

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

FRANCESCO DE LUCA

A Theologia Crucis

À luz da obra *Mysterium Paschale* de Hans Urs von
Balthasar

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutor Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma

Lisboa
2025

*Os mártires eram apoiados por Jesus,
Mas Jesus não tinha a ajuda de ninguém,
Porque toda ajuda e toda misericórdia provêm Dele.
Nenhum ser vivo entrou na morte tão só e tão desarmado.*

Georges Bernanos

AGRADECIMENTOS

A realização desta dissertação representa o culminar de um percurso académico e espiritual que seria impossível sem o contributo, incentivo e apoio de diversas pessoas, às quais manifesto a minha mais profunda gratidão.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, fonte de toda a sabedoria, verdade e amor, por me ter conduzido neste caminho de busca, indagação e contemplação do mistério da cruz.

Expresso o meu reconhecimento à minha família, nomeadamente, aos meus pais e irmãos, pela transmissão da fé recebida, pelo apoio incondicional e pelo amor constante ao longo de todo este percurso, tanto académico como espiritual, com os seus altos e baixos, tornando sempre presente o memorial do amor de Deus no meio das provações.

Agradeço ao Prof. Doutor D. Alexandre Palma, meu orientador, pela generosa disponibilidade, pela orientação rigorosa e pela confiança demonstrada ao longo deste trabalho. A sua escuta atenta e os seus desafios intelectualmente estimulantes foram decisivos para o amadurecimento desta investigação.

Expresso, ainda, o meu agradecimento a Santiago Villalôbos pelo seu indispensável e incansável contributo de revisão temática e textual, concedendo ao texto uma maior inteligibilidade e rigor.

Por fim, recordo com gratidão todos aqueles que, de múltiplas formas, contribuíram para este trabalho, com uma palavra, uma leitura, uma crítica ou uma oração. Que este esforço possa dar fruto na Igreja e na vida de quem sofre, à luz da cruz.

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| RESUMO..... | III |
| SIGLAS E ABREVIATURAS | IV |
| INTRODUÇÃO | 1 |
| CAPÍTULO I: A THEOLOGIA CRUCIS: FUNDAMENTOS | 5 |
| 1. CRUZ SOLA EST NOSTRA THEOLOGIA: A VISÃO PROTESTANTE | 6 |
| 1.1. <i>O Reformador Alemão: Martinho Lutero</i> | 7 |
| 1.1.1. <i>Deus absconditus-revelatus (sub contraria specie)</i> | 12 |
| 1.1.2. <i>Theologia crucis e Theologia gloriae</i> | 16 |
| 1.1.3. <i>O abandono de Deus</i> | 18 |
| 1.2. <i>O Teólogo da Esperança: Jürgen Moltmann</i> | 18 |
| 1.2.1. <i>O abandono de Deus</i> | 21 |
| 1.2.2. <i>A solidariedade em Cristo</i> | 22 |
| 1.2.3. <i>A imutabilidade e a impassibilidade de Deus</i> | 24 |
| 1.2.4. <i>A cruz como acontecimento trinitário</i> | 26 |
| 2. A ESPIRITUALIDADE STAUROLÓGICA: A VISÃO CATÓLICA | 27 |
| 2.1. <i>Esboço de uma mística</i> | 29 |
| 2.2. <i>O século de Ouro: João da Cruz</i> | 33 |
| 2.2.1. <i>La Noche Oscura del alma</i> | 35 |
| 2.2.2. <i>O Homem apaixonado por Deus</i> | 36 |
| 2.3. <i>O amor passionista: Paulo da Cruz</i> | 38 |
| 2.3.1. <i>A Morte Mística</i> | 41 |
| 2.3.2. <i>A Paixão de Cristo: a maior e mais bela obra do amor de Deus</i> | 43 |
| 2.4. <i>A mística do século XX: Adrienne von Speyr</i> | 45 |
| CAPÍTULO II: A THEOLOGIA CRUCIS EM HANS URS VON BALTHASAR | 48 |
| 1. A OBEDIÊNCIA DO FILHO: A KENOSIS COMO REVELAÇÃO DO AMOR TRINITÁRIO | 49 |
| 2. O PRIMEIRO DESCENSUS: A SOLIDARIEDADE DA CRUZ..... | 53 |
| 2.1. <i>Com os vivos</i> | 55 |
| 2.2. <i>Com os mortos</i> | 57 |
| 2.3. <i>Comunhão de sofrimento com Jesus Cristo</i> | 59 |
| 3. O SEGUNDO DESCENSUS: O SÁBADO SANTO | 62 |
| 3.1 <i>A morte de Jesus Cristo</i> | 66 |
| 3.2. <i>O Shêol</i> | 68 |
| 3.3. <i>O retorno do Hades</i> | 73 |

