a ideia de um tempo fixo para as viagens ocorridas no além, e esse tempo costuma durar um dia ou, sobretudo, uma noite. Nos versos 733 a 743 da *Eneida*, encontraremos «a mistura de dor e de alegria, a apreensão velada da luz celestial, o contexto prisional, a exposição a penas, a expiação misturada com a purificação pelo fogo»⁸⁵.

Os infernos na *Epopéia de Gilgamesh* são observáveis pela concessão dos deuses de um lugar especial nos infernos, já que o mesmo não obteve a condição de imortal. Este favor não acontece, contudo, devido aos méritos de Gilgamesh. Ele terá a ver com a sua condição social e com uma certa arbitrariedade entre as divindades. A descrição mais concisa que recebemos é a da visita de Enkidu aos infernos, antes de morrer, onde menciona o reino do pó e das trevas como uma terra sem regresso. Sítio para onde descem e de onde se sobe, quando evocados, certos mortos⁸⁶. Os vivos e os mortos «normais» são atormentados por mortos exasperados. Estes últimos, os *ekimmu*, «regressam como fantasmas para visitar os habitantes da terra, ou atormentam os outros mortos no inferno»⁸⁷.

No judaísmo tardio e na conhecida tradução dos LXX, encontramos o vocábulo *ᾅδης* como uma tradução corrente de *šeol*. Já vimos como, no Antigo Testamento, esta palavra designa o *τόπος* no sentido de uma morada dos mortos, concebida como um lugar obscuro (cf. Job 10, 21s), situado nas profundezas do oceano (cf. Job 26, 5), no qual estão encerradas para sempre (cf. Job 7, 9) as portas (cf. Is 38, 10) diante das quais se encontram as sombras dos que partiram (cf. Is 14, 9), de todos, sem distinção (cf. Sl 89, 49). Esta figu-

⁸² Cf. BROOKS OTIS, *Virgil, A Study in Civilized Poetry* (Oxford 1964).

⁸³ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 41.

⁸⁴ Cf. E. NORDEN, *P. Virgilius Maro Aeneis Buch VI* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1957).

⁸⁵ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 43.

⁸⁶ Cf. *Gilgamesh*, (Lisboa: Nova Vega 2014) 39-50.

⁸⁷ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 43.

ração veterotestamentária do *šeol* coincide substancialmente com a comum concepção babilónica do submundo, segundo J. Jeremias⁸⁸.

No período pós-exílico, a concepção do *šeol* sofrerá uma alteração decisiva em três vertentes. Começando na ideia de ressurreição, que está ligada ao conceito de *ἀνάστασις*, esta implica uma permanência transitória no *šeol* das almas destinadas a ressurgir⁸⁹; depois, ainda que num período sucessivo, o influxo da ideia iraniana e helenística em relação a uma justiça ultraterrena abriu horizontes para a concepção de um destino com um *τόπος* no além para os justos, diferente do destino dos ímpios, concepção acreditada pelos fariseus, segundo Flávio Josefo; por último, a penetração na Palestina da ideia de imortalidade fez surgir a convicção de que as almas dos justos, imediatamente depois da morte, entrariam num estado de felicidade celeste e assim permaneceriam até à ressurreição. Assim, a designação de *ᾅδης* ou *šeol* ficou rapidamente conotada como lugar de condenação dos ímpios⁹⁰.

Esta última visão do além, ao tempo de Jesus, ainda não havia suplantado as outras duas visões precedentes, conforme indicámos. Em Lc 16, 23.26 percebemos como Jesus conhece a ideia mais antiga que corresponde a uma morada subterrânea de todos os mortos, assim como a ideia de uma felicidade extraterrena para os justos no paraíso (Lc 16, 9; 23, 43). De igual modo, quando encontramos Flávio Josefo referir-se à concepção farisaica das almas dos justos e dos ímpios que acabariam no *ᾅδης*, descobrimos nele vestígios de uma concepção mais sua coeva, segundo a qual os justos encontrariam felicidade celeste e os ímpios seriam relegados para o *ᾅδης*. Jeremias afirma que a estas mesmas duas concepções do além corresponde o uso da palavra *ᾅδης* ou *šeol*. Aquilo que encontraremos no universo bíblico neotestamentário já não será uma concepção originalmente eterna do *ᾅδης*, mas sim um *ᾅδης* limitado no tempo. De facto, a diversidade de ideias que encontramos no judaísmo tardio acerca do uso da palavra *ᾅδης* é uma problemática complexa, seja pelo que significava a substância da própria palavra, seja pela duração do *τόπος* a que ela se referia⁹¹.

⁸⁸ Cf. J. JEREMIAS, «ᾅδης», in G. KITTEL (Ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I (Brescia: Paideia 1965) 393.

⁸⁹ O mais antigo testemunho que encontramos em relação a uma concepção *šeolica* transitória, situa-se no Livro de Isaías (cf. Is 26, 19).

⁹⁰ Cf. J. JEREMIAS, «ᾅδης», 394.

⁹¹ Cf. J. JEREMIAS, «ᾅδης», 395-396.

1.2. O *šeol* na tradição bíblica veterotestamentária

O *šeol* judaico, segundo J. Le Goff, é uma visão do além, fruto da insigne tradição judaica. Já vimos como o cristianismo recebe uma vasta herança de muitas tradições, fruto de religiões e civilizações anteriores à sua emergência. Uma singularidade da herança cristã do além, concretizada no *šeol* judaico, é a concepção de um mundo dos mortos «uniforme»⁹². O *šeol* consiste na noção de um universo depois da morte «inquietante, triste, mas desprovido de castigos»⁹³, o que não nega que seja temível.

No Antigo Testamento encontramos alguns testemunhos que respiram o parentesco entre as civilizações babilónica e hebraica, provavelmente aquando do seu encontro durante o período do Exílio. Também o *arallû*, inferno assírio, está próximo do *šeol* hebreu, assim como do *ᾅδης* grego. Observamos, agora, alguns dos testemunhos que nos são deixados nestes textos, para melhor percebermos que características tem este lugar.

No livro do Génesis encontramos no *šeol* um movimento de subida e de descida, que é de destacar. Quando Jacob é enganado e acredita que o seu filho José está morto, afirma: «Não! Chorando, juntar-me-ei ao meu filho, na sepultura!» (Gn 37, 35). Esta tradução não faz jus ao sentido que encontramos na tradução dos LXX, onde nos deparamos com a expressão *καταβήσομαι* a qual traduziria um movimento em descendo: «é de luto que quero descer ao *šeol* para junto do meu filho»⁹⁴. De igual modo, encontramos no livro de Samuel um movimento similar, quando Ana proclama no seu cântico «O Senhor é que dá a morte e a vida, / leva à habitação dos mortos e tira de lá» (1 Sm 2, 6), onde as expressões *κατάγει* e *ανάγει* traduzem uma descida e uma subida, na qual ficaria a afirmação de que Yahweh desloca/leva/transfere para baixo (para o túmulo) e desloca/leva/transfere para cima. Quando Saul pede à feiticeira de En-Dor que evoque Samuel de entre os mortos, ela diz-lhe «Vi um espírito que subia [*αναβαίνοντας*] da terra» (1 Sm 28, 13), «é um ancião envolto num manto» (1 Sm 28, 14) que na tradução dos LXX aparece como *γέροντα αναβαίνοντα*, isto é, um homem velho que sobe.

Para além do movimento da subida e da descida, encontramos associada a imagem das malhas do *šeol* que prendem e estão ligadas às armadilhas da morte (cf. Sl 18, 6 e 116, 3). Já no Salmo 30 encontramos «tu tiraste a minha alma do *šeol*, reanimando-me de entre

⁹² J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 16.

⁹³ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 21.

⁹⁴ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 44.

aqueles que descem ao poço [λάκκον]» (Sl 30, 3) tal como no Sl 88, 7 “«pusestes-me nas profundezas do poço, nas trevas, nos abismos». Assim vão surgindo em várias passagens do livro dos salmos imagens das trevas e dos abismos, por exemplo. Segundo N. J. Tromp, a palavra *bôr* foi sucessivamente associada ao sentido de cisterna, prisão, túmulo e, por fim, poço do mundo subterrâneo⁹⁵. Em seguida, encontramos com a imagem do pó, a qual nos surge no livro de Job, nomeadamente em duas ocasiões: em Job 17, 16 «Irão eles descer a meu lado até ao *šeol*, perder-se no mesmo pó?» e, ainda, «Juntos eles deitam-se no pó e os vermes cobrem-nos» (Job 21, 26). Aqui, no vocábulo *šeol*, vamos encontrando alguns «traços infernais como a equiparação com um monstro devorador [...], a imagem do outro mundo como cidade, [...] a estreita ligação entre a ideia do *šeol* e a simbólica do caos»⁹⁶.

Nesta senda podemos afirmar que o *šeol* ganha uma certa noção de trevas, as quais «envolvem todo o mundo subterrâneo dos mortos»⁹⁷. Este imaginário que se vai enriquecendo, à medida que vamos avançando no escrutínio veterotestamentário, ganha particular relevo no livro de Job. Neste, adensa-se uma certa escuridão que se adjectiva em sombras, caos e noite: «antes que eu me vá para não regressar para o país das trevas e das sombras espessas, onde reúnam a escuridão e o caos onde a própria claridade parece noite sombria» (Job 10, 21 - 22)⁹⁸.

Neste mesmo livro encontraremos mais termos topográficos relacionados com o *šeol*, como são a montanha e o rio, os quais nos permitem pintar e entender algumas interpretações deste termo: «Assim ele preserva a sua alma do fosso, e a sua vida da passagem pelo Canal» (Job 33, 18) e «Se não, eles passam pelo Canal e morrem como loucos» (Job 36, 12)⁹⁹.

Para além de todas estas características topográfica e dinâmicas, o *šeol*, no Antigo Testamento, encontra-se e surge num «sistema dualista que opõe fortemente o Céu e o Inferno»¹⁰⁰. Esta oposição céu e inferno é clara numa passagem do *Livro dos Salmos*, enquanto em Isaías encontramos uma clara oposição entre céus e terra¹⁰¹. No entanto, conseguimos encontrar, por vezes, um sistema tripartido. Goff utiliza uma passagem do profeta Jeremias

⁹⁵ Cf. J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 44.

⁹⁶ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 44.

⁹⁷ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 45.

⁹⁸ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 45.

⁹⁹ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 45.

¹⁰⁰ J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 45.

¹⁰¹ No Sl 139, 8, «Se subir aos céus [ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν], Tu lá estás; se descer ao mundo dos mortos [καταβῶ εἰς τὸν ᾗδην], ali te encontras». Assim como em Is 44, 24 «Eu sou o Senhor que fiz todas as coisas, sozinho estendi os céus e firmei a terra».

para, na sua obra, procurar um testemunho veterotestamentário que possa ser indicativo de uma semente do purgatório. No nosso caso, a análise deste autor interessa para nos mostrar como o profeta distingue o céu e o mundo debaixo da terra (dabaixo do mundo). Algum paralelo pode ser considerado nos escritos paulinos, particularmente no hino aos Filipenses: «para que, ao nome de Jesus, se dobrem todos os joelhos, os dos seres que estão no céu, na terra e debaixo da terra» (Fl 2, 10). Voltando a Jeremias, neste livro encontramos alguns elementos que nos ajudam a enriquecer ainda mais o imaginário veterotestamentário do *šeol*. Um local temível, não é sítio onde se sofrem torturas, mas encontramos referência a três tipos de castigos especiais: o leito de vermes, a sede e o fogo¹⁰².

Assim, na generalidade dos textos veterotestamentários, o poder de Yahweh sobre o *šeol* é afirmado a partir de dois pontos de vista. Por um lado, não encontramos a intenção de fazer sair do *šeol* um morto prematuramente, de lhe perdoar a sua estada ou de lhe aligeirar a permanência neste τόπος. Poderá haver diferença de lugar no *šeol* e a estada da alma nesse local pode ser aliviada por Deus? Encontramos, isso sim, uma distinção das profundezas máximas, que são reservadas aos mortos especialmente vergonhosos, cuja situação não se deve tanto às acções que praticaram, mas à impureza de que foram vítimas. Referimo-nos a mortos impuros, mais do que a mortos culpados. Por outro lado, são algumas as passagens do livro dos Salmos (particularmente nas passagens seguintes: Sl 6, 5-6; Sl 49, 15-16; Sl 16, 10-11) onde está sugerida a possibilidade da libertação dos mortos¹⁰³.

Na obra de Pozo, o *šeol* é abordado a partir de uma vertente mais antropológica, centrada nas consequências do *šeol* para a condição humana, ou para quem o habita. Esta perspectiva interessa-nos pois na antiga tradição bíblica judaica, *šeol* designa o mundo dos mortos, o qual se encontra num lugar subterrâneo. Para esta tradição a descida ao *šeol* é sinónimo de morrer. E esta concepção é espelho duma antropologia que distingue, no momento da morte, os cadáveres dos *refaim*, isto é, aqueles que se decompõem nos sepulcros, ao mesmo tempo que estão presentes no *šeol*. A crença hebraica acerca da morte não corresponde a uma aniquilação total do homem, mas sim à permanência de um certo elemento humano¹⁰⁴. Segundo C. Pozo, na Escritura, a ideia de «pervivência» corresponde à concepção mais antiga sobre o além. Coexistirão na tradição hebraica primitiva dois esquemas

¹⁰² Cf. J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 46.

¹⁰³ Cf. J. LE GOFF, *O Nascimento do Purgatório*, 47-48.

¹⁰⁴ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 61.

antropológicos distintos: o dual¹⁰⁵, ao qual nos referimos; e outro mais unitário, o qual considerava o homem como um corpo humano vivo (*basar*), que equivale ao que respira/inspira (*nefeš*, *ruah*). Para a concepção mais unitária, a morte acaba com todo o homem. O esquema dual, que é considerado mais teológico, nesta obra, acaba por prevalecer sobre o esquema unitário¹⁰⁶.

Para Pozo, seria um absurdo querer encontrar no judaísmo primitivo o esquema dual, ou o dualismo que indicámos, através dos termos *basar*, *nefeš* ou *ruah*, como sinónimos de *σῶμα* ou *ψυχή*. O termo *basar*, quando se refere ao homem, pode significar o cadáver, mas maioritariamente significa o corpo vivo. *Nefeš* e *ruah* são o alento e a respiração vital. Neste sentido, um judeu primitivo não poderia conceber a sobrevivência do *nefeš* ou do *ruah* fora do corpo vivente, caracterizado por se tratar de um ser que respira. O homem é considerado como carne viva – *basar* – que tem respiração vital – *nefeš* – fruto do sopro divino – o *ruah*. Assim, considerar um *nefeš* ou um *ruah* subsistente, fora do corpo, não é tarefa simples. E essa dificuldade não se vai atenuar com o tempo, mas aumentar devido ao maior conteúdo que ambas as palavras vão adquirindo¹⁰⁷. Devido ao intercâmbio e inseparabilidade vital entre *nefeš* e *basar*, encontramos na tradição judaica a afirmação do valor cultural do corpo, particularmente nas prescrições sobre a pureza e santidade legais. Estas mesmas só teriam sentido numa concepção mais dicotomista, na qual se poderia pensar numa actividade puramente espiritual ou contemplativa sem intervenção alguma do corpo¹⁰⁸. Assim, estes caminhos não nos levam a um dualismo antropológico. Permitem-nos explicar uma escatologia de sobrevivência e não de ressurreição. Existe, contudo, um dualismo de maior importância teológica no judaísmo primitivo: a distinção entre cadáveres e *refaim*. Enquanto os cadáveres se encontram nos sepulcros, os *refaim* sobrevivem num estado sombrio, ainda que sobrevivam, num *τόπος* particular: o *šeol*¹⁰⁹.

A importância da distinção entre *refaim* e cadáveres leva-nos a uma outra diferenciação a que queríamos chegar: a distinção entre *šeol* e sepulcro. Esta fica assegurada nos

¹⁰⁵ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 57-60. O autor explica como o “dualismo” é uma palavra utilizada com certo temor de ser mal interpretada. E justifica a sua posição. Diz-nos Pozo que a expressão «dualismo» não soa bem aos ouvidos da «nossa época» por se associar facilmente a um certo platonismo, e essa reacção hoje seria especialmente grave dada a «forte reacção antiplatónica». O dualismo é a palavra utilizada porque há um elemento realmente distinto do cadáver que sobrevive separado do mesmo, com continuidade de consciência, relacionada com a pessoa concreta que viveu a sua existência terrena.

¹⁰⁶ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 209

¹⁰⁷ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 59.

¹⁰⁸ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 60.

¹⁰⁹ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 61.

mais antigos testemunhos bíblicos, porque o *šeol* não é um mero sepulcro familiar ou coletivo, como defende Pedersen¹¹⁰. Em Gn 37, 35, Jacob não se está a referir a uma visita ao sepulcro, ao exclamar «Não! Chorando, juntar-me-ei ao meu filho, na sepultura!». Jacob espera unir-se no *šeol* a José. Desta maneira, os mortos sobrevivem. Não podemos afirmar que o judaísmo primitivo tinha uma concepção desenvolvida da alma, mas concebiam os *refaim* como sombras do homem todo, sombras que seriam o seu núcleo pessoal e não as suas almas em oposição aos seus corpos¹¹¹.

Nos textos bíblicos encontramos uma sobrevivência dos *refaim* como uma existência débil, languida e anónima; são como sombras, seres abandonados no meio do pó, dormentes. Há um certo anonimato que lhes está associado. Não têm conhecimento acerca do que se passa no plano terreno, nem parecem estar totalmente inseridos no plano divino: não podem louvar a Deus, pois carecem de corpo. Na concepção mais primitiva, esta existência sombria não tem distinção entre justos e ímpios.¹¹²

Contudo, se consultarmos textos mais tardios da tradição hebraica, podemos encontrar uma evolução no pensamento judaico. Dá-se uma diferenciação na retribuição *post mortem*, de acordo com a bondade ou maldade das obras. Nos textos proféticos, particularmente em Proto-Isaías, Ezequiel e Provérbios (cf. Is 14, 15; Ez 32, 22 – 23; Pv 7, 27; 9, 18), já encontramos duas estâncias no plano do *šeol*: a superior, para os justos, e a mais profunda e inferior, para os ímpios. De igual modo, encontramos a esperança do salmista em que Deus livre a sua alma – *nefeš* – do *šeol* (cf. Sal 16; 49; 73. Como sabemos, nos textos veterotestamentários não há casos de retorno desde o *šeol*. Somente Deus tem poder sobre a vida e a morte). Se nos detivermos somente nesta pequena evolução, já denotamos um progresso notável: de *refaim* (plural anónimo) passamos a *nefeš* (substantivo particular, próprio), o qual se refere a um indivíduo capaz duma relação interpessoal com Deus. De acordo com esta evolução, o homem *post mortem* conserva uma certa substancialidade. O *šeol* passa a ser morada definitiva dos ímpios, e temporária dos justos¹¹³.

Ao avançarmos nesta perspectiva antropológica em que Pozo nos insere, é no livro dos Salmos que encontramos o *šeol* como um lugar indistinto, que encerra em si tanto os justos como os ímpios. Mas, nos Salmos místicos (cf. Sl 16, 49, 73), dá-se uma evolução transcendental: o salmista expressa a esperança de que Yahweh o livre do *šeol* e o leve con-

¹¹⁰ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 61.

¹¹¹ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 63-64.

¹¹² Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 204-205

¹¹³ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 215-216.

siglo. No Sl 49: «Mas Deus há-de resgatar a minha vida [a minha alma do *šeol*], há-de arrancar-me ao poder da morte». É aqui que *nefeš* adquire uma maior substancialidade por evoluir para um significado mais próximo de alma que subsiste depois da morte e, por isso, pode ser resgatada do *šeol*. Há uma intenção implícita no texto em acentuar a individualidade que permite uma relação interpessoal com Deus¹¹⁴.

Já no Livro da Sabedoria, obra de consolo para os piedosos, e especialmente para os judeus perseguidos por causa da sua fé, encontramos a afirmação de que as almas – *πσυχαι* – dos justos serão recompensadas com a imortalidade junto a Deus; pelo contrário, os ímpios não serão aniquilados, mas sofrerão dores no *šeol*. Ainda que o capítulo quinto fale em ressurreição, em Sb 16, 15 afirma o poder que Deus tem sobre a vida e a morte. De uma forma muito helenista, sem novidades absolutas, sublinha fortemente a escatologia das almas¹¹⁵.

Se ousarmos indagar alguma literatura extra-canónica, no *Livro dos Jubileus* fala-se de um estado de alegria para os justos, no seu estado *post mortem*; no *Livro etiópico de Henoc* este estado é chamado de «céu» e «jardim da vida», o que significa que se trata de um «paraíso celeste»¹¹⁶. Neste caso, a morte parece ter um sentido positivo, algo que não se encontrava na crença primitiva das *refaim* no *šeol*.

Assim, podemos concluir que, na tradição hebraica que chega até à época de Jesus, coexistem duas representações escatológicas cosmologicamente distintas: o *šeol* como instância inframundana ou subterrânea, ainda que diferenciada em duas zonas, superior (para os justos) e inferior (para os injustos); e o *šeol* como morada dos ímpios, contraposto ao paraíso, situado no céu, para os justos.

Em seguida, então, olharemos para a linguagem neotestamentária onde observamos uma menor tendência para se utilizar a expressão ambígua «descer ao *šeol*»; a preferência estará em formular termos escatológicos como «estar com Cristo», ou recusá-lo.

1.3. As referências neotestamentárias ao *šeol*

Vários livros bíblicos recorrem a categorias helénicas para veicularem a sua mensagem. Isto é particularmente verdade no Novo Testamento para as Epístolas paulinas. As-

¹¹⁴ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 65 - 66.

¹¹⁵ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 68-69 e 234.

¹¹⁶ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 219-220.

sim, não podemos considerar as concepções judaicas como bíblicas, por um lado, e as concepções helénicas como sendo extrabíblicas, por outro. O caso do conceito de *šeol* não é uma exceção. Encontra-se, muitas vezes, no vocábulo *ᾅδης*. Tromp sustenta que os termos que descrevem o *šeol* são aplicáveis a um *τόπος* próprio e não metafórico. Mas há uma clara evolução, afirmada por este autor, no sentido do emprego literário e ético do *šeol*, a qual é visível no emprego do *ᾅδης* no Novo Testamento¹¹⁷.

Mas nem tudo se resume ao conceito de *ᾅδης*, pois a riqueza neotestamentária sobre a escatologia intermédia é vasta. Na afirmação de Cristo que encontramos em Mt 10, 28: «Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma. Temei antes aquele que pode fazer perecer na Geena o corpo e a alma» – Dautzenberg propõe-nos que a palavra *ψυχή* seja traduzida por «alma», ao invés de «vida». É uma passagem onde, mais uma vez, encontramos presente o tal dualismo antropológico devido ao esquema *σῶμα – ψυχή*. Está afirmada, neste texto, a sobrevivência da *ψυχή*, depois da morte do corpo¹¹⁸.

Em Fl 1, 20 – 24, São Paulo exprime o seu desejo de morrer para se reunir imediatamente com Cristo depois da sua morte individual e antes da ressurreição dos mortos. E em 2 Cor 5, 1 – 10, temos a afirmação geral sobre o sentido da vida e da morte onde se encontra manifesta a natural repugnância em morrer. No entanto, ainda que a hipótese da morte não seja a que causa maior entusiasmo a Paulo, morrer é apresentado como uma ausência do corpo para ir residir junto do Senhor. É-nos apresentada uma desnudez do sentido corpóreo, à qual se chega pela morte, como uma situação transitória. Por esta somente passarão aqueles que não estarão vivos no momento da parusia. Temos então, aqui, um estado intermédio com Cristo, para os justos¹¹⁹.

Como já pudemos constatar, a concepção neotestamentária do conceito de *ᾅδης* tem uma reminiscência forte com a concepção judaica tardia. E a passagem onde a reminiscência mais se evidencia será na parábola do rico epulão: Lc 16, 19-31, onde o conceito de *ᾅδης* coincide pontualmente com a concepção popular média da mesma, nomeadamente por três razões, segundo J. Jeremias¹²⁰.

A primeira é que constatamos uma estranheza para o Novo Testamento, tal como no judaísmo tardio, no que concerne à ideia de um sono da alma. A imagem do sono em Mc 5,

¹¹⁷ Cf. N. J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Other World in the Old Testament* (Roma: Biblia e Orientalia 1969).

¹¹⁸ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 70.

¹¹⁹ C. POZO, *Teología del más allá*, 71.

¹²⁰ Cf. J. JEREMIAS, «ᾅδης», 397.

39 corresponde exclusivamente a uma designação eufemística da morte – *κοιμάω*. Nesta concepção, a alma separa-se do corpo e, enquanto espera pela ressurreição, recebe uma retribuição temporária. Esta é a marca distintiva do *ᾅδης* no Novo Testamento: entende-se como a morada provisória das almas libertas do corpo (cf. Act 2, 26)¹²¹.

Em segundo lugar, o mesmo Novo Testamento é claro em afirmar que o *ᾅδης* está situado no pólo oposto ao céu: nas profundidades da terra. É, por isso, o coração da terra (Mt 12, 40), donde se sobe (Mt 11, 23), ao qual chamamos de *φυλακή* como prisão das almas condenadas (1 Pe 3, 19), situadas sob a terra. No que concerne às chaves desta prisão, a expressão *πύλαι ᾅδου* significa a concepção cosmológica bíblica e oriental antiga do *ᾅδης* como um lugar subterrâneo fechado¹²².

Em terceiro lugar, o *ᾅδης* é concebido pelo Novo Testamento como um lugar de duração limitada. Isto é claro pela distinção entre os vocábulos *ᾅδης* e *γέενα*. O *ᾅδης* como morada provisória e a *γέενα* como lugar de condenação eterna¹²³.

Se voltarmos a Lc 16, 19 - 31, observamos que é afirmada uma sobrevivência tanto dos justos como dos ímpios: o rico epulão, no inferno – *ᾅδης* e não *γέενα* – por isso um estado intermédio e não final. J. Jeremias apresenta-nos, ainda, algumas questões que a parábola pretende provocar: a possibilidade ou impossibilidade de mudança do destino final no além; a urgência da conversão e a necessidade de escutar os profetas. Esta passagem de Lucas obriga a ampliar a ideia de escatologia intermédica no que se refere à existência e destino dos ímpios. A sobrevivência do ímpio não pode ser explicada somente com base na possível união com o Espírito Santo, mas tem de haver um princípio distinto de explicação. Deus sustenta a existência do ímpio, ainda que consciente da própria condenação. É assim que surge a ideia de sobrevivência natural da alma¹²⁴.

Depois, deparamo-nos com a problemática de encontrarmos algumas passagens onde a concepção de *ᾅδης* é oscilante. Enquanto em Act 2, 27.31 se apresenta como a morada comum de todos os falecidos, em Lc 16, 23 encontramos um imaginário onde todos os mortos se localizam no mesmo *τόπος* que parece ser o lugar de condenação dos ímpios. Se em 1 Pe 3, 19 encontramos a distinção entre as almas dos ímpios que se encontram nos infernos, então em Lucas a referência distingue-se por as almas dos justos estarem nas «moradas eternas» (Lc 16, 9), isto é, o paraíso, unidas a Cristo na Jerusalém celeste. Assim, compre-

¹²¹ Cf. J. JEREMIAS, «ᾅδης», 398.

¹²² Cf. J. JEREMIAS, «ᾅδης», 398.

¹²³ Cf. J. JEREMIAS, «ᾅδης», 398.

¹²⁴ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 72-73.

endemos uma dupla concepção análoga à do judaísmo contemporâneo: a passagem ultraterrena de todas as almas até à ressurreição e o *τόπος* reservado para as almas dos ímpios¹²⁵.

Por último, analisamos alguns elementos peculiares na concepção protocristã do *ᾅδης*: como já pudemos compreender, o Novo Testamento absorve, de facto, uma grande quantidade de ideias da sua contemporaneidade sobre o além. Como é natural, a fé em Jesus e na sua ressurreição vêm transformar radicalmente a concepção neotestamentária do além. Na concepção neotestamentária e protocristã do *ᾅδης* relevam-se, sobretudo, dois elementos específicos.

O primeiro é que a comunidade cristã tem uma consciência de uma certa protecção que aparece em forma de garantia contra as potências do *ᾅδης*, a qual podemos verificar na seguinte passagem: «as portas do abismo [*ᾅδης*] nada poderão contra ela [a minha Igreja]» (Mt 16, 18). Através da fé em Jesus, a porta do reino de Deus encontra-se aberta, «tudo o que ligardes na terra ficará ligado no Céu» (Mt 16, 19). A morada dos mortos não se localiza mais no reino dos mortos, mas com Jesus. É isso que encontramos radicalmente afirmado pelo próprio Cristo em Lc 23, 43: «Em verdade te digo: hoje estarás comigo no Paraíso». Em Fil 1, 23, encontramos esta mesma consciência na carta paulina: «tenho o desejo de partir e estar com Cristo: [*σὸν Χριστῷ εἶναι*]». Nesta passagem encontramos uma límpida expressão desta certeza. O *τόπος* é outro¹²⁶.

Em segundo lugar encontramos uma dimensão que não é outra coisa senão um *spinoff* desta primeira. É claro que a fé em Jesus e na sua ressurreição são o núcleo da transformação do *τόπος*, daqui segue-se o poder que Jesus tem sobre o *ᾅδης*. A transformação que se dá na consciência da comunidade crente e que podemos ler a partir do reflexo que encontramos em algumas passagens da Sagrada Escritura, levará à doutrina da descida à mansão dos mortos. A analogia entre esta afirmação doutrinal e teológica e a dimensão catabática que encontramos nos mitos babilónicos (como a descida ao *ᾅδης* de Ishtar), mandeístas (a catábase dos mistérios) ou gregos (como a descida ao *ᾅδης* de Hibil-Ziwa) é evidente. Contudo, a descida de Cristo é apresentada no Novo Testamento com duas características absolutamente inauditas. A primeira, encontramos em 1 Pe 3, 19 e em 1 Pe 4, 6: Cristo, no *ᾅδης*, evangelizando os mortos. A segunda, no livro do Apocalipse em 1, 18:

¹²⁵ Cf. J. JEREMÍAS, «*ᾅδης*», 398-399.

¹²⁶ Cf. J. JEREMÍAS, «*ᾅδης*», 399-400.

«Ele possui [ἐχῶ] as chaves da morte [θανάτου] e do abismo [ἄδου]». Daqui podemos afirmar, segundo Jeremias: Cristo combateu e derrubou as potências da morte¹²⁷.

A grande distinção entre ἄβυσσός e ἄδης é que a primeira vem do vocábulo hebraico *tehôm* enquanto a segunda se origina em *šeol*, e por isso precisamos de lhe prestar alguma atenção. Ἀβυσσός designa o mundo inferior como uma prisão dos espíritos rebeldes em Lc 8, 31 e nos capítulos 9, 11, 17 e 20 do Apocalipse. Já na carta aos Romanos (cf. Rom 10, 17) surge como um mundo dos mortos. Abismo primitivo, mar originário ou mundo dos mortos são algumas referências que encontramos associadas ao vocábulo na época tardia da Grécia Antiga. Já na tradução dos LXX o vocábulo ἄβυσσός que se refere a *tehôm* quer indicar a massa de água originária, e por uma única vez, o mundo dos mortos. No judaísmo tardio *tehôm* designa a água primitiva; a profundidade, o interior da terra como local onde se encontram os cadáveres que são fonte de impureza; se considerarmos as concepções da Antiga Pérsia conjuntamente com as helenísticas, o abismo é concebido como prisão dos espíritos rebeldes¹²⁸.

Já no Novo Testamento ἄβυσσός é imaginado nas passagens de Apocalipse como um lugar fechado cuja entrada consiste num abismo em forma de poço de água com uma abertura da qual sai o fumo do incêndio infernal (cf. Ap 9, 1-2). Neste local habita o anticristo, o príncipe do inferno, e os demónios. Contudo quem tem as chaves do abismo é o anjo (cf. Ap 20, 1). Esta concepção neotestamentária da prisão dos espíritos indica claramente que Deus tem poder sobre o mundo dos espíritos, mesmo daqueles que são seus inimigos¹²⁹.

O uso deste vocábulo na carta aos Romanos (Rm 10, 7) é proveniente da tradução dos LXX e aparece sob a forma de ἄβυσσοι. Tem origem no Sal 106, 26 cuja proveniência é *tehômôt*. Esta palavra está mais próxima do conceito de «espera dos mortos». Segundo a concepção rabínica, o *šeol* localiza-se abaixo do *tehôm*. Aqui encontramos a contraposição entre a subida aos céus com a descida ao reino dos mortos, cujo objectivo é indicar um empreendimento impossível¹³⁰.

¹²⁷ Cf. J. JEREMIAS, «ἄδης», 400.

¹²⁸ Cf. J. JEREMIAS, «ἄβυσσος», in G. KITTEL (Ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I (Brescia: Paideia 1965) 27.

¹²⁹ Cf. J. JEREMIAS, «ἄβυσσος», 28.

¹³⁰ Cf. J. JEREMIAS, «ἄβυσσος», 29.

1.4. Em busca do *descensus* no Novo Testamento

A busca de referências ao *descensus* de Cristo no Novo Testamento nem sempre se encontra explicitamente mencionada. Poderíamos esperar encontrá-la nos relatos da paixão e da ressurreição dos quatro Evangelhos canônicos. Por isso faremos uma breve passagem por alguns dos trechos de Mateus, Marcos e Lucas. De seguida, uma breve análise de passagens de outros livros canônicos que considerámos relevantes para o nosso caso. Começaremos nos Evangelhos Sinópticos e *Actos dos Apóstolos*, seguidos do *corpus paulinum*, *Carta aos Hebreus*, *Primeira Epístola de Pedro*, terminando no *Corpus Joanino* e nas passagens do *Apocalipse*.

1.4.1. O sinal de Jonas: Mt 12, 39-40

Um lugar clássico em que muitos autores, desde a patrística, vêem o *descensus* de Cristo é na alusão ao sinal de Jonas que encontramos em Mt 12, 39-40: «o Filho do Homem estará no seio da terra [τῆ καρδίᾳ τῆς γῆς], três dias e três noites». W. Maas sustenta que, desde a perspectiva da história da redacção, a análise do *lógon* nesta passagem mostra que o sinal de Jonas é um símbolo do sofrimento e da descida de Cristo. Segundo algumas exegeses rabínicas do texto de Jonas, a sua descida está em estreito contacto com o conceito veterotestamentário do *šeol*¹³¹.

1.4.2. A abertura dos sepulcros: Mt 27, 51-53

Ao ser narrado o que sucede depois de Jesus expirar em Mateus, ainda que seja um texto de difícil interpretação, encontramos expressos os efeitos salvíficos da morte de Cristo. Primeiramente, a morte de Jesus produz a libertação da humanidade presa pelo pecado e pela morte. Jesus, ao entrar no reino dos mortos, abre os sepulcros e dá-se a ressurreição de muitos corpos de santos, os quais saíram dos sepulcros depois do Domingo: «Abriram-se os túmulos e muitos corpos de santos, que estavam mortos [κεκοιμημένων], ressuscitaram» (Mt 27, 52). Na verdade, o sentido de *κεκοιμημένων* vai ao encontro duma dormição, mais do que uma morte. Esta é a mesma expressão utilizada no *Evangelho Apó-*

¹³¹ Cf. W. MAAS, «“Descendió a los infiernos”. Aspectos de un artículo de fe olvidado», *Communio* 3 (1981) 71.

crifo de Pedro e no *Apócrifo de Jeremias* referida aos justos do Antigo Testamento encerrados no *šeol*¹³². Assim, Mateus acaba por testemunhar uma questão que estava presente no ambiente judeocristão: a extensão dos benefícios da ressurreição aos justos pré-cristãos.

R. Aguirre considera que o tema do *descensus* é posterior a todo o Novo Testamento. Este autor defenderá que este texto pretende sublinhar a importância e o significado da morte de Jesus, considerada união intrínseca com a sua ressurreição. Assim, o texto não pretenderá responder em relação ao destino dos justos, mas apresentar o significado da morte de Cristo, em linguagem simbólica¹³³.

Esta passagem, de difícil hermenêutica, não deixa de expressar a força salvífica da morte de Jesus, a qual não deve ser desligada da sua ressurreição ao terceiro dia. Se repararmos, esta ideia está implícita nas profecias que Jesus realiza a propósito da sua paixão, ou mesmo no convite que faz a que tomem a sua cruz e O sigam. Há um paralelismo entre o caminho de Cristo e o caminho dos justos que já tinham morrido: assim como Jesus entrou na morte, dela saiu e apareceu ressuscitado. Aqueles que se encontravam entre os mortos, ressurgiram depois da ressurreição de Jesus e «entraram na cidade santa e apareceram a muitos» (Mt 27, 53). O ressuscitado liberta as almas da prisão da morte e fá-las participar na vida nova.

1.4.3. A promessa ao bom ladrão: Lc 23,42-43

Jesus assegura ao bom ladrão que, no próprio dia em que se encontram, ambos estarão no paraíso: «Em verdade te digo: hoje estarás comigo no Paraíso [*Παραδείσῳ*]» (Lc 23, 43). Esta passagem indica que, desde a entrada de Cristo no mundo dos defuntos, a morte sofreu uma transformação: aqueles que, como o ladrão, confessam a sua fé no Senhor, encontram o paraíso. Jesus não entrou no céu no mesmo dia da sua morte. Entre a sua morte e ressurreição sucedeu a descida aos infernos. Para S. Zedda, Jesus prometeu ao ladrão a felicidade com Ele no dia da sua morte, isto é, da mesma maneira que terá acontecido para com todos os justos que se encontravam na mansão dos mortos. O *τόπος* destes mortos é

¹³² Cf. J. DANIELLOU, *Teología del judeocristianismo* (Madrid: Cristiandad 2004) 293.

¹³³ Cf. R. AGUIRRE, *Exégesis de Mateo 27, 51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo* (Vitoria: Eset 1980) 170.

aquí chamado por Lucas como paraíso¹³⁴. Não se encontram mais as chamas dos tormentos, nem um lugar provisional de repouso, como é o seio de Abraão (cf. Lc 16, 19-31).

Este paraíso define-se como um estar com Cristo: «tenho o desejo de partir e estar com Cristo» (Fl 1, 23). Neste sentido, o termo paraíso apontaria para a dimensão gozosa da alma de Jesus e do ladrão arrependido, no além. A concepção calvinista de que Jesus sofreu suplícios no momento *post mortem*, como se de um condenado se tratasse, é, por nós, rejeitada. Não é despidendo afirmar que o uso desta expressão, na obra lucana, indicaria a ideia de que a situação intermédia das almas dos justos, antes da ressurreição final, seria a de uma felicidade idêntica ao estado definitivo, ainda que o corpo não participe dessa glória eterna.

1.4.4. A profecia de David: Act 2,24-28

Jesus Cristo triunfa sobre o inferno, porque é Deus. Esta é a razão pela qual «não era possível que ficasse sob o domínio da morte» (Act 2, 24). É a condição divina de Jesus que garante a sua ressurreição e glorificação. Cristo passou por uma experiência dramática, mas o Pai ressuscita-o. É uma dupla libertação, como defende Bauckham: da alma e do corpo, do poder do *ἄδης* e da corrupção física¹³⁵.

1.4.5. Fazer com que Cristo suba: Rm 10,6-9:

Entrando no *corpus paulinum*, começamos por olhar uma passagem da Carta aos Romanos (cf. Rm 10, 6-9), cuja interpretação divide os exegetas. O texto situa-se numa *subprobatio*¹³⁶ que participa da afirmação de que a Palavra de Deus não foi em vão (cf. Rm 9, 1-11, 36). Depois da *subpropositio* de que Cristo é o *τέλος* da lei (cf. Rm 10, 4), o texto indica claramente que Jesus já não se encontra no abismo: esteve ali, mas ressuscitou. E esta é a condição de salvação dos cristãos. A fé, que salva, fundamenta-se neste facto: Cristo, que veio do alto, foi até às profundezas do abismo e, desde ali, Deus ressuscitou-O dos mortos. Ao confessarmos a ressurreição, confessamos, necessariamente, uma crença no

¹³⁴ Cf. S. ZEDDA, *L'escatologia biblica*, vol. I (Brescia: Paideia 1972) 271.

¹³⁵ Cf. R. BAUCKHAM, «Descent to the Underworld», in D. N. FREEDMAN (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday 1992) 156.

¹³⁶ Cf. J. C. CARVALHO, *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo* (Porto: Universidade Católica Editora 2017) 295.

descensus de Jesus ao τόπος dos mortos. Esta é a tese de Antonio Pitta¹³⁷. Já outros, como Fitzmyer, Chaine e Perrot, encontram uma alusão mais significativa à ressurreição e, por isso, só implicitamente encontramos a afirmação de uma estada no *šeol*. Segundo W. Maas, Paulo está a fazer referência ao *targum* palestino, o qual utiliza substituindo a expressão de Dt 30, 11-14 «atravessar o mar» por «descer ao abismo». Nesta passagem, para este autor, Paulo estabelece um paralelo entre Jonas e Cristo¹³⁸.

1.4.6. Cristo, primícia dos que morrem: 1Cor 15, 20-26

É nesta epístola que Paulo versa sobre a ressurreição de Jesus, da seguinte maneira: «Cristo ressuscitou dos mortos, como primícias dos que morreram [*ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*]» (1 Cor 15, 20). Cristo precede todos os homens na sua vitória sobre a morte, pela sua ressurreição. Este triunfo foi conseguido através da vivência da morte por parte de Jesus, assumindo-a totalmente. A reconstituição da humanidade pelo Novo Adão consiste numa renovação *ad intra*, através da experiência de toda a realidade do homem até ao seu último extremo: a morte. Devido à dramaticidade que encontramos nesta passagem, a mesma manifesta uma tensão escatológica, apresentando Cristo como primícia de vida nova para os mortos. Esta nova vida, esta vitória, deve ser comunicada a todos os cristãos.

1.4.7. A Epístola aos Efésios

M. Valentini y Colomer¹³⁹ afirma que, na Epístola aos Efésios, concretamente em Ef 4, 9, encontramos um dos textos de interpretação mais debatida e cuja atribuição ao *descensus* é mais antiga: «Ora, este “subiu” que quer dizer, senão que também desceu às regiões inferiores da terra [*τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*]?»). O tipo de genitivo que é usado neste *τῆς γῆς* e no significado do mesmo, se for partitivo, refere-se às regiões mais inferiores da terra; se for comparativo, refere-se ao mundo subterrâneo (*šeol*); se for de oposição, as regiões inferiores da terra são a própria terra. E as interpretações actualmente mais aceites são

¹³⁷ Cf. A. PITTA, *Lettera ai romani* (Milano: Paoline 2001) 365.

¹³⁸ Cf. W. MAAS, «“Descendió a los infiernos”. Aspectos de un artículo de fe olvidado», 71-72.

¹³⁹ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo: El Descensus ad inferos y la escatología de los individuos* (Pamplona: Universidade de Navarra - Facultad de Teología 2017).

as últimas duas¹⁴⁰. A posição mais seguida pelos exegetas é a de que esta frase se refere à encarnação de Cristo¹⁴¹, outros defendem que se refere ao seu *descensus* à morada dos mortos¹⁴². Outros, ainda, pensam que o *descensus* de que se fala é o do Espírito de Pentecostes¹⁴³.

1.4.8. A humilhação e exaltação de Cristo: Fil 2,7-10

«Esvaziou-se [ἐκένωσεν] a si mesmo, tomando a condição de servo (...) para que, ao nome de Jesus, se dobrem todos os joelhos, os dos seres que estão no céu, na terra e debaixo da terra [καταχθονίων]» (Flp 2, 7.10). A grande *κενοσίς* do Filho de Deus dá-se, fundamentalmente, no momento da encarnação, ao assumir totalmente a humanidade, apesar da sua condição divina. É o grande mistério da economia da salvação. Neste texto de Filipenses, a máxima humilhação de Deus manifesta-se no feito da sua morte. E dá-se uma ênfase ao tipo de morte particularmente humilhante: a morte de cruz.

Outros elementos são de salientar, como a confissão da divindade de Cristo, utilizando por base um texto de Isaías onde a unicidade de Deus é afirmada (cf. Is 45, 22-25): todos são chamados a adorar Cristo, justos e injustos. Ele é o juiz dos homens porque morreu e voltou à vida para dominar sobre os mortos e os vivos (cf. Rom 14, 9). Assim, toda a vida do homem está implicada em Cristo, o seu trânsito pela morte refere-se a Ele porque Lhe pertencemos qualquer que seja o estado da nossa vida «Cristo morreu e voltou à vida: para ser Senhor tanto dos mortos como dos vivos» (Rm 14, 8-9).

A exaltação do Crucificado como *κύριος*, realizada por Deus Pai, desde os abismos da terra até ao céu, inscreve-se numa cosmologia total: nos céus, na terra e nos infernos¹⁴⁴.

1.4.9. A Epístola aos Colossenses

É neste hino que se atribui a dupla primogenitura a Cristo: «É Ele a imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criatura [πρωτότοκος πάσης κτίσεως] [...]. É Ele o

¹⁴⁰ Cf. W. HALL HARRIS III, «The Ascent and Descent of Christ in Ephesians 4:9-10», *Bibliotheca Sacra* 151 (1994) 203.

¹⁴¹ Cf. S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani: Linee teologiche per una soluzione del problema* (Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis 2005) 47.

¹⁴² Cf. S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 49.

¹⁴³ Cf. W. HALL HARRIS III, «The Ascent and Descent of Christ in Ephesians 4:9-10», 198-214.

¹⁴⁴ Cf. J. DANÉLOU, *Teología del judeocristianismo*, 292.

princípio, o primogénito de entre os mortos [*πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*]» (Col 1, 15.18). Cristo é assinalado nesta Epístola como aquele que domina sobre toda a criação, sobre os seres espirituais, incluindo os demónios. Contudo, o Senhor é também o primeiro que nasce de entre os mortos por vencer o poder da morte, mediante a sua ressurreição. Com a expressão «de entre os mortos» - *ἐκ τῶν νεκρῶν* -, este texto assinala uma significação soteriológica da ressurreição de Jesus. A nova vida origina-se na morte; pela morte de Cristo, a criação foi reconciliada, vencendo o pecado e as potências demoníacas¹⁴⁵.

De igual modo encontramos neste texto a dimensão eclesial do Mistério Pascal, já que o primogénito dentre os mortos «é [Ele] a cabeça do Corpo, que é a Igreja» (Col 1, 18). Esta dimensão fortalece a tensão escatológica que encontramos em Paulo, ao afirmar que o caminho da paixão e da morte é o caminho de cada crente em particular (cf. Col 1, 21-24). Mediante a purificação baptismal, a qual produz no cristão a reconciliação realizada por Cristo mediante a sua morte, comunica a sua vida aos crentes para possibilitar a participação progressiva na glória da sua ressurreição. Assim, a vitória sobre a morte cumpre-se nos cristãos pelo Baptismo, o qual reproduz em cada crente o triunfo de Cristo sobre os poderes do mal (cf. Col 2, 12-15). O Baptismo constitui o primeiro modo de participação ao largo da vida do cristão: o diabo foi vencido por Jesus e deve agora ser derrotado pelos cristãos (cf. Col 1, 21-24). A vitória final será levada a cabo por Deus, no final dos tempos.

1.4.10. A Epístola aos Hebreus

A Epístola aos Hebreus declara que o Senhor destrói com a morte o que tinha o poder da morte, o diabo (cf. Hb 2, 14). Quando Cristo expira, Satanás é vencido e despojado do seu poder, o qual é o temor da morte que inspira no homem. Nas mãos de Jesus, a morte ganha um novo horizonte pois já não submete o homem à escravidão, mas transforma-se num evento libertador (cf. Hb 2, 15). Esta libertação dos grilhões da morte refere-se, de um modo particular, aos justos da Antiga Aliança, ainda que isto não exclua um efeito mais universal (como poderia indicar 1Pe 4,6). Cristo assume a linhagem de Abraão (cf. Hb 2,16) e a promessa destinada a esta descendência vê-se realizada na Igreja, mediante a qual o povo chega à perfeição, à salvação (cf. Hb 11, 39-40). Somente na Igreja os espíritos dos justos já alcançaram a perfeição (cf. Hb 12, 23).

¹⁴⁵ Cf. J. KÜRZINGER, «Descenso de Cristo a los infiernos», in J. BAUER (Ed.), *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona: Herder 1967) 261.

Esta epístola ressalta que Jesus conseguiu a salvação para os homens, mediante a sua obediência até à morte de cruz (cf. Hb 5, 7-9). É nesta submissão amorosa à vontade do Pai, mediante os padecimentos, que se manifesta a solidariedade do Filho de Deus com os homens, seus irmãos (cf. Hb 2, 10-18). Mais uma vez está ressaltada a vitória sobre o diabo, o qual tem o poder da morte. Jesus submeteu-se ao poder do demónio para o destruir com a morte. Deste modo, tudo se submete aos pés do Senhor, e desta supremacia deve participar o género humano (cf. Hb 2, 8). Assim, o significado da morte muda, nesta Epístola. Já não é objecto de um temor escravizador para os homens, mas um sacrifício de expiação pelos pecados e, portanto, um lugar de restabelecimento do contacto com Deus: o Filho manifestou-se na carne «para destruir o pecado pelo sacrifício de si mesmo» (Hb 9, 26). A morte ganha um carácter sacrificial e expiatório.

É um facto que não encontramos neste texto, de forma explícita, um *descensus* de Jesus ao submundo. Mas, sendo suposta uma origem judaica do mesmo, supõe-se que a referência à submissão do Senhor à morte o indique. Comparando a nova aliança em Jesus Cristo com a ineficácia dos antigos sacrifícios no Templo de Jerusalém, o texto afirma:

Cristo veio como Sumo Sacerdote dos bens futuros, através de uma tenda maior e mais perfeita, que não é feita por mão humana, isto é, não pertence a este mundo criado. Entrou uma só vez no Santuário, não com o sangue de carneiros ou de vitelos, mas com o seu próprio sangue, tendo obtido uma redenção eterna (Hb 9, 11-12).

O tabernáculo é o mesmo Céu «onde Jesus entrou como nosso precursor» (Hb 6, 20). O véu do santuário é a carne e o sangue de Cristo. Ele abriu esse caminho e fez participantes da salvação aqueles que esperavam a promessa do redentor. Promessa que chega pelo sacrifício de Cristo. Assim, os justos entram na Jerusalém celeste e alcançam a perfeição (cf. Hb 12, 23).

Deste modo, as afirmações da Epístola ganham uma maior riqueza se não excluirmos a ideia de que Cristo, mediante a sua descida ao ἄδης e à sua subida desde aí, preparou para os justos do Antigo Testamento, como para os cristãos, o caminho da vida eterna¹⁴⁶. A fidelidade à vocação baptismal salvará os fiéis que viverem de modo justo diante das afrontas e calúnias. Assim, temos a pregação de Cristo, no capítulo terceiro, aos espíritos – πνευματα – cativos; e temos anúncio do Evangelho aos mortos – νεκροί – no capítulo quarto.

¹⁴⁶ Cf. F. LOOFS, «Christ's descent into Hell», in P. S. ALLEN (Ed.), *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions* (Oxford: Clarendon Press, 1908) 300.

Esta epístola ajuda-nos a compreender que o *descensus* se trata, no fundo, de um mistério de solidariedade: o Verbo encarnado compartilha a condição humana até ao extremo da desintegração desta natureza, passando pelo sofrimento (cf. Hb 2, 10.14). Assim, assemelhando-se a todos os homens, Cristo vence o poder do mal: a vitória sobre o diabo e sobre a morte é levada a cabo mediante a aceitação da condição de escravidão da morte (cf. Hb 2, 14-15.17). É Cristo quem tem poder sobre a morte e é Ele quem nos pode livrar dela, como um sacerdote misericordioso faz aos seus irmãos (cf. Hb 2, 17).

1.4.11. A Primeira Epístola de Pedro

Chegamos, finalmente, ao texto bíblico cuja referência ao *descensus* foi mais debatido até hoje: 1Pe 3, 18 - 4, 6. É um texto de difícil interpretação, que tem de ser contextualizado: o propósito desta Epístola é exortar uma comunidade a viver a fé num ambiente hostil¹⁴⁷.

Para o capítulo terceiro desta Epístola, W. J. Dalton¹⁴⁸ apresenta três grupos de soluções acerca de que tipo de pregação estamos a falar: a primeira solução sustenta que os espíritos cativos foram os contemporâneos de Noé (Estes contemporâneos de Noé podem ser tomados em sentido real ou como um símbolo dos pecadores de todas as gerações) aos quais Cristo pregou durante o *triduum mortis*. Esta é uma interpretação com raízes antigas e pode ser dividida tendo em conta a forma como se compreende o conteúdo da pregação de Cristo: esta é uma mensagem de salvação e de convite ao arrependimento, oferecendo aos pecadores uma possibilidade de conversão; esta pregação corresponde à libertação das cadeias da morte para aqueles que morrem no dilúvio, mas que se arrependeram antes; ou é o decreto de condenação definitiva para os que foram contemporâneos de Noé e que desobedeceram ao convite recebido para se converterem, assim como à penitência feita antes da construção da arca (ou durante a sua vida terrena).

A segunda solução é dada por Santo Agostinho na *Carta 164* a Evódio: os espíritos cativos são os homens contemporâneos de Noé, a quem o Verbo eterno ofereceu a sua pre-

¹⁴⁷ Cf. FACULDAD DE TEOLOGÍA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Sagrada Bíblia: Comentario* (Pamplona: EUNSA 2010) 1334.

¹⁴⁸ Cf. W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (Roma: Pontificio Instituto Biblico 1989) 27-50.

gação durante o tempo do dilúvio. Colomer constata que esta teoria prevaleceu do século IV ao XV e é hoje rejeitada pela maioria dos exegetas, salvo raras exceções¹⁴⁹.

A terceira solução interpreta os espíritos cativos como os anjos desobedientes associados aos malvados pré-diluvianos. Cristo proclama a sua vitória, diante deles. Esta é uma tradição que tem ganhado seguidores, baseando-se na tradição judaica que se encontra no *Livro etíope de Henoc*. Dentro dela há quem pense que esta pregação se realizou entre a morte e ressurreição de Jesus; ou na ascensão de Cristo ao Céu. Esta última é seguida por Dalton¹⁵⁰.

A verdade é que podemos encontrar muito bons argumentos tanto a favor como contra estas duas interpretações. As questões centrais que se debatem são: quem são os destinatários da pregação (v. 19); que significa a expressão ζωοποιηθεῖς πνεύματι (v. 18); qual o conteúdo da pregação ou proclamação ἐκήρυξεν; qual o lugar e o tempo da pregação; e, por último, que significa a expressão ἐν ᾧ (v. 19). O texto permite que este debate permaneça em aberto, pois propicia hermenêuticas diferentes, nenhuma das quais pode ser nomeada como interpretação definitiva eclesial. Daí que não caiamos na tentação de extrair certezas válidas a partir desta exegese.

No que concerne ao quarto capítulo desta epístola, as interpretações também são diversas. Dalton classifica-as em quatro pontos: trata-se da pregação que Cristo, na sua alma, fez a todos os mortos (justos e ímpios) na morada dos mortos, durante o *triduum mortis*, o que implicaria que todos teriam a possibilidade de aderir ao Evangelho; refere-se ao Evangelho pregado por Cristo aos justos do Antigo Testamento, o que afirma uma impossibilidade de conversão para alguns; trata-se da pregação do Evangelho por parte dos Apóstolos aos seus contemporâneos que estavam mortos; ou, por último, refere-se aos cristãos que receberam a pregação do Evangelho da parte dos Apóstolos mas que morreram antes da Parusia.

Picca sustenta que segundo a relação entre o juízo universal (v. 5) e a pregação universal (v. 6), todos devem ser julgados porque todos tiveram a possibilidade de escutar o anúncio da Boa Nova¹⁵¹. Esta pregação aos mortos não significa que o autor esteja a ensinar que podemos esperar a salvação somente depois da morte, nem que Cristo, descendo aos infernos, os esvaziou completamente. Significa que é dada a possibilidade de aderir ao

¹⁴⁹ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 62.

¹⁵⁰ Cf. W. J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits*, 167.

¹⁵¹ Cf. S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 118.

Evangelho àqueles que morreram antes da Redenção operada pela morte e glorificação de Jesus¹⁵².

Para evitar uma abertura a uma conversão radical *post mortem*, o texto urge-nos a aderirmos ao Evangelho, em vida. A evangelização na morada dos mortos não significa outra coisa senão a abertura da comunhão íntima divina para os justos que viveram, desde o primeiro homem, até aos tempos depois de Cristo.

1.4.12. O Apocalipse

No *Evangelho de João* não encontramos referências explícitas ao *descensus* de Cristo, ainda que haja uma grande preocupação em demonstrar o valor salvífico da morte e ressurreição de Cristo. No entanto, na restante obra do evangelista João, especialmente no caso do *Apocalipse*, encontramos a alusão da estada de Cristo no mundo dos mortos quando é apresentado como «o primeiro vencedor da morte [πρωτότοκος τῶν νεκρῶν]» (Ap 1, 5). É este livro que põe na boca de Jesus as seguintes palavras: «Eu sou o Primeiro e o Último; aquele que vive. Estive morto; mas, como vês, estou vivo pelos séculos dos séculos e tenho as chaves da Morte e do Abismo! [θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου]» (Ap 1, 17-18).

A existência das chaves somente é perceptível devido ao facto da ressurreição do Filho de Deus, a qual aconteceu após a sua morte e consequente visita ao lugar dos defuntos. Mas, o facto de ter as chaves pressupõe que esteve nesta morada e, ao sair, abriu de par em par as portas¹⁵³. Este domínio de Jesus sobre a morte só se explica pela sua condição divina.

Jesus não é o primogénito dos mortos por ter voltado à vida, já outros tinham cumprido esse feito, como Lázaro de Betânia. A diferença é que, para estes, tratava-se de voltar a uma vida mortal, mas o Senhor ressuscita para não morrer jamais. Este é o sentido da primogenitura completa de Jesus, porque por seu próprio poder derrotou a morte, passando por ela. As chaves são símbolo de poder sobre a morte e o *šeol*¹⁵⁴.

¹⁵² Cf. S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 79.

¹⁵³ Cf. BAUCKHAM, «Descent to the Underworld», 156.

¹⁵⁴ Cf. S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 50.

1.4.13. A união com os Sacramentos

São Paulo, São João e São Pedro põem em relação o Mistério Pascal com os sacramentos da fé. Vejamos: mediante o Baptismo, os crentes são sepultados com Cristo para ressuscitar com Ele (cf. Col 2, 12). Antes de se batizar, o homem encontra-se morto, separado do Deus vivo, esperando a redenção. Mediante o Baptismo, o homem une-se a Cristo na sua morte, vive misticamente a sepultura com Ele (cf. Rm 6, 3-4). Só assim se liberta da morte espiritual, do pecado, do homem velho (cf. Rm 6, 6; Ef 4, 22) e limpa a sua consciência (cf. 1 Pe 3, 21). Aquele que estava morto pelo pecado, morre agora para o pecado e vive a vida nova em Deus (cf. Rm 6,2; 1Pe 4, 1-4). O pecado continua a actuar na existência humana e dos cristãos. A vida do discípulo de Jesus está assinalada pela luta contra o poder do mal (cf. Rm 7, 21-25). Por outro lado, o Baptismo insere no homem um germen de ressurreição futura: unir-se à morte de Jesus, mediante a fé, implica receber a promessa da futura imortalidade na carne (cf. Rm 6, 5).

A vida eterna comunica-se aos cristãos especialmente através da Eucaristia (cf. Jo 6, 54), o memorial pelo qual se anuncia a morte do Senhor até que venha (cf. 1Cor 11, 23-26). Através da participação na Ceia do Senhor, o crente insere-se sacramentalmente no mistério da morte, *descensus* e ressurreição. Deste modo, a vida cristã caracteriza-se por uma permanente participação no Mistério Pascal de Cristo, o mistério dos três dias.

Por último, cabe-nos reforçar que a Bíblia não nos oferece informação muito detalhada sobre o que aconteceu a Jesus durante o seu *triduum mortis*, já que poucas são as palavras humanas para definir um estado *post mortem* para além das coordenadas espaço-temporais deste mundo. As categorias humanas são simplesmente insuficientes para descrever o mais além. Assim, todas as afirmações de uma pregação, libertação, ou vitória sobre o túmulo devem ser tomadas num sentido amplo, como maneiras de apontar para o valor soteriológico da morte e ressurreição do Verbo encarnado.

2. LEITURA CRISTOLÓGICA DA DESCIDA DE CRISTO AD INFERA

Neste segundo capítulo, fazemos um *flyover* sobre alguns textos apócrifos dos primeiros séculos e centramo-nos em alguns testemunhos da teologia patrística, medieval e moderna sobre o entendimento do artigo *descendit ad inferos* no contexto da sinfonia da fé. Sabemos que somos obrigados a fazer escolhas, deixando de fora autores de enorme relevância para a construção deste capítulo.

Assim, depois de termos examinado o que a Sagrada Escritura diz sobre esta temática, convém seguirmos a aprofundá-la, olhando desta vez para a Igreja pós-apostólica. Como vimos, nenhum dos textos nos oferece uma visão propriamente detalhada da vivência *post mortem* de Cristo. A verdade é que encontramos algumas luzes e cores para pintarmos o quadro que será elaborado depois da patrística. É deste modo que, no século IV, encontraremos a «descida aos infernos» num Símbolo oficial.

Antes de entrarmos na Teologia Patrística, não nos podemos esquecer que os primeiros cristãos eram confundidos com judeus, devido às muitas semelhanças que se encontravam nas suas culturas, assim como pela comum matriz cultural. Jean Daniélou explica como a doutrina do *descensus* é propriamente judaico-cristã.¹⁵⁵ Algo que já pudemos verificar pelas raízes veterotestamentárias da mesma.¹⁵⁶ A problemática soteriológica que encontramos aqui associada centrou-se na seguinte questão: se os cristãos podem obter a salvação mediante o baptismo, então o que acontece aos antepassados como os patriarcas e os profetas? Esta mesma questão foi lida inicialmente, e nos três primeiros séculos, como um resgate de Cristo para com todos os justos que se encontravam no *šeol*.¹⁵⁷ Poderíamos dizer que, se os primeiros cristãos estavam convencidos de que quem acreditasse em Cristo não

¹⁵⁵ Antes do surgimento dos apologistas gregos, isto é, até meados do século II, aquilo que é próprio desta teologia «judaico-cristã» é que se expressa no marco do pensamento judaico da época, ou seja, em género apocalíptico.

¹⁵⁶ Cf. J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo*, 291.

¹⁵⁷ Cf. S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 95.

morreria jamais, então dificilmente pensariam que os Patriarcas estariam presos pela morte no *šeol*. Assim, a ideia da descida aos infernos deve ser considerada uma expressão de fé no carácter absoluto do cristianismo.¹⁵⁸

Deste modo, o desenvolvimento da concepção primitiva do nosso artigo de fé começa por dar importância à descida, do ponto de vista de um «Cristo pregador da salvação aos justos do Antigo Testamento», integrando elementos como a *καταβάσις* e a *κενόσις*. Daqui segue-se o combate de Jesus contra as potências diabólicas¹⁵⁹, seguido do baptismo dos mortos na morada dos defuntos¹⁶⁰, como passo prévio à sua libertação e trasladação para o paraíso.

2.1. A Teologia Patrística até ao século III

Podemos afirmar que os Padres da Igreja dos primeiros três séculos declaram a sua fé na obra salvífica numa extensão que chega a afirmar a salvação daqueles que morreram antes de Jesus. Ou seja, acreditavam que a morte de Jesus salvava, até, aqueles que tinham vivido antes d'Ele. Trata-se de uma noção comum e que se manteve durante este período, ainda que fosse expressa por estes autores, de variadíssimas maneiras. Os testemunhos do judeocristianismo que encontramos em obras apócrifas como *O Evangelho de Pedro*, *Apócrifo de Jeremias*, *a Tradição do Presbítero*, *os Oráculos sibilinos*, *a Epístola dos Apóstolos*, *Os Testamentos dos XII patriarcas*, *A Ascensão de Isaías*, ou as *Odes de Salomão*, dão conta da variedade de interpretações de textos bíblicos alusivos ao tema do *descensus* de Cristo a lugares inferiores. Como veremos, a doutrina cristológica vai cristalizando, progressivamente.

O desenvolvimento que observaremos em relação a estes textos concentrar-se-á no estado *post mortem* tanto de Jesus como dos demais defuntos, pois esse é o nosso objecto de estudo: entender o *descensus* de Cristo e quais as consequências que tem para Ele, assim como para os indivíduos que habitaram, ou passaram por tal *τόπος*. É, por isso, natural que procuremos textos que tendam a apontar alguma luz acerca do mistério da escatologia individual¹⁶¹.

¹⁵⁸ Cf. F. LOOFS, «Christ's descent into Hell», 301.

¹⁵⁹ Cf. J. DANIELLOU, *Teología del judeocristianismo*, 292.

¹⁶⁰ Cf. J. DANIELLOU, *Teología del judeocristianismo*, 297.

¹⁶¹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 112.

2.1.1. Fontes orientais: Inácio de Antioquia, Melitão de Sardes e Hipólito de Roma

Em primeiro lugar, dirigimos o nosso olhar a Oriente e apresentamos os traços gerais da compreensão de Inácio de Antioquia, Melitão de Sardes e Hipólito de Roma. Não se trata de uma investigação exaustiva de cada um dos pensadores, mas da forma concreta como interpretaram teologicamente a descida de Cristo aos infernos. Progressivamente, como veremos, a posição destes autores vai-se cristalizando numa doutrina cristológica.

2.1.1.1. Inácio de Antioquia

A propósito da luta contra os docetistas, Inácio torna-se um dos primeiros testemunhos patrísticos da necessidade de reafirmar a realidade da morte de Cristo, manifestada aos moradores do Céu, assim como da terra e aos que estão debaixo da terra. É isto que encontramos na sua *Carta aos tralianos*: Deus morreu patente e verdadeiramente. «Foi verdadeiramente crucificado e morreu sob o olhar dos Céus e da Terra e dos infernos. Ele também verdadeiramente ressuscitou dos mortos»¹⁶².

Já na *Carta aos Magnésios*, onde se dirige aos judaizantes, Inácio insta os cristãos a viver segundo o Evangelho e não segundo as práticas veterotestamentárias. Nesta, o sábado judaico é contraposto ao Domingo do Senhor. O sábado é caracterizado como o dia da espera do mestre. Esta precisão pode ser um eco do *τοπός* a que o texto se refere.

Assim, a crença consiste em que os destinatários da visita de Jesus à morada dos mortos são os profetas. Pela sua aparição, Cristo ressuscitou-os. Esta seria uma doutrina comum no final do século I¹⁶³. Para alguns estudiosos do autor, esta doutrina não consistia numa ressurreição da carne, mas na transmissão da vida eterna de Jesus aos profetas, aprisionados pela morte¹⁶⁴. Na sua *Carta aos Filadélfios*, o antioqueno afirma que: «Ele é a porta do Pai pela qual entraram Abraão, Isaac, Jacob, os profetas, os Apóstolos e a Igreja. Tudo isto existe para a nossa união com Deus»¹⁶⁵.

Por fim, e de forma semelhante à de Paulo (cf. Flp 1, 23), Inácio repete muitas vezes o desejo de morrer para alcançar a Deus e a Cristo. Isidro Lamelas afirma que:

¹⁶² INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Tralianos*, 9, 1.

¹⁶³ Cf. J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo*, 295-296.

¹⁶⁴ Cf. F. LOOFS, «Christ's descent into Hell», 297.

¹⁶⁵ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Filadélfios*, 9, 1-2.

O objectivo primeiro desta carta [aos Romanos] é demover os cristãos de Roma de qualquer tentativa de intercederem em favor do bispo antioqueno, a fim de evitar que a sentença de morte que pesava sobre ele se consumasse. Inácio vê nesta ocasião de martírio uma graça suprema que quer levar até ao fim. Oferece-nos, assim, o primeiro e mais vibrante documento sobre a mística do martírio cristão¹⁶⁶.

A consequência do martírio, para Inácio de Antioquia, é uma estreita comunhão com Cristo e o Pai. Assim se supõe que não acreditava num desfecho trágico. Para ele, os cristãos que experimentarão a ressurreição da carne no fim dos tempos, não cairão no *ἄδης*, mas entrarão na vida eterna, imediatamente depois da morte. Isto foi algo que, aparentemente para este autor, se transmitiu aos santos do Antigo Testamento pela descida de Cristo à morada dos mortos¹⁶⁷.

2.1.1.2. Melitão de Sardes

Este autor concebe o conjunto da obra da salvação como uma vitória sobre a morte, o diabo e o pecado. Só alguém que fosse Deus e Homem o poderia fazer. Para destruir a morte são requeridos um corpo capaz de morrer e um espírito imortal, os quais são assumidos pelo Verbo divino¹⁶⁸.

Cristo derrotou as potências do mal, humilhando-se como um cordeiro e imolando-se como uma ovelha. Desta maneira, Ele selou as nossas almas com o seu próprio Espírito e os membros do nosso corpo com o seu próprio sangue. Mediante o Baptismo, os homens mortais participam da vitória do Filho de Deus sobre a morte, o demónio e o pecado. O caminho da cruz constitui, paradoxalmente, o caminho mais humilhante e poderoso para derrotar o inimigo. Foi através da morte do Senhor que a morte ficou coberta de vergonha e, por isso, pacificamente submissa. Jesus arrancou-nos da escravidão para a liberdade, das trevas para a luz, da morte para a vida, da tirania para o reino eterno¹⁶⁹.

Para Melitão de Sardes, o efeito da obra de Jesus Cristo na descida à mansão dos mortos é um triunfo violento sobre o inimigo:

Quem me afrontará? Quem se porá à minha frente? Eu, que resgatei o condenado; Eu que vivifiquei a morte; Eu que ressuscitei o sepultado; (...) Eu que destruí a morte e triunfei sobre o

¹⁶⁶ I. LAMELAS, *As origens do Cristianismo: Padres Apostólicos* (Lisboa: Paulus 2016) 128.

¹⁶⁷ Cf. F. LOOFS, «Christ's descent into Hell», 297.

¹⁶⁸ Cf. M. MARITANO, «Melito of Sardis», in A. Di BERARDINO (Ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity* (Downers Grove: InterVarsity Press 2014) 758.

¹⁶⁹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 116.

inimigo e calquei o ἄδης, e amordacei o forte, e arrebatei o homem até aos cumes dos céus. Eu, disse o Cristo¹⁷⁰.

Na *Homilia sobre a Páscoa*¹⁷¹, de Melitão de Sardes, aparece-nos a figura de Cristo a enumerar as consequências salvíficas do mistério da sua morte e ressurreição como um resgate do condenado, uma ressurreição do sepultado. Estes efeitos dão-se devido à estada de Jesus no mundo dos mortos. Uma vez mais encontramos expresso como o mais humilde impera sobre a morte, derrotando-a e destruindo-a. O Senhor traslada-os para o mais alto dos céus, parecendo que é intenção do autor dizer-nos como a morte de Cristo permite o convívio com Cristo dos indivíduos falecidos antes d'Ele.