| | |
|--|-----------|
| 4. A CRUZ COMO ACONTECIMENTO TRINITÁRIO..... | 75 |
| 4.1. <i>A theologia gloriae</i> | 78 |
| 4.2. <i>A reconciliação entre Deus e os Homens</i> | 80 |
| 5. A THEOLOGIA CRUCIS NA ECLESIOLOGIA DE BALTHASAR..... | 83 |
| 5.1. <i>A Igreja como prolongamento da kenosis de Cristo</i> | 84 |
| 5.2. <i>Igreja como espaço de solidariedade com o mundo sofredor</i> | 86 |
| 5.3. <i>Igreja como participação no Mistério Pascal</i> | 90 |
| 5.4. <i>Maria como imagem da Igreja</i> | 92 |
| CONCLUSÃO..... | 97 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 101 |

RESUMO

A presente dissertação investiga a pertinência teológica e espiritual da *theologia crucis*, à luz da obra *Mysterium Paschale* de Hans Urs von Balthasar. Partindo do paradoxo entre o sofrimento humano e a revelação divina, o estudo propõe-se a compreender de que modo a cruz pode constituir um lugar legítimo de conhecimento de Deus. Na primeira parte, analisam-se os fundamentos históricos, teológicos e espirituais da *theologia crucis* nas tradições protestante e católica. A segunda parte, ponto central do nosso estudo, investiga a síntese teológica de Balthasar, destacando a cruz como revelação máxima do amor trinitário. O autor sublinha a centralidade do Sábado Santo e a *kenosis* divina como expressão da solidariedade de Deus com o mundo. Por fim, explora-se a dimensão eclesiológica desta teologia, onde a Igreja é entendida como prolongamento do Mistério Pascal. A dissertação propõe, assim, uma teologia profundamente enraizada na espiritualidade, na qual a cruz é simultaneamente lugar de abandono e de revelação, sofrimento e glória.

Palavras-chave: Hans Urs von Balthasar, *theologia crucis*, sofrimento, abandono, amor *Mysterium Paschale*, Sábado Santo, protestante, espiritualidade, eclesiologia.

ABSTRACT

This dissertation investigates the theological and spiritual relevance of the *theologia crucis* in light of Hans Urs von Balthasar's masterpiece, *Mysterium Paschale*. Starting from the paradox between human suffering and divine revelation, the study aims to understand how the cross can constitute a legitimate place of knowledge of God. The first part analyzes the historical, theological, and spiritual foundations of the *theologia crucis* in the Protestant and Catholic traditions. The second part, the central point of our study, focuses on Balthasar's theological synthesis, highlighting the cross as the ultimate revelation of Trinitarian love. The author emphasizes the centrality of the Holy Saturday and divine *kenosis* as an expression of God's solidarity with the world. Finally, the ecclesiological dimension of this theology is explored, where the Church is understood as an extension of the Paschal Mystery. The dissertation thus proposes a theology deeply rooted in spirituality, in which the cross is simultaneously a place of abandonment and revelation, suffering and glory.

Keywords: Hans Urs von Balthasar, *theologia crucis*, suffering, abandonment, love, *Mysterium Paschale*, Holy Saturday, protestant, spirituality, ecclesiology.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Textos bíblicos:

| | |
|-------------|--|
| <i>Gn</i> | <i>Génesis</i> |
| <i>Ex</i> | <i>Êxodo</i> |
| <i>Sl</i> | <i>Livro dos Salmos</i> |
| <i>Is</i> | <i>Isaías</i> |
| <i>Ez</i> | <i>Ezequiel</i> |
| <i>Mt</i> | <i>Evangelho segundo São Mateus</i> |
| <i>Mc</i> | <i>Evangelho segundo São Marcos</i> |
| <i>Lc</i> | <i>Evangelho segundo São Lucas</i> |
| <i>Jo</i> | <i>Evangelho segundo São João</i> |
| <i>At</i> | <i>Atos dos Apóstolos</i> |
| <i>Rm</i> | <i>Epístola aos Romanos</i> |
| <i>1Cor</i> | <i>Primeira Epístola aos Coríntios</i> |
| <i>2Cor</i> | <i>Segunda Epístola aos Coríntios</i> |
| <i>Gl</i> | <i>Epístola aos Gálatas</i> |
| <i>Fl</i> | <i>Epístola aos Filipenses</i> |
| <i>Cl</i> | <i>Epístola aos Colossenses</i> |
| <i>1Tm</i> | <i>Primeira Epístola a Timóteo</i> |
| <i>Hb</i> | <i>Epístola aos Hebreus</i> |
| <i>1Pd</i> | <i>Primeira Epístola de São Pedro</i> |
| <i>1Jo</i> | <i>Primeira Epístola de São João</i> |
| <i>Ap</i> | <i>Apocalipse de São João</i> |

Documentos do Magistério:

| | |
|-----------|---|
| <i>DH</i> | H. Denzinger – P. Hünermann, <i>Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.</i> |
| <i>GS</i> | <i>Gaudium et Spes</i> , Concílio Vaticano II |
| <i>LG</i> | <i>Lumen Gentium</i> , Concílio Vaticano II |
| <i>RM</i> | <i>Redemptoris Mater</i> , João Paulo II |

Outras Abreviaturas:

| | |
|-----------------|---|
| <i>De Trin.</i> | Agostinho de Hipona. <i>De Trinitate.</i> |
| <i>Llama</i> | João da Cruz. <i>Llama de amor viva</i> |
| <i>LXX</i> | <i>Septuaginta</i> |
| <i>Morada</i> | Teresa de Ávila. <i>Moradas do Castelo Interior</i> |
| <i>NA</i> | Nestle-Aland. <i>Novum Testamentum Graece</i> , 28 |
| <i>Noche</i> | João da Cruz. <i>Noche Oscura</i> |
| <i>PG</i> | <i>Patristica Graeca</i> |
| <i>Subida</i> | João da Cruz. <i>Subida del Monte Carmelo</i> |

INTRODUÇÃO

Perante o absurdo do sofrimento, a morte do justo e do inocente, e a aparente ausência de Deus nos momentos de maior tribulação — não apenas nas grandes tragédias da história, mas também nas dores quotidianas da existência humana — somos impelidos a perguntar: onde está Deus? Quem é Deus? Pode Ele sofrer? Se Deus é bom, porque permite tanto sofrimento? E, se o sofrimento é inevitável, poderá este tornar-se lugar de revelação e de sentido?

Estas interrogações, que nos colocam no centro do drama cristão, recusam respostas abstratas ou meramente especulativas. Exigem uma teologia que não fale apenas sobre a cruz, mas que fale a partir da cruz. É precisamente desta exigência que nasce a presente dissertação: partindo da tensão fundamental entre o sofrimento humano e a revelação divina, entre o abandono e o amor trinitário, entre o silêncio da cruz e a Palavra que nela se pronuncia, propomo-nos percorrer um caminho teológico e espiritual. Este parte da perplexidade contemporânea diante do enigma do sofrimento para discernir se, e de que modo, a cruz permanece uma fonte legítima de conhecimento teológico e místico de Deus.