O bispo de Sardes contempla este mistério como a humilhação máxima do Filho de Deus. Permite-nos um olhar para o *descensus* como uma luta espiritual, na qual se ressalta a violência com que o Senhor triunfa sobre o demónio, para resgatar os cativos.

2.1.1.3. Hipólito de Roma

Num fragmento denominado *A grande ode*, Hipólito expressa o significado soteriológico do *descensus*:

[O Verbo encarnado] é aquele que resgatou do ἄδης mais profundo o primeiro homem plasmado da terra, arruinado e prisioneiro nos laços da morte; aquele que já desceu do alto e fez ressurgir para o alto aquele que jazia nas profundezas; aquele que chegou a evangelizar os mortos, o redentor das almas e a ressurreição dos sepulcros¹⁷².

Para Hipólito, depois da morte de Jesus na cruz, é o Λόγος divino que abandona o cadáver para ir até à mansão dos mortos com a finalidade de realizar a sua obra salvadora. Cristo desce ao ἄδης como Novo Adão para libertar o «primeiro homem», no sentido da totalidade da natureza humana que é assumida pelo Λόγος. A razão para a descida de Cristo é de levar a sua obra salvadora até ao extremo¹⁷³. Na opinião do autor, os santos entrarão no Reino de Deus somente depois do Juízo final.

No que concerne a escatologia intermédia, as almas dos condenados são atormentadas e as dos justos gozam do paraíso, mas tanto os condenados como os justos o fazem. Ainda de forma incompleta, pois encontram-se desprovidos de corpo. Desta maneira, o

¹⁷⁰ MELITÃO DE SARDES, *Homilia sobre a Páscoa*, 67. SC 123

¹⁷¹ MELITÃO DE SARDES, *Homilia sobre a Páscoa*, 67. SC 123

¹⁷² HIPÓLITO DE ROMA, *A grande ode*, cit in A. ZANI, *La cristologia di Ippolito* (Brescia: Morcelliana 1983) 649.

¹⁷³ Cf. A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 650 - 651.

ἄδης surge como repositório provisório das almas que só será abolido no fim dos tempos¹⁷⁴. Pelo contrário, as almas dos mártires gozam, desde logo, de um destino pleno: ou já estão no Céu, ou recebem uma coroa plena no ἄδης¹⁷⁵. No fundo, há alguma confusão em respeito aos mártires, mas é certo que descansam na esperança do Reino de Cristo e não serão julgados, mas haverão de julgar¹⁷⁶.

2.1.2. Fontes ocidentais: Ireneu de Lião e Tertuliano

Depois de apresentarmos a interpretação oriental, neste momento apresentamos dois autores ocidentais que são paradigmáticos da compreensão do tema da descida de Cristo aos infernos: Ireneu de Lião e Tertuliano. Cada autor, a seu modo, apresenta contribuições próprias.

2.1.2.1. Ireneu de Lião

Santo Ireneu apresenta desenvolvimentos próprios da doutrina do *descensus Christi*. Ele deu, juntamente com Clemente de Alexandria «a contribuição mais original para a difusão e compreensão desta verdade de fé»¹⁷⁷ nos primeiros três séculos¹⁷⁸.

Ireneu entra em polémica com os docetas que argumentam que Cristo não assumiu a verdadeira natureza humana, mas um corpo aparente, desprezando-o¹⁷⁹. Argumenta, portanto, que o *Λόγος* encarnou verdadeira e totalmente, caso contrário seria impossível a ressurreição ser concebida como glorificação do corpo¹⁸⁰. De igual modo, Ireneu recrimina em *Adversus Haereses* a doutrina de Marcião por atribuir ao *descensus* um efeito salvífico, segundo a qual, depois do *descensus*, uns são salvos e outros permanecem em estado de reprovação¹⁸¹. Assim, Ireneu sustenta que o motivo do *descensus* era a «salvação dos de-

¹⁷⁴ Isto é, no momento da Parusía.

¹⁷⁵ Cf. A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, 640.

¹⁷⁶ Cf. S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 96.

¹⁷⁷ S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 96.

¹⁷⁸ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 121.

¹⁷⁹ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 121.

¹⁸⁰ S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 96.

¹⁸¹ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 123.

funtos»¹⁸², mais especificamente dos justos que se designam por «mortos do Senhor»¹⁸³ segundo o *Apócrifo de Jeremias*¹⁸⁴.

Em *Adversus Haereses*, encontramos ainda palavras sobre o amplo alcance soteriológico do *descensus* no sentido temporal. Nesta obra fica claro que Cristo desceu ao lugar dos mortos não só por aqueles que creram n'Ele a partir do tempo do imperador Tibério (seu contemporâneo), mas o Pai exerceu a sua providência em favor de todos os homens sem exceção, segundo a sua capacidade, mediante o tempo em que viveram, tendo amado a Deus, praticado a justiça e a bondade com o próximo, desejando ver a Cristo e ouvir a sua voz, para os visitar e para outorgar-lhes a salvação¹⁸⁵. A vitória total de Cristo devia manifestar-se, para Ireneu, até ao lugar mais profundo da criação. Assim, o *descensus* é considerado por este autor como o último acto do drama da salvação na primeira vinda do Senhor¹⁸⁶. E isto mesmo prova que se Jesus pode libertar os justos defuntos, isso é prova de que é o próprio Deus quem desce a essa morada¹⁸⁷.

Na opinião de Colomer, sustentada em *Adversus Haereses*, o pensamento de Ireneu apresenta tensões no sentido em que parece acolher outra tradição escatológica, a qual admite que os defuntos permanecem num «estado de sono» até à Parusia e que serão posteriormente despertados por Cristo, ao mesmo tempo que o Senhor julgará os ímpios¹⁸⁸. Contudo, na antropologia de Ireneu, o corpo é de enorme importância sendo inconcebível para o bispo de Lião uma soteriologia que o exclua¹⁸⁹.

Colomer salienta ainda a questão do estado intermédio das almas. Isto é, se Cristo teve que esperar três dias para ressuscitar, então aqueles que crêem n'Ele devem seguir os Seus passos, esperando a salvação universal nalgum «lugar invisível» reservado para os justos¹⁹⁰. Este autor defende que Ireneu estabelece uma analogia entre o *eschatón* intermédio dos cristãos e a espera de Cristo no túmulo¹⁹¹. Sustentando-se em Antonio Orbe, afirma que Deus dispõe para as almas que se encontram neste estado intermédio dum «lugar invisível», no qual esperam entre o momento da ressurreição até à ascensão ao Pai, privadas da

¹⁸² IRENEU DE LIÃO, *Demonstração da pregação apostólica*, 78 cit. in M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 123.

¹⁸³ IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, IV, 22, 1.

¹⁸⁴ IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, IV, 33, 12.

¹⁸⁵ Cf. IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, IV, 22, 2.

¹⁸⁶ Cf. IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, IV, 33, 1.

¹⁸⁷ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 125.

¹⁸⁸ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 125.

¹⁸⁹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 125.

¹⁹⁰ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 126.

¹⁹¹ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 126.

contemplação divina, até que os seus corpos sejam ressuscitados e adaptados para a visão de Deus¹⁹².

Concluindo, Colomer defende que para Ireneu o facto da ressurreição de Cristo se dar ao terceiro dia e não no mesmo instante que a morte, é importante para sublinhar que a salvação dá-se no homem de forma integral, não só da sua alma, defendendo-se Ireneu da possibilidade de que se afirme a «beatificação cabal» do homem justo depois da sua morte¹⁹³.

Na opinião de Antonio Orbe é fundamental em Ireneu proceder a uma valorização da questão do destino da alma. Podemos confiar no testemunho do *logion* de Pseudo-Jeremias, segundo Orbe, para solucionar esta incógnita. Pseudo-Jeremias encontra-se citado por Ireneu na obra *Adversus Haereses*¹⁹⁴. Nesta, está afirmado que o Senhor se recordou dos seus mortos e desceu entre eles para os salvar¹⁹⁵. Mas quem terá descido? Não faz sentido para Ireneu, nem para Justino¹⁹⁶, atribuir a descida aos mortos a Deus Pai, mas somente ao Filho, por se encontrar três vezes afirmado no *logion* como sujeito do *descensus*¹⁹⁷. Para Orbe, afirmar que o *descensus* foi protagonizado somente pelo *Λόγος*, fazendo uma contraposição ao *Λόγος* unido à alma de Jesus não tem sentido pois nem Justino nem Ireneu mencionam a alma¹⁹⁸. O *logion* refere a morte do Senhor, não a morte da sua alma. Mas Orbe afirma ser claro, para Pseudo-Jeremias, que os mortos não vivem no corpo e na alma, mas na alma somente¹⁹⁹. Desta maneira, o Senhor desce para onde se encontram as almas dos seus mortos. Orbe defende que, para Ireneu, a alma de Jesus é indivisa do seu corpo. Assim se diferencia de Pseudo-Jeremias, pois afirma que o Verbo permanece na Cruz, e o *Λόγος* é que teria descido para entre os mortos²⁰⁰.

Ireneu não menciona a trajectória da alma de Jesus no *descensus ad inferos*. Para Antonio Orbe, pode parecer estranho este silêncio por parte de Ireneu, um autor que, não raras vezes, mostra-se reticente a falar da alma de Jesus durante a sua vida. Assim,

¹⁹² M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 127.

¹⁹³ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 128.

¹⁹⁴ Cf. IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, V, 18, 3, 66 ss.

¹⁹⁵ A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III: Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. II (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1995) 388.

¹⁹⁶ A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 388.

¹⁹⁷ A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 388.

¹⁹⁸ A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 388.

¹⁹⁹ A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 388.

²⁰⁰ Cf. A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 388.

para compreendermos Ireneu, precisamos de distinguir o seu olhar para a actividade divina de Jesus – na qual é denominado de Filho de Deus – e a actividade segundo a carne – na qual é denominado Filho do Homem. Assim, o *Λόγος* só pode operar actividade nos infernos como Filho de Deus. Ou seja, para Ireneu, o *Λόγος* actua de duas formas diversas. Segundo a carne, algo que se consegue compreender pela forma como age no Horto do Getsémani; e segundo a *ψυχή*, naquilo que são acções da parte racional de Jesus. Assim, a alma de Jesus iria evangelizar as almas dos defuntos segundo o postulado da mediação: *Λόγος σαρξ* para os homens segundo a carne; e *Λόγος ψυχή* para as almas. Ireneu não clarifica mais o seu pensamento, segundo Orbe²⁰¹, mas pode-se compreender o seu pensamento a partir do seu contexto.

A solução apresentada por este autor só se compreende se considerarmos a sua concepção de alma separada. Um origeniano e, por isso, platónico, afirma que depois da morte a alma se liberta e torna a viver na sua inicial e espontânea condição: em total autonomia, capaz de realizar as suas acções próprias, independentemente do corpo. A alma de Jesus recupera, com a morte, a autonomia primitiva, e em comunhão com o *Λόγος*, age salvificamente sobre as almas separadas também libertadas do corpo e em regime de autonomia. Em vez de abandonar a *ψυχή* de Jesus no *ᾅδης*, como era defendido por outros autores, aproveitar-se-á desta condição para evangelizar, redimir e salvar estas almas perdidas. Só as almas que pecaram em regime de autonomia²⁰² é que são as redimidas pelo Salvador²⁰³.

Para Orbe, o tema do *descensus* não é, de todo, central na teologia de Ireneu. É tratado superficialmente e com brevidade²⁰⁴. Encontramos breves alusões pois os seus adversários não o tratavam a fundo. Muitos negavam esta doutrina, até. Ireneu oferece-nos uma visão topográfica do *ᾅδης* referindo-se à passagem de Lázaro e do rico epulão²⁰⁵. Na visão de Ireneu, parece que Lázaro está com Abraão e o epulão nos tormentos, para sempre. No caso dos que viveram antes de Cristo e que se encontram no *ᾅδης*, os tormentos são provisórios. No inferno habitam os perversos, apóstatas e aqueles que viveram, esquecendo-se de Deus. O *descensus* do Senhor é ineficaz para os que se encontram no inferno, mas eficaz para os crentes que se consideram pecadores, sejam esses hebreus ou gentios. Ireneu aponta

²⁰¹ Cf. A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 389.

²⁰² Isto é, para um origeniano (platónico) depois da morte a alma liberta-se e torna a viver na sua inicial e mais espontânea condição, em total autonomia, capaz de realizar acções próprias, independentemente do seu corpo: cf. A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 390.

²⁰³ Cf. A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 390.

²⁰⁴ A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 394.

²⁰⁵ Cf. IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, II, 34, 1.

para uma *salus carnis*, o Senhor desce para os seus mortos e não para as suas almas. O bispo de Lião prefere referir-se aos crentes enquanto homens *secundum carnem* em oposição a *secundum animam*. Antes prefere referir-se a estes como «adormecidos na terra do sepulcro», ao invés de «almas»²⁰⁶. Esta tomada de posição de Ireneu depende da sua antropologia centrada na carne, enquanto expressão material do ser do homem e, portanto, como meio para a salvação.

Desta forma, para Ireneu de Lião, o corpo de Jesus permanece unido ao *Λόγος* mesmo depois da morte. A alma de Jesus, em si, não constitui dificuldade em relação à sua acção no *ἄδης*. A condição indivisa do Senhor com a sua componente antropológica torna plausível a persistência da sua união com a *ψυχή* no *ἄδης*²⁰⁷.

2.1.2.2. Tertuliano

Para Tertuliano, o *descensus* representa o cumprimento por parte do Senhor, da lei da morte, própria de todos os homens. Contudo, no caso de Cristo, este destino tem alcance salvífico²⁰⁸.

Se Cristo é Deus, assim como foi um homem morto e sepultado segundo as próprias Escrituras, também cumpriu esta lei, permanecendo no submundo [*apud inferos*] segundo o costume da morte humana, e não ascendeu às regiões superiores dos céus antes de ter descido às regiões inferiores da terra, para converter ali em compatriotas os patriarcas e os profetas²⁰⁹.

Os motivos do *descensus* para este autor são idênticos aos de Ireneu: levar a Encarnação até às últimas consequências e estender a salvação aos que esperaram em Cristo ao longo de toda a história. Fazer dos homens justos que esperam em Cristo, seus compatriotas: *compotes sui faceret*. A diferença que encontramos na obra *De anima*²¹⁰ é de que, para Tertuliano, até à ressurreição final todas as almas devem aguardar no «seio de Abraão». Segundo o autor latino, *ad inferos* significa uma grande caverna nas profundidades da terra onde habitam as almas dos defuntos. Assim, todas as almas se encontram num estado transitório até à Parusia. Na opinião de Tertuliano, para os crentes defuntos, há diversos esta-

²⁰⁶ Cf. A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 394-395.

²⁰⁷ Cf. A. ORBE, *La Teologia dei Secoli II e III*, vol. II, 396.

²⁰⁸ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 129.

²⁰⁹ TERTULIANO, *Acerca del alma – De anima*, 55, 2: CCL 2.

²¹⁰ Podemos referir a esta obra como sendo do período de influência montanista: cf. B. ALTANER – A. STUIBER, *Patrologia* (São Paulo: Paulinas 1972) 163.

dos. Os mártires e os justos do Antigo Testamento estão no paraíso, outros encontram-se numa atitude suplicante e expectante²¹¹.

Assim, a diferença de Inácio de Antioquia para Ireneu e Tertuliano é de que os defuntos que são justos encontram-se num estado melhor, mas não definitivo: desta forma, não podemos chamar «Céu»²¹². Tertuliano concebe as almas separadas como espíritos²¹³. Para Ireneu, as almas revestem-se de uns denominados «corpos intermédios»²¹⁴.

2.1.3. Fontes de Alexandria: Clemente e Orígenes

Clemente e Orígenes introduzirão a ideia de um certo «progresso» antropológico na escatologia, cujo degrau final será atingir o prémio definitivo. Os alexandrinos concebem a trasladação dos justos para o paraíso como um primeiro passo da viagem em ascendente pelas esferas celestes. Nesta viagem, as almas crescem na *γνώσις*, preparando-se para um estado de perfeição espiritual. Já os mártires gozam imediatamente do prémio definitivo²¹⁵.

Para Clemente foram evangelizados no *ἄδης* os gentios que, por uma virtude particular da sua alma, viveram segundo a justiça²¹⁶. Este autor dedica um capítulo inteiro ao *descensus* na sua obra *Στρωματεῖς*, na qual se pronuncia acerca deste mistério da fé no contexto da Encarnação. O *Λόγος* é apresentado como um mistério de revelação, tanto para os seres angélicos que habitam os ares como para os defuntos do submundo²¹⁷. Aqui, parece que a acção de Jesus no *ἄδης* ocorre precisamente no hiato entre a sua morte e ressurreição. Inclina-se para afirmar que Cristo evangelizou os judeus mortos, enquanto os seus discípulos pregaram aos pagãos defuntos. Para o alexandrino, o importante é que Deus não faz acepção de pessoas e, por isso, todos os homens hão-de receber o anúncio do Evangelho para terem a possibilidade de se decidir por Ele. Encontramos, neste autor, a convicção da universalidade da salvação²¹⁸.

²¹¹ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 130.

²¹² M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 132.

²¹³ Cf. TERTULIANO, *Apologético*, 47.

²¹⁴ Cf. F. LOOFS, «Christ's descent into Hell», 298.

²¹⁵ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 138.

²¹⁶ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 135.

²¹⁷ Cf. M. RODRIGUÉZ, *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto, Éclogas proféticas, ¿Qué rico se salva? Fragmentos* (Madrid: Ciudad Nueva 2010) 98.

²¹⁸ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromateis*, VI, 6.

Neste autor, o *descensus* surge como uma consequência da universalidade da acção redentora de Cristo²¹⁹. Deus pode salvar os que se convertem, inclusivamente depois da morte, ao escutar a voz do Senhor. Seja essa uma voz autêntica de Cristo, seja a voz que actuava através dos Apóstolos²²⁰. Na opinião de Colomer²²¹, Clemente admite a possibilidade de arrependimento *post mortem*, ainda que não pareça que postule *stricto sensu* a ἀποκατάστασις, isto é, a final salvação universal²²².

Já para Orígenes, o entendimento de 1Pe 3, 18 estende a pregação do Senhor à totalidade dos defuntos. Este autor realiza um aprofundamento antropológico do *descensus*²²³ por ser o primeiro «que fala de um descenso que se refere à alma de Cristo, conforme o esquema tricotómico: espírito – alma – corpo, de 1Ts 5, 23»²²⁴. Deste modo sustém que durante o *triduum mortis*, o corpo do Senhor esteve no sepulcro, o espírito nas mãos do Pai e a alma [ψυχή] no ἄδης²²⁵. Fica, assim, desenhada a tese da sobrevivência do núcleo espiritual humano [ψυχή] em vez da sobrevivência *post mortem*, no caso de Cristo, do contacto filial com o Pai.

A fé do alexandrino neste mistério e suas consequências é um dado indiscutível do seu pensamento, pois este artigo encontra-se inserido de forma destacada na dinâmica de salvação a partir do mistério da encarnação²²⁶. O *descensus* é como que o ponto de inflexão de uma parábola que acaba na glorificação de Jesus. Jesus desceu ao mundo dos mortos com uma finalidade salvífica.

Para Orígenes, a alma de Cristo entregue à morte constitui o resgate que o Salvador ofereceu por nós, prisioneiros do diabo²²⁷. Mas esta redenção pode-nos induzir a um engano, do ponto de vista cristológico. Dando em resgate a sua própria alma ao demónio, Cristo não só liberta os cativos, mas destrói o próprio diabo e ressuscita na glória²²⁸. Este mistério apresenta-se como o extremo da κενόσις do Verbo, que chega a fazer-se súbdito da morte e

²¹⁹ Cf. M. RODRIGUÉZ, *Clemente de Alejandría*, 15.

²²⁰ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromateis*, VI, 6.

²²¹ Colomer defende que, para Clemente, o dilúvio era um «castigo endereçado à educação», afirmando que o alexandrino conclui que Deus pode salvar os que se convertem, inclusivamente no «além», ao escutar a voz do Senhor, seja essa a voz autêntica de Cristo, seja a que actuava através dos apóstolos: cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 137.

²²² M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 137.

²²³ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 138.

²²⁴ Cf. G. BENDINELLI, «Origene e il “descensus ad inferos”», *Divus Thomas*, 28 (2001) 186.

²²⁵ Cf. ORÍGENES, *Diálogo com Heraclides*, 6 – 8; *Comentario al Evangelio de Mateo*, XVI, 8.

²²⁶ Cf. G. BENDINELLI, «Origene e il “descensus ad inferos”», 186.

²²⁷ Cf. ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de Mateo*, XVI, 8.

²²⁸ Parece ser desta intuição que Rufino explica o valor soteriológico da morte de Cristo na sua *Explanatio Symbolii*.

do mesmo diabo pela humanidade assumida. Esta é a razão para Orígenes afirmar que Jesus vai ao submundo como médico que assiste as almas necessitadas. Aliás, a «persuasão» de Cristo, pela pregação, pode conseguir a conversão das almas já em estado *post mortem*²²⁹.

A visão universalista de Orígenes leva-o a sugerir que a obra do Senhor, depois da morte, teve consequências não só para os seus seguidores em vida, mas para os justos do Antigo Testamento, assim como para aqueles que não são nem nunca foram justos.

Não nos esqueçamos que na escatologia intermédia dos autores alexandrinos, o «gozo» das almas, neste estado, é um primeiro estágio dum itinerário. Itinerário este que, através das esferas celestes, alcançará a perfeita bem-aventurança. Neste estado final, a *ψυχή* voltará ao que originalmente era, *νοῦς*. Assim, a concepção de Orígenes é eminentemente soteriológica.²³⁰

2.2. Na Teologia Patrística a partir do século IV

Para os Padres do século IV não há dúvida de que a morte de Cristo foi, verdadeiramente, uma morte²³¹. Este é um ponto onde encontramos alguma uniformidade de opinião. A morte não foi fingida nem inventada. É uma crença sólida desde estes tempos. Os textos que encontramos dão-nos notícia de que a morte é olhada como necessária para que se levasse a cabo a salvação do género humano. Gregório de Nissa afirmará que o *Λόγος* encarnou «para morrer»²³². Hilário de Poitiers explica que a experiência da morte é o ponto último no qual o Verbo «consume e completa»²³³ a natureza que assumiu. E a debilidade da natureza carnal surge como o modo pelo qual Cristo entra na morada dos mortos e vence a morte, segundo Efrém²³⁴. Deste modo, era necessário que o Verbo se fizesse verdadeiramente homem, vivendo a experiência da natureza humana na sua totalidade, até à última consequência, até que a própria vida terrena chegasse ao seu termo²³⁵.

Em Atanásio de Alexandria, o *descensus* de Cristo também implica um mistério de revelação, tanto para os vivos como para os mortos. Os vivos confirmam a verdade da Encarnação, ao comprovar a realidade da morte de Jesus, devido aos três dias em que o seu

²²⁹ Cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, II, 42.

²³⁰ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 147.

²³¹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 153.

²³² GREGÓRIO DE NISSA, *La gran catequesis*, XXXII, 1

²³³ HILÁRIO DE POITIERS, *Comentário ao Salmo 138*, 22.

²³⁴ Cf. EFRÉM DA SÍRIA, *Cantos nisibenos*, 36, 14 – 17.

²³⁵ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 155.

cadáver permanece no sepulcro. Os mortos, por outro lado, durante o tempo deste *triduum mortis* recebem a «pregação» que nos é transmitida pela Carta de Pedro, a qual consiste sobretudo no feito de que o Verbo é solidário com eles, inclusivamente, na sua condição mortal. Trata-se, assim, do mistério da solidariedade pelo qual Deus se aproxima e se revela aos homens numa verdadeira humanidade. É, por isto, um profundo mistério de amor. Deus faz-se homem para que o homem o reconheça como o verdadeiro Deus vivo²³⁶.

Hilário de Poitiers, inspirado pelo autor da carta aos Hebreus, afirma que sem o *descensus* às profundidades da terra não pode haver «exaltação nos céus» (Hb 4, 8). O ponto máximo da *κενώσις* é afirmado como a razão fundamental da máxima glorificação de Cristo. Não era somente conveniente, mas necessário que o Filho do Homem chegasse ao extremo da humilhação, ao ponto considerado topograficamente mais baixo. Seja este ponto considerado do ponto de vista existencial, seja da perspectiva física. Tudo, para que fosse obtida a máxima exaltação nos céus²³⁷.

Outro ponto que parece ser uniforme entre os autores deste arco temporal concerne a reflexão da identidade de quem desce ao submundo. Os Padres afirmam ser o próprio Verbo quem o faz, ainda que uns digam que o faz ligado à sua alma, e outros que não tem conexão com a mesma. Por esta razão, Cristo converte a morte numa via para a ressurreição. Hilário de Poitiers afirmará que a terra é «incapaz» de reter o Verbo e os que Ele ressuscita²³⁸.

Baseando-se em Mt 27, 52-53, para Hilário, Jesus expressaria a vitória sobre a morte dos resgatados por Ele na vida *post mortem*.

Para alguns Padres da Igreja, o triunfo de Cristo manifesta-se especialmente no facto de que o seu corpo não se corrompeu. A justificação que é dada para este facto é de que o *Λόγος* permaneceu unido a Cristo durante os três dias da sua morte. Para Gregório de Nissa, é nisto que consiste a vitória sobre a morte, melhor dizendo, «a destruição da morte»²³⁹. Segundo o seu esquema antropológico, a alma esteve unida ao Verbo durante os três dias, tendo residido nalgum «lugar»²⁴⁰.

²³⁶ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 156-161.

²³⁷ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 174.

²³⁸ Cf. HILÁRIO DE POITIERS, *Comentário ao Salmo 138*, 4.

²³⁹ GREGÓRIO DE NISSA, *La gran catequeses*, XXXVII, 4

²⁴⁰ GREGÓRIO DE NISSA, *La gran catequeses*, XXXVII, 4 Há uma diversidade na localização topográfica para estes autores. Uns referem-se a ele como o *ἄδης*, outros como o seio de Abraão, e outros como o paraíso.

A ideia que reúne mais consenso é a de que entre a morte e ressurreição de Jesus, o Filho de Deus agiu em favor da libertação das almas. O primeiro a ser libertado terá sido Adão. Esta libertação tem um valor simbólico pois representa a cura da humanidade no geral, realizada por Cristo no Mistério Pascal. Esta é a razão pela qual Gregório de Nissa vê o Sábado Santo como o dia em que a humanidade é recriada²⁴¹. Como já vimos, a maioria dos Padres sustém que os justos que viveram antes de Jesus também foram libertados²⁴².

Os cristãos podem seguir o caminho de Cristo até à morte, no sentido do seu mandato Lc 9, 23-24.

Segundo Atanásio de Alexandria, ao morrer, o crente também vive o seu próprio *descensus*. Optando pela óptica da esperança, o autor afirma que o horizonte é a ressurreição no último dia. Se elegermos a óptica da fé, Atanásio defende que para aqueles que são de Cristo, falamos da existência de uma vida depois da morte. Esta vida *post mortem* é superiormente distinta em qualidade de uma sobrevivência no *šeol*, pois já não falamos somente de uma existência umbrátil, mas de uma sobrevivência isenta do poder do diabo. Nesta existência permanecem as almas que esperam a ressurreição. Imortalidade e ressurreição são, neste esquema, inseparáveis. Assim, a morte do cristão é, por um lado, igual à de todos os homens. Por outro lado, é distinta: o Senhor percorreu o mesmo caminho que o homem aquando da sua estada no sepulcro e, por isso, a fé e a união com Cristo proporcionam uma nova maneira de viver esta aflição²⁴³.

Para Efrém da Síria, Jesus leva a vida ao espaço da morte e, deste modo, pode fazer participar o crente dessa *επέργεια*. A vida que Cristo concede é um «fermento de ressurreição»: a imortalidade só existe aliada à ressurreição. De forma mais clara, a sobrevivência de um elemento espiritual do homem *post mortem* está em função da reconstituição que Deus operará no final da história. De outro modo, enquanto os corpos permanecem nos sepulcros, a morte continuará a dominar os defuntos, de algum modo, e a vitória sobre a morte ainda não estará totalmente completa. Em todo o caso, para gozar de uma vida imprecívvel, requer-se que o cristão – e qualquer homem – faça o mesmo que o Senhor: que se identifique com Ele²⁴⁴.

²⁴¹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 163.

²⁴² Sendo que, por justos, referimo-nos principalmente aos patriarcas e aos profetas.

²⁴³ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 156.

²⁴⁴ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 198.

2.3. Na Teologia Medieval e Moderna

Pareceu-nos fundamental perceber o *descensus* de Cristo na sua relação com a escatologia intermédia, ainda que num vasto arco temporal, como o são a Idade Média e Moderna: desde o fim da patrística até ao início do século XX. Para isso recorremos, no período da Idade Média, a Pedro Abelardo, Boaventura, Tomás de Aquino e ao magistério de Bento XII. Na idade moderna, a reforma do século XVI trouxe consigo uma revisão do credo cristão por parte dos teólogos protestantes assim como pelos defensores da ortodoxia católica, especialmente na discrepância entre a posição católica e protestante (particularmente a calvinista). Assim, faremos um breve olhar à doutrina luterana, à doutrina reformada, ao catecismo de Trento e a Roberto Belarmino. Apesar da vastidão cronológica com que nos deparamos, a exposição que segue não terá semelhante extensão. A teologia sobre o *descensus*, neste período, é marcada mais por uma sistematização dos dados bíblicos e das ideias dos Padres do que por um grande progresso na caminhada teológica sobre o mistério que abordamos. É esta a razão que leva Picca a afirmar que desde o fim da era patrística até à chegada da escolástica não encontramos novidades consideráveis na doutrina sobre o *descensus Christi*²⁴⁵.

2.3.1. Idade Média

Encontramos alguns pronunciamentos magisteriais que tratam o *descensus*, ainda que tangencialmente, como o quarto e o décimo sexto Sínodos de Toledo. Nestes, encontramos mencionada a finalidade deste mistério da fé como a libertação das almas dos justos e a vitória sobre a morte²⁴⁶. Por outro lado, já no século VIII o Papa Zacarias condena um ensinamento segundo o qual Cristo, ao descer aos infernos, teria libertado os justos e os ímpios, mediante uma afirmação no Sínodo de Roma²⁴⁷.

Nos séculos XII e XIII deparamo-nos com a heresia albigena, a qual nega o *descensus* à região dos mortos. Esta provocou uma reacção da qual temos nota no IV Concílio

²⁴⁵ Cf. S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 133.

²⁴⁶ Cf. S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 130.

²⁴⁷ Cf. SÍNODO DE ROMA, *Declaração na terceira sessão*, 25 de outubro de 745.

de Ladrão e no II Concílio de Lião, nos quais fica definida solenemente a doutrina do *descensus* como já fazendo parte integrante do património dogmático da fé cristã²⁴⁸.

Na verdade, na restante Idade Média, tanto no Ocidente como no Oriente, a teologia do *descensus Christi* não sofrerá alterações significativas. Os teólogos limitam-se, geralmente, a sistematizar e repetir o que receberam dos Padres da Igreja, ainda que de forma crítica, em alguns casos. Esta crítica dirigir-se-á, de um modo especial, à concepção topográfica²⁴⁹ dos «lugares inferiores».

A presença da alma de Jesus na morada dos mortos continua a ser a prova de que o Senhor sofreu uma verdadeira morte. Tomás de Aquino surge como o autor que trata de maneira mais exaustiva o mistério do *descensus* entre todos os escritores medievais²⁵⁰. Na sua obra, encontramos uma síntese organizada de forma lógica, seguindo as doutrinas tradicionais e ortodoxas²⁵¹. Para São Tomás, trata-se de um mistério de solidariedade e *κενóσις*²⁵². O aquinate defende fazer sentido que Cristo se assemelhe a tudo nos seus irmãos, incluindo no extremo mais penoso da sua existência: a ruptura da integridade da sua natureza humana. Assim, o *descensus* representa o ponto máximo de humilhação de Cristo²⁵³.

No caso dos autores medievais, encontramos uma preferência por salientar o aspecto salvífico deste mistério²⁵⁴. Em virtude da sua divindade, a qual não se separa da sua alma, Jesus encontra-se na morada dos mortos com uma diferença para os outros: Ele não se encontra agrilhado, mas livre entre os mortos, comunicando a salvação aos justos do Antigo Testamento, os quais O esperavam. Esta libertação consiste em fazê-los imediatamente participantes da visão beatífica, como no caso do bom ladrão: cf. Lc 23, 43²⁵⁵.

São Tomás apresenta-nos uma «dimensão sacramental» no *descensus*: este mistério surge como um sacramento para os defuntos justos ao produzir, nestes, o efeito que os sacramentos cristãos têm nos vivos. Clarificando o seu ponto de vista, explica-nos que não se trata de uma oferta de «graça». Os justos já possuíam a graça de Deus, ainda que não

²⁴⁸ Cf. S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani*, 131.

²⁴⁹ Como é o caso em Escoto Erígena: cf. ESCOTO ERIÚGENA, *A divisão da natureza*, 5, 36.

²⁵⁰ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 206.

²⁵¹ Cf. R. V. TURNER, «*Descendit ad Inferos: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Ancient Just*», *Journal of the History of Ideas*, 27/2 (1966) 187.

²⁵² Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 206.

²⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário à Carta aos Romanos*, cap. 10, l. 1.

²⁵⁴ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 199.

²⁵⁵ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*,.

gozassem da Sua glória. Assim, Jesus Cristo abre-lhes as portas do Céu²⁵⁶. Em Tomás, o *descensus* «passa a formar parte do mesmo movimento de assunção, com função libertadora, por parte de Cristo, das condições concretas da nossa natureza humana»²⁵⁷.

Jesus desce à mansão dos mortos com a finalidade de assumir até ao fundo as consequências do pecado original, sofrer todas as penas do pecado e assim expiar toda a culpa²⁵⁸. No *Comentário ao III Livro das Sentenças*, concluirá que a Cristo competia descer ao inferno [*in infernum descendere*] na medida em que «inferno» [*infernus*] designa um lugar, não uma pena²⁵⁹.

Um problema que não deixa de estar em discussão nas exposições e discussões sobre o mistério da fé é aquele que se refere à topografia deste evento na vida de Cristo: em que sítio se encontram estes mortos? Em continuidade com os Padres da Igreja, os teólogos medievais e modernos imaginam os *infern* como lugares físicos, mas são estes, antes de mais, *receptacula* das almas²⁶⁰. Encontramos vozes discordantes neste tema, como é o caso de Abelardo ou Durando, mas é comum a crença de que as moradas *post mortem* têm que ser «lugares», mais que «estados».

Assim, a afirmação de que Cristo esteve com os mortos não só *per effectum* mas também *per essentiam*, como afirma Tomás de Aquino, ficará bem sintetizada no *Catecismo Romano* como um «estar» *re et praesentia*, na qual entendemos uma defesa da ideia de um local, com todas as desvantagens teológicas que esta ideia implica²⁶¹.

No que concerne ao efeito do *descensus* de Cristo relativamente aos justos que estão defuntos, pensa-se que Cristo garantiu e garante a todos os que morreram e morrem na fé a visão de Deus. Assim, as pessoas que morrem e se encontram em comunhão com Ele, vão gozar imediatamente da bem-aventurança celeste. É na constituição *Benedictus Deus*²⁶², de Bento XII, que encontramos o pronunciamento magisterial efectivo acerca desta ideia.

²⁵⁶ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 236.

²⁵⁷ I. BIFFI, *I mistério di Cristo in Tommaso d'Aquino*, vol. I (Milano: Jaca Book 1994) 179.

²⁵⁸ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 208.

²⁵⁹ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 209.

²⁶⁰ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 237.

²⁶¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, III, q. 52, a. 2, c.

²⁶² Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 492.