O nosso percurso foi iluminado pelo pensamento do grande teólogo Hans Urs von Balthasar. A vastidão da sua obra, por si só, atesta a profundidade do seu contributo à teologia contemporânea. Contudo, dada essa amplitude, optámos por centrar-nos apenas em algumas das suas obras, tendo como base principal o *Mysterium Paschale*, texto central em todo o seu sistema teológico. Nesta obra, as questões do *triduum mortis* são abordadas com profundidade singular, numa surpreendente harmonia entre Tradição, Escritura e exegese.

O nosso propósito não é simplesmente compreender a cruz de forma racional, mas deixar-nos transformar por ela, num diálogo entre teologia e mística. De facto, para Balthasar, teologia e espiritualidade são inseparáveis: as experiências espirituais permitem que nos adentremos mais profundamente no Mistério Pascal. Assim, esta dissertação parte de uma exigência existencial radical, contemplando a *theologia crucis* como lugar teológico por excelência da revelação e da redenção.

A estrutura do trabalho assenta, portanto, em dois pilares fundamentais: em primeiro lugar, abordaremos os fundamentos teológicos que subjazem à teologia balthasariana e o influenciaram profundamente. Trata-se, por um lado, da *theologia crucis* desenvolvida no âmbito protestante, tanto nos séculos que lhe antecederam como na contemporaneidade; e, por outro, da luz que a experiência mística da Tradição católica lança sobre o evento do Calvário. Para tal, havemos de nos socorrer da produção literária de Lutero e Moltmann, no lado

protestante, bem como dos escritos de João da Cruz, Paulo da Cruz e Adrienne von Speyer, no lado católico e místico. Esta base conduzir-nos-á ao segundo momento, que constitui o núcleo central do nosso estudo: a exposição fiel do pensamento de von Balthasar sobre a cruz e o seu lugar na teologia cristã. Com efeito, a partir das questões suscitadas e da compreensão da *theologia crucis* tanto no âmbito protestante como na perspectiva católico-espiritual, procuraremos inferir de que forma Balthasar as assume, transforma e supera.

A tradição protestante, de facto, levanta questões tão centrais quanto desconcertantes acerca do verdadeiro conhecimento de Deus: qual é o lugar da cruz? Que implicações tem ela para a compreensão da Trindade? Estará o “dogma” da imutabilidade e da impassibilidade divina devidamente formulado? Que consequências acarreta o sofrimento para Deus e para o ser humano? Na tentativa de resposta a estas interrogações, veremos como, em Lutero, a cruz deixa de ser apenas um símbolo de piedade para se tornar num lugar epistemológico radical: nela, a glória oculta-se sob a ignomínia, a graça manifesta-se como juízo, e a salvação irrompe sob a forma de condenação. Moltmann, por sua vez, retoma a temática da *theologia crucis* no contexto contemporâneo, oferecendo-lhe uma nova luz. Nesta perspectiva, a Trindade e a esperança assumem um papel de grande relevância. De facto, Moltmann não propõe um sentimentalismo teológico, mas apresenta um Deus profundamente comprometido com a história humana – um Deus que não observa o sofrimento à distância, mas o assume desde dentro, solidariamente.

Importa referir a nossa decisão metodológica de não desenvolver neste trabalho a abordagem de Karl Barth à *theologia crucis*. Esta escolha não resulta da desvalorização do seu pensamento, mas sim de uma delimitação temática intencional, centrada na relação entre cruz, espiritualidade e Trindade, dimensões mais diretamente aprofundadas por Lutero, Moltmann e Balthasar. A influência de Barth está, ainda assim, presente, de forma indireta, dada a sua importância na vida e produção literária de Balthasar. A sua não inclusão explícita justifica-se, portanto, pelos limites do escopo desta dissertação, que visa iluminar a *theologia crucis* à luz do Mistério Pascal e da espiritualidade stauroológica, mantendo sempre o eixo trinitário como estrutura de fundo.

Pretendemos, com esta abordagem, sublinhar a inadequação de uma aproximação meramente conceptual, ou teórica, à cruz. Pelo contrário, a cruz – e, conseqüentemente, toda a reflexão teológica sobre ela – nasce de uma experiência, se pretende ser autêntica. Por esse motivo, parece-nos importante que a presente dissertação manifeste, no seu conteúdo e na sua estrutura, a passagem da elaboração teológica para a vivência espiritual. A inserção da espiritualidade num lugar de destaque – como fundamento incontornável da reflexão balthasariana – pretende, assim, tornar manifesto que a experiência mística se configura como

expressão encarnada da *theologia crucis*. Nesta perspectiva, exploraremos a espiritualidade stauroológica no seio da mística cristã, onde a cruz não é apenas compreendida, mas vivida, perguntando-nos: Qual é o sentido da cruz? Poderá ela ser um caminho de união com Deus? E que implicações tem para o Homem?

Tomaremos, assim, como referências João da Cruz, cuja *Noche Oscura* descreve a ausência sensível de Deus como caminho de purificação e união; Paulo da Cruz, para quem a Paixão de Cristo é o centro da vida espiritual; e, em particular, Adrienne von Speyr, cuja mística da obediência e do abandono foi determinante para o desenvolvimento teológico de Balthasar. Em todos estes autores, a cruz é vivida não como castigo, mas como configuração com o Amor crucificado.

Na tradição católica, a mística da dor revela-se inseparável da mística da esperança. O esforço de reflexão teológico tornar-se-á – assim ancorado – uma «teologia de joelhos», como propugnara Balthasar: não se esgota em fórmulas dogmáticas, mas abre-se à revelação do Deus crucificado no silêncio, na ausência, no amor consumido.

No centro do nosso estudo, a reflexão concentrar-se-á na síntese teológica do nosso autor sobre o lugar da cruz na teologia, assumindo-a e proclamando-a como revelação plena do amor trinitário. Pretendemos, nesse segundo momento da nossa reflexão, demonstrar como, para Balthasar, o ponto mais profundo do abandono de Cristo é também o mais luminoso da revelação de Deus. A cruz revelar-se-á, então, não como fracasso, mas como forma da glória. A partir da releitura trinitária do evento do Calvário, que se delineia no *Mysterium Paschale*, voltaremos o nosso olhar para esses três santos dias, com a ousadia de quem contempla o Belo escondido no horror do sofrimento, o Amor revelado no silêncio do Sábado Santo. A cruz erguer-se-á, portanto, como o Todo no fragmento, o ápice da *kenosis* divina.

Neste sentido, a teologia do Sábado Santo assumirá particular relevância, na medida em que Balthasar a desenvolve como ponto de confluência entre cristologia, escatologia e eclesiologia. Constataremos como, nesse dia de silêncio absoluto, em que Cristo jaz no túmulo e Deus parece definitivamente ausente, se manifesta a *kenosis* extrema da Trindade: Deus, por amor, desce ao abandono mais radical, não apenas para sofrer, mas para partilhar até ao fim o destino humano. O Sábado Santo revelar-se-á, assim, como espaço teológico e existencial onde se consuma o esvaziamento total do Verbo, preparando, sem triunfalismo, o mistério da ressurreição. Neste silêncio, Balthasar encontrará a forma da esperança cristã: uma esperança que assume a dor até ao limite, sustentada pela fidelidade divina, mesmo no silêncio.

Finalmente, na secção final, exploram-se as implicações eclesiológicas da *theologia crucis balthasariana*. Aqui, evidenciamos como a cruz, longe de se restringir ao domínio cristológico ou soteriológico, permeia a própria estrutura da Igreja enquanto prolongamento histórico do Mistério Pascal. Na conceção de Balthasar, a Igreja não pode ser dissociada da *staurologia*: a cruz é o arquétipo da sua vida e missão. Neste sentido, esta secção revelará a radical dimensão comunitária da cruz, não apenas como acontecimento fundador, mas como forma existencial e missão contínua da Igreja.