2.3.2. Idade Moderna

A reforma a que assistimos no século XVI trouxe consigo uma revisão do entendimento do credo cristão. Seja da parte dos líderes e teólogos protestantes, seja pelos defensores da ortodoxia católica. O *descensus* não foi exceção neste processo. Aliás, por se encontrar no centro do mistério da Redenção, constituiu um ponto de enorme discrepância entre a posição católica e protestante, especialmente a calvinista²⁶³.

Começando pela doutrina luterana, ao longo da vida de Martinho Lutero não encontramos uma uniformidade na interpretação do *descensus*, sobretudo no que diz respeito aos efeitos salvíficos do mesmo²⁶⁴. Contudo, o luteranismo foi adoptando, pela *Fórmula de Concordia*, a afirmação de que Jesus Cristo desce como vencedor da morte e libertador dos crentes do poder do diabo. Em todo o caso, encontramos nesta *Fórmula* o alerta de que se devem deixar de parte elucubrações vãs a respeito da forma como Cristo venceu a morte e libertou os crentes do poder do diabo. Trata-se de uma questão que excede a nossa compreensão²⁶⁵. Assim, para Lutero, todas as almas que morrem permanecem entre a morte e a ressurreição como «dormentes» num lugar desconhecido. Esta teoria será adoptada pela ortodoxia protestante. Encontrá-la-emos em autores do século XX como Cullman e Meinoud²⁶⁶.

A doutrina reformada, por sua vez, considera o *descensus* como um prolongamento da paixão de Cristo até ao extremo mais humilhante: o ponto crucial da *κενώσις*²⁶⁷. Devemos considerar que, de facto, em todo o arco histórico que perpassa a medievalidade e a modernidade, a única interpretação radicalmente nova encontra-se na visão calvinista. Nesta, encontramos o mistério do Sábado Santo como uma extensão mais intensa e soteriologicamente mais significativa da Cruz. Calvino começa por comentar os artigos do Credo na sua *Instituição da religião cristã*, começando pelos enunciados tradicionais: Cristo destrói a morte e o diabo, libertando aqueles que lhe estavam submetidos²⁶⁸. Por outro lado, critica como uma fábula, chegando ao ponto de afirmar a representação imaginativa deste dogma

²⁶³ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 218.

²⁶⁴ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 218.

²⁶⁵ Cf. J. MONNIER, *La descente aux enfërs. Étude de pensée religieuse, d'art et de littérature* (Paris: Fischbacher 1905) 248.

²⁶⁶ Cf. C. POZO, *Teología del más allá*, 500-501.

²⁶⁷ Cf. W. PANNENBERG, *Fundamentos de cristología* (Salamanca: Sígueme 1974) 339.

²⁶⁸ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 220
cit in. J. CALVINO, *Instituição da religião cristã*, II, 16, 7.

como algo pueril e teatral²⁶⁹. Contudo, cunha a Redenção, sobretudo nas dores experimentadas por Cristo no inferno da condenação, numa interpretação radical que se aparta da tradição católica.

Para Calvino, a verdade de fé do *descensus* é de grande importância e contém um grande mistério, o qual não pode ser menosprezado²⁷⁰. Na paixão e na cruz, Cristo mortifica o seu corpo; na descida ao lugar dos mortos mortifica a sua alma. Para este autor, a redenção não se dá tanto na Cruz, mas sobretudo no mundo dos mortos²⁷¹. A *quaestio* da substituição, para Calvino, só se entende à luz do *descensus*: «Jesus Cristo, combatendo contra o poder de Satanás, contra o horror da morte e contra as dores do inferno alcançou sobre estes a vitória e o triunfo, para que nós não temêssemos na morte aquele que o nosso Príncipe e Capitão desfez e destruiu»²⁷².

Esta é a justificação para que os cristãos eleitos não padeçam mais aquilo que já foi padecido no Sábado Santo por Jesus. Assim, na hora da sua morte, terão o caminho aberto para o Céu. Como sabemos, para o reformador, o inferno é uma glosa teológica da cruz, não uma cena mitológica que se segue depois da crucifixão²⁷³. Assim, tanto em Calvino como nas facções reformadas a partir deste autor, permanece a ideia de que o *descensus* «é a expressão da suprema descida»²⁷⁴.

Na Reforma Católica, especificamente em Trento, não encontramos uma referência explícita ao *descensus Christi*. Todavia, um dos frutos desse Concílio foi o *Catecismo Romano*, o qual dedica uma secção a este artigo, junto à confissão da ressurreição de Cristo²⁷⁵. Como vimos atrás, afirma-se que a alma de Jesus permaneceu no mundo dos mortos *re et praesentia*, durante o tempo em que esteve no sepulcro. A pessoa de Cristo esteve unida tanto à alma como ao corpo. Os infernos são caracterizados como as moradas *receptacula* «onde estavam retidas as almas de quem não havia conseguido ainda alcançar a bem-aventurança celeste»²⁷⁶.

²⁶⁹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 221.

²⁷⁰ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 221.

²⁷¹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 222.

²⁷² J. CALVINO, *Instituição da religião cristã*, II, 16, 11. *cit in* M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 222.

²⁷³ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 223.

²⁷⁴ J. MONNIER, *La descente aux enférs*, 263. *Cit in* M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 224.

²⁷⁵ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 224.

²⁷⁶ *Catecismo Romano*, I, cap. V. *Cit in* M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 224.

A libertação das almas santas é afirmada como sendo o motivo do *descensus*. Deste modo, a descida de Jesus não afecta nem diminui a sua santidade. Pelo contrário, afirma-se porque Cristo não desce como um prisioneiro, mas como livre entre os mortos e vencedor dos demónios. Jesus desce «não para sofrer, mas para libertar os homens santos e justos daquele miserável e inconveniente cativeiro, comunicando-lhes o fruto da sua paixão»²⁷⁷. Assim, os libertados são os santos e os justos que existiram depois de Adão e antes de Cristo. Trento não especifica quando se dá a libertação, mas afirma que antes da morte e ressurreição do Senhor «as portas do céu não se abriram para ninguém»²⁷⁸.

Uma última palavra para o *Catecismo Romano*, o segundo motivo para o *descensus*: declarar a força e potestade de Cristo. Assim, a razão soteriológica fica complementada com uma visão cristológica de que Jesus ressuscitado aparece como centro e fim de toda a criação. Como pudemos perceber, a fundamentação deste *Catecismo* é, fundamentalmente, tomista.

Roberto Belarmino surge como um dos teólogos católicos que empreende a tarefa de esclarecimento acerca das interpretações consideradas erróneas por parte de autores protestantes²⁷⁹. Em geral, segue a doutrina de Tomás de Aquino, numa resposta em tom apolo-gético a «quatro interpretações heréticas»²⁸⁰, dando uma visão histórica do facto do *descensus*. As incongruências teológicas de Calvino assentam em sustentar que Cristo padeceu as penas do inferno, como alguém que desesperou e foi condenado. Para Belarmino é insustentável afirmar que Cristo redimiui desesperando, pois seria o mesmo que declarar que Cristo redimiui o pecado, pecando. Assim, as dores infernais que encontramos em At 2, 24 referem-se aos tormentos da Paixão que o Senhor aceitou desde a oração no Getsémani. A verdade é que Belarmino mantém uma concepção espaço-temporal do *descensus*. Afirma que o inferno «não é outra coisa senão que o centro da terra»²⁸¹, um lugar tão distante de baixo da terra como o céu está sobre a mesma²⁸². Os três dias que medeiam a morte e ressurreição de Cristo indicam que a alma do Senhor se encontrou num espaço de tempo e

²⁷⁷ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 224, cit in. *Catecismo Romano*, I, cap. V.

²⁷⁸ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 224, cit in. *Catecismo Romano*, I, cap. V.

²⁷⁹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 226.

²⁸⁰ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 227, cit in. ROBERTO BELARMINO, *Disputas sobre as controvérsias da fé cristã*, cap. 8.

²⁸¹ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 228, cit in. ROBERTO BELARMINO, *Disputas sobre as controvérsias da fé cristã*, cap. 10.

²⁸² Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 228.

lugar determinados: as almas estiveram necessariamente num lugar, ainda que não sejam conhecidas as suas características²⁸³. Jesus desceu não somente para salvar as almas que esperavam a Redenção, «mas também para permanecer naquele lugar das almas durante os três dias que o corpo jazia no lugar dos corpos, e também por outros motivos»²⁸⁴. A concessão da bem-aventurança foi instantânea. Por outro lado, a libertação do cárcere e a condução ao Céu foi concedida às almas depois de um breve período de tempo²⁸⁵. Por último, «a pregação de Cristo no lugar inferior [*in inferno*] não sucedeu para converter os infiéis, mas para anunciar às almas piedosas a grande alegria de que a sua redenção estava completa»²⁸⁶.

Na exposição belarminiana deste mistério não encontramos grandes avanços em relação àquela do Doutor Angélico. Confirma a tradição católica que o precede. É assim que chegamos a uma própria e definitiva configuração que se pode afirmar como «clássica», ao ponto de não constituir mais um tema de grande interesse²⁸⁷.

Só no século XIX é que encontramos um renascimento do interesse pelo *descensus* no seio das teologias protestantes de inspiração hegeliana. Balthasar afirmará que isto sucedia pelo crescente interesse na questão da salvação na constituição fundamental do mundo e, com esta, a oferta universal de salvação²⁸⁸. Encontramos, ainda, estudos dos finais do século XIX desde o ponto de vista da história do dogma, a propósito do descobrimento de textos da antiguidade egípcia, suméria e babilónica, nos quais encontramos paralelos e semelhanças com a Sagrada Escritura. Estudos históricos também surgiram, assim como patristicos. Talvez as investigações do início do século XX sejam as de maior relevo, como é o caso de J. Monnier²⁸⁹, H. Quilliet²⁹⁰ e F. Loofs²⁹¹. Os teólogos dogmáticos da segunda

²⁸³ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 229, cit in. ROBERTO BELARMINO, *Disputas sobre as controvérsias da fé cristã*, cap. 15.

²⁸⁴ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 229, cit in. ROBERTO BELARMINO, *Disputas sobre as controvérsias da fé cristã*, cap. 15.

²⁸⁵ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 229, cit in. ROBERTO BELARMINO, *Disputas sobre as controvérsias da fé cristã*, cap. 16.

²⁸⁶ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 224, cit in. ROBERTO BELARMINO, *Disputas sobre as controvérsias da fé cristã*, cap. 13.

²⁸⁷ Cf. G. ANCONA, *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede* (Roma: Città Nuova 1999) 83.

²⁸⁸ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», in J. FEINER – M. LÖHRER (Ed.), *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de salvación* (Madrid: Cristiandad 1980) 757.

²⁸⁹ Cf. J. MONNIER, *La descente aux enfers*.

²⁹⁰ Cf. H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers».

²⁹¹ Cf. F. LOOFS, «Christ's descent into Hell».

metade do século XX partirão destas investigações para formular propostas de interpretação do Mistério do Sábado Santo.

3. RELEITURA DA DESCIDA AOS INFERNOS PELA TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

Para melhor analisarmos esta temática sob a óptica contemporânea, propomo-nos ter como referência a encarnação na sua radicalidade, a qual atingiu a sua *κενόσις* mais radical na descida aos infernos. A nossa análise estará mais focada em duas figuras ocidentais de enorme relevo: Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar. Fixar-nos-emos no que significa morrer, a partir de Cristo. Um olhar sobre a morte como consequência do pecado; procuraremos encetar caminhos acerca de qual o verdadeiro significado da morte na sua ambivalência, seja esta compreendida como morte do corpo, ou até como morte da alma.

A nossa análise da morte almeja uma síntese muito marcada pela reflexão cristológica e soteriológica de modo que, por fim, procedamos a um olhar antropológico: tendo em conta que o homem é chamado a participar na dinâmica encarnacional proposta por Cristo, a experiência da nossa própria morte é um tema delicado. Que desafios nos trarão estes autores?

Com a renovação operada pelos movimentos bíblico, patrístico e litúrgico, o tema do *descensus Christi* ganhou um outro fulgor durante o século XX. Parece-nos inevitável calcular que isto se verificasse, tendo em conta que o Mistério do Sábado Santo tem as suas raízes na Sagrada Escritura e é, como já vimos, amplamente comentado pelos Padres da Igreja. Desde os primórdios tempos da era cristã que este artigo se tornou um elemento central na liturgia eclesial, nomeadamente na oriental²⁹².

Ainda que de forma diversa, na teologia ocidental assistimos a uma nova vaga de interesse pela problemática da esperança e pela reformulação da escatologia. Esta recebeu uma nova abordagem por encontrarmos um novo centro no coração da Escatologia: a Cristologia. Contudo, esta reformulação escatológica aconteceu, primeiro, em ambiente protes-

²⁹² Caso se queira aprofundar acerca deste assunto, pode ser encontrado um panorama geral dos principais autores contemporâneos em: G. ANCONA, *Disceso agli inferi*, 85-115.

tante, só depois em âmbito católico²⁹³. Karl Barth²⁹⁴ funda uma escatologia radical centrada na inaudita soberania de Deus revelada em Cristo; Rudolf Bultmann²⁹⁵ concentra a escatologia neotestamentária no existencial da decisão da fé sem estar isento a reducionismos e a fortes críticas como a subjectivação e a individualização deste ramo teológico, privando-a de uma dimensão histórica, comunitária e cósmica; nesta senda, Jürgen Moltmann acolhe o «princípio esperança», interpretando-o cristãmente e adequando-o a uma motivação para a acção, para um agir histórico concreto compreendendo a essência do Cristianismo como Escatologia²⁹⁶. Este último proporcionou, provavelmente, um dos momentos de maior desenvolvimento e profundidade da matéria em âmbito protestante.

A questão particular do *descensus Christi*, dada a maturidade do tema e as novas ferramentas que nos permitem analisar com maior argúcia uma quantidade de elementos bastante mais abrangentes, fazem com que sejam poucas as novas hipóteses sobre o seu significado. Isto sucede também devido às dificuldades com que os teólogos se tiveram de debater, tais como a recta interpretação das passagens bíblicas pertinentes e a compreensão do contexto judaico-cristão em que este mistério se formula. Assim se explica, como alguns estudiosos propuseram, a vontade de alguns eliminarem este artigo do Credo eclesial: seria uma transposição dos mitos pagãos na doutrina. Pelo contrário, outros tentaram aprofundar o significado deste elemento, mantendo a tese de que não é um elemento mitológico, mas puramente cristológico, e uma consequência necessária da encarnação do *Λόγος*.

Do cardápio de teólogos que se dedicaram a esta questão em particular, poucos são os que oferecem uma consideração desse mistério de Cristo que seja iluminador do estado dos demais homens que jazem. As propostas mais relevantes que encontramos são, porventura, da teologia católica. Esta somente é possível por alguma influência recebida das abordagens das Igrejas reformadas que realocaram a escatologia para o centro do seu pensar teológico. As propostas mais relevantes que existiram sobre escatologia intermédia em meados deste século serão de Balthasar, Ratzinger, Rahner, Galot, Bulgakov e Lewis. No entanto, a sua análise apresenta uma dificuldade: cada autor tem o seu «mosaico teológico», isto é, apresentam diferentes formação, educação, sensibilidade, visão cristológica, soterio-

²⁹³ Cf. S. ROSTAGNO, «L'identità cristiana nell'escatologia protestante del XX secolo», in ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea* (Pádua: Messaggero Padova 1995) 121-160.

²⁹⁴ Cf. K. BARTH, *L'epistola ai Romani* (Milão: Feltrinelli 1989) 51.

²⁹⁵ Cf. R. BULTMANN, *Storia ed escatologia* (Brescia: Queriniana 1989) 200-201.

²⁹⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *Teologia de la esperanza* (Brescia: Queriniana 1976) 41.

lógica, litúrgica, entre outras áreas de estudo. Neste sentido, escolhemos particularizar a nossa síntese em dois autores: Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar²⁹⁷. Ambos são da escola alemã, de épocas similares e cofundadores da revista *Communio*²⁹⁸.

3.1. Hans Urs von Balthasar

3.1.1. Concentração cristológica

Balthasar parte do acontecimento histórico e existencial – Cristo. Para Balthasar o foco luminoso é Deus mesmo que se revela na cruz donde se revela a sua Glória. Assim, podemos afirmar que Balthasar funda a sua produção teológica numa estética transcendental, na revelação da glória como *κενóσις*²⁹⁹. Na obra que nos propomos analisar, a *Teologia dos três dias*, encontramos compendiada a síntese soteriológica deste autor. Aqui encontraremos abordada a questão da solidariedade de Cristo que tem como fonte de inspiração a experiência mística de Adrienne von Speyr, a qual terá contemplado o Verbo incarnado na descida aos infernos. A mística narra a experiência da morte - do estar-morto - o «hiato»: silêncio radical do *Λόγος*, o qual se cala diante da experiência da morte. Aqui, Balthasar descreve o estar-morto como a extinção daquele que é a palavra da vida e, daí, surge o verdadeiro silêncio da morte. É neste sentido que H. U. von Balthasar fala da morte de Deus, não como no sentido nietzschiano, mas como uma autêntica solidariedade para com os mortos, como radical ausência de comunicação, à qual chama de segunda morte: o radical afastamento de Deus, na perda completa da sua forma.

²⁹⁷ Assinalados como centrais em: K.-H. NEUFELD, «Descida aos infernos», in J.-Y. LACOSTE (Dir.), *Dicionário de teologia crítica* (São Paulo: Paulinas – Edições Loyola 2004) 524-525; J. FARIAS, *Da incerteza à esperança: Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da Encarnação* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2012) 106-121.

²⁹⁸ As nossas afirmações são baseadas no contributo de G. ANCONA, *Escatologia cristiana* (Brescia: Queriniana 2003) 240-244.

²⁹⁹ J. FARIAS, *Soteriologia – primeira parte – guião do curso – 2019-19*, 49.

Assim, é para nós importante ver como Hans Urs von Balthasar sintetiza a questão escatológica em três momentos: começando por delinear a situação actual, segue para a questão da «redução» e termina na temática da «expansão»³⁰⁰.

Balthasar sublinha como a escatologia do tempo é, na sua opinião, donde procedem todos os problemas que põem em perigo o trabalho teológico, destruindo-o, ou refrescando-o³⁰¹. O teólogo suíço expõe a radicalização de toda a teologia liberal, assim como o contramovimento de Karl Barth que constituiu uma escatologização programática da totalidade da teologia. Este trabalho de Barth, sobretudo na *Dogmática eclesial* reconstruiu toda a teologia protestante começando pela reconstrução radical da doutrina da predestinação agostiniana-calvinista. Este trabalho foi feito a partir da escatologia³⁰². A desmitologização e existencialização da teologia partiu de um ângulo escatológico, tendo um duplo efeito: um negativo por a demolição do «mítico» ter afectado essencialmente os *eschata* e outro positivo, já que toda a fé ficou reduzida à actualização da morte e ressurreição de Cristo no crente³⁰³. O facto de prestar atenção aos *eschata* dá forma ao conjunto do pensamento teológico e educa-se dentro do campo da escatologia³⁰⁴.

A centralidade cristológica da escatologia: «o *éschaton* Jesus Cristo (como acção de Deus no homem) dirige o homem e o mundo para o seu estado definitivo»³⁰⁵. Por isso importa, conseqüentemente, interpretar a mudança e a novidade acontecida em Cristo, a fim de que «as coisas últimas apareçam claramente como aspectos do acontecimento cristológico e eclesiológico». Esta referência à eclesiologia funda-se no «carácter social do corpo de Cristo». As realidades últimas são, pois, aspectos da novidade do acontecimento-Cristo (o *éschaton*):

Os *eschata* hão-de entender-se de um modo totalmente cristológico, e isto quer dizer, se se pensa a fundo, de modo trinitário. Assim é como há-de entender-se o juízo, o purgatório, o inferno e o *šeol* (que não é por certo na Bíblia o «pré-inferno» inócuo que se fez dele). Só então alcançaremos descosmologizar suficientemente a escatologia³⁰⁶.

Uma hermenêutica cristológica e, conseqüentemente, trinitária, permite libertar os *eschata* da tentação cosmológica, enquanto «geografia do além» que nefastamente imperou

³⁰⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, «Escatología», in H. U. von BALTHASAR, *Verbum Caro* (Madrid: Cristiandad 1964) 325.

³⁰¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 325.

³⁰² Cf. H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 325.

³⁰³ Cf. H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 326.

³⁰⁴ Cf. H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 326.

³⁰⁵ H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 326.

³⁰⁶ H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 344.

no passado, para assim os interpretar como concretizações, a partir da liberdade do crente, do acontecimento-Cristo, tanto na sua aceitação como na sua recusa e, sobretudo, naquilo que o mesmo constituirá de revelador, simultaneamente plenificante e de juízo, de todas as opções humanas acontecidas na história.

O inferno é rasgado e iluminado pela luz da redenção, na descida de Cristo à mansão dos mortos. «As trevas nas quais há-de submergir a humanidade, pecadora, põem-se a descoberto no momento em que, na “descida” de Cristo “ao estado de perdição (note-se que não dizemos já “lugar”, mas “estado”), essas trevas abrem-se para serem iluminadas pela luz da revelação»³⁰⁷.

Noutra passagem da sua pequena obra programática e síntese de toda a sua sistemática teológica, *Só o amor é digno de fé*, escreve Balthasar: «Reconhecemos bem que no abandono por Deus do Crucificado que este é o lugar onde fomos salvos e preservados da definitiva perda de Deus»³⁰⁸.

É fundada a esperança de uma salvação para todos (cf. 1 Tm 2, 1-6). O purgatório é «uma dimensão do juízo enquanto este é o encontro do pecador com o “rosto de chamas” e os “pés de fogo” de Cristo» (Ap 1,14; Dn 10,6)³⁰⁹. O juízo será «a actualização (parusia) da verdade da cruz e da ressurreição», aguardada com temor e esperança (segurança e tranquilidade), enquanto os cristãos perseveram na expectativa do Senhor de forma «tensa, responsável, vigilante e orante»³¹⁰. Em síntese:

Cristo, o ressuscitado, é o que dá plenitude ao sentido dado pelo Pai ao homem, à história e ao mundo. Por isso o curso do mundo criado não pode ser indiferente e estranho a este fim. E no milagre do sobrenatural, da graça e da redenção, no milagre da ressurreição da carne há-de integrar-se tudo o que no cosmos caminha para a plenitude de seu sentido, mas segue estando afectado e dominado por uma causalidade sobrenatural»³¹¹.

3.1.2. Enquadramento *teodramático* da descida aos infernos

Como sabemos, a nossa temática do *descensus* faz parte de uma ampla área da Teologia, a Escatologia. Enquadrada a Teodramática no sistema teológico sistematizado por Balthasar, devemos considerar como a «eleição» é um conceito-chave do sistema barthiano,

³⁰⁷ H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 336-337.

³⁰⁸ H. U. von BALTHASAR, *Solo amor es digno de fe* (Salamanca: Sigueme 2006) 87.

³⁰⁹ H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 338.

³¹⁰ H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 339.

³¹¹ H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 351.

do qual o nosso autor em análise se baseia na sua construção cristológica. A «eleição» é a «plataforma teológica para o diálogo»³¹², tema cuja influência de Adrienne Von Speyr se faz sentir, como escreveu von Balthasar: «esta genial superação de Calvino [...] convergia com as ideias de Orígenes e, por isso, com a teologia de sábado santo de Adrienne»³¹³. No entanto, sendo a trilogia considerada uma obra da maturidade de Balthasar, o autor não dá especial relevo ao sistema de Barth, notando-se apenas alguns sinais da sua presença³¹⁴: «a doutrina da eleição é central para Barth e é vista precisamente assim por Balthasar, ao mesmo tempo vemos como este último não constrói pela sua parte uma doutrina da eleição como conceito-chave do seu sistema»³¹⁵. Assim, a nossa exposição a respeito da eleição no sistema de Balthasar começa, em primeiro lugar, por referir como se dá a integração do homem em Deus (mistério da encarnação), título que corresponde à primeira parte do segundo volume da edição alemã da Teodramática.³¹⁶

«A pergunta pelo homem – ou seja, a pergunta pela Antropologia – conduz sempre à dramática»³¹⁷, «não existe outra Antropologia que a dramática»³¹⁸. O que significa que, na nossa análise ao mistério do sábado santo em Balthasar, podemos encontrar dois extremos. Por um lado, «um mítico entrelaçamento de Deus no drama cósmico cuja legalidade fica deste modo como um terceiro elemento sobre Deus e o homem»³¹⁹, como uma terceira realidade acima do próprio Deus. Por outro lado, «uma elevação filosófica de Deus por cima do destino cósmico, que o torna independente do drama»³²⁰. R. Figueiredo sugere

³¹² R. FIGUEIREDO, *Fundamentos para uma Teologia da Santidade* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2018) 142.

³¹³ H. U. von BALTHASAR, *Il nostro compito* (Milano: Jaca Book 1991) 66.

³¹⁴ Cf. R. FIGUEIREDO, *Fundamentos para uma Teologia da Santidade*, 182.

³¹⁵ R. FIGUEIREDO, *Fundamentos para uma Teologia da Santidade*, 182.

³¹⁶ Cf. R. FIGUEIREDO, *Fundamentos para uma Teologia da Santidade*, 182.

³¹⁷ R. FIGUEIREDO, *Fundamentos para uma Teologia da Santidade*, 182.

³¹⁸ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2 (Madrid: Ediciones Encuentro 2006) 311.

³¹⁹ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 13.

³²⁰ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 14. No âmbito da obra sobre o Mistério Pascal, na dogmática *Mysterium salutis*, Balthasar depara-se e tenta solucionar a dificuldade entre a distinção de uma afirmação teológica válida sobre o tríduo sacro e a colisão desta mesma com uma verdade filosófica universalmente válida. É preocupação do teólogo consolidar uma teologia possível que não seja uma filosofia encapada de teologia, nem que seja uma teologia abstraída dos princípios filosóficos fundamentais; a cruz não é somente uma ideia simbólica geral que se expressa analogamente nas mais diversas religiões e visões do mundo, incluída a cristã; não devemos negar radicalmente toda a relação deste tipo e deixar a cruz como um puro paradoxo; este facto não é um novo tipo de interpretação filosófica à cruz conforme encontramos em St. Breton (H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 694); também não se deve reduzir a uma explicação do «instante cruz» somente por uma antropologia ou ontologia, nem como um pantragicismo (H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 690-696). Sinteticamente, a filosofia pode falar de muitíssimas formas acerca da cruz. Porém, se não falar do «*Λόγος* da cruz» (1Cor 1, 18) a partir da fé em Jesus Cristo, ou sabe exageradamente muito, ou sabe demasiado pouco. Exageradamente muito porque toma a palavra e o conceito donde a Palavra de Deus guarda silêncio, sofre e morre para revelar o que nenhuma filosofia pode saber se

como Balthasar afirma que entre ambas as concepções emerge o Deus da revelação bíblica³²¹. «Deus comprometeu-se a si mesmo ao criar o mundo [...], mas sem cair por isso num destino que o domine. O Deus da Teodramática não é por isso nem “mutável” (em sentido mítico) nem “imutável” (em sentido filosófico)»³²². Balthasar não se restringe a um estudo bíblico das várias personagens veterotestamentárias³²³, mas a uma consideração do «tocante às diversas condições ou situações (*status*) da humanidade»³²⁴. Logo, no centro não pode estar uma «ideia» de Deus, mas o Deus tal qual se revela na história da salvação³²⁵. A consequência que daqui advém é que não se pode falar das personagens do drama separadas da acção, pois «só a acção desvelará quem é cada uma, e não em primeiro lugar quem era já desde sempre a personagem que se vai desvelando pouco a pouco, mas quem será aquele que vai actuando, experimentando encontros e tomando decisões. Um e outro, o “era” e o “será”, encontram-se ao menos em relação recíproca»³²⁶. Balthasar afirma o axioma *Agere sequitur esse*, o qual exige ao mesmo tempo um *esse sequitur agere*. Por conseguinte, Deus revela-se para que O conheçam realmente, ainda que permaneça sempre velado: «para a dramática isto quer dizer que só no desenvolvimento da sua história com os homens tem lugar o desvelamento do “coração de Deus”, que é o que de verdade nos manifesta *quem é ele*»³²⁷. Do mesmo modo, o homem só pode ser conhecido nesta mesma dramática por relação a Deus. Para se falar sobre Deus e sobre o homem tem de se apelar sempre à acção, à revelação tal como ela aconteceu, não se pode abdicar disto. Na medida em que este sistema é cristocêntrico, logo, tem o homem no centro, juntamente com a divindade³²⁸.

Daqui se depreende que, no mistério do sábado santo, ao falarmos dos abismos do amor de Deus, temos sempre de falar duma entrega radical tal como ela é revelada. Afirmar

não utilizar o caminho da fé: o amor trinitário, sempre maior que tudo e que todos, que supera aquilo que nenhuma filosofia soluciona: a morte do Homem que teve como consequência o restabelecimento da totalidade humana em Deus. Demasiado pouco saberá um outro extremo hermenêutico-filosófico, o de analisar este evento por não ser capaz de medir o abismo no qual se afunda a Palavra e, sem suspeitar de nada, colmata o hiato ou «adorna» conscientemente aquilo que lhe parece «horroroso», em vez de fazer como Jerónimo que toma o método de «seguir desnudo o desnudo». Quando muito, a filosofia poderá subsidiariamente falar de uma sabedoria de Deus misteriosa, escondida, destinada pelo Pai desde antes dos séculos para a nossa glória (Cf. 1 Cor 2,7). Contudo, esta proclamação dá aso a um silêncio mais profundo e a um abismo mais obscuro que alguma vez poderá conhecer a filosofia (cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 696).

³²¹ Cf. R. FIGUEIREDO, *Fundamentos para uma Teologia da Santidade*, 182.

³²² H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 14.

³²³ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 14.

³²⁴ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 14.

³²⁵ Cf. R. FIGUEIREDO, *Fundamentos para uma Teologia da Santidade*, 184.

³²⁶ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 15.

³²⁷ H. U. von BALTHASAR, *Teodramática*, vol. 2, 16.

³²⁸ Cf. R. FIGUEIREDO, *Fundamentos para uma Teologia da Santidade*, 185.

uma segunda morte de Cristo, na sua descida aos infernos, precisa de ser feita com todas as aspas possíveis. Poderíamos afirmar a analogia de que, assim como o corpo de Cristo sofre e é atingido exteriormente pelo ultraje que os homens Lhe conferem, Ele próprio não se corrompe, apesar de ter aspecto corrompido. De igual modo, a alma de Cristo desce aos abismos sem nunca se separar da sua divindade. A solidariedade manifestada por Cristo não o separa da sua divindade, apesar de descer às profundezas da morte, assumindo a mesma em solidariedade para com os homens.

3.1.3. A teologia do sábado santo no âmbito do mistério pascal

Importa agora analisar a obra *Mysterium Paschale* de Balthasar, essencialmente, por três razões: o próprio autor, é nele onde encontramos o *descensus* de Jesus como a base fundamental de todo o pensamento escatológico e soteriológico; consideramo-lo ser quem alcança, na *Nouvelle Theologie*, a síntese mais perfeita da teologia da história pós renovação teológica do séc. XX, profundamente inspirada nos documentos do II Concílio do Vaticano³²⁹; e, por último, o facto de apresentar uma metodologia e um pensar onde a centralidade cristológica – e trinitária – da escatologia são o critério hermenêutico incondicionalmente acolhido e desenvolvido³³⁰.

Citando Balthasar, este mistério – do sábado santo – é o: «verdadeiro centro real de toda a escatologia cristã»³³¹. O modelo soteriológico de Balthasar está totalmente centrado no Mistério Pascal e, por conseguinte, no *Sábado Santo*, sendo construído sob o quadro da Teodramática³³², assinalada anteriormente. A. Anelli articula a concepção soteriológica de Balthasar em torno de algumas obras significativas, distintas por três fases da evolução do seu pensamento teológico: a salvação e a história; a salvação na história; e a salvação da história³³³. A obra que analisamos enquadra-se na segunda fase proposta por Anelli e, transportar-nos-á até à terceira e última fase, pois da Teologia do Sábado Santo de

³²⁹ Cf. A. MARTINS, «Da vida à teologia, da teologia à vida. Traços do percurso biobibliográfico da Professora Doutora Maria Manuela da Conceição Dias de Carvalho», *Didaskalia* 37/I (2007) 30.

³³⁰ H. U. von BALTHASAR, «Escatología», 332.

³³¹ H. U. von BALTHASAR, *Escatologia en nuestro tiempo* (Madrid: Encuentro 2008) 58. Alois Haas nota nesta obra que todos os trabalhos teológicos onde o autor fala do *descensus* tratam-se sempre de transições teológicas das experiências do Sábado Santo de Adrienne von Speyr.

³³² Cf. J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 98.

³³³ Cf. J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 98-127.

Balthasar entramos em diversos *spinoffs*, com facilidade, para questões como a *αποκατάστασις*.

Assim, propomos um olhar para o artigo do mistério do Sábado Santo, onde abordaremos questões como a solidariedade; onde a temática da Redenção terá de ser abordada como base para o nosso tema, assim como o *Šeol* e a *I'ēeva*; e por último, a índole descritiva, juntamente com a análise à passagem da primeira carta de Pedro onde o foco está na problemática soteriológica, na qual Cristo é descrito como um «pregador dos mortos»: Aquele que irradia luz até às mais densas trevas. A descida à mansão dos mortos encontrará aqui tentativas de elaboração de respostas para questões como: «para quê?», «porquê?» e «como?».

O artigo propriamente dito acerca da «ida aos mortos» na sistemática encontrada em *Mysterium Salutis*, não se cinge somente ao artigo propriamente dito. O primeiro ponto que nos parece importante ressaltar, dado o seu peso para a compreensão integral da questão, pertence à secção segunda de «O Mistério Pascal» desta mesma obra, na qual se põe em evidência a questão do hiato³³⁴.

No final da Paixão, quando o Verbo morre – aquele que é a Palavra do Pai – está chegado o dia em que ninguém pode ver nem ouvir o Pai, quanto mais chegar até Ele. E esse dia acontece com a morte do Filho, Deus feito homem. O autor fala desta questão dizendo que comumente afirmamos a finalidade deste acontecimento ser para a salvação dos pecados cometidos, os quais foram expiados na cruz. É comum afirmarmos que Cristo acaba com a fractura que nós próprios criámos para triunfar sobre dominações e potestades. Este conceito de «triunfo» é algo que Balthasar vai procurar desvelar. Triunfo de Deus por Ele próprio, do Filho de Deus de uma outra maneira, ou um triunfo do próprio Deus devido às novas consequências e ao novo resgate que consegue para todo o homem? São vários os momentos fundamentais em que esta salvação do Filho é verificável, e Balthasar enumera alguns episódios, tais como o abandono de Cristo nas trevas (cf. Mc 15, 33-37); o momento em que bebe o amargo cálice que lhe está reservado; quando passa pelo baptismo (cf. Mc 10, 38); e quando submerge na morte e no inferno. E é este o momento fundamental ressaltado pelo autor e sobre o qual nos versaremos: o momento em que o silêncio se encerra, o instante em que o túmulo é selado³³⁵.

³³⁴ H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 686.

³³⁵ H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 686.

Os discípulos altercam entre si, dizendo que a ausência de Cristo não demorará mais que um pequeno espaço de tempo. Entre a morte de um homem – morte que, por definição, é o final sem regresso – e a ressurreição, não existe qualquer tipo de comensurabilidade. Balthasar defende que isto tem de começar a ser valorizado de forma séria: da mesma maneira que a morte de um homem comum é uma tal ruptura, – para o vivente que a observa vendo as consequências do silêncio, como são a mudez, a incerteza e o cessar de comunicação – de igual modo acontece com a morte de Jesus que, ainda para mais, era a Palavra, a manifestação e a comunicação de Deus, cessando-se aquilo que é o maior tesouro para o homem: a revelação de Deus³³⁶.

Mas, que portas se fecham com esta morte? Devemos ter em conta que esta não é a morte veterotestamentária «quase natural» que observamos na *Torah*. Cristo não é somente alguém que vai para o túmulo para regressar à poeira de que foi formado. Falamos da queda do maldito (cf. Gal 3, 13), do pecado personificado (cf. 2 Cor 5, 21), daquele que se vê «lançado no fogo» (Ap 20, 14) para o lugar em que será consumido (cf. Ap 19, 3). Aqui morre a quinta essência da segunda morte: o definitivamente rejeitado como maldito por Deus, no juízo, afunda-se no lugar que lhe corresponde como dominador do mundo que é lançado fora (cf. Jo 12, 31). Neste «definitivamente» recordemos que não há a dimensão temporal³³⁷.

Uma reflexão feita pelo autor e que nos remete para um contexto, tendo em conta o cenário «teatral» semelhante àquele que é encontrado na *Teodramática*, parte de uma peça de Romano, o Melode, na qual Balthasar ressalta o grande perigo que pode suceder se nos comprometermos como meros membros de uma plateia de um espetáculo inconcebível, sempre à espera de uma mudança de cena que nunca mais aparece. No seu trigésimo quinto hino, Romano faz com que o Filho explique à Mãe como Ele – Médico divino – se teve de desnudar para chegar ao lugar onde jazem os enfermos de morte, de modo a curá-los. A Mãe pretende acompanhá-Lo, mas o Filho previne-a da impossibilidade de aceder ao inacessível e inalcançável. De igual modo, os Apóstolos simplesmente aguardam no vazio por não entenderem o que poderá ser a Ressurreição. Madalena procura o amado que jaz, morto, no túmulo. Ela chora com olhos vazios, tacteando-O com as mesmas mãos vazias³³⁸.

³³⁶ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 687.

³³⁷ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 687.

³³⁸ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 687.

Aquilo que é próprio da teologia do Sábado Santo não consiste no cumprimento de um acto final de entrega do Filho encarnado ao Pai como o acto que toda a morte humana comporta estruturalmente. Antes pelo contrário, é algo totalmente único, somente expressável como a vivência de toda a impiedade, de todo o pecado do mundo, como o sofrimento e a queda na «segunda morte» ou no «segundo caos», fora do mundo ordenado por Deus conforme o conhecemos desde o princípio. Deus carrega o absolutamente antidivino com o eternamente «rejeitado» por Ele, e carrega este peso na forma da extrema obediência do Filho ao Pai. Daqui decorre que este hiato encerre, em si, um absoluto paradoxo: a continuidade entre o ressuscitado, o morto, e o que antes de todos estes acontecimentos, viveu. Quanto mais aprofundamos, em maior paradoxo nos encontramos. Assim, é inevitável passar de Lutero a Hegel, conforme diz Balthasar: «a Cristologia dialética substitui-se por uma pura dialética filosófica como grande “chave de compreensão do mundo”»³³⁹. Por outro lado, o beco sem saída que se revela no hiato da morte do homem e de Deus não pode ser banalizado no sentido de uma redução a uma analogia dominável entre o antes e o depois, o Cristo morto e ressuscitado, nem entre o céu e a terra. Não é lícito eliminar o escândalo da cruz, não é lícito reduzir a Cruz de Cristo a um nada (cf. 1Cor 1, 17)³⁴⁰.

A universalidade que encontramos em Paulo: «um só morreu por todos e, portanto, todos morreram» (2 Cor 5, 14), não é dissociável da singularidade: «Jesus Cristo sendo rico, fez-se pobre, para enriquecer-nos com a sua pobreza» (2 Cor 8, 9). Porém, a expressão «estar morto com ele», o feito de que o Único desça ao abismo, pretende dizer que todos subam desse mesmo abismo. Como é possível este esforço dialético? Por um lado, Cristo desceu por todos, não somente ao morrer, mas também ao ser queimado como bode expiatório fora do acampamento de Deus (cf. Heb 13, 11s); por outro lado, Ele ressuscitou como protótipo, como primícias dos que morreram (cf. 1Cor 15, 20)³⁴¹.

Encontramo-nos, assim, num paradoxo absoluto, como bem salientou Kierkegaard: o hiato do *sub contrario* de Lutero não se limita à sua afirmação estática. Mas este paradoxo tem uma dinâmica interna que se manifesta na finalidade da sua acção: é para os outros. Essa finalidade é como uma luz nas trevas que só se compreende pela linguagem do amor. E, como São Paulo defende, a morte de Jesus é em função do amor absoluto. Não encontramos, assim, uma lógica formal, mas uma lógica completa, criada e coincidente com a

³³⁹ H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 687.

³⁴⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 687-688.

³⁴¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 688.

singularidade e a personalidade do *Λόγος* eterno e incarnado. Esta lógica que não pode ser esvaziada é a chamada «única lógica que conhece o Novo Testamento»³⁴². Neste sentido, feita uma reflexão pelo autor, conclui-se que este feito do *descensus* não pode ser encerrado em fórmulas dialéticas como pode acontecer ao analisar certas passagens paulinas se não se tiver em conta uma certa intenção antignóstica. Assim, é preciso não esquecer que a afirmação da ressurreição é inseparável da crucifixão, realidades que estão objectiva e estreitamente unidas³⁴³.

Aqui o autor refere que a pregação cristã anuncia o Crucificado Ressuscitado. Daí que esta descida à mansão dos mortos não possa ser mais que o prolongamento, em virtude de uma missão, do anúncio que Jesus fez de si mesmo, dado que só Ele pode salvar o hiato. Ele desce de tal modo que o hiato desce n'Ele. Por isso, Ele deve proclamar-se a si mesmo como a vida e a ressurreição (cf. Jo 11, 25), porque somente Ele pode ser a identidade daquele que somente para Deus (que não morre) e somente para o homem (que não ressuscita) seria pura contradição. E é neste capítulo que Balthasar analisa a problemática do tempo teológico: onde nos encontramos, neste acontecimento, a nível temporal? Aqueles que estão no *ἄδης* estão com o Ressuscitado mais para o «além do tempo» ou «dentro do tempo»? Que se pretende dizer com a afirmação de que o cristianismo é «do tempo final», «escatológico»? Na ascensão, as testemunhas desse momento encontram-se num presente, ou num futuro? Ele não é alguém que volta ao tempo para morrer de novo porque uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre. A sua morte foi um morrer para o pecado de uma vez para sempre, mas o seu viver é para Deus. Assim, o hiato passou e, por Ele, encontramos, na morte, uma identidade absoluta para consigo mesmo. Identidade esta que se manifesta nas aparições mediante os gestos de mostrar as mãos e os pés (cf. Lc 24, 39) e ainda de permitir que se penetre uma mão na ferida do seu lado³⁴⁴.

Assim, o conteúdo destas proclamações deve ser compreendido como a «soldadura do hiato»³⁴⁵, a cura num movimento que parte de Deus para o homem, quebrado pela morte do pecado. Dito isto, já pode ser afirmado que o abismo se cobre pelo próprio abismo e acentua o carácter genuinamente escatológico desta dimensão da história da salvação. Se obser-

³⁴² Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 688.

³⁴³ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 689. É nesta senda que encontramos uma das maiores críticas balthasarianas à escolástica. O autor afirma que: «a verdadeira teologia tem trabalho de sobra se se ocupar do seu principal objecto: a “morte de Deus” no tríduo sacro. Assim, não lhe resta mais tempo para se ocupar de problemas supérfluos» (H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 690).

³⁴⁴ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 696.

³⁴⁵ H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 697.

varmos a reacção dos discípulos, ao se deslocarem para a Galileia depois de se depararem com o túmulo vazio, na narração lucana deparamo-nos com seis ou sete anúncios da Pai-xão, e não apenas três, como em Marcos. Tendo em conta este e outros sublinhados observados no evangelho de Lucas, Balthasar depreende que este hiato é imprescindível para uma «experiência espiritual da exactidão da palavra»³⁴⁶, é o fundamento sólido de uma proclamação inteligível que, todavia, não tem mais suporte que os sinais sensíveis como as aparições ou o túmulo vazio. Assim, a proclamação tem lugar pela mediação de Jesus Cristo, o próprio Deus que historicamente viveu, morreu e ressuscitou e que se revelou através do som produzido pela palavra viva que é Ele mesmo³⁴⁷.

Em São João encontramos mais um passo neste sentido, já que encontramos no discurso de despedida de Jesus um fazer com que o próprio senhor salve o hiato com a onipotência do seu amor, antecipadamente. Tal como em Marcos, a narração joanina conserva a presença de Jesus até à ressurreição e até à parusia. Em Marcos e Lucas vemos Jesus «expirar» ao ver-se abandonado, em João vemos um Cristo que não se encontra só, nem mesmo quando se encontra abandonado, pois «o Pai está comigo» (Jo 16, 32). O hiato que encontramos neste breve interlúdio encerra um sentido múltiplo: empreender um caminho para preparar um sítio para a Ceia (cf. Jo 14, 3), uma morada no Pai (cf. Jo 14,2), o seu desaparecimento para permitir a vinda do Espírito (cf. Jo 16, 13 – 15). As palavras de Jesus agora cessam (cf. Jo 16, 12) para que Ele e o Pai possam viver em quem crê e ama, e para que possam revelar-se a Ele (cf. Jo 14, 21). Por último, para que a mediação entre o mundo e o Pai conduza a uma relação imediata entre ambos (cf. Jo 14, 13ss e Jo 16, 26ss). Em João observamos como no tempo do hiato se confia todo em parte aos apóstolos e em parte ao Pai (cf. Jo 14, 27 e 15)³⁴⁸.

Em certa medida, Balthasar afirma que a Igreja pode proclamar tanto o hiato (no sentido de ruptura da continuidade) como a superação do mesmo por Jesus (porque a continuidade se restabelece unicamente na sua pessoa). Assim sendo, este paradoxo continua a ser simplesmente formal. Desta forma, o autor passa a analisar o conteúdo do hiato no qual se afirma que «Deus está morto».

Como já vimos, em Marcos está nada mais que o «grito» do abandono e a grande voz ao morrer. No entanto, é neste Evangelho que encontramos a narração do Horto, na

³⁴⁶ H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 698.

³⁴⁷ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 698.

³⁴⁸ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 698.

qual Jesus cai em terror – *βεῖσθαι* – e em angústia – *ἀ-δημονεῖν* – ao ver-se separado do povo, numa tristeza tão aguda – *περί-λθπος* – que já de antemão, em plena vida, o deixa em «angústias de morte», e o faz viver já a morte como algo presente. «Esta é a hora [*ἡ ὥρα*]» (Mc 14, 34). Abandonado pelos discípulos que dormem, unido ao Pai no momento da aceitação do cálice (cf. Mc 14, 36). A união de Jesus ao Pai compendia-se neste «sim». União que tomará forma na cruz «de total abandono do Pai»³⁴⁹. Com a grande voz que ressoa no meio das trevas se insere Jesus no mundo dos mortos, do qual não nos chega já nenhuma palavra sua. A solidão, ou melhor, o carácter único deste sofrimento parece proibir todo o acesso ao seu interior: no melhor dos casos, cabe “assistir desde longe”, no silêncio (cf. Mc 15, 40). O restante desta narração pinta os aspectos mundanos do processo, que nos dizem pouco, ou nada, sobre o drama interior vivido por Cristo. E será nesse âmbito interior donde se encerra para a fé cristã toda a salvação do mundo. Será possível adentrar neste interior? Vários são os acessos propostos pelo autor, os quais suporão um duplo requisito tanto no tempo da Antiga, assim como da Nova Aliança: pela graça de Deus, haverão de ser uma aproximação verdadeira e haverão de manter a distância, sem se aproximarem demasiado ao incomparável sofrimento do Redentor³⁵⁰.

No que concerne à Antiga Aliança, Balthasar afirma que o «sofrimento interno de Jesus»³⁵¹ está, em certo modo, predito e vivido de antemão, particularmente nos temas veterotestamentários: «do justo entregue, do sofrimento do inocente, do martírio pela fé, com seu carácter inclusivamente expiatório e meritório, e sobretudo os temas dos cânticos do Servo, com o conhecido poder influxo que teve no Novo testamento»³⁵².

No entanto, este não é o caminho encetado por Balthasar «pois é na cruz, e somente nela, donde se produz a ruptura abismal pela “ira de Deus”»³⁵³. Assim, no Antigo Testamento não se encontram mais que pistas e imagens que estarão presentes nesta dogmática, nomeadamente: nos quadros de terror pintados no Levítico (cf. Lv 26, 14-39), o abandono do povo, quando a presença de Deus se aparta do templo e da cidade santa (cf. Ez 10, 18ss; 11, 22ss.)³⁵⁴; as trevas do Egipto que encontramos no Livro da Sabedoria (cf. Sab 17, 3); a absoluta desproporção entre a culpa e o castigo de Job; o Servo de Yahwé que se entrega

³⁴⁹ H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 699.

³⁵⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 699.

³⁵¹ H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 699.

³⁵² H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 699.

³⁵³ H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 699-700.

³⁵⁴ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 700.

por Deus e que se desfigura ao carregar os pecados, entre outras imagens. Há uma carga simbólica mais completa entre Job e o Servo de Deus de Isaías em que encontramos dados fundamentais para o «reino dos mortos»³⁵⁵. No *šeol* acaba-se a comunicação com Deus, já que esta pressupõe um sujeito vivo. Mas nas Lamentações, em Job e no Servo de Yahwé, Israel experimenta algo mais horroroso que o estado do *šeol*: experimenta que Deus se ausenta, que Deus oprime, que carregar o pecado do mundo produz frutos mais que mortais. Mais profunda que o *šeol* é a vivência do «poço do abismo» (cf. Sal 55, 24; 140, 11), do «lugar de perdição», do «estar preso e oprimido», do fogo da ira iminente em Jeremias no qual «nada [nem ninguém] o pode apagar». Balthasar afirma que se poderiam multiplicar as imagens, mas o importante é que essas imagens, partindo da ideia de aliança com Deus, apresentam a perda da graça da aliança, o pecado da infidelidade, a rejeição de Deus como algo muito mais convincente e transcendental que o simples se afundar no reino dos mortos. É assim que surge a ideia de *γέενα* como lugar escatológico do castigo para os pecadores vivos. Esta ideia será recolhida pelo Novo Testamento no seu núcleo substancial e não nas suas representações mítico-simbólicas, implicando a esperança na redenção definitiva prometida por Deus³⁵⁶.

No que concerne à Nova Aliança, Balthasar escolhe uma passagem de Paulo (cf. 1Cor 12, 11) como chave de leitura para afirmar como Cristo é o Senhor dos carismas que livremente conduz todos os cristãos à verdade total. Esse conhecimento do caminho de cada um dá-se mediante os carismas particulares que Deus confere pessoalmente. Este caminho é possível mediante o cumprimento da inefável profundidade da Cruz e descida à mansão dos mortos assumida por Cristo. É, também, por isto que a promessa do Senhor se centra somente em que cada cristão seja odiado, perseguido, martirizado, encarcerado (cf. Jo 21, 19), açoitado, apedrejado, crucificado e caluniado³⁵⁷. Há, contudo, uma evidente gradação entre aquilo que é o caminho genérico assumido em Cristo e como esse caminho se concretiza na vida de cada cristão. Em Paulo encontramos uma assunção destas promessas de Cristo no indivíduo. Diz-nos o Apóstolo que carrega em si os próprios estigmas de Jesus (cf. Gal 6, 17; 2Cor 4, 10). É, por esta razão, difícil precisarmos o conteúdo exacto deste carisma. Balthasar procura, então, reinterpretar o carisma da cruz recorrendo a alguns exemplos ao longo da história da Igreja.

³⁵⁵ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 700

³⁵⁶ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 701.

³⁵⁷ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 701.

São João da Cruz viverá e descobrirá este carisma como «noite escura» através da experiência da condenação, do inferno. O místico espanhol recorda que o «inferno» em toda a corrente de tradição cristã é, primariamente, um estado interno ao invés de um «lugar» de «tormento externo». À medida que avança a Idade Moderna o «inferno» vê-se cada vez mais como um estado de autossuficiência, o «ego» fechado em si mesmo, não libertado por Deus, até se converter num existencial da vida presente. Balthasar, aqui, pretende referir-se a «inferno» como experiências carismáticas de abandono e da noite escura que se dão nos monges e nos clássicos gregos e que perduram no Ocidente, pelo menos até à Idade Moderna. A diferença entre as diferentes latitudes são que no Oriente³⁵⁸ este carisma está associado à ideologia da luta contra o demónio, enquanto no Ocidente³⁵⁹ está misturada com a ideia neoplatónica-areopagítica das «trevas luminosas» do Deus desconhecido, assim como com a ideia de purificação da alma por meio de «provas»³⁶⁰.

Isto faz com que as vivências neotestamentárias sejam um reflexo das veterotestamentárias: somente quem, de facto, foi possuído pelo Deus da Aliança sabe o que supõe, de facto, ver-se de verdade abandonado por Ele. Todas as «noites escuras» tanto da Antiga como da Nova Aliança são, no melhor dos casos, aproximações, longínquos indícios do inacessível mistério da Cruz. Este é irrepetível, vivido somente pelo Filho de Deus, o qual viveu plenamente a experiência de ver-se abandonado pelo Pai³⁶¹.

3.1.4. Leitura teológica da descida aos infernos

Depois de aprofundarmos o âmbito mais geral da teologia dos três dias de Balthasar, analisamos agora a sua leitura teológica a respeito da descida de Cristo aos infernos. Este é o ponto principal da nossa análise.

³⁵⁸ Muitos são os autores elencados por Balthasar neste aspecto. No Oriente, o autor faz um breve olhar para Gregório de Nissa, Diadoco de Fotique, Evagrio, Isaac de Nínive e Máximo o Confessor.

³⁵⁹ No Ocidente, Balthasar cita São Bernardo, Ângela de Foligno, Matilde de Magdeburgo, Suso e Taulero, Margarita Ebner, Catarina de Sena, Hilton, Maria de Vallées, Madalena de Pazzis, Rosa de Lima, Inácio de Manresa, Francisco de Sales, Lutero, Surin, Teresa de Ávila, João da Cruz e Teresa do Menino Jesus.

³⁶⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 702-703.

³⁶¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 704.

3.1.4.1. Aspetos metodológicos

Os Evangelhos narram a Paixão de Jesus, sua Morte e Sepultura. Contudo, como é natural, guardam silêncio sobre o tempo que medeia a sepultura e a ressurreição. E este facto é algo que temos de agradecer, segundo Balthasar: da morte é próprio encontrarmos este silêncio. E o significado deste silêncio não é somente devido à tristeza dos que sobrevivem, mas muito mais pelo que toca à consciência, permanência e estado em que se encontram os mortos. Quando atribuímos aos mortos formas de actividade novas, que no fundo são um prolongamento das formas terrenas, não fazemos outra coisa senão exprimir a nossa própria perplexidade. Fazemo-lo, também porventura, por reacção contra uma convicção mais acertada, a qual nos diz que a morte, longe de ser algo parcial, afecta o homem na sua inteireza – não querendo dizer com isto que o homem se destrói por completo – e que este estado de morte implica, antes de mais, passividade e perda total de actividade espontânea. A morte é o estado no qual se resume e consome misteriosamente toda a actividade realizada na vida.³⁶²

Atanásio valoriza realmente o local do túmulo de Jesus pois dedica uma reflexão à temática de que Cristo está morto de verdade, o facto da sepultura fazer parte das confissões de fé mais antigas a que temos acesso não constitui um acaso. Este facto ressalta a verdadeira humanidade de Cristo que, depois de morto, não leva a cabo uma quantidade de acções pitorescas, conforme algumas obras teológicas propõem. É aqui que Balthasar funda o tema da solidariedade, na verdadeira humanidade, tão ressaltada por Atanásio: se Ele, vivo, era solidário com os mortos, porque o deixaria de ser na morte? Quando falamos desta temática situados em *post mortem*, há que lhe dar um alcance e ambiguidade que parecem excluir uma comunicação subjectiva: cada um jaz no seu túmulo³⁶³.

Inicialmente, o autor prefere prescindir da palavra *descensus* pois considera-a demasiado utilizada desde a Igreja primitiva, sendo uma expressão que tem o significado de uma acção que, no fundo, não pode ser realizada por um morto, mas somente por um vivo.³⁶⁴

³⁶² Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 738.

³⁶³ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 739.

³⁶⁴ Ainda no parágrafo prévio a este afirmámos: “Quando atribuímos aos mortos formas de actividade novas, que no fundo são um prolongamento das formas terrenas, não fazemos outra coisa senão exprimir a nossa própria perplexidade. Fazemo-lo, também porventura, por reacção contra uma convicção mais acertada, a qual nos diz que a morte, longe de ser algo parcial, afecta ao homem na sua inteireza – não querendo dizer com isto que o homem se destrói por completo – e que este estado de morte implica, antes de mais, passividade e perda total de actividade espontânea. A morte é o estado no qual se resume e consome misteriosamente toda a actividade realizada na vida.”

Em relação a isto, nos símbolos não encontramos uma resposta que nos sacie, mas somente a afirmação de que esteve sepultado por três dias e que ressuscitou dos mortos: afirmação esta que indica uma «estada solidária» com os mortos³⁶⁵.

Tendo em conta que os semiarianos – como o autor indica ser Rufino – empregaram por muito tempo a expressão «descendit ad inferna», esta aparece pela primeira vez explicitada no símbolo de Aquileia por este mesmo autor³⁶⁶. Desde os tempos de Rufino, a frase aparece em diversos lugares partindo da Gália, e penetrando – no séc. IX – o credo da Igreja romana. Diversos pontífices e vários concílios já a haviam utilizado previamente.

Indagando os fundamentos escriturísticos, a palavra *καταβαίνειν* está formada em simetria com *ἀναβαίνειν* – que indica a ascensão – ou mais generalizadamente «a volta para o Pai». Em nenhum dos casos encontramos descrita a relação da palavra com uma «imagem do mundo mítica em três estratos» (a qual se deveria eliminar totalmente do credo da Igreja). Balthasar defende que o que se denota é que o mundo tem o homem natural para quem a luz e o céu estão «acima» e a obscuridade e o mundo dos mortos «abaixo». E aquilo que o credo quer enunciar não é uma imagem científica do mundo (a qual seria, sempre, produto artificial do trabalho humano) mas uma imagem natural e espontânea que tem em conta o homem no seu quotidiano. Porém, não nos ocorre que a palavra *descendit* evoque inequivocamente uma actividade, sobretudo se for tomada como marco de outras actividades de Jesus no reino dos mortos, acções essas que se seguem ao *descensus*? Não seria melhor falarmos de uma «estada com os mortos»? Pergunta Balthasar. Verificaremos que a epígrafe de Balthasar evita intencionalmente o termo «descenso». E poderíamos falar de uma «ida aos mortos», já que em 1 Pe 3, 19 se fala de um Cristo que foi «pregar aos espíritos encarcerados», «a boa-nova». Esta ideia encontra-se no fragmento, em claro paralelismo com a Ressurreição, a qual indica a «ida para o céu» (cf. 1Pe 3, 22). Não nos esqueçamos que tanto a Ressurreição como a Ascensão são actividades passivas: quem as produz activamente é o Pai³⁶⁷.

Nada impede que esta ida aos espíritos encarcerados se entenda como um «estar entre eles» e que a pregação seja um anúncio da Redenção sofrida activamente e realizada mediante a cruz de Jesus, não como uma nova actividade distinta da primeira. Esta solidariedade com os mortos seria, então, o pressuposto da obra da Redenção, cuja eficácia se prolonga

³⁶⁵ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 739.

³⁶⁶ Conforme vimos no I Capítulo.

³⁶⁷ Os próprios mortos são ressuscitados passivamente como se confere em diversas passagens bíblicas: cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 740.

até ao reino dos mortos, mas que se cumpriu fundamentalmente – *consummatum est!* – na cruz. Neste sentido, urge compreender a formulação activa de «pregar aos mortos» presente na primeira carta de Pedro, como o evento realizado dentro de uma temporalidade histórica, enquanto a sua eficácia se prolonga «no mais além».

Se nos ficarmos por uma interpretação restritiva, poderíamos aceitar alguns rasgos mitológicos retirados do mundo religioso circundante, como nos poderia ser sugerido tendo em conta as sóbrias indicações escriturísticas aquando do seu confronto com as interpretações dramáticas no mundo inferior³⁶⁸. Tudo isto levou a posições – como a de Bieder – que negam a possibilidade de se retirar uma narrativa do «descenso» mais dramática a partir da escritura, e afirmam que esta «viagem aos infernos» se encontra pela primeira vez em textos apócrifos (sobretudo nos judaicos com interpolações cristãs) – como são o caso de Justino e Ireneu – que se inspiram no apócrifo de Jeremias, o qual continha uma determinada «profecia» do acontecimento e que não se encontra documentado em mais parte alguma: nem no Pastor de Hermas, nem nas Odes de Salomão, etc. Isto abriu, segundo Bieder, a porta a um influxo no mundo religioso. Esta tese encontra-se muito mais abonada que a tese contrária a Bousset que defende que, primeiramente, surgiu a ideia do descenso e da luta, e só depois – pela reflexão teológica – a ideia se foi desnudando dos rasgos mitológicos. Schmidt apresenta uma contratese, ao negar que no Novo Testamento haja alusões a uma «luta» no mundo inferior: para este autor está narrada simplesmente uma pregação aos mortos³⁶⁹.

Balthasar propõe, assim, que a abordagem do problema se reduza a ver na expressão *descensus* uma reinterpretação dos enunciados neotestamentários. Assim se poderá encontrar uma via média entre uma acumulação, exegeticamente inconsistente, de textos neotestamentários que pretende reduzir tudo ao *descensus* – pode-se adicionar, naturalmente, toda uma série de enunciados do cristianismo primitivo e da teologia posterior – e um outro extremo, representado por autores como Bieder.

3.1.4.2. Dados do Novo Testamento³⁷⁰

Se no Antigo Testamento não se conhece relação alguma entre o Deus vivo e o reino dos mortos, encontra-se uma consciência de que Deus tem poder sobre esse reino. Deus

³⁶⁸ Conforme encontramos no Evangelho de Nicodemos, em Cirilo de Jerusalém, Epifânio e Cesário.

³⁶⁹ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 740-741.

³⁷⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 741-746.

pode matar e pode dar a vida, tem o poder de lançar no *šeol* assim como de tirar do *šeol*: (cf. 1 Sm 2, 6; Dt 32, 39; Tob 13, 2; Sab 16, 13)³⁷¹.

Pedro cita no seu discurso de Pentecostes o salmista (cf. At 2, 24-28) para provar que tudo se cumpre em Cristo, e não no Rei David, pois foi sepultado e a sua sepultura encontra-se fechada até àquele dia. Balthasar afirma que o mais importante na ida aos mortos não é tanto a sua ida, mas o seu retorno. Deus não deixa Jesus no *ᾅδης* pois o próprio não se corrompe aí³⁷²: *Εκ νεκρον* aparece mais de cinquenta vezes no Novo Testamento, o que salienta este aspecto e supõe que, antes de voltar, Jesus esteve com os mortos. O «estar na morte», é caracterizado sofrendo dores como dores escatológicas de parto (cf. Ap 20, 14). O sinal de Jonas é explorado por Mateus em função do *triduum mortis* (cf. Mt 12, 40). Não é preciso decidir se o ventre do *šeol* donde se pede auxílio (cf. Jon 2, 3) é o túmulo ou o *ᾅδης*³⁷³ pois o que pretende afirmar é a morte, de verdade.

Explicando as dimensões da tarefa e do conseqüente poder de Cristo, Balthasar ressalta no livro do Deuteronomio como se afirma o «ir buscar ou resgatar ao outro mar e não ao abismo». Diz-nos o autor ser típico da mentalidade simbólica bíblica ver os abismos marinhos como o *šeol* (cf. Rom 10, 7; Dt 30, 12; Sal 107, 26). Os feitos de Cristo (cf. Ef 4,8ss) «baixar» e «subir» à região dos mortos são comuns no epistolário paulino. Em (1 Cor 15, 26), o Apóstolo refere-se às regiões inferiores da terra, em (cf. Col 2, 14) afirma como Jesus desarmou por completo as dominações e potestades e as exibiu publicamente, defendendo Balthasar que, neste caso, as potestades unem-se com a morte interna do pecado. Contudo em Romanos (cf. Rom 14, 9) não podemos distinguir entre morte física e espiritual, pois nesta mesma carta encontra-se uma relação entre pecado e morte. Seria, por isso, incorrecto classificar os textos em dois grupos adequadamente distintos entre morte física ou espiritual.

Sobre a relação entre o pecado e a morte sendo um considerado como morte espiritual e a outra como morte física encontram em Jo 5, 25.28.29 um trânsito³⁷⁴. Surge, assim, a derradeira análise de 1 Pe 3, 18-20; 4-6, um texto amplamente discutido e comentado. Balthasar afirma que seguindo a linha de Karl Gschwind, vozes de peso pronunciaram-se contra uma interpretação na linha do «descenso». Spicq³⁷⁵ recomenda maior circunspecção,

³⁷¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 741.

³⁷² Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 742.

³⁷³ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 742.

³⁷⁴ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 743.

³⁷⁵ Cf. C. SPICQ, *Les épîtres de St. Pierre*, (París; Gabalda 1966), 147.

mas continua na linha do «descenso» pelo estilo elíptico da passagem e por supor o conhecimento de contexto e de relações que escapam aos comentadores. A tese de Balthasar é que em 1 Pe 4, 5 não se pode referir exclusivamente aos «espiritualmente mortos». A proclamação da boa nova aos mortos sucede no mais além e faz com que os frutos do que Cristo sofreu na carne tenham ali o efeito desejado, sem nos referirmos ou explicarmos o que seria uma conversão *post mortem*. Os mortos são julgados segundo o espírito humano, mas, apesar dele, podem viver no espírito. A proclamação da boa nova aos espíritos encarcerados e aos mortos constitui o mesmo feito (1 Pe 4, 6 e 1 Pe 3, 19) mas Bo Reicke³⁷⁶ diz que esses espíritos são os poderes cósmicos da época que precede o dilúvio juntamente com os homens dominados por esses mesmos espíritos. Contudo parece inverosímil a Balthasar que o cárcere não seja o *ᾅδης* infra terreno, mas um outro situado nos ares (cf. Ef 6, 12)³⁷⁷. O acento principal dá-se na contraposição entre a época em que se «desbordou» o pecado e a actual época escatológica de ressurreição. Assim, dá-se uma análise a 2 Pe 3, 5ss. Nesta, a proclamação desta passagem não podia ser outra senão a pregação salvadora aos mortos: é uma notificação objectiva de um feito, não uma afirmação subjectiva: o juízo foi superado pela graça de Cristo. Diz Bieder³⁷⁸ que não se trata de que se consiga uma vitória por meio de um descenso, mas anuncia-se em triunfo uma vitória já conseguida. Assim, tanto a primeira carta de Pedro, em particular, como todo o Novo Testamento, em geral, referem-se com o descenso à morte e ressurreição de Cristo³⁷⁹. A ida aos mortos encarcerados tem um duplo conteúdo, e não mais: a solidariedade de Cristo morto com os mortos e a proclamação de que é um feito (*factum*) que Cristo tenha produzido a reconciliação de Deus com o mundo inteiro (cf. 2Cor 5,19; Col 1,23: *πάση κτίσις*). Segundo o livro etíope de Henoc, a mansão dos mortos não era um lugar de paz. Contudo, com Cristo a mensagem é outra: é de uma boa-nova. Assim, a ideia de que a pregação de Cristo no *ᾅδης* quer expressar é a de que o justo morreu pelos injustos: a sua morte redentora conseguiu a salvação inclusivamente dos perdidos que não têm remédio nem esperança³⁸⁰.

³⁷⁶ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 744, *cit in.* B. REICKE, *The disobedient Spirits and Christian Baptism* (Copenhague 1946)

³⁷⁷ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 745.

³⁷⁸ Cf. Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 744, *cit in.* W. BIEDER: *ThZ* 6 (1946), 456 – 462.

³⁷⁹ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 745

³⁸⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 744.

3.1.4.3. A solidariedade na morte³⁸¹

O autor fala da metodologia para analisar estes feitos através de uma análise crítica desde finais do século I até aos nossos dias, tirando alguma roupagem mítica a uma narrativa de luta dramática no *ᾅδης*, por um lado, assim como de alguma sistemática férrea eliminada pela dogmática moderna. Assim, o ponto de partida será a solidariedade do que morreu na cruz para com todos os homens mortos. Em At 2, 27.31 está implicitamente a afirmação de que a alma de Jesus «está» entre os mortos.

No sentido veterotestamentário clássico, o *šeol* corresponde a quem vive o estado de pecador diante de Deus, livre das especulações do judaísmo tardio de influência persa e helenista sobre as diferenças de prémios e castigos diante da morte, coisas das quais, marginalmente, alguns escritos como Lucas sofreram. Tanto Paraíso como *γέενα* mantém o sentido amplo e tradicional do conceito de *šeol*: o *ᾅδης* cujas chaves estão na posse do Ressuscitado, fossa e cárcere onde os «anjos maus» estão «guardados» com ligaduras eternas sobre trevas esperando o juízo do grande dia. O Pentateuco, Josué, os livros dos Juízes e dos Reis não conhecem distinção nenhuma no que concerne ao destino no mais além. No máximo, uma responsabilidade pessoal diante de Yahwé. Ao estado da morte correspondem trevas, porventura eternas, pó, silêncio. Um lugar donde não se pode voltar. Onde nada se faz nem de coisa alguma se goza, nem há transmissão com o mundo terreno. Um lugar onde não se louva a Deus. Privados de força e de vitalidade, os mortos chamam-se *refahím*, isto é, os impotentes. São os que não são. Residem na terra dos esquecidos. «Até lá desceu Cristo, depois de morto»³⁸².

Teologicamente forte, mas exegeticamente débil na opinião de Balthasar, Agostinho na sua *carta a Evódio*, proporciona uma narrativa de como o *šeol* abarca todas as localizações veterotestamentárias do «mais além». Aí, encontramos uma distinção entre o inferno superior e inferior, separados por um *chaos magnum*. Contudo, ambos pertencem ao *ᾅδης*. Para Agostinho, Cristo desceu aos infernos salvando-nos pela sua dor³⁸³, para libertar as almas atormentadas, os pecadores. Nesta obra, pergunta-se se a graça de Cristo redimiui a todos os que ali se encontravam. Repare-se que a questão de Agostinho tem relação com a questão da salvação do *šeol* e não do inferno neotestamentário³⁸⁴. Na senda de Agostinho, R. Pullo

³⁸¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 746-751.

³⁸² Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 747.

³⁸³ *Salvos facere a doloribus*.

³⁸⁴ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 747.

nota como o *chaos magnum* não faz ser impossível um contacto entre o epulão e Lázaro. O feito desta conversação é, para o autor, um certo indício de que ambos os lugares radicam no inferno.

As descrições veterotestamentárias são tão existenciais que, nelas, recai a atenção mais para o estado dos mortos que para o lugar onde habitam. Não é de estranhar a consequência que daqui advém para a teologia cristã seja o esquecimento dos lugares. Beda admite uma localização do inferno, mas concebe-o como um «acto»: quando o demónio abandona o inferno local, leva o inferno sempre consigo, ideia compartilhada na *Summa* de Alexandre. De acordo com uma tradição que provém de Platão e Plotino, Agostinho admitiu que o inferno é de carácter puramente espiritual: sendo a alma espiritual, podem-lhe ser perceptíveis imagens de fantasias referentes a corpos, e essa mesma fantasia ou sonho pode tanto atormentá-la como deleitá-la. O inferno seria uma intensificação de uma reacção deste tipo. Poder-se-ia perguntar acerca do local, porque se afirma estar debaixo da terra sendo que não é um lugar corpóreo. Escoto Eriúgena, Nicolau de Cusa e, finalmente, Ficino defendem que a alma se move, de preferência, em meios sensíveis (ao invés do espiritual) é torturada depois da morte à base de imagens sensíveis de fantasias. Pulleyn conclui que o *ᾅδης* é algo espiritual, mais que local. Isto fá-lo rejeitar que entre o epulão e Lázaro esteja um *chaos magnum* local. O que na realidade os separa é um estado espiritual interno. Uma desmitologização tão radical como esta, ainda que não seja recorrente, torna possível a contemplação de a solidariedade anímica do Cristo morto com aqueles que habitam no *ᾅδης* espiritual³⁸⁵.