Em síntese, esta dissertação, mais do que um estudo sistemático, pretende ser um itinerário teológico-espiritual que procura, à luz da cruz e do Teodrama, compreender quem é Deus e quem é o Homem. No fundo, ensaiamos uma resposta à pergunta que atravessa toda a história da salvação e a angústia de cada ser humano: «Onde está Deus quando sofremos?». E a resposta cristã é tão ousada quanto desconcertante: na cruz.

CAPÍTULO I: A *THEOLOGIA CRUCIS*: FUNDAMENTOS

A expressão *theologia crucis* designa, numa primeira abordagem, a corrente teológica que proclama o evento da Paixão e Morte de Jesus Cristo na Cruz como a fonte, por excelência, de todo o conhecimento de Deus. Na sua formulação grega – *σταυρολογία* – poderíamos encontrar uma quase identificação com a Teologia como ciência, na medida em que a totalidade da ação económica da Trindade – a *Historia Salutis*, isto é, a sua intervenção criadora e salvífica na História – se resume ou condensa no momento da Cruz, pelo qual o próprio Deus Se Auto-Revela plenamente na pessoa de Jesus de Nazaré.

Ora, esta teoria, cunhada por Martinho Lutero como *theologia crucis*, não está, na verdade, longe da compreensão propriamente católica da Teologia. Pelo contrário, o testemunho da reflexão teológica quase milenar do período patrístico não é mais do que uma releitura da ação trinitária *ad extra* a partir do Mistério Pascal, para o qual tudo tende e do qual tudo nasce. Protologia, Escatologia, Soteriologia: tudo brota da Cruz de Cristo e é à luz dela que tudo se compreende. Assim sendo, a *theologia crucis* representa o ponto de convergência de todas as reflexões teológicas, quando tomada no seu sentido mais amplo e profundo.

Nesse sentido, antes de nos aventurarmos neste nosso estudo, é preciso salientar que seria praticamente impossível tentar expor de forma exaustiva as raízes teológicas, históricas ou outras da concentração *staurológica* do pensamento de Lutero, dada a quantidade de bibliografia a respeito, e a dimensão e objeto da presente dissertação. Deste modo, abordaremos a questão a partir de uma perspetiva generalizada, salientando o facto de que uma verdadeira teologia da cruz deve ser, antes de mais, uma teologia dominada pela cruz, isto é, que não se limite simplesmente a falar da cruz, mas em cujo discurso haja fidelidade ao mistério revelado, uma vez que recebe a sua forma a partir do acontecimento da cruz.

Salientamos, ainda, que a *theologia crucis* foi palco de acérrimos debates ao longo da história, com críticas tanto positivas como negativas, principalmente por assumir como central o problema do sofrimento na natureza divina, vendo-se, assim, impelida a rejeitar – ou a repensar – a questão da impassibilidade e imutabilidade de Deus. Retomaremos este tema mais adiante, sobretudo quando abordarmos o contributo de Jürgen Moltmann.

Além disso, não podemos deixar de lado a dimensão mística da cruz. Procuraremos, assim, demonstrar que é necessário ler a teologia da Reforma não exclusivamente como uma rutura com o discurso teológico que a precede, mas também em termos de continuidade. A ênfase dada por Lutero à cruz como critério e fundamento teológico surge a partir de uma tradição de meditação sobre os sofrimentos de Cristo, característica da espiritualidade medieval tardia. A

theologia crucis é, assim, uma forma de “teologar” estreitamente relacionada com a espiritualidade: de acordo com a expressão tão cara a von Balthasar, é uma “teologia de joelhos”. Esta específica abordagem ao evento cristão será também uma forma de ir ao encontro da cultura hodierna (com particular significado para o Homem contemporâneo) pela sua visão mais alargada e profunda sobre o problema do sofrimento. Depois de Auschwitz, isto é, depois da degradação da humanidade a que assistimos e da busca agonizante por uma esperança para além de qualquer aparente legitimidade, poder-se-á ainda fazer teologia?

1. *Cruz sola est nostra theologia*: A visão protestante

De certa forma, pode afirmar-se que a *theologia crucis* esteve sempre presente no pensamento dos teólogos cristãos desde a época patrística. Contudo, foi Martinho Lutero quem fez seu este modo específico de fazer teologia, de maneira que “*theologia crucis*” se tornou numa expressão científica cunhada pelo reformador alemão, na primeira metade do século XVI. Nos séculos seguintes este tema não foi amplamente abordado, antes pelo contrário: dir-se-ia até ter sido algo “abandonado”. Contudo, verifica-se uma redescoberta da teologia da cruz na época contemporânea, especialmente no século XX, com a renovação teológica de Moltmann depois da Segunda Guerra Mundial, com um impacto incontornável tanto em autores protestantes, como católicos. Moltmann toma consciência da centralidade das implicações da cruz para a teologia cristã, expondo-as de uma forma inovadora: no acontecimento de Jesus de Nazaré, sobretudo na sua Paixão e morte, exprime-se a fragilidade humana e o estado de necessidade em que o Homem se encontra.

Entre as vozes mais respeitadas da crítica católica autorizada, Brunero Gherardini sublinha a originalidade de Lutero e a irredutibilidade da sua teologia não só aos conceitos católicos da teologia da cruz, mas também à precedente tradição mística. Neste sentido, a redescoberta e o aprofundamento da *theologia crucis* no último século tornou fecunda a teologia de Lutero. Como refere Adolfo Lippi: «A partir da cruz reescreve-se a teologia»¹. De facto, a teologia protestante, a partir de Lutero, põe em destaque o acontecimento da cruz como único paradigma possível para o discurso teológico, uma vez que é na cruz de Cristo que se dá a manifestação plena e perfeita da natureza divina: o amor auto-sacrificial.

¹ Adolfo Lippi, «Lutero e la Theologia Crucis - “In Christo Crucifixo est vera theologia”», *La Sapienza della Croce* 10 (1995): 357.

Além disso, a intuição vital de Lutero tem vindo a marcar toda a Teologia protestante: os seus sucessores fazem da *theologia crucis* a causa da salvação, procurando nela verdadeira e insistentemente o ser de Deus a partir da Revelação e da Fé, com o intuito de aceder, tanto quanto possível, à própria realidade de Deus. A partir daí, a experiência central da fé consiste em interrogar-se, perante o acontecimento da cruz, pela questão do Ser, uma vez que é precisamente nela que Deus, em Cristo, Se revela como amor, puro dom, oferta suprema, dando um novo sentido ao drama² antropológico.³

Ao longo do estudo veremos como a *theologia crucis* está impregnada de uma verdade espiritual muito profunda: a sua afirmação fundamental não se restringe ao facto de Deus ser conhecido através do sofrimento, mas proclama ainda que Deus quis ser conhecido através do sofrimento. Há uma intenção positiva que conduz à Cruz, ela não é um “acidente”: «Ninguém a tira [a vida] de mim, mas eu a dou livremente» (Jo 10, 18). Com efeito, é de salientar que a poderosa afirmação de Lutero da presença de Deus num mundo de sombras, dor, confusão e angústia fala a muitos que, de outra forma, seriam levados à descrença por causa da tensão entre teoria e experiência. Exemplo disto é o próprio Jürgen Moltmann que, ao comentar a sua própria experiência como teólogo, tendo emergido de um campo de prisioneiros após os horrores da Segunda Guerra Mundial, refere que só uma teologia da cruz poderia falar de forma significativa e convincente à sua geração, uma vez que, a uma Europa devastada pelas atrocidades de uma segunda Grande Guerra, que vira os horrores em hospitais e campos de prisioneiros ou de extermínio, de nada serviria uma teologia liberal e burguesa. Uma tal abordagem seria, inclusive, um insulto. Em Cristo crucificado, contudo, a sua própria experiência de vida crucificada encontrava uma chave interpretativa adequada.