Balthasar apresenta a solidariedade como a primeira meta do «descenso», ao tradicionalmente chamado «mundo inferior» que Agostinho apelida de «inferno», tal como Tomás de Aquino. Para Tomás, a necessidade de ir ao *ᾅδης* radica em que Jesus assume todos os defeitos dos pecadores e não acontece porque, supostamente, os sofrimentos na cruz não sejam suficientes. E, dado que alma e corpo são *proportionalia*, Cristo teve de estar com as almas do *ᾅδης* todo o tempo que o seu corpo descansou no túmulo. Tomás enumera quatro razões para a ida aos mortos: para que fosse sustentada toda a pena do pecado, para que fosse expiada toda a culpa³⁸⁶: a pena pelo pecado do homem não era unicamente a morte do corpo, mas o pecado terá sido, também, anímico. Daí que a alma também mereça castigo: a privação da visão de Deus. Por isso, antes da vinda de Cristo, todos desciam ao inferno, inclusivamente os santos patriarcas. Por isso, Cristo não se contentou com morrer, mas de-

³⁸⁵ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 747-748.

³⁸⁶ *Ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret.*

cidiu descer «em alma» ao inferno³⁸⁷. Esta participação era já, desde o século II, vista como a meta da encarnação. As dores de morte que invadem Jesus só acabam quando é ressuscitado pelo Pai. Para Tertuliano, o Filho de Deus submeteu-se plenamente à lei da morte humana: para que também toda a lei fosse cumprida, ele assumiu a forma da morte humana, para ir ao inferno³⁸⁸. Na mesma senda vai Ireneu: o Senhor serviu a lei dos mortos para se fazer primogénito dos mortos³⁸⁹. Segundo o seu princípio fundamental, o bispo de Lião insiste que somente o sofrido fica curado e redimido, sendo que o pretendido era penetrar nos infernos. Cristo teve de morrer para disso ser capaz, como defende Ambrósio nas *Quaestiones ex Novo Testamento*. André de Creta afirma que Cristo quis assemelhar-se a nós, habitando nas sombras da morte, onde as almas estavam aprisionadas com cadeias intransponíveis. Tudo isto não é mais que levar até ao fim a lógica da morte humana, e não tem nada que ver nem com um *descensus* nem com uma luta, nem com uma marcha triunfal de Cristo até ao *ἄδης*. A vivência da morte supôs, objectivamente, uma superação intrínseca dos poderes antagónicos e, nesse sentido, um triunfo. Mas isto não significa que Jesus morto tivesse uma vivência de algum tipo de triunfo, pois isso colidiria com a lei da solidariedade. Não nos esqueçamos que, entre os mortos, não há qualquer comunicação viva. Ser solidário significa, neste caso, partilhar a solidão³⁹⁰.

Por trás desta solidariedade oculta-se um grave problema teológico cuja dialética não pode ser resolvida pelas nossas mentes já que se encontra limitada pela categoria do tempo, afirma Balthasar. O castigo imposto à humanidade «pré-cristã» pelo pecado original é *de iure*, definitivo: a *poena damni*, a privação da visão de Deus. Por outro lado, existe antes de Cristo – abertamente entre os judeus, ocultamente entre todos os povos – uma ordem salvífica provisória em vista à acção de Cristo. E essa ordem permite, de alguma maneira, ser «justo» colaborando com a graça de Deus e «esperar», assim, uma redenção plena das *poena damni*. Ao atribuímos ingenuamente aos justos da antiga aliança a «luz de esperança» podemos desvirtuar esta dialética em plenas trevas das *poena damni*, pois «esperança» no sentido teológico é a participação na vida divina e contradiz, portanto, as *poena damni* e a ideia do *šeol* dos textos veterotestamentários clássicos. Quando Tomás diz que Cristo tem amigos no inferno e não só na terra, porque «no inferno estavam muitos que com verdade e

³⁸⁷ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 748-749.

³⁸⁸ *Huic quoque legi satisfecti, forma humanae mortis apud inferos fucut.*

³⁸⁹ *Dominus legem mortuorum servavit, ut fieret primogenitus a mortuis.*

³⁹⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 749.

fé morreram»³⁹¹, está a deixar-se levar por esta concepção ingénua que deixa a dialética de fora. Esta dialética aparece na frase de Alexandre: «Nenhum homem pode merecer a caridade da vida eterna depois de pecar a não ser pela intervenção dos méritos de Cristo, porque todos são originalmente responsáveis pela satisfação [dos pecados]»³⁹².³⁹³ Diz Ambrósio que o homem já reconciliado com Deus não pode, todavia, ascender até junto de Deus. Por isso, desce Cristo, para arrebatá-lo da morte o espólio que injustamente retém.

Do ponto de vista cristológico, o *ἄδης* adquire algo de condicional: o homem já reconciliado com Deus e em posse da fé, esperança e amor, teologicamente não pode ser reconciliado senão por Cristo; por conseguinte, para receber essa graça não pode propriamente esperar a Cristo; por sua vez, pois tem já em si algo da sua vida. Ricardo de São Vitor vê esta dificuldade: os justos pré-cristãos têm já a *caritas* e, apesar de tudo, devem esperar o *infernium* até que Cristo vá ao *ἄδης*.

Notemos, desde já, que os conceitos temporais não se enquadram, já, no mundo depois da morte. Assim, a assunção da vivência do *šeol* pelo Redentor (e, por isso, a espera dos «não-redimidos») não pode ser temporalmente fixada. Para Balthasar vemo-nos, então, obrigados a formarmos um conceito paradoxal de «pena temporal de dano», a qual se contradiz a si mesma. Mas há outra ideia, proposta por Balthasar, que nos leva mais a fundo: se a eficácia antecipada da graça de Cristo faz com que, antes da chegada de Cristo, vivessem no amor, não experimentassem toda a pena de dano propriamente merecida (e não a experimentam porque o esperam à luz da fé, esperança e amor), mas quem a experimenta realmente senão o próprio Redentor? Não é precisamente esta desigualdade a consequência última da lei da solidariedade? Não ocorre – como viu acertadamente Gregório Magno – que Deus suporta em Cristo, com a sua profundidade inigualável, todas as profundidades do inframundo? Ele, que está por cima dos céus, é também «o mais profundo do inferno mais profundo, porque o transcendeu»³⁹⁴. Cristo é quem, por compaixão, carregou o «medo do horror: o verdadeiro temor e a verdadeira tristeza assim como a verdadeira carne»³⁹⁵, não porque ele tivesse que sofrer, senão *miserationis voluntate*.

³⁹¹ *In inferno multi erant qui cum veritate et fide Venturi decesserant.*

³⁹² *Nullius hominis caritas potest mereri vitam aeternam post peccatum nisi interveniente mérito Christi, quia omnes sunt originali reatu obligati ad satisfactionem.*

³⁹³ *Summa III* (Quarachi, IV, n 161, p223a). Esta é, também, a doutrina do Aquinate: o pecado original retém os justos no inferno cf. *S. Theolog III*, q53, a5c *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 750.

³⁹⁴ *Inferno profundior, quia transcendendo subvehit.*

³⁹⁵ *Timor horroris: verum timorem, veram tristitiam sicut et veram carnem.*

Ele é quem estabelece os limites da condenação em si, ilimitada, e é também quem começa o movimento de retorno. Como encontramos no cânone de Hipólito uma misteriosa expressão: «Aquele que se entregou voluntariamente à paixão para dissolver a morte e os vínculos do diabo rompe e calca o inferno e ilumina os justos»³⁹⁶. O mesmo diz Gregório de Nissa quando fala de que a cruz de Cristo brilha desde as mais profundas trevas. «O Senhor tocou em todas as partes da criação... Para que todos, inclusivamente os extraviados no mundo dos demónios, encontrassem em todo o lugar o *Λόγος*»³⁹⁷. Cristo desceu «até estar morto» para carregar as nossas culpas. Assim como era necessário que morresse para nos resgatar da morte, era também preciso que descesse ao *ᾅδης* para nos salvar de descer ao *ᾅδης*. Segundo as palavras de Isaías «Realmente carregou com as nossas enfermidades e com as nossas dores»³⁹⁸.

3.1.4.4. Síntese balthasariana

A experiência da segunda morte é aqui compendiada por Balthasar num diálogo entre Boaventura, Lutero e Calvino. Encontramos analisada a diferença entre a compaixão da Sexta-feira Santa e o Sábado Santo. Em Lutero, a oração no horto e a vivência da cruz, em si, são a forma de Cristo resgatar a todos, sofrendo na Cruz as dores próprias do inferno no seu próprio corpo. Mas pode-se também aceitar que Cristo morto passou pelas dores do Inferno tendo descido até ao inframundo para carregar as nossas dores *post mortem*. Mas esse sofrimento é visto como um triunfo sobre o inferno. Em Melanchton vemos como o luteranismo posterior se dirigiu a destacar unilateralmente o factor triunfo³⁹⁹.

Para Calvino, que entendia a experiência do *descensus* no seu sentido soteriológico, nada se teria conseguido se Cristo não tivesse sofrido somente a morte corporal. Ele teve de entrar na luta com o horror da morte eterna (inferno em sentido neotestamentário) para nos livrar dela. O abandono de Cristo começa no horto e culmina no Sábado Santo e não na cruz. Para Balthasar, interessa-lhe acentuar mais a distinção que a continuidade do abandono antes e depois da morte, ao contrário do *Catecismo de Heidelberg* que nos mostra o pensamento calvinista pós-Calvino. Posto isto, dá-se uma contenda entre consumatistas e in-

³⁹⁶ *Qui cum traderetur voluntarie passioni ut mortem solvat et vincula diaboli disrumpat et infernum calcet et justos inluminet et terminum figat.*

³⁹⁷ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *De incarn.* 45: PG 25, 177 cit. in H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 750.

³⁹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th. III, q52, a.1c* cit. in H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 751.

³⁹⁹ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 751.

fernalistas da teologia protestante, oscilando entre o carácter kenótico e triunfal do Sábado Santo⁴⁰⁰.

Já Nicolau de Cusa ocupa-se expressamente do sofrimento do Sábado Santo e considera-o integrante da Paixão vicária propriamente dita. A morte de Cristo completa-se, consuma-se: quase que poderíamos afirmar que o repto de Cristo quando declara na Cruz «tudo está consumado» poderia ser substituído por um «tudo se está a consumir», porque Ele faz a própria experiência da morte. Segundo os Actos dos Apóstolos, quando Cristo se resgata ou é resgatado da morte, ele é tirado do inferno inferior, o mais fundo do inferno e é libertado dos tormentos deste mesmo. O maior sofrimento de Cristo que podemos pensar foi como o dos condenados que não podem mais estar condenados. Cristo chegou a sofrer as próprias penas do inferno (*usque ad poenam infernalem*). Ele é o único que, com uma morte assim, entrou na glória. Cristo ensina-nos que há que obedecer ao Pai, ainda que tenhamos de padecer os maiores sofrimentos⁴⁰¹.

Como se faz ou se entende a passagem do *ᾅδης* grego/do *šeol* judaico para o inferno em sentido neotestamentário? Dá-se claramente um salto teológico que não tem maior fundamento que o próprio cristológico. Está dito em Hebreus: antes do *ἀπαξ*⁴⁰² cristológico, nada é definitivo. Mas, na originalidade de Cristo, o homem chega à decisão única e definitiva: quem gostou da plenitude dos bens escatológicos, e apesar disso volta a cair, não pode mais voltar a converter-se e será queimado no final (cf. Heb, 6, 4-8). Deus será um fogo devorador para aqueles que tiveram o pleno conhecimento da verdade e permaneceram transgredindo a lei.⁴⁰³

Balthasar considera ser um erro teológico aquilo que Agostinho parece fazer, ao projectar no Antigo Testamento o conceito neotestamentário de inferno. No sentido do Novo Testamento, o inferno está em função da ausência da realidade Cristo, e por isso, directamente ligado a Cristo. Se Cristo sofreu por todos os homens e não somente pelos eleitos (sendo que, na realidade, todos são eleitos), Cristo terá assumido o «não escatológico» de todos os homens referente à sua salvação (a esperança da salvação para todos aqui presente e teologicamente justificada a partir de Cusa). Assim, von Balthasar considera que Cusa tem razão, ainda que prescindia dos termos precisos para se falar da vivência do Sábado Santo, quando afirma que a vivência deste mistério não tem porque ser outra coisa que uma

⁴⁰⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 752

⁴⁰¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 752-753.

⁴⁰² Palavra que significa: unica vez que a palavra é usada num certo contexto.

⁴⁰³ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 753.

autêntica solidariedade no *šeol*, não estando iluminado por luz salvadora alguma, pois toda a luz de salvação procede unicamente de quem foi solidário até ao final. E se ele pode transmitir essa luz é porque vicariamente renunciou a ela⁴⁰⁴.

Segundo Balthasar, Cusa fala-nos, com uma grande precisão, de uma visão da segunda morte, contemplativa e objectiva (passiva), na qual reside a diferença entre a vivência do sábado santo e a vivência activa e subjectiva dos sofrimentos da paixão. No Sábado, Cristo passa a pertencer aos impotentes não podendo empreender uma luta activa contra as forças do inferno, nem pode triunfar subjectivamente pois ambas essas coisas supõem vida e força. Nesta extrema debilidade, a segunda morte coincide com o puro pecado como tal, não o apegado a homem algum concreto, mas o pecado abstraído de qualquer indivíduo e contemplado na sua realidade desnuda. Este pecado é amorfo (sem forma accidental) e constitui aquilo a que se pode chamar de «segundo caos» (aquele provocado pelo mau uso do livre-arbítrio humano). Esta contemplação de pecado desnudado será produto do sofrimento activo da cruz. Assim, no *šeol*, o Redentor morto não contempla outra coisa senão o seu próprio triunfo. Esta contemplação não se dá com o fulgor da vida de um ressuscitado, pois o *ressuscitado para uma vida eterna* não pode ter nenhum ponto de contacto com esse caos. Aliás, só pode ter esse ponto de contacto estando no único estado que permite esse contacto interno: o estado de morte, absolutamente vazio de vida⁴⁰⁵. O objecto dessa *visio mortis* não pode ser mais que a pura «substancialidade» do inferno entendida como «substancialidade do pecado em si». Platão e Plotino proporcionaram a expressão de *Βορβορός* (lama, lodo) a qual os Padres da Igreja adoptaram. Assim, podemos falar do demónio como toda a lepra da natureza humana⁴⁰⁶ e de Babilónia como a grande cidade prostituta resumo do pecado do mundo. Gügler terá representado a autodestruição infernal como mal puro num quadro pintado com a paleta da filosofia romântica da natureza onde o inferno surge como o último resíduo e chamas absolutamente irrevisitáveis, onde se objectiva o ódio e a inimizade como tal. O consumido não pode voltar a ligar-se a nada vivo. Resta-lhe ser consumido vivo, eternamente, como fogo tenebroso encerrado em si mesmo, devorando para sempre os restos consumidos de tudo o que é consumível no abismo vazio⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 753.

⁴⁰⁵ Cf. A. VON SPEYR, *Kreuz und Hölle* (impresión privad; Einsiedeln, 1996) cit. in H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 754.

⁴⁰⁶ Como propõe Eriúgena em *Div. Nat.* V, 6: PL 122, 873C cit. in H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 754.

⁴⁰⁷ *Nachgelassene Schriften*, tomo 5 (Lucerna 1836): «Die Hölle», 545-569, cit. in H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 754.

Balthasar sintetiza a experiência do pecado como tal de Cristo a partir da obra de Cusa, afirmando que o inferno é um produto da redenção, cuja essência deve ser vista apenas pelo Redentor, passando a ser assim algo seu, algo cujas chaves lhe são entregues ao ressuscitar. É por isso que há muitos tipos de descrições dramáticas, ao estilo das que têm uma forma bruta ou atenuada da «teoria do resgate»⁴⁰⁸.

Francisco de Assis fala do episódio do sábado santo como «a obediência do corpo morto». Esta morte do Redentor que faz dos mortos, mortos de verdade, tem um carácter obediencial e por isso relacional com toda a Trindade, da qual não nos podemos desprender vez alguma ao analisarmos o Santo Sábado. Isto significa medir existencialmente toda a envergadura do puramente antidivino, de todo o objecto do juízo escatológico de Deus que se concentra no acto de ser «lançado fora». Isto seria o mesmo que medir toda a envergadura da tarefa pedida pelo Pai: o «exame» do inferno é uma realidade económico-trinitária. Se o Pai é o criador da liberdade humana – com todas as suas consequências previsíveis –, a Ele pertence originalmente o juízo e, consequentemente, o inferno. E, se o Pai envia o seu Filho ao mundo para salvar em vez de julgar, e para cumprir essa função lhe «entrega todo o juízo» (cf. Jo 5, 22), deve também, enquanto Deus feito homem, introduzi-lo no inferno por este ser a consequência última (e devastadora) da liberdade criada. Mas o Filho não pode entrar realmente no inferno senão uma vez morto, no Sábado Santo. Esta entrada de Jesus no inferno pressupõe-se quando se diz que «os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus» e, ao ouvi-la, «viverão» (cf. Jo 5, 25). O Filho de Deus deve ver de perto o imperfeito, amorfo e caótico da criação para fazê-lo seu como Redentor, como afirma Ireneu.⁴⁰⁹ Esta visão do caos por Cristo veio a ser, para a humanidade, a condição da nossa visão de Deus. Esta sua sondagem no mais fundo do abismo converteu o «cárcere» em «caminho». Gregório Magno afirma que Cristo desceu ao fundo do mar quando se meteu no mais fundo do inferno, para resgatar de lá as almas eleitas. Antes da redenção, o cárcere era fundo do mar, e não era um caminho. Mas Deus converteu o abismo em caminho. Chama-se-lhe também «o mais profundo abismo», pois mesmo que não haja quem possa varrer ou acabar com os abismos do mar, não há conhecimento humano que possa penetrar o oculto do inferno. Mas o Senhor pode deambular pelo fundo do inferno, porque, ao não ter as ligaduras

⁴⁰⁸ Direito do diabo sobre as almas que se oculta com o sangue de Cristo que se “paga ao diabo” como resgate, as argúcias do diabo ao entrar Cristo no seu reino por não ter absolutamente nenhum direito a retê-lo ou mesmo sobre ele.

⁴⁰⁹ Cf. *Adversus Haereses*, IV, c. 22, n.1: PG 7, 1047A cit. in H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 755.

do pecado, ele é livre entre os mortos (a condição de impecabilidade de Cristo permite-o ser um morto entre mortos, solidário, mas diferente dos restantes). Dos abismos do Sábado Santo se volta Gregório Magno para os «*descensus* espirituais» do Redentor até aos extravios do coração pecador: a mesma descida se repete cada vez que o Senhor desce até ao fundo dos corações desesperados. Isidoro de Sevilha, na senda de Gregório, refere-se à *via in profundo maris* que abre aos eleitos o «caminho até ao céu»⁴¹⁰. Quando o Filho recorre ao caos por obediência ao Pai, estando nas trevas do antídívino, Ele está objectivamente no paraíso; e isso é o que a ideia simbólica de triunfo quer expressar⁴¹¹. «Hoje chegou ao cárcere como rei, hoje rompeu as portas de bronze e os cadeados de ferro. Ele que foi tratado (engolido) como mais um morto, devastou o inferno em Deus»⁴¹². Isto significa uma tomada de posse, como sublinha Tomás de Aquino⁴¹³. O inferno pertence no futuro a Cristo, e Ele, ao ressuscitar conhecendo o inferno, pode dar-no-lo a conhecer.

3.1.5 Desenvolvimentos da perspectiva balthasariana

A partir desta perspectiva fundamental de Balthasar, este mesmo autor desenvolve três temas que decorrem da sua teologia a respeito da descida de Cristo aos infernos: em primeiro lugar, o processo da salvação no mais radical da realidade humana, o abismo. Em segundo lugar, a compreensão do «purgatório» que se desenvolve e amadurece a partir desta perspectiva que se reforça na sua natureza cristológica. Finalmente, em último lugar, o rompimento dos laços da morte (ligaduras).

3.1.5.1. Salvação no abismo

Devido ao seu carácter trinitário, a ida aos mortos tem, necessariamente, um carácter salvífico. A teologia que nega *a priori* esta realidade está, na opinião de von Balthasar, incorrecta. Quando o faz, parte de uma teoria da predestinação e de uma equiparação do ἄδης (γέεννα) ao inferno, afirmando que Cristo não poderia salvar pessoa alguma no autêntico inferno (*infernus damnatorum*). A origem destas barreiras apriorísticas são da alta escolástica fundamentada por alguns Padres da Igreja: pressupondo a existência de quatro depósi-

⁴¹⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 756.

⁴¹¹ Cf. Philo Carpius *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 756.

⁴¹² Cf. Proclo de Constantinopla *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 756.

⁴¹³ Cf. Expositio Symbolii *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 756.

tos infraterrenos (o limbo dos justos, o purgatório, o limbo das crianças e o inferno propriamente dito) perguntam-se até onde terá descido Cristo e até onde chegou a sua eficácia salvadora, se terá sido por presença própria (*praesentia*) ou por pura repercussão (*effectus*). Geralmente é respondido que se mostrou aos condenados para demonstrar que é o Senhor inclusivamente do inferno; no limbo das crianças não havia nada que corrigir; no purgatório poderia dar-se uma amnistia cujo escopo se disputa; o limbo dos justos identifica-se como o lugar propriamente dito da actividade redentora⁴¹⁴. Segundo estes autores, todos estes grilhões se devem soltar, porque antes do acontecimento Cristo não pode haver nem inferno nem purgatório (e de um *ἄδης* especial para as crianças não podemos saber absolutamente nada); antes de Cristo não pode haver nada mais que o *ἄδης* do qual Cristo nos livrou por sua solidariedade para com os tanto corporal como espiritualmente mortos (aliás, esse *ἄδης* pode ser dividido entre superior e inferior, no entanto não se entende qual a relação entre ambos). Contudo, cairíamos no extremo contraditório se pretendêssemos deduzir a partir daí que todos os homens, tanto anteriores como posteriores a Cristo, estariam certamente todos salvos; seria afirmar que Cristo esvaziou o inferno e que já não tem sentido ter medo da condenação. Por agora, Balthasar prefere afirmar que é devido a esta questão que ganha relevo teológico a necessidade da distinção entre *ἄδης e inferno*, conforme encontramos na carta aos Hebreus: com a ressurreição, Cristo deixa o *ἄδης* para trás, o que é equivalente a dizer que a humanidade deixou de caminhar em direcção ao inferno. Porém, partindo da mais profunda experiência trinitária de Cristo, dizer que «Jesus leva o inferno consigo» é uma expressão de como Ele tem o poder de decidir, como juiz, sobre a sorte ou desgraça eterna do homem.

A primeira coisa que temos de afirmar, ressalta Balthasar, é que em todo o Cristo há uma realidade salvífica que começa na implantação do fruto da cruz e vai até ao abismo do abandono da morte. Nisto têm razão Rahner e Boros⁴¹⁵: a ideia que encontramos nestes autores, longe de ser nova, foi lançada também por Hegel e Schleiermacher⁴¹⁶. Güter⁴¹⁷ apontou a consequência soteriológica do Sábado Santo: a salvação é oferecida diante de toda a humanidade, de tal maneira que os mortos, de acordo com a «possibilidade dos homens terem de tomar uma decisão a favor ou contra o abraçar a revelação de Deus em Cris-

⁴¹⁴ Cf. Tomás, Sent. III, d. 22, q2, a2, Summa III, q52, a2-a.8. *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 756.

⁴¹⁵ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 757.

⁴¹⁶ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 757.

⁴¹⁷ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 757.

to», decisão que tomarão imbuídos também pela «orientação fundamental das suas almas», ao longo das suas vidas; e isto ocorrerá com todos os mortos, tanto com os anteriores como com os posteriores à aparição de Cristo. O grande interesse que o século XIX mostrou pela *questio* teológica do *descensus* era a de que a salvação se implementa na estrutura fundamental do mundo, o que é o mesmo que dizer que a oportunidade de salvação é universal. O problema acerca da descida aos infernos é um *status exinanitionis ou exaltationis* que recebe, assim, uma nova resposta: a descida aos infernos é uma «permuta dialéctica de derrota e de vitória» (Marheineke), é uma transição da primeira até à segunda (afirma Thomassius) que «reactiva o estado intermédio dos mortos», pois com este estado se constitui Cristo no «centro que abarca e supera todas as barreiras naturais»⁴¹⁸.

3.1.5.2. O «Purgatório»

Teologicamente, segundo Balthasar, o Purgatório não se pode deduzir a não ser a partir do Sábado Santo. A afirmação de Paulo em 1Cor 3, 12-13 serve-se de uma linguagem veterotestamentária e fala de que o fogo escatológico do dia do juízo do Senhor provará (no sentido de julgar as acções) o homem, e o único critério de julgamento é somente o «fundamento», que é Jesus Cristo. O fogo escatológico submeterá à prova as obras construídas sobre esse fundamento, chegando inclusivamente a consumi-las totalmente. Contudo, Cristo salvará o homem «como que através do fogo»⁴¹⁹. Não será uma palavra que irá depurar o homem no dia do seu juízo, mas o fogo é um instrumento de um juízo escatológico, juízo que dirigirá o Jesus solidário connosco ao invés da ira de Deus. O texto paulino que tem como tema fundamental o fogo do dia de Yahwé nada tem em comum com Mt 25, 41, baseado na ideia judaica da *γέενα*.

Exegeticamente, a posição de Orígenes é muito discutível neste ponto, mas Balthasar afirma que o grego tem razão, apoiado em Gnilka⁴²⁰: ao estar com os mortos, Cristo introduz o factor-misericórdia naquilo que simbolicamente se descreve como o fogo da ira de Deus. Todo o ser humano ficou retido e foi engolido pelo *ἄδης*. Por essa razão, Cristo desceu unicamente à terra, mas desceu também «abaixo da terra» e encontrou-nos a todos de antemão no inferno, e desde esse lugar nos reintegrou não na terra, mas no reino dos

⁴¹⁸ Cf. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 757.

⁴¹⁹ J. Gnilka, *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 757.

⁴²⁰ J. Gnilka, *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 757.

céus⁴²¹. Em todo o caso, a teologia dogmática católica deve falar de uma «tendência universal da redenção», opondo-se às limitações estabelecidas pela teoria da dupla predestinação⁴²². A prova de que esta visão é teologicamente acertada fica no contraste das especulações escolásticas, as quais caem em contradições irresolúveis ao supor a existência de um «purgatório» no ἄδης.

3.1.5.3. Rompimento das ligaduras

Se se perguntar que coisa fez Cristo no ἄδης, o melhor que podemos afirmar – dado que descrevemos a sua passagem ou estadia nele como uma «visão» passiva do pecado tal qual se compreende – qual foi o fruto da estadia de Jesus no ἄδης. O primeiro que surge será de que pôs de lado todo o praticismo teológico e toda a impaciência religiosa. Não pretendeu adiantar a Páscoa ao Sábado Santo; esse fruto, que é a redenção eterna por meio da paixão temporal, tinha de se esperar.

Sem dúvida que se pode, como tão bem sabe fazê-lo a Igreja Oriental, fazer do *descensus* a imagem chave da redenção, considerando que no *descensus* se rompem as portas do inferno e que os cativos deixam o cárcere⁴²³. Os pintores de ícones repetiram uma multitude de vezes esta cena como a imagem pascal do Oriente⁴²⁴. Estes vêem toda a obra do *triduum mortis* como um único movimento cuja máxima intensidade dramática se alcança no Sábado Santo. Já as imagens pascais do Ocidente apresentam sempre o Cristo ressuscitando a partir do solo. Pelo contrário, quando falamos do Oriente, a face que nos mostra de Cristo tanto social como soteriologicamente do feito do redentor é a do Santo Sábado. Para estes se está a incorporar antecipadamente o domingo a partir do sábado, convertendo o triunfo objectivo e passivo num triunfo subjectivo e activo. A esta necessidade de antecipação ce-
deu em grande medida a pregação dos primeiros séculos, secundadas parcialmente pelas representações pascais da Idade Média. Nestas pregações e representações manteve-se um factor teológico de relevada importância, factor esse que se foi perdendo cada vez mais na teologia sistemática. Contudo, se esse factor fosse mantido, confundiriam outro que não voltou a ter uma certa vigência até que a nova organização litúrgica eliminou, com Pio XII, os «aleluias» do Sábado Santo.

⁴²¹ PSEUDO AGOSTINHO *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 758.

⁴²² M. J. SCHEEBEN *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 758.

⁴²³ Cf. J. MONNIER *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 758.

⁴²⁴ Cf. M. BAUER *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 758.

Em 1Pe 3, 19 falamos de *κηρύσσειν* (activo); em 4, 6 falamos de *εὐαγγελίζεσθαι* (passivo); em Act 2, 24 falamos de *λύειω* (referindo-se às dores ou ligaduras da morte sendo o sujeito Deus). Daqui surgem, conseqüentemente os dois temas: o anúncio (proclamatório) e a redenção (a ruptura). E surge a concorrência entre ambos os temas.

A proclamação tem de ser tomada na sua própria objectividade, inclusivamente naquilo que contém de *εὐαγγέλιον*: «proclamar» significa, neste caso, enfrentar a morte eterna com uma manifestação de vida eterna, sem opinar sobre como se levou a cabo essa «proclamação»⁴²⁵ nem acerca de que pessoas a proclamaram⁴²⁶ assim como se eram boas ou menos boas as disposições daqueles que as receberam. Com isto podemos eliminar, desde já, um problema que tanto ocupou os Padres da Igreja: o problema da posterior conversão daqueles que já estão mortos. E este problema refere-se tanto à possibilidade de semelhante conversão *post mortem* assim como qual seria o número desses convertidos⁴²⁷.

Com o mesmo sentido objectivo se deve tomar o tema do «rompimento» ou «libertação dos grilhões», o tema da chegada da salvação para os mortos enquanto «proclamação». De igual modo, a estada de Jesus na morte não se descreve subjectivamente, nem tão pouco se fala de que a proclamação/pregação feita aos espíritos encarcerados produzira um efeito subjectivo. A descrição dramática de um triunfo⁴²⁸, de um encontro gozoso entre Jesus e os cativos, e de especial forma entre o velho e o novo Adão, não se pode proibir, nem é pura consideração piedosa, mas ultrapassa as possibilidades da teologia poder afirmá-lo com certeza clara. Em todas as ocasiões devemos ser prudentes, mas nesta particularmente, devemos manter o desejo de segurança sabendo que estamos no fio da navalha da sistemática, pois facilmente cairíamos na teoria da *αποκατάστασις*.

Por causa desta dificuldade, Balthasar afirma que a Igreja se colocou numa posição diante do Sábado Santo como que a acompanhar de longe: Gregório Nazianzeno recomenda

⁴²⁵ Não se trata de “exortações” nem de tentativas de conversão, como dá a entender Hilário de Poitiers em Ps 118, 11, 3: PL 9, 572-573.

⁴²⁶ Cf. HERMAS *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 759.

⁴²⁷ A especulação oscila entre um esvaziamento total do hades num sentido de libertação de todos (cf. Cirilo de Alexandria, *Hom. pasch*, 7: PG 77, 657, e o Pseudo-Ambrosio, *Hom. De Paschate*, c. 3s, *cit. in* H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 759.) e entre uma redenção limitada somente a algumas almas (seriam os justos? Estariam incluídos pagãos?) (cf. Ireneu, Ambrósio, Nazianzeno, Crisóstomo, Filastro de Brescia e Gregório Magno, o mais estrito afirmando que da mesma forma que hoje são necessárias boas obras e fé para a salvação, do mesmo modo teve de ser para aqueles que viveram antes do acontecimento Cristo). como vimos, há opiniões para todos os gostos.

⁴²⁸ É nesta senda que aparece o tema de que a chegada de Cristo ao *hades* o inundou de luz. Cf. Dölger, assim como encontramos no Evangelho de Nicodemos “à hora da meia-noite penetrou naquelas trevas algo semelhante à luz do sol, e brilhou nas trevas... e todos os recantos do *hades* se iluminaram”. Também Pseudo Agostinho se encontra neste caminho. Cf. *Sermo 160, 2, de Pascha*: PL 39, 2060.

que tomemos parte, espiritualmente falando, desta descida do Senhor. Tomás de Aquino repete este mesmo conselho: «Pois Cristo desceu aos infernos pela nossa salvação, e nós frequentemente devemos ser solícitos àquele descer⁴²⁹»⁴³⁰. De qualquer forma, permanece o problema acerca de como será possível este «acompanhamento» teologicamente falando, uma vez suposto que o Redentor se situa vicariamente numa extrema solidão. E surge outro problema ainda se tal «companhia» se pode qualificar de outro modo como uma certa «participação» nessa solidão aceite autenticamente, o que será o mesmo que dizer, aceite cristãmente: estar morto com o Deus morto.

3.2. Joseph Ratzinger

Pode-se dizer que Balthasar e Ratzinger são autores complementares na visão que desenvolvem a respeito do mistério do Sábado Santo, ainda que os pontos de partida de ambos sejam diferentes⁴³¹. Encontramos na vida de Joseph Ratzinger inúmeras fases de maturidade no pensar teológico. Para o simplificar, escolhemos versarmo-nos somente no período anterior ao seu pontificado papal.

No início do seu pensamento, deparamo-nos com um comentário que Ratzinger endereça ao artigo *descensus ad infera* na sua *Introdução ao Cristianismo*⁴³², na qual afirma: «Deus ficou mudo, desceu à escuridão do silêncio, do ausente»⁴³³. Mais à frente, comentando a dormição do Senhor na tempestade (cf. Mc 4, 35-41), encontramos a afirmação de que «o Senhor continua a dormir no meio da tempestade que se abate sobre o lago»⁴³⁴ e, dissertando acerca da aparição aos discípulos de Emaús (cf. Lc 24, 13-35), diz: «os discípulos atordoados estão a falar da morte da sua esperança [...] para eles, aconteceu algo semelhante à morte de Deus: apagou-se o ponto em que Deus, finalmente, parecia ter falado. Aquele que Deus tinha enviado estava morto, de modo que restava apenas o vazio»⁴³⁵. Nestas afirmações denota-se a perspetiva teológica em que Ratzinger se apoia para desenvolver o pensamento: relaciona o tema «com a situação cultural do nosso tempo, em geral para o

⁴²⁹ Nam Christus descendit ad inferos pro salute nostra, et nos frequenter debemus solliciti esse illuc descendere.

⁴³⁰ Expo. Symb. n. 932 *cit in*. H. U. von BALTHASAR, «El misterio pascual», 759.

⁴³¹ Cf. J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 118.

⁴³² Cf. J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»* (Cascais: Principia 2005) 213-219.

⁴³³ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 214.

⁴³⁴ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 214.

⁴³⁵ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 214.

século XX, mas também para os tempos actuais, marcados por situações *infernais*, não só em termos *sociais*, mas sobretudo em termos *existenciais*, no drama da humana solidão»⁴³⁶.

3.2.1. A novidade da Páscoa cristã: o restabelecimento da comunhão.

A escatologia de Ratzinger enquadra-se numa teologia de mais ampla reflexão que se nutre da filosofia, ciências humanas e do dado da fé transmitido na Escritura e na Tradição. Não é fácil distinguirmos um «sistema» nos seus escritos. Podemos dizer que o seu trabalho teológico está permeado da meditação na Páscoa de Cristo, no seu Mistério Pascal⁴³⁷ e, assim, o Sábado Santo ocupa um lugar singular nas suas meditações⁴³⁸.

O restabelecimento da comunhão é a grande novidade da Páscoa cristã. A conhecida hermenêutica da continuidade que marca o ministério de Bento XVI tem raízes no seu pensamento. Para Ratzinger há uma clara relação entre a Páscoa judaica e a nova Páscoa de Cristo. A primeira tinha um significado de jogo entre a morte e a vida: factos como a condenação da morte de Israel pelo Egipto; a morte dos primogénitos egípcios; a libertação dos israelitas para a vida. Na nova Páscoa, «Cristo, o primogénito da Criação, acolhe a morte, destruindo o seu poder através da ressurreição: a morte perde a última palavra»⁴³⁹. E é desta forma que Cristo opera a libertação. Para Israel a Páscoa é a festa da libertação como «povo», «a festa da libertação de Israel, que é o início do seu percurso na História como povo de Deus»⁴⁴⁰. Na nova Páscoa, «o ressuscitado não permanece solitário, Ele atrai a si a Humanidade, criando assim a comunidade nova e universal dos Homens»⁴⁴¹.

Esta visão de comunhão tem duas consequências fundamentais, na opinião de Ratzinger. A primeira é a restituição da capacidade dialógica do ser humano: «a libertação da morte é, simultaneamente, a libertação do cativo do indivíduo, do cativo da nossa própria pessoa, da incapacidade de amar e de comunicar»⁴⁴². E a segunda consequência é que: «a Páscoa tornar-se-á uma grande festa de baptismo, em que o homem simultaneamente

⁴³⁶ J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 118.

⁴³⁷ Cf. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger - Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas* (Madrid: BAC 2012) 16.

⁴³⁸ Cf. J. RATZINGER, *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa* (Madrid: Encuentro 2013) 8-9.

⁴³⁹ J. RATZINGER, *Introdução a espírito da liturgia* (Lisboa: Paulinas 2012) 76.

⁴⁴⁰ J. RATZINGER, *Introdução a espírito da liturgia* 76.

⁴⁴¹ J. RATZINGER, *Introdução a espírito da liturgia* 77.

⁴⁴² J. RATZINGER, *Introdução a espírito da liturgia* 76.

atravessa o Mar Vermelho, saindo da sua existência velha para a comunidade com Cristo, o ressuscitado, e com todos os que lhe pertencem»⁴⁴³. Para Ratzinger, o Filho de Deus estabelece a adequada relação entre os homens ao associá-los à sua Páscoa, mediante o Baptismo.

3.2.2. O Sábado Santo: dia em que o amor transforma a morte:

O Sábado Santo é visto, para Ratzinger, como o dia em que o amor transforma a morte. Numas meditações escritas pelo teólogo em meados dos anos 60 para a Rádio Bávara, sobre o significado do Sábado Santo, numa reflexão sobre o mundo actual, afirma que parecemos viver «um grande Sábado Santo»⁴⁴⁴, no sentido de vivermos um grande silêncio de Deus. É um texto de carácter pastoral, sem interesse fundamentalmente teológico, mas reflecte os seus ensinamentos de introdução ao cristianismo em Tubinga. A intuição fundamental é a de que o Sábado Santo se caracteriza por ser «o dia da ocultação de Deus»⁴⁴⁵. Este ocultamento, parte essencial da Revelação, tem a forma de um silêncio revelador:

Só através do fracasso da Sexta-feira Santa, só através do silêncio da morte do Sábado Santo os discípulos puderam ser levados à compreensão de quem era verdadeiramente Jesus e do que a sua mensagem significava, na realidade. Deus devia morrer por eles, para poder viver realmente em cada um deles⁴⁴⁶.

Nisto consiste a pedagogia divina para que cada um dos discípulos – e todo o cristão – possa purificar a imagem reduzida que tem do Salvador. Somos convidados a «experimentar de novo o abismo da Sua grandeza»⁴⁴⁷.

Sabemos como o *descensus* está inscrito no Sábado Santo. E como o próprio é um mistério insondável. Nele está o significado da solidariedade de Cristo com os homens, assim como a Páscoa da morte. Desde o momento em que Jesus entra no âmbito da solidão do apartamento de Deus, da morte, os homens encontram-se acompanhados neste drama. A morte já não é a mesma coisa. Graças à presença do Senhor, «a morte também é vida»⁴⁴⁸.

Jesus, ao exclamar na Cruz, «Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?» (Mc 15, 34) apresenta-nos «o núcleo significativo da descida aos infernos»⁴⁴⁹. As dores físicas não

⁴⁴³ J. RATZINGER, *Introdução a espírito da liturgia* 76.

⁴⁴⁴ J. RATZINGER, *La muerte de Cristo*, 36.

⁴⁴⁵ J. RATZINGER, *La muerte de Cristo*, 36.

⁴⁴⁶ J. RATZINGER, *La muerte de Cristo*, 38.

⁴⁴⁷ J. RATZINGER, *La muerte de Cristo*, 38.

⁴⁴⁸ J. RATZINGER, *La muerte de Cristo*, 42.

⁴⁴⁹ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 260.

são tão significativas quando confrontadas com a «solidão radical, o completo abandono»⁴⁵⁰. O absurdo da morte do homem consiste em ser deligado da comunicação de amor que aspira a ser uma comunicação eterna. Esse absurdo «assume em Jesus a sua máxima exasperação»⁴⁵¹ por Ele se encontrar imerso na comunhão com o Pai.

Ao tomar parte neste drama da vida humana, Cristo faz-se solidário com os homens e plenifica «o abismo da solidão do homem que, no seu ser mais íntimo, está só»⁴⁵². A obra da redenção consiste nesta superação do poder do isolamento da morte:

Toda a angústia deste mundo é, em última análise, a angústia provocada por esta solidão. Por este motivo, o termo usado no antigo Testamento para o reino dos mortos era o mesmo com que se indicava o inferno: *šeol*. A morte é, de facto, solidão absoluta. Mas a solidão que já não poder ser iluminada pelo amor, que é tão profunda que o amor já não pode aceder a ela, é o inferno⁴⁵³.

Assim, o derradeiro medo do homem «não pode ser vencido mediante a razão, mas mediante a presença de uma pessoa que o ama»⁴⁵⁴. Jesus, ao ser agrilhado na teia da morte, ilumina com o seu amor o «inferno» e, deste modo, o «inferno» deixa de o ser⁴⁵⁵. Com esta afirmação, Ratzinger não pretende afirmar que, mediante o *descensus*, Cristo destruiu o inferno dos condenados. O próprio afirma que não comunga da tese de Balthasar, segundo a qual, «o próprio Cristo haveria estado nos infernos, no sentido mais profundo do termo, e só neste último estágio do seu *descensus*, a redenção haveria chegado até ao abismo mais profundo, até ao próprio inferno»⁴⁵⁶.

Aliando-se à solução dos exegetas e historiadores do dogma na afirmação deste artigo ser uma simples confissão do feito de que Jesus morreu, reconhece que esta é uma resposta que não explica a interrogação mais profunda sobre o sentido da morte. Assim, recupera «o essencial da proposta de von Balthasar»⁴⁵⁷, fazendo a sua própria interpretação do termo «inferno»:

Cristo foi «ao inferno», cuja essência é justamente a privação do amor, a separação de Deus e dos homens. Mas, ali onde Cristo chega, o «inferno» deixa de ser inferno, visto que Ele mesmo é a vida e o amor, visto que Ele é a ponte que une a humanidade e Deus e, por isso

⁴⁵⁰ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 260.

⁴⁵¹ J. RATZINGER, *El camino pascual* (Madrid: BAC 2005) 128.

⁴⁵² J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 260.

⁴⁵³ J. RATZINGER, *La muerte de Cristo*, 44-45.

⁴⁵⁴ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 261.

⁴⁵⁵ Cf. J. RATZINGER, *La muerte de Cristo*, 45.

⁴⁵⁶ Contudo, o próprio autor confessa que Balthasar contribuiu para muito do seu pensamento: «[É] de onde nascem as minhas meditações sobre a Semana Santa»: J. RATZINGER, *La muerte de Cristo*, 13.

⁴⁵⁷ J. RATZINGER, *La muerte de Cristo*, 15.

mesmo, também [une] aos homens entre si. Assim, o *descensus* é, ao mesmo tempo, transformação: já não existe a última solidão – ou, quando muito, pode existir para aquele que a quer expressamente, que desde o mais íntimo e a partir daquele que o constitui, rejeita o amor porque quer ser somente ele mesmo, desde o próprio e para o próprio⁴⁵⁸.

«O inferno ou, como diz a Bíblia, a segunda morte (Ap 20, 14) é agora o voluntário encerrar-se em si mesmo»⁴⁵⁹. Com a descida de Cristo aos infernos há uma «deslocação» do inferno: Cristo ilumina-o com a sua presença e é o próprio ser humano que se exclui da luz do amor de Deus.

3.2.3. O carácter teo-dialógico e dinâmico do «eschaton» cristão.

Ainda que Ratzinger não desenvolva com mais detalhe a relação entre o Sábado Santo e a escatologia intermédia dos indivíduos, encontramos na sua obra *Escatologia*⁴⁶⁰ algumas indicações relevantes. O autor enfrentava a teoria da ressurreição na morte. A sua proposta é definida como uma «teo-dialógica» da vida eterna em referência à ideia em que o homem vive porque está inscrito na memória de Deus: a vida humana está em referência directa com a vida divina, com a sua «memória». Mas esta inscrição do homem no ser de Deus tem um carácter dialógico: para ele, a alma não é senão a capacidade própria do ser humano de se relacionar com a verdade e o amor eternos, com Deus. A possibilidade de uma vida depois da morte deve-se, pois, a esta capacidade, a existência da alma⁴⁶¹.

Pode parecer à primeira vista que Ratzinger se baseia na teoria platónica da subsistência da alma fora do corpo, no entanto, o primeiro ponto de referência de Ratzinger é a convicção paulina de que entre a morte e a ressurreição há para o homem um «estar com o Senhor» (Fil 1, 23). E isto não acontece numa alma desencarnada tal como a pensava Platão: o baptizado é «incorporado» a Jesus Cristo, pertencendo misteriosamente ao Corpo do Ressuscitado e, por isso, nunca será, de todo, «acorpóreo», ainda que exista uma separação da sua alma e do seu corpo⁴⁶².

A concepção teo-dialógica aparece, então, como uma concepção cristológica porque «em Cristo fez-se carne o diálogo de Deus connosco»⁴⁶³ de modo que somente em Jesus

⁴⁵⁸ J. RATZINGER, *La muerte de Cristo*, 16.

⁴⁵⁹ J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, 263; 273.

⁴⁶⁰ J. RATZINGER, *Escatología: La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Herder 2008).

⁴⁶¹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 276.

⁴⁶² Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 276.

⁴⁶³ J. RATZINGER, *Escatología*, 17.

Cristo temos acesso à vida eterna. E este diálogo teve, também, lugar no mais além da morte, no lugar dos mortos. Também na morte, «no país da ausência de relações»⁴⁶⁴, se estabeleceu uma relação, se abriu o acesso a Deus.

Em 1977 o contexto da obra de Ratzinger enfrenta uma antropologia monista, a qual sustém que no final da vida morre todo o homem e, nesse mesmo momento ressuscita, isto é, entra na eternidade. Esta antropologia corresponde a uma escatologia monofásica: já não se confessa uma escatologia intermédia, um tempo entre a morte e ressurreição, mas ambos os eventos são consecutivos, ou mesmo coincidentes, pois o fim do tempo corresponderia ao início da eternidade. A propósito disto o autor recorda o dado bíblico e dogmático elementar de que a mensagem da ressurreição de Cristo acontece ao terceiro dia e não é imediata à sua morte, de modo que «põe muito claramente uma distância entre morte e ressurreição»⁴⁶⁵.

Sobre o estado intermédio que se segue à morte, Ratzinger defende que tal imortalidade da alma – referindo-se à concepção cristã e não platónica conforme expusemos – depende absolutamente da ressurreição futura. Do ponto de vista cristão não é concebível uma imortalidade sem ressurreição porque a subsistência da alma depois da morte está nas mãos de Deus. Mas esta afirmação deve ser bem compreendida, sobretudo a partir dos dados bíblicos⁴⁶⁶.

A tradição de Israel inclui na definição de Deus aquele que é «o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacob» (Ex 3, 6). Tendo em conta que Ele é a Vida, não pode ser definido em relação aos mortos, porque é um Deus de vivos. No Novo Testamento, é Jesus quem diz de Si mesmo: «Eu sou a Ressurreição e a Vida» (Jo 11, 25). Desde então, a escatologia concretiza-se na cristologia. O cristão depois da sua morte, como o bom ladrão, está «com Cristo no Paraíso» (cf. Lc 23, 43)⁴⁶⁷. O discípulo não mais descansará no seio de Abraão, mas no seio de Cristo (cf. Jo 13, 23), o qual vive, por sua vez, no seio do Pai (cf. Jo 1, 18). Entrar em relação com Cristo significa ingressar na vida divina. Esta relação dá-se já aqui na terra, mediante a fé e os sacramentos, tal como sugere João no capítulo sexto do seu Evangelho.

Donde quer que o homem se introduz no eu de Cristo, meteu-se, já agora, no espaço da vida definitiva. A questão de uma situação intermédia entre morte e ressurreição, por exemplo, uma interrupção da vida, nem sequer se põe, precisamente porque o eu de Cristo é a ressurreição.

⁴⁶⁴ J. RATZINGER, *Escatología*, 174.

⁴⁶⁵ J. J. RATZINGER, *Escatología*, 131.

⁴⁶⁶ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 277.

⁴⁶⁷ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 148

reição e, em consequência, a fé, que significa o contacto entre Jesus e eu, opera aqui e agora o passo da linha da morte [...]. Agora vê-se, claramente, que o amor é mais forte que a morte. O limite entre *sheol* e vida passa no meio da existência humana. O homem em Cristo encontra-se na vida, e isto, de modo definitivo⁴⁶⁸.

Portanto, é graças à «vida em Cristo», pelo que há em continuidade, não em ruptura, entre «esta vida», na carne, e na «vida futura», no Céu. Jesus Cristo é a vida, mas vida resuscitada; mais ainda, Ele é a Ressurreição. É a fonte da vida que comunica «a ressurreição de Cristo e a ressurreição dos mortos não são duas realidades, mas uma só»⁴⁶⁹. Desta maneira, o estado intermédio depois da morte é uma continuação do ser em Cristo e uma iniciação da ressurreição n'Ele. Não é um estado definitivo, mas refere-se à ressurreição e depende, enquanto vida, desta⁴⁷⁰. Daqui também percebemos a relação profunda entre o estado intermédio do cristão defunto e os sacramentos: são estes que permitem ao fiel a participação no Corpo de Cristo (eucarístico e místico), de modo tal que «o vínculo a Jesus é já *agora* ressurreição; quando se estabelece uma relação de comunhão com Ele, supera-se aqui e agora a fronteira da morte»⁴⁷¹.

3.2.4. Escatologia relacional

Segundo Ratzinger, a tradição teológica cristã chegou a formular uma antropologia própria, baseada na fé na ressurreição final como participação da ressurreição de Cristo e caracterizada por um novo conceito de alma. A alma, segundo a síntese de São Tomás, é forma substancial do corpo e somente assim constitui uma substância completa. «A alma pertence ao corpo como “forma”, mas isso que é a “forma” do corpo é espírito, convertendo o homem em pessoa e abrindo-o à imortalidade»⁴⁷².

Apesar da sua dimensão espiritual, o ser humano está em contradição, segundo Ratzinger. Por um lado, está aberto à eternidade, é *capax Dei*; por outro lado a *visio Dei* é necessariamente um dom de Deus. Não devemos cair nem num naturalismo que deixe somente nas mãos do homem a consequência da sua finalidade sobrenatural, nem num sobrenatu-

⁴⁶⁸ J. RATZINGER, *Escatología*, 148.

⁴⁶⁹ J. RATZINGER, *Escatología*, 136.

⁴⁷⁰ É desta maneira que Ratzinger dá unidade à fé cristã e à escatologia, que na tradição judaica estava marcada pela sobrevivência no *sheol* e a ressurreição final como duas realidades que não se conectavam adequadamente.

⁴⁷¹ J. RATZINGER, *Escatología*, 136 e cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 279.

⁴⁷² J. RATZINGER, *Escatología*, 167.

ralismo que conceba a imortalidade da alma como obra miraculosa⁴⁷³. Mas, para Ratzinger, o homem foi criado «em relação» com Deus, «relação que implica a indestrutibilidade»⁴⁷⁴. Essa referência a Deus, que garante a indestrutibilidade, essa abertura da existência é aquilo a que chamamos de «alma» e constitui o mais próprio e profundo do ser humano⁴⁷⁵. Trata-se da capacidade para a verdade e o amor: daqui surge a vida eterna e esta adquire sentido pleno⁴⁷⁶. Mas não se trata somente de um dado ontológico: mais que um dom, a imortalidade implica uma exigência ética, a de morrer o próprio para se abrir ao amor, em imitação à *κενόσις* ou *descensus* de Jesus. Ratzinger afirma que «a imortalidade não se dá no homem mesmo sem uma relação, na relação com o que é eterno e com o que dá sentido à eternidade. Este permanente que pode dar vida e plenitude à vida é a verdade, é o amor. O homem pode viver eternamente porque é capaz de ter relação com o que dá eternidade. É aquilo que dá sustento a essa relação com o homem chama-se de «alma». A alma não é outra coisa senão a capacidade do homem de relacionar-se com a verdade, o amor eterno»⁴⁷⁷.

Para Ratzinger todas as realidades últimas podem ser explicadas através da chave da relacionalidade. Poderíamos dizer que a sua escatologia é uma escatologia relacional, o mesmo que dizer, *teológica* e *eclesiológica*. A vida eterna é, pois, o diálogo de Deus com os homens em Cristo. Trata-se da filiação divina em comum com os demais: nisto consiste a relação que dá a vida, no ser «filhos no Filho». Mas tal filiação é essencialmente também uma fraternidade entre os cristãos, porque «o diálogo cristão com Deus passa precisamente através dos homens»⁴⁷⁸. Isto não consiste somente numa exortação moral de abertura aos demais, mas uma realidade ontológica – pelo baptismo o fiel está «incorporado» em Cristo, como membro com os outros membros de um só corpo (cf. Rm 12, 5; 1Cor 12, 12) – e histórica⁴⁷⁹. Como já dissemos, precisamente aqui está o núcleo da realidade humana, a alma como capacidade de relação. Assim, pois, o diálogo de Deus com os homens, a relação que dá a imortalidade bem-aventurada, não se produz senão no Corpo de Cristo, isto é, na Igreja, e esse diálogo consiste essencialmente na comunhão, que seria o mesmo que dizer, a

⁴⁷³ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 280.

⁴⁷⁴ J. RATZINGER, *Escatología*, 172.

⁴⁷⁵ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 172.

⁴⁷⁶ J. RATZINGER, *Escatología*, 174.

⁴⁷⁷ J. RATZINGER, *Escatología*, 301-302. Cf., também, M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 281.

⁴⁷⁸ J. RATZINGER, *Escatología*, 176.

⁴⁷⁹ Cf. J. J. RATZINGER, *Escatología*, 206.

caridade, o amor ao próximo em Cristo. Tal relação pressupõe a fé em Cristo e a esperança da vida eterna com Ele⁴⁸⁰.

A vida eterna é, portanto, o estar com Cristo. o céu foi aberto em consequência da Páscoa do Senhor, na sua morte e ressurreição⁴⁸¹. A vitória de Jesus Cristo é definitiva, mas não completa, até que não se vença o último inimigo, a morte (cf. 1Cor 15, 25-28). Por isso, enquanto não se cumprir a ressurreição universal com a vinda do Senhor na glória, o céu será um estado pleno e ao mesmo tempo não pleno, porque a Parusia «representa a definitiva relação e plenitude do acontecimento pascal»⁴⁸². O Céu é uma realidade eclesial: enquanto não se acabar a história e se completar o número de eleitos, livres já do sofrimento desta terra, não se pode dar a felicidade completa, «porque um céu sobre uma terra que é um inferno nunca seria um céu»⁴⁸³. Mais ainda, enquanto as culpas próprias seguirem influenciando negativamente no mundo, é difícil pensar que se chegou ao final do caminho, à perfeição total⁴⁸⁴. Só o podemos afirmar, por outro lado, da Virgem Santíssima, concebida sem pecado e assunta ao Céu: «chegou plenamente ao lugar porque não há culpa que tenha saído d'Ela que faça sofrer outros e continue actuante no padecimento que é o aguilhão da morte no mundo»⁴⁸⁵.

Em contraposição à felicidade celestial, o inferno é o estado daqueles que vivem encerrados, dos que se excluem da relação. Trata-se de «um ser no não-ser (...), uma existência em contradição consigo mesma, uma possibilidade negadora de si mesma: *sheol*»⁴⁸⁶. Para Ratzinger, existe inferno porque na vida do homem levada de forma séria a liberdade é real. A diferença para Balthasar é que Ratzinger acentua o feito da possibilidade da condenação; aclara que o Senhor «não trata os homens como menores de idade, que não podem, definitivamente, ser responsáveis da sua própria sorte, mas que o seu céu descansa na liberdade que até aos condenados deixa o direito de querer a sua condenação»⁴⁸⁷.

⁴⁸⁰ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 282 - 283.

⁴⁸¹ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 250.

⁴⁸² J. RATZINGER, *Escatología*, 220.

⁴⁸³ J. RATZINGER, *Escatología*, 204.

⁴⁸⁴ Cf. J. RATZINGER, *Escatología*, 203.

⁴⁸⁵ J. RATZINGER, *Escatología*, 203-204. Cf., ainda, M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 284.

⁴⁸⁶ J. RATZINGER, *Escatología*, 173-174.

⁴⁸⁷ J. RATZINGER, *Escatología*, 233. Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 284.

O purgatório, por sua vez, é, para Ratzinger, o mesmo Cristo como fogo purificador «que transforma o homem fazendo-o “conforme” o seu corpo glorificado»⁴⁸⁸ para inseri-lo neste. Trata-se, pois, de uma realidade pessoal e crística – um encontro pessoal com o Senhor que me transforma – mas também eclesial, referida ao Corpo de Cristo: por um lado as culpas próprias do indivíduo continuam a pesar nos demais membros da Igreja; por outro, o amor deles expressa-se nos sufrágios pelos defuntos. De facto, «o que impede o sentar-se em definitivo à mesa escatológica, a festa radiante, não é somente a culpa que se deixa para trás, mas também o amor que tem que vencer a culpa [...]. A culpa que ainda existe, o sofrimento que segue pesando como consequência da culpa, a isso se chama “purgatório”»⁴⁸⁹. O homem está necessariamente em relação com os outros, de tal maneira que «o próprio ser se encontra presente nos outros como culpa ou como graça [...], e aquilo que outros maldigam, bendigam, perdoem e mudem na sua culpa para amor, forma parte do seu próprio destino»⁴⁹⁰. Daqui surge a necessidade, para as almas purgantes, do seu sofrimento penitente e das orações da Igreja.⁴⁹¹

Ratzinger não se aventura a explicar o «tempo» do encontro com Cristo no purgatório. «O “momento” transformante deste encontro escapa às medidas terrenas de tempo»⁴⁹². O que está claro é que não há consumação plena enquanto a história continuar a seguir o seu curso. Naquilo que concerne ao «tempo» desta dimensão que está para além do homem, o autor recorre ao conceito agostiniano de «tempo da memória» ou «tempo humano», mas isto significa que o tempo não se mede da mesma maneira que o tempo físico (relativo ao movimento de rotação em torno do Sol) ou o tempo biológico (por exemplo, a «vida» de uma árvore manifestada nos seus anéis). «Os distintos níveis do tempo incorporam-se e transcendem na consciência humana, que dessa maneira e a seu modo se converte em “temporal”»⁴⁹³. De qualquer modo a interioridade do homem está definida pelo conhecimento e o amor, de modo que a sua temporalidade tem que ver necessariamente com a sua relacionalidade e, por isso, com a temporalidade dos outros: «o acto de embarcar no amor ou a negação a amar vinculam o homem à alteridade humana e à sua temporalidade especi-

⁴⁸⁸ J. RATZINGER, *Escatología*, 246.

⁴⁸⁹ J. RATZINGER, *Escatología*, 204-205.

⁴⁹⁰ J. RATZINGER, *Escatología*, 248.

⁴⁹¹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 285.

⁴⁹² J. RATZINGER, *Escatología*, 246.

⁴⁹³ J. RATZINGER, *Escatología*, 199.

al, ao seu antes e depois. A rede de co-humanidade representa, ao mesmo tempo, uma rede de co-temporalidade»⁴⁹⁴.

Portanto, a duração humana *post mortem et ante resurrectionem* mantém uma referência à realidade corpórea, às outras pessoas e, em consequência, à história (ainda que não esteja completamente fechada quando se dá a morte do homem particular). Segundo Ratzinger, «aí radica também a razão de que seja definitivo o que se fez nesta vida e de que exista a possibilidade de uma purificação e de um destino último que tem que chegar à sua plenitude por uma nova relação com a matéria»⁴⁹⁵. A permanência do «tempo da memória» na alma do defunto exclui, pois, a possibilidade de uma conversão *post mortem* (já «não há tempo» para esta), enquanto explica que o purgatório (na sua dimensão de relação de amor) e conserva a referência ao corpo deixado, referência renovada pela participação mais plena no Corpo do Ressuscitado. Conclui Ratzinger: «este é o único modo de entender a ressurreição como nova possibilidade para o homem e até como uma necessidade que deve esperar-se para ele»⁴⁹⁶.

A incorporação a Cristo, iniciada nos sacramentos e realizada de modo definitivo mais ainda na morte, não é uma realidade meramente espiritual, mas que só chegará à sua plenitude com a ressurreição (será o mesmo que dizer, com a assunção por parte da alma do corpo que ela também é para a unidade do ser humano). O corpo separado da alma no momento da morte não é abandonado de todo, porque a alma é essencialmente *forma corporis*. Desta maneira, segundo Ratzinger, a alma humana assume ao longo da sua existência terrena a sua própria corporeidade e «incorpora-a» a Cristo. Isto significa:

O homem interioriza-se como matéria durante toda a sua vida e que, conseqüentemente, não se desprende dessa relação tão pouco na morte senão que a leva em si mesmo [...]. Não há tipo algum de corpo que retenha a alma, a não ser a alma, que subsiste, retém interiorizada em si mesma a matéria da sua vida e está assim tendida até Cristo ressuscitado, até à nova unidade do espírito e matéria que nele se inaugurou⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ J. RATZINGER, *Escatología*, 199. Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 286-87.

⁴⁹⁵ J. RATZINGER, *Escatología*, 199.

⁴⁹⁶ J. RATZINGER, *Escatología*, 199-200. Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 287.

⁴⁹⁷ J. RATZINGER, *Escatología*, 300-301. Mas esta tensão não acaba senão com a ressurreição dos corpos; então, aí a alma voltará a ser de modo pleno e definitivo *forma corporis* (cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 288).

3.2.5. Síntese da perspetiva de Ratzinger

Tanto a proposta escatológica de Ratzinger como a sua interpretação do Sábado Santo centram-se numa concepção relacional da pessoa⁴⁹⁸. Nesta perspetiva, a salvação conseguida por Jesus Cristo na sua Páscoa consiste na libertação do individualismo, porque o homem somente supera a solidão que encontra no mais profundo do seu ser através de uma relação essencial com o seu Criador. Cristo submerge-se na morte e enche-a da sua presença divina, de tal modo que oferece ao ser humano, que se encontra nesse «transe», a sua própria companhia⁴⁹⁹.

Assim se torna realidade a possibilidade inata no próprio ser do homem, que é *capax Dei*, de abrir-se à verdade e ao amor eternos. A redenção realizada por Cristo restabelece a possibilidade de relação do homem com Deus. Dá um novo fundamento a esta relação: a incorporação sobrenatural ao Ressuscitado. Aqueles que rejeitam esta assimilação, aqueles que preferem manter-se encerrados em si mesmos, caem no inferno (ou *sheol*, no sentido de estado de condenação⁵⁰⁰).⁵⁰¹

A comunhão com Cristo e com os outros já começa, de facto, nesta vida através dos sacramentos, que transformam o homem e o incorporam ao Corpo místico do Salvador, inserindo-o na comunhão com Deus e com os demais homens⁵⁰².

⁴⁹⁸ O conceito de pessoa é «uma das categorias fundamentais da teologia ratzingeriana (...) um princípio estruturante do seu próprio pensamento» (P. BLANCO, *Joseph Ratzinger - Benedicto XVI*, 24-25). Cf. o apartado «El concepto de persona» em J. RATZINGER., *Introdução ao Cristianismo*, 150-153.

⁴⁹⁹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 289.

⁵⁰⁰ Ratzinger utiliza o termo *sheol* de maneira ambígua, umas vezes referindo-se ao lugar dos mortos, e outras indicando o inferno dos rejeitados. Este «jogo» permite-o superar a univocidade interpretativa de Balthasar. Por outro lado, o inferno, entendido como autoexclusão explícita da comunhão com Cristo, seria «inaugurado» com o *descensus* do Senhor. Cf. E. T. OAKES, «Benedikt the theologian. Irreducible faith», *The Christian Century* 18-14 (2011) 26.

⁵⁰¹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 289.

⁵⁰² Ratzinger referir-se-á à recomposição de uma relação fundamental no sentido profundo do ser do homem. Esta ideia é coerente com a doutrina católica da justificação, a qual entende a acção da graça como uma transformação no mais íntimo da pessoa humana. Por sua vez, é um novo argumento contra a tese de uma justificação extrínseca, própria da Reforma. Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 290.

CONCLUSÃO

Parece-nos plausível abrir a conclusão da nossa dissertação com uma analogia entre Cristo e uma personagem mitológica grega: Prometeu. Particularmente na obra de Ésquilo: *Prometeu Agrilhado*⁵⁰³. O próprio nome desta personagem trágica – que significa premeditação – alude já à grandeza da sua missão. Também no drama de Cristo encontramos esta característica pois, n’Ele, cumpre-se aquilo que havia sido prefigurado:

O último inimigo a ser destruído será a morte, pois Deus tudo submeteu debaixo dos pés dele. Mas quando diz: “Tudo foi submetido”, é claro que se exclui aquele que lhe submeteu tudo. E quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, a fim de que Deus seja tudo em todos (1 Cor 15, 26 - 28).

Prometeu desafia a divindade, neste caso Zeus, abrindo o segredo do fogo para o Homem. Esta sua acção tem consequências profundas para a existência humana, que assim se vê elevada a um novo patamar. Prometeu, porém, é castigado pela divindade, ficando acorrentado a uma pedra. Também Cristo desafia a morte, com a grande diferença de que a vence definitivamente. O desafio de passar pela morte, fazendo-Se solidário com a humanidade, leva-O a assumir toda a radicalidade das suas consequências: o Mistério Pascal na sua integridade, cujo fruto é a possibilidade do resgate de todos. Cristo afirma: «Pai, se quiseres, afasta de mim este cálice; contudo, não se faça a minha vontade, mas a tua.» (Lc 22, 42) Este é o seu «sim». Uma afirmação que significa assumir totalmente as consequências da morte e que vai levar Cristo a trilhar, para cada um dos homens, o caminho da salvação.

Enquanto Prometeu se encontra acorrentado, surge uma ave que se alimenta do seu fígado. Esta é uma imagem que nos remete para o pelicano eucarístico, símbolo cristão que apresenta uma relação directa com a refeição por excelência, a Eucaristia, uma vez que Cristo deu o seu próprio sangue para alimentar o seu povo: «Se Deus está por nós, quem

⁵⁰³ ÉSQUILO, *Prometeu Agrilhado*, (Lisboa: Edições 70, 2014).

pode estar contra nós? Ele, que nem sequer poupou o seu próprio Filho, mas o entregou por todos nós, como não havia de nos oferecer tudo juntamente com Ele?» (Rm 8, 31 - 32). O pelicano é um milenar símbolo eucarístico, uma vez que, quando não consegue encontrar alimento para os seus filhos, esta ave está disposta a bicar o próprio peito e a rasgar a própria carne e sangue, para os alimentar. São Tomás de Aquino no seu conhecido hino *Adorate Devote*, faz referência ao «Piedoso pelicano, Senhor Jesus, / Lava-me a mim, imundo, no teu sangue, / Do qual uma só gota pode salvar todo o mundo/ E apagar todo o pecado»⁵⁰⁴.

Prometeu, agrilhado, é resgatado por Hércules e trocado por um centauro. Cristo, porém, não é substituído por ninguém. É Ele o sacerdote, o altar e o cordeiro. Prometeu rouba o fogo do Olimpo para favorecer a humanidade; Cristo rouba à morte as suas consequências. Prometeu vence Zeus; Cristo vence a morte. Ele é a própria luz, porque é Deus, e dá-a à humanidade resgatada, como Prometeu nos entrega o fogo. Não nos devemos esquecer da diferença fundamental entre estas duas narrativas. Em Prometeu, encontramos-nos no género literário da tragédia, da qual não há saída. No Mistério Pascal, situamo-nos no verdadeiro drama porque, da morte, o Senhor faz vida e encontra sempre uma saída. O valor do Mito de Prometeu é etiológico, enquanto a verdade de fé da descida de Cristo aos infernos é soteriológica e, por isso, verdadeira Boa-Nova: Evangelho.

1. Percurso e Ponto de Situação

Ficou para nós claro, desde cedo, que a temática do mistério do Sábado Santo em H. U. von Balthasar e J. Ratzinger era um tema que nos motivava, essencialmente pela sua dimensão soteriológica. O encontro com a expressão «segunda morte de Cristo» e a vontade de querer aprofundar o seu significado motivou-nos para este tema. Assim, de imediato fez-se o contacto com o nosso orientador – Professor Doutor Jacinto Farias – pedindo, desde logo, acompanhamento e validação para aprofundar o tema em sede de dissertação final de Mestrado Integrado em Teologia.

A estrutura da dissertação foi sofrendo algumas alterações no processo de construção. Inicialmente, e como projecto, pensámos fazer como primeiro capítulo uma análise dogmática do artigo querigmático cristológico: a descida do Verbo aos Infernos, a partir da Escritura e nos *Symbolii*. Partindo duma análise escriturística vetero e neotestamentária,

⁵⁰⁴ *Pie pellicane, Iesu Domine, me immundum munda tuo sanguine, cuius una stilla salvum facere totum mundum quit ab omni scelere.*

seguiríamos para uma sistematização da problemática da morte e seus pressupostos. No segundo capítulo, enveredaríamos por uma sistematização da problemática da morte focada nas suas consequências, tendo como pilares as obras *Escatologia* de J. Ratzinger e a *Teologia dos três dias* de H. U. von Balthasar. Por último, era nosso propósito compor uma leitura teológica harmonizada entre os dois autores.

Confrontado este projecto com o orientador, percebemos a pertinência de começar por analisar algumas questões prévias no estudo do artigo *descendit ad inferos* no Símbolo dos Apóstolos. Era importante, por exemplo, aprofundar as razões pelas quais a *descida à mansão dos mortos* surge no Símbolo dos Apóstolos e não no Símbolo niceno-constantinopolitano, onde o hiato é aprofundado e dá lugar à fórmula «foi crucificado, morto e sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia». De seguida, compreendemos como era necessária uma síntese teológico-histórica acerca da descida à mansão dos mortos – como evolui e configura na tradição bíblica – em sete partes: o olhar sobre a morte na civilização judaica; uma análise escriturística veterotestamentária do *šeol*; o significado da morte no período helénico – o *ᾅδης* grego – a partir das sínteses clássicas; uma análise escriturística neotestamentária; uma síntese do período patrístico; uma síntese dos períodos medieval e modernos; e, por último, uma síntese do período contemporâneo. Por último, um terceiro capítulo que seria uma resposta a interpelações contemporâneas baseadas em Ratzinger e Balthasar, começando por uma análise do próprio J. Ratzinger; passando por H. U. von Balthasar; analisando a cultura contemporânea; explorando o potencial catequético da descida aos infernos; e sobrevoando a temática do esquecimento, das sombras, do escondimento e do silêncio na cultura contemporânea. Chegados a este ponto, demos conta da enorme importância de fazermos escolhas e simplificarmos processos. Estar diante de um tema de tamanha envergadura é um enorme desafio. O encontro com o artigo de H. Quilliet, «Descente de Jésus aux Enfers»⁵⁰⁵ deu-nos uma perspectiva da complexidade do tema e de quantos autores e perspectivas abarcava. A obra de M. Valentini Colomer⁵⁰⁶ ajudou-nos a sistematizar o pensamento e a estrutura, sabendo que a obra deste autor se centra numa perspectiva da análise do *descensus ad inferos* e das suas consequências escatológicas para o indivíduo. Assim, chegámos a uma estrutura tripartida da dissertação que se centra em três capítulos onde, no primeiro, foi feita uma aproximação teológica à noção de infernos, procu-

⁵⁰⁵ H. QUILLIET, «Descente de Jésus aux Enfers», in A. VACANT - E. MANGENOT - E. AMANN (Dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IV (Paris: Letouzey et Ané 1911)

⁵⁰⁶ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo: El Descensus ad inferos y la escatología de los individuos* (Pamplona: Universidade de Navarra - Facultad de Teología 2017).

rando investigar e compreender o contexto histórico-salvífico e cultural do artigo que pretendemos analisar; no segundo capítulo apresentamos brevemente as diversas leituras cristológicas que se fizeram acerca do artigo da descida de Cristo aos infernos, começando na Teologia patrística e, depois, na Teologia medieval e na Teologia moderna; e no terceiro capítulo focamo-nos em duas figuras ocidentais contemporâneas de enorme relevo: Hans Urs von Balthasar e Joseph Ratzinger.

Feita uma breve partilha sobre o nosso caminho, apresentamos agora uma síntese sistemática sobre toda a dissertação.

Começando por uma aproximação ao significado do ᾅδης na cultura grega e do *šeol* na tradição bíblica, damo-nos conta da complexidade do uso de cada uma destas expressões. Isto será fundamental para que, em todo o processo científico, percebamos que a mesma palavra pode ser utilizada em contextos diferentes apresentando perspectivas absolutamente diversas. O próprio uso do termo *šeol* na tradição bíblica veterotestamentária concebe duas representações escatológicas cosmologicamente distintas: o *šeol* como instância subterrânea; e o *šeol* como morada dos ímpios, contraposto ao paraíso, situado no céu, para os justos. O uso destas mesmas categorias ao longo de toda a Escritura ilumina o nosso imaginário para melhor as conceber, deixando sempre o sentimento de que as categorias humanas são simplesmente insuficientes para descrever o mais além. Assim, todas as afirmações de uma pregação, libertação ou vitória sobre o túmulo devem ser tomadas num sentido amplo, todas nos falam e apontam para o valor soteriológico da morte e ressurreição do Verbo encarnado.

No âmbito da Igreja pós-apostólica e do período patrístico, o leque de autores ainda se estende mais. Para além da análise dos escritos judaicos, compreendemos como a cristalização da ideia do *descensus Christi* tem uma base que não provém meramente da Revelação⁵⁰⁷ mas também das imagens e ideias presentes na cultura judaica, a partir da qual nasceram as primeiras comunidades cristãs. Estas imagens e ideias são como que instrumentos que os pensadores cristãos utilizam de forma variável para expressar um núcleo doutrinal essencial: o Filho de Deus, submetendo-Se à morte, estende a salvação aos defuntos e vence o poder do pecado, do demónio e da morte, ressuscitando de entre os mortos. Dos textos analisados, concluímos haver uma noção clara de uma descida do Salvador à morada dos defuntos, entre a sua morte e ressurreição. É, também, uma ideia fundamental nos textos

⁵⁰⁷ Como é o caso de Mt 27,52-53; Ef 4,7-10; 1P 3,18ss; Sal 68(67),18-19; Sal 23(22); Is 45,2 o Sal 107(106),16; etc.)

analisados, que a morte de Cristo foi real. O seu *descensus* concebe-se como consequência de uma morte verdadeira, a qual expressa a plena solidariedade do Filho de Deus com os filhos dos homens. A autenticidade do sacrifício redentor de Cristo depende da afirmação autêntica da Sua humanidade. A questão da imutabilidade e da impassibilidade de Deus também surgiu nesta dissertação, tendo em conta que é claro para os autores que a divindade de Jesus permanece no transe da morte. Só assim Cristo pode levar a cabo a sua obra.

Depois do século IV, com o surgimento de heresias como o arianismo, o apolinarismo, o monofisismo e o nestorianismo, é claro que a doutrina do *descensus* se verá envolvida nestas querelas teológicas. Não escapa a estes autores a identidade de quem desce ao submundo: é o Verbo de Deus Quem o faz. Por isso, Cristo converte a morte numa via para a ressurreição. A terra é *incapaz* de reter a Cristo e aos que o Senhor ressuscita. Para Gregório de Nissa, o triunfo de Cristo manifesta-se especialmente na incorrupção do seu corpo porque o *Λόγος* permaneceu unido ao corpo durante o *triduum mortis*. O grande consenso está em que, entre a sua morte e ressurreição, o Filho de Deus realizou uma libertação de almas

No que se refere à presença e significado do *descensus* na liturgia, trata-se, como afirma R. Gounelle, de uma «questão insuficientemente estudada»⁵⁰⁸. Não encontramos, também, nenhum trabalho sobre a interpretação deste mistério nos documentos do magistério pontifício, nem uma investigação profunda sobre as representações artísticas da visita de Cristo ao reino dos mortos. M. V. Colomer afirma que no que respeita às variadas interpretações deste mistério da fé que se dera, especialmente no século XX, falta um estudo comparativo exaustivo e crítico dessas posturas diversas. Os poucos trabalhos que existem centram-se no aspecto eclesiológico ou soteriológico do *descensus*.⁵⁰⁹

O *Descensus Christi* no amplo arco temporal entre a Idade Média e Moderna, sofre variações que faz sentido referir. A reflexão dos pensadores medievais não se alheia dos princípios dogmáticos herdados dos Padres da Igreja. A prova de que o Senhor sofreu uma verdadeira morte continua a ser a da presença da alma d'Ele na habitação dos mortos. São Tomás defenderá que isto se trata de um mistério de solidariedade e de *κένóσις*. O Doutor Angélico apresenta uma interessante «dimensão sacramental», onde o *descensus* é tido como um sacramento para os defuntos que viveram a justiça. Não é um sacramento no sentido

⁵⁰⁸ R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers*, 152.

⁵⁰⁹ Cf. M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo: El Descensus ad inferos y la escatología de los individuos* (Pamplona: Universidade de Navarra - Facultad de Teología 2017)

de não haver uma doação de *graça*, mas sim de *glória*, sendo que a consequência é a entrada no Céu. Saber que almas o Redentor redimiuiu é uma questão em clara discussão: terá o Salvador libertado todas as almas, ou apenas algumas? Outra problemática relaciona-se com a localização. A maior parte dos autores medievais concebem a mansão dos mortos como um local físico ao invés de o conceberem como um estado. Por último, devemos mencionar que a única interpretação radicalmente nova neste arco temporal é a de Calvino, que vê no mistério do Sábado Santo como que uma extensão da Cruz: mais intensa e mais significativa.

No século XX, surge um novo fulgor com a renovada aposta no estudo pelo movimento bíblico, patrístico e litúrgico. A temática do *descensus Christi* ganha um novo fulgor, com o surgimento de diversos estudos teológicos importantes. Destacamos, de entre eles, os trabalhos de H. U. von Balthasar e J. Ratzinger.

Como Balthasar parte de Cristo – acontecimento histórico e existencial – para o analisar, necessitámos de fazer um enquadramento na Teodramática, isto é, precisámos de nos inserir no sistema balthasariano, o qual representa uma visão própria sistemática da Teologia. Só assim compreendemos a teologia do Sábado Santo, neste autor, a centralidade cristológica e trinitária da escatologia são o critério hermenêutico incondicionalmente acolhido e desenvolvido. Assim, compreendemos como a teologia do Sábado Santo não pode ser vista senão no âmbito do mistério pascal. Tal como na Teodramática, não se podem separar as personagens do drama da acção. Por isso, a afirmação duma segunda morte de Cristo, na sua descida aos infernos, precisa de ser feita com todas as aspas possíveis. Se na morte de Cristo o seu corpo sofre e é atingido exteriormente, Ele próprio não Se corrompe, apesar do seu aspecto. Assim, a alma de Cristo desce verdadeiramente aos abismos, sem nunca se separar da sua divindade. É uma solidariedade profunda, única e absoluta, mas não O separa da sua divindade. É neste sentido que A. Anelli articula a concepção soteriológica do autor em três fases de evolução distintas no seu pensamento teológico: a salvação e a história, a salvação na história e a salvação da história.

Para Balthasar o Sábado Santo é o verdadeiro centro real de toda a escatologia cristã. Só Cristo nos pode salvar do hiato, um hiato que encerra, em si, um absoluto paradoxo: a continuidade entre o ressuscitado, o morto, e o que antes de todos estes acontecimentos, viveu. A afirmação da ressurreição é inseparável da crucifixão, realidades objectiva e estreitamente unidas. A descida à mansão dos mortos é, então, um prolongamento em virtude

de uma missão, o anúncio que Jesus fez de Si mesmo: Ele desce de tal modo que o hiato desce n'Ele.

Ao afirmar que o hiato desce n'Ele, podemos fazer a ponte para o tema da solidariedade. Balthasar defende, também, que nada impede que esta ida aos espíritos encarcerados se entenda como um «estar entre eles» e que a pregação seja um anúncio da Redenção sofrida activamente. Este é o pressuposto da obra da Redenção cuja eficácia se prolonga até ao reino dos mortos. Se todos somos eleitos, então a ideia da pregação de Cristo expressa que a Sua morte redentora conseguiu a salvação inclusivamente dos perdidos que não têm remédio nem esperança. A solidariedade é a primeira meta do *descensus*. Mas há outra ideia, proposta por Balthasar, que nos leva mais a fundo: se a eficácia antecipada da graça de Cristo faz com que, antes da chegada de Cristo, vivessem no amor, então não experimentaríamos toda a pena de dano propriamente merecida. Ou seja, posto isto, quem a experimenta realmente senão o próprio Redentor? Não é precisamente esta desigualdade a consequência última da lei da solidariedade? Deus suporta em Cristo, diz Gregório Magno, com a sua profundidade inigualável, todas as profundidades do submundo. Ele, que está por cima dos céus, é também «o mais profundo do inferno mais profundo, porque o transcendeu». É Ele quem estabelece os limites da condenação em si ilimitada, e é também Ele quem começa um movimento de retorno. Balthasar termina a sua exposição deste artigo do Sábado Santo contemplando a amorfia do pecado: na extrema debilidade, a segunda morte coincide com o puro pecado como tal, não o apegado a algum homem em concreto, mas o abstraído de qualquer indivíduo. Sendo assim, que pode contemplar o Redentor morto na morada dos mortos, senão o seu próprio triunfo? Balthasar sintetiza a experiência do pecado como tal, vivida por Cristo, a partir da obra de Nicolau de Cusa. O inferno é um produto da redenção, cuja essência deve ser vista apenas pelo Redentor. Só Ele detém estas chaves.

Podemos, então, perguntar-nos: que coisa operou Cristo no *ἄδης*? Qual o fruto da sua estadia? A redenção eterna por meio da paixão temporal. A Igreja Oriental já tem o bom hábito de fazer do *descensus* a imagem chave da redenção, considerando que é neste momento que se rompem as portas do inferno e que os cativos deixam o cárcere. Vemos isto espelhado nos pintores de belos ícones. No Ocidente representa-se Cristo a ressuscitar a partir do solo. A imagética oriental vê melhor toda a obra do *triduum mortis* como um único movimento. Esta redenção, na primeira carta de Pedro (cf. 1Pe 3, 19) faz uma proclamação evangélica de Cristo no *ἄδης* activa e objectiva. Enfrentando a morte eterna com uma

manifestação de vida eterna, Cristo rompe, liberta e liberta-Se dos grilhões. É a vitória definitiva sobre a morte.

No que concerne a Ratzinger, se nos quisermos referir a um «sistema teológico» como fizemos com H. U. von Balthasar, teríamos de dizer que o sistema é a própria fé da Igreja. Não encontramos na sua obra um sistema próprio. Basta conhecermos a fé da Igreja e, através da mesma, o seu pensamento torna-se acessível. Assim, o grande tema é que a novidade da Páscoa cristã surge com o restabelecimento da comunhão. Ao referirmo-nos a este autor encontramos num raio de mais ampla reflexão teológica pois o próprio nutre-se da filosofia, das ciências humanas e dos dados da fé transmitidos na Escritura e na Tradição. Para Ratzinger, há uma clara relação entre a Páscoa judaica e a nova Páscoa de Cristo. É através da Páscoa de Cristo que o Filho de Deus estabelece a adequada relação entre os homens. Associa-nos à sua Páscoa, mediante o Baptismo.

Deste modo, o Sábado Santo é visto por Ratzinger como o dia em que o amor transforma a morte. O grande silêncio, dia da ocultação de Deus, é parte essencial da Revelação e reveste-se da forma de um silêncio revelador. Por isso, graças à presença do Senhor, a morte também é vida. Cristo assume-a, na Cruz. Na morte, assume uma solidão radical, um completo abandono. Jesus, ao ser agrilhado na teia da morte, ilumina com o seu amor o «inferno» e, deste modo, o «inferno» deixa de o ser. Ratzinger defenderá que, com a descida de Cristo aos infernos, dá-se uma «deslocação» do inferno: Cristo ilumina-o com a sua presença e é o próprio ser humano que se exclui da luz do amor de Deus pelas suas escolhas, pelo uso do seu livre-arbítrio, em vida. É disto que fala o carácter teo-dialógico e dinâmico do *eschaton* cristão. A vida humana está em referência directa com a vida divina. O facto de o Homem estar inscrito no ser de Deus tem um carácter dialógico. A alma não é senão a capacidade própria do ser humano de se relacionar com a verdade e o amor eternos. A vida depois da morte acontece devido à existência da alma, elemento indestrutível da natureza humana criada por Deus. Assim, em Cristo fez-se carne o diálogo de Deus conosco e é por isso que, somente por Jesus, temos acesso à vida eterna. A escatologia concretiza-se na cristologia. É graças à vida em Cristo que podemos falar de continuidade, não em ruptura entre esta vida «na carne» e a vida «no céu».

Cristo é vida ressuscitada. Apesar da dimensão espiritual humana, da indestrutibilidade da alma e de todas as graças que recebemos por meio do Redentor, a vida do homem está em contradição. Por um lado, o homem está aberto à eternidade e é *capax Dei*, por ou-

tro lado a *visio Dei* já é, necessariamente, um dom de Deus. Esta é a obra miraculosa realizada por Deus. O homem é criado em relação com Deus, de tal maneira que esta relação implica a indestrutibilidade. Indestrutibilidade que se manifesta na abertura da existência àquilo a que chamamos de *alma*. Para Ratzinger, toda a escatologia pode ser explicada a partir desta chave da relacionalidade: a vida eterna é o estar com Cristo e o inferno é o estado daqueles que vivem encerrados em si, os que se excluem da relação. É um ser no não-ser. Por isso, para o teólogo alemão, existe inferno porque na vida do homem levada de forma séria, a liberdade é real. A diferença para Balthasar é que Ratzinger acentua o feito da possibilidade da condenação. Neste sentido, a dimensão temporal é fundamental porque o uso do livre-arbítrio é para ser feito durante o arco temporal de vida, pelo que Ratzinger exclui a possibilidade de uma conversão *post mortem*. A Ressurreição é uma nova possibilidade para o Homem, no entender do teólogo alemão. Aliás, é uma necessidade que se deve esperar para o Homem.

2. Perspectivas de futuro

Do ponto de vista pessoal, o grande ensinamento que esta dissertação pode dar é a aprendizagem da valorização do silêncio. Naquilo que o silêncio significa de discrição, de não dirigir uma palavra desonesta ou oca, nenhuma palavra. O silêncio. Absoluto. O silêncio que faz parte da vida de cada um nos momentos de êxtase e glória, assim como nos maiores tormentos e, particularmente, na solidão. Cristo, no silêncio do túmulo, vai às profundezas da morte e alcança a salvação mais necessária e precisa por cada um de nós. Este silêncio que fala. Este silêncio que teologicamente permanece até aos nossos dias no pouco aprofundamento deste artigo do Credo. Este silêncio fundamental para a vida de cada um.

Como já pudemos constatar, o *descensus* é um tema multifacetado. A quantidade de autores que necessariamente excluimos das nossas escolhas, é vasta. Essa é a primeira perspectiva. A obra que empreendemos para esta dissertação final integra um tema que pode perfeitamente continuar a ser trabalhado, em qualquer uma das áreas da Teologia. A vitória definitiva de Cristo sobre a morte impele a uma renovação da antropologia à luz da cristologia. Se cada cristão se descobrir verdadeiramente como *eleito* pelo baptismo e procurar viver de acordo com este vínculo relacional que, para sempre, existirá. Sabendo-se *capax Dei*, procurando alcançar diariamente a *visio Dei*, um cristão é chamado a dar teste-

munho desta grande notícia que tem poder para transformar a humanidade. Cada ser humano, ao ser «eleito», redimido pelo redentor que se fez e faz solidário connosco, alcança na sua vida um horizonte de eternidade. Verdaderamente escatológico.

As consequências eclesiológicas na integração em Cristo e da vinculação à Igreja abrem muitas portas para ulteriores investigações. Desde logo naquele que tem sido o convite endereçado à Igreja Universal pelo magistério pontifício do Papa Francisco. Há uma nota comum tanto nas suas exortações apostólicas pós sinodais como nas suas encíclicas: a alegria. A alegria é fruto da Esperança, virtude teologal somente possível graças à Redenção daquele que nos amou.

3. Limites da investigação

Essencialmente, dividimos em dois os tipos de limitações existentes na nossa investigação. Desde logo, no âmbito do estudo por ser uma dissertação de primeiro grau. Aquilo que é pedido não é um âmbito tão vasto como acontece, por exemplo, numa obra de doutoramento como a de M. V. Colomer. Nesta obra está abordada uma inúmera quantidade de autores que não estiveram no nosso estudo. É uma limitação de âmbito. Só a nível de complexidade e número de autores, por exemplo, no âmbito exegético, encontramos alguns trabalhos sobre esta questão que não tivemos a possibilidade de investigar a fundo, como são o caso de A. T. Hanson⁵¹⁰, C. Perrot⁵¹¹, J. Chaine⁵¹², S. Picca⁵¹³ e W. Bieder⁵¹⁴. De igual modo, poderíamos mencionar os trabalhos que se referem a perícopas concretas – especialmente referente a 1P 3, 18ss – como são o caso de J. A. Santamaría Lancho⁵¹⁵ e W.

⁵¹⁰ A.T. HANSON, «The Scriptural Background to the Doctrine of the “Descensus ad Inferos” in the New Testament», en ídem, *The New Testament Interpretation of Scripture*, London: SPCK, 1980, 122-156.

⁵¹¹ C. PERROT, «La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament», *Lumière et vie* 87 (1968) 5-29.

⁵¹² J. CHAINE, «Descente du Christ aux enfers», *Dictionnaire de la Bible. Supplément 2* (1934) 395-431.

⁵¹³ S. PICCA, *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani. Linee teologiche per una soluzione del problema*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2005.

⁵¹⁴ W. BIEDER, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sogenannten Descensus ad inferos*, Zürich: Zwingli-Verlag, 1949.

⁵¹⁵ J. A. SANTAMARÍA LANCHO, *Un estudio sobre la soteriología del dogma del Descensus ad inferos: 1 Pe 3,19-20a y la tradición sobre “la Predicación de Cristo en los Infernos”*, München: pro manuscripto, 2007.

J. Dalton⁵¹⁶. No que concerne a Mt 27, 51ss temos C. Franco e J. M. García⁵¹⁷, H. Zeller⁵¹⁸ e R. Aguirre⁵¹⁹. Encontramos alguns laivos destas obras, intuições fundamentais que nos pareceram essenciais para o trabalho, mas não tivemos a acribia necessária para lidar com elas num primeiro projecto desta envergadura. Analisar os vocábulos utilizados na Sagrada Escritura, tendo em conta o seu contexto, como procurámos fazer no primeiro capítulo, é fundamental. Procurámos fazê-lo, descobrimos uma complexidade imensa associada à conotação que se dá a cada um dos termos. Pelo que a escolha por uma expressão como «mansão dos mortos» não é óbvia e tem de ser compreendida, sempre, no seu contexto. Como concluímos, o *šeol* coexiste com duas representações escatológicas cosmologicamente distintas: como instância infra-mundana e como morada dos ímpios. E muitas outras são as expressões ou palavras utilizadas para referir este «sítio» - τόπος: ἄδης, *šeol*, *arallû*, *bôr*, *φυλακή*, *πύλαι ἄδου*, *γέννα*, *ἄβυσσός*. Esta foi, também, uma temática que não deu para aprofundar conforme pretendido. A quantidade de imagens que povoam o nosso intelecto ao imaginarmos como autores clássicos, da era patrística, medieval, moderna e contemporânea nos sugerem são duma imensidão extraordinária. O tema topográfico, na nossa opinião, também merecia mais.

O segundo tipo de limitação que tivemos foi em relação ao conteúdo: desde logo as línguas a que temos acesso para proceder à investigação. A proficiência linguística do investigador resume-se ao português, espanhol, inglês e francês.

A evolução da compreensão do artigo, particularmente tendo em conta a extensão do segundo capítulo, deu-nos uma melhor percepção de uma das grandes dificuldades e, por isso, possível tentação de abordagem deste tema: aquilo a que chamámos o enciclopedismo. Perdidos no oceano da Teologia Dogmática, a maior dificuldade esteve em encontrar um foco. Para tratar do tema e chegar até ao período coevo, teríamos de respeitar, analisar e passar por todos estes autores e épocas. Desafio que se revelou um dos mais difíceis neste trabalho.

⁵¹⁶ W.J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6*, 2 ed. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1989.

⁵¹⁷ C. FRANCO, - J. M. GARCÍA, *Pasión de Jesús según san Mateo y descenso a los infiernos*, Madrid: Encuentro, 2007.

⁵¹⁸ H. ZELLER, «Corpora Sanctorum. Eine Studie zu Mt 27,52-53», *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 385-465.

⁵¹⁹ R. AGUIRRE, *Exégesis de Mateo, 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el Evangelio de Mateo*, Vitoria: Eset, 1980.

Uma busca por literatura teológica existente sobre o mistério do *descensus* de Cristo revelou, inicialmente, uma relativamente escassa investigação teológica a propósito do assunto. Tratando-se de um artigo do Credo, é-lhe dada relativamente pouca importância, numa opinião que partilhamos com M. V. Colomer⁵²⁰.

Na obra de Fra Angelico *Cristo no Limbo* que representa a descida aos infernos, vemos na cena central Jesus, cheio de luz. Na sua mão esquerda segura discretamente a bandeira da vitória, o estandarte da cruz. O seu braço direito está estendido para a salvação dos justos que saem de uma gruta. Jesus começa por dar a mão a Adão. O espaço que envolve a cena poderia ser um sepulcro de pedra como aquele onde jaz Lázaro, ou mesmo o túmulo vazio que José de Arimateia providenciou para a estada do Salvador. Os justos, com as mãos postas ou os braços envoltos no seu peito apresentam uma aparência expectante. Estão a caminhar apressadamente ao encontro de Jesus. É profundamente comovente podermos contemplar o momento em que se quebra o hiato da espera que sucedeu num lugar escuro. Os justos estavam acorrentados, aprisionados nas trevas da morte. Cristo chega e salva. Sob outra perspectiva, Fra Angelico dá conta, naquele lugar, de uma distinta presença. Ali habitam, para além das almas dos justos, os demónios. Cristo prega a salvação para os justos, ante o horror dos demónios. No mesmo local, mas separados por uma rocha. Desfigurados e maltratados representam a rejeição. Por outro lado, contemplar a luz e o abraço de Cristo é contemplar o Primogénito dos mortos. Aquele que, como Filho de Deus, ressuscita primeiramente para que, um após outro, todos os baptizados, todos os homens de boa vontade O possam seguir. Quem é Cristo para nós? O Salvador. É este Salvador que Fra Angelico representa, Jesus Cristo, o Senhor. O Bom Pastor, a porta das ovelhas, aquele que dá a vida pelas suas ovelhas: «todos os que vieram antes de mim eram ladrões e salteadores, mas as ovelhas não lhes prestaram atenção. Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim estará salvo; há-de entrar e sair e achará pastagem. O ladrão não vem senão para roubar, matar e destruir. Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância» (Jo 10, 8 – 10). A estada dos mortos há-de ter sido um momento de provação, de expectativa, de anseio. Com Cristo, luz do mundo, os grilhões partem-se e os abismos estremecem: «Todos os que o Pai me dá virão a mim; e quem vier a mim Eu não o rejeitarei» (Jo 6, 37).

⁵²⁰ M. VALENTINI Y COLOMER, *Hacia una escatología del Sábado Santo*, 9.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1 Obras sobre a descida aos infernos

- ANCONA, G., *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede* (Roma: Città Nuova 1999).
- BAUCKHAM, R., «Descent to the Underworld», in FREEDMAN, D. N. (Ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday 1992).
- DALTON, W. J., *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6* (Roma: Pontificio Instituto Biblico 1989).
- KAY, J. F., «He Descended into Hell», *Word & World* 31 (2011) 17-26.
- KÜRZINGER, J., «Descenso de Cristo a los infiernos», in BAUER, J. (Ed.), *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona: Herder 1967) 259 - 264.
- LOOFS, F., «Christ's descent into Hell», in ALLEN, P. S. (Ed.), *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions* (Oxford: Clarendon Press, 1908) 290 - 301.
- MAAS, W., «“Descendió a los infiernos”. Aspectos de un artículo de fe olvidado», *Comunio* 3 (1981) 69-86.
- MONNIER, J., *La descente aux enfers. Étude de pensée religieuse, d'art et de littérature* (Paris: Fischbacher 1905).
- NEUFELD, K.-H., «Descida aos infernos», in LACOSTE, J.-Y. (Dir.), *Dicionário de teologia crítica* (São Paulo: Paulinas – Edições Loyola 2004) 523-525.
- PICCA, S., *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani: Linee teologiche per una soluzione del problema* (Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis 2005).
- QUILLIET, H., «Descente de Jésus aux Enfers», in VACANT, A. – MANGENOT, E. – AMANN, E. (Dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IV (Paris: Letouzey et Ané 1911) 565-619.
- TURNER, R. V., «*Descendit ad Inferos*: Medieval Views on Christ's Descent into Hell and the Salvation of the Anciente Just», *Journal of the History of Ideas*, 27/2 (1966) 173-194.

VALENTINI Y COLOMER, M., *Hacia una escatología del Sábado Santo: El Descensus ad inferos y la escatología de los individuos* (Pamplona: Universidade de Navarra - Facultad de Teología 2017).

1.2 Obras de Hans Urs von Balthasar

BALTHASAR, H. U. von, «Escatología», in H. U. von BALTHASAR, *Verbum Caro* (Madrid: Cristiandad 1964) 325 - 354.

BALTHASAR, H. U. von, *Il nostro compito* (Milano: Jaca Book 1991).

BALTHASAR, H. U., von *Solo amor es digno de fe* (Salamanca: Sigueme 2006).

BALTHASAR, H. U. von, *Teodramática*, vol. 2 (Madrid: Ediciones Encuentro 2006).

BALTHASAR, H. U. von, *Escatologia en nuestro tiempo* (Madrid: Encuentro 2008).

BALTHASAR, H. U. von, *Teología de los tres días: «El misterio pascual»* (Madrid: Ediciones Encuentro 2000)

1.3 Obras de Joseph Ratzinger

RATZINGER, J., *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»* (Cascais: Principia 2005).

RATZINGER, J., *El camino pascual* (Madrid: BAC 2005).

RATZINGER, J., *Escatología: La muerte y la vida eterna* (Barcelona: Herder 2008).

RATZINGER, J., *Introdução a espírito da liturgia* (Lisboa: Paulinas 2012).

RATZINGER, J., *La muerte de Cristo. Meditaciones sobre la Semana Santa* (Madrid: Encuentro 2013).

1.4 Outras fontes

ALIGHIERI, D., *Divina comédia* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda 2021).

ÉSQUILO, *Prometeu Agrilhado*, (Lisboa: Edições 70 2014).

FACULTAD DE TEOLOGÍA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Sagrada Bíblia: Comentario* (Pamplona: EUNSA 2010).

Gilgamesh, (Lisboa: Nova Vega 2014).

2. Bibliografia auxiliar

- JEREMIAS, J., «ἄβυσσος», in KITTEL, G. (Ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I (Brescia: Paideia 1965) 9-10.
- JEREMIAS, J., «ἄδης», in KITTEL, G. (Ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. I (Brescia: Paideia 1965) 146-149.
- LAMELAS, I., *Sim, Cremos: o Credo comentado pelos Padres da Igreja* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2013).
- LUBAC, H. de, *La foi chrétienne: Essai sur la structure du symbole des apôtres* (Paris: Aubier-Montaigne 1970).
- SESBOÜÉ, B., «O conteúdo da tradição: Regra da fé e Símbolos (séculos II-V)», in SESBOÜÉ, B. – WOLINSKI, J. (Ed.), *O Deus da Salvação (séculos I - VIII)*, vol. I (São Paulo: Edições Loyola 2005) 67-120.

3. Bibliografia suplementar

- AGUIRRE, R., *Exégesis de Mateo 27, 51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo* (Vitoria: Eset 1980).
- ALTANER, B. – A. STUIBER, *Patrologia* (São Paulo: Paulinas 1972).
- ANCONA, G., *Escatologia cristiana* (Brescia: Queriniana 2003).
- BARTH, K., *L'epistola ai Romani* (Milão: Feltrinelli 1989).
- BENDINELLI, G., «Origene e il “descensus ad inferos”», *Divus Thomas*, 28 (2001) 183 - 210.
- BIEDER, W., *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sogenannten Descensus ad inferos*, (Zürich: Zwingli-Verlag, 1949).
- BIFFI, I., *I mistério di Cristo in Tommaso d'Aquino*, vol. I (Milano: Jaca Book 1994).
- BLANCO, P., *Joseph Ratzinger - Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas* (Madrid: BAC 2012).
- BULTMANN, R., *Storia ed escatologia* (Brescia: Queriniana 1989).
- CARVALHO, J. C., *Introdução às cartas autor(i)ais de Paulo* (Porto: Universidade Católica Editora 2017).
- CHAINED, J., «Descente du Christ aux enfers», *Dictionnaire de la Bible. Supplément 2* (1934) 395-431.

- CULLMANN, O., *Immortalité de l'âme ou Réurrection des morts?* (Paris: Nêuchatel 1956).
- DALTON, W. J., *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18-4:6*, 2 ed. (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1989).
- DANIÉLOU, J., *Teología del judeocristianismo* (Madrid: Cristiandad 2004).
- FARIAS, J., *Da incerteza à esperança: Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da Incarnação* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2012).
- FARIAS, J., *O Credo – A sinfonia da verdade* (Cascais: Lucerna 2020).
- FARIAS, J., *Soteriologia – primeira parte – guião do curso – 2018-19*.
- FIGUEIREDO, R., *Fundamentos para uma Teologia da Santidade*, (Lisboa: Universidade Católica Editora 2018).
- FRANCO, C. - GARCÍA, J. M., *Pasión de Jesús según san Mateo y descenso a los infiernos*, (Madrid: Encuentro, 2007).
- GAGLIARDI, M., *La Verità è sintetica* (Siena: Cantagalli 2017).
- GALOT, J., «Cristología», in LATOURELLE, R. – FISICHELLA, R. - PIÉ-NINOT, S. (Ed.), *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid: San Pablo 1992) 226-256.
- HALL HARRIS III, W., «The Ascent and Descent of Christ in Ephesians 4:9-10», *Bibliotheca Sacra* 151 (1994) 198-214.
- HANSON, A.T., «The Scriptural Background to the Doctrine of the “Descensus ad Inferos” in the New Testament», en ídem, *The New Testament Interpretation of Scripture*, London: SPCK, 1980, 122-156.
- LAMELAS, I., *As origens do Cristianismo: Padres Apostólicos* (Lisboa: Paulus 2016).
- LE GOFF, J., *O Nascimento do Purgatório* (Lisboa: Estampa 1993).
- MARITANO, M., «Melito of Sardis», in BERARDINO, A. Di (Ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity* (Downers Grove: InterVarsity Press 2014) 758 - 759.
- MARTINS, A., «Da vida à teologia, da teologia à vida. Traços do percurso biobibliográfico da Professora Doutora Maria Manuela da Conceição Dias de Carvalho», *Didaskalia* 37/I (2007) 25 - 43.
- MOLTMANN, J., *Teologia de la esperanza* (Brescia: Queriniana 1976).
- NORDEN, E., *P. Virgilius Maro Aeneis Buch VI* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1957).
- OAKES, E. T., «Benedict the theologian. Irreducible faith», *The Christian Century* 18-14 (2011) 22 – 26.

- ORBE, A., *La Teologia dei Secoli II e III: Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, vol. II (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1995).
- OTIS, B., *Virgil, A Study in Civilized Poetry* (Oxford 1964).
- PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología* (Salamanca: Sígueme 1974).
- PEREIRA, M. H., *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian 2012).
- PERROT, C., «La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament», *Lumière et vie* 87 (1968) 5-29.
- PICCA, S., *La discesa agli inferi e la salvezza dei non cristiani. Linee teologiche per una soluzione del problema*, (Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2005).
- PITTA, A., *Lettera ai romani* (Milano: Paoline 2001).
- POZO, C., *Teología del más allá* (Madrid: BAC 1968).
- RODRIGUÉZ, M., *Clemente de Alejandría. Extractos de Teódoto, Éclogas proféticas, ¿Qué rico se salva? Fragmentos* (Madrid: Ciudad Nueva 2010).
- ROSTAGNO, S., «L'identità cristiana nell'escatologia protestante del XX secolo», in ASSOCIAZIONE CATTOLICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea* (Pádua: Messaggero Padova 1995) 121 - 160.
- SANTAMARÍA LANCHO, J. A., *Un estudio sobre la soteriología del dogma del Descensus ad inferos: 1 Pe 3,19-20a y la tradición sobre "la Predicación de Cristo en los Infiernos"*, (München: pro manuscripto, 2007).
- SPICQ, C., *Les épîtres de St. Pierre*, (París: Gabalda 1966).
- TROMP, N. J., *Primitive Conceptions of Death and the Other World in the Old Testament* (Roma: Biblia e Orientalia 1969).
- ZANI, A., *La cristologia di Ippolito* (Brescia: Morcelliana 1983).
- ZEDDA, S., *L'escatologia biblica*, vol. I (Brescia: Paideia 1972).
- ZELLER, H., «Corpora Sanctorum. Eine Studie zu Mt 27,52-53», *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 385-465.