1.1. O Reformador Alemão: Martinho Lutero

A pergunta pela possibilidade de a teologia da cruz exprimir, desde os seus primórdios, a maturidade teológica do frade agostiniano, ou, pelo contrário, a centralidade que poderia ter ocupado na sua vida mística foi longamente debatida por vários estudiosos, sem se conseguir chegar a um consenso. Contudo, embora não possamos descartar a ideia de que a maturidade

² O tema do drama é um conceito muito caro a Balthasar, uma vez que ele compreende a revelação divina como uma ação dramática, patente sobretudo na sua obra *Theodramática*: o drama (história) de Deus com os Homens. Em Cristo, o drama antropológico será enxertado no *theodrama*.

³ Cf. Arnaldo De Pinho, «Da Cruz de Cristo à Natureza de Deus», *Humanística e Teologia* 33, n.º 1 (2012): 25–26.

teológica de Lutero radique na sua experiência religiosa, especificamente monástica, e tenha sido influenciada por ela (ideia esta que se fundamenta na leitura e no estudo dos místicos alemães, de forma particular de Taulero, como destacam vários estudiosos),⁴ o critério de fundo diferencia formalmente a *theologia crucis* da mística: perante a relação direta e imediata entre Deus e o místico, a *theologia crucis* predica a relação indireta e mediada da revelação. Consequentemente, este tipo de teologia nunca aparece em Lutero como poderia aparecer em qualquer autor católico: para o católico, a teologia da cruz consiste no aprofundamento crítico da eficácia salvífica do Crucificado, que requer o chamamento à Sua imitação. Para Lutero, a teologia da cruz é antes a característica própria da mensagem cristã e a síntese da sua originalidade.⁵

Todavia, é digno de nota o contexto em que ele se insere, uma vez que a sua obra se situa numa certa linha de descontinuidade com o divórcio entre a teologia e a mística, um fosso que se foi desenvolvendo ao longo da Idade Média. A teologia, principalmente a de teor escolástico, foi-se tornando mais racional, especulativa e sistemática, o que levou ao desprezo da espiritualidade, que, por sua vez, não esteve isenta de reações, de teor mais espiritual, como é o caso do surgimento da *Devotio moderna* (isto porque a teologia não oferecia respostas à vida interior). Como reação a este evidente problema, a *theologia crucis* de Lutero defende um outro modo de “teologar”, mais em sintonia com (e que é reforçada por) o reconhecimento de correntes espirituais assentes na identificação com Cristo e na exaltação dos seus sofrimentos como um caminho para estar em conformidade com Ele. Esta espiritualidade *stauroológica*, que continuará a desenvolver-se nos séculos vindouros, pode ser reconhecida como uma das fontes da *theologia crucis* de Lutero.⁶

Para o reformador alemão, a cruz torna-se o critério de identificação e de distinção de toda a teologia autenticamente cristã e da sua praxis eclesial. Por esta razão, a respeito do percurso de Lutero, deve evidenciar-se que «a *theologia crucis* não é um capítulo da teologia, mas um determinado modo de fazer teologia»⁷. De facto, a *theologia crucis* refere-se especificamente ao discurso cristão sobre Deus que não pode ter outro fundamento senão a cruz, pois existe uma grande dissemelhança entre o conceito de Deus que se pode obter fora da revelação da cruz e

⁴ Com efeito, nos escritos do reformador alemão, encontramos temas recorrentes como o pecado, a renúncia ao próprio eu, o sofrimento, a cruz, a visão da Igreja como humilde e sofredora: todos com um cunho monástico. Cf. Lothar Vogel, «La Nascita della Teologia della Croce», *La Sapienza della Croce* XXXII, n.º 1 (2017): 24–28; Cf. Lippi, «Lutero e la Theologia Crucis», 340.

⁵ Cf. Brunero Gherardini, «La Theologia Crucis, Chiave Ermeneutica Per La Lettura E Lo Studio Di M. Lutero», *Atti del congresso internazionale su La Sapienza della croce* I (1975): 543–44.

⁶ Cf. Alexandre Palma, «Lutero e a Cruz. Raízes, Chave Hermenêutica e Posteridade de um Tema Teológico.», em *Martinho Lutero e Portugal: Diálogos, tensões e impactos*, ed. Edite Martins Alberto et al. (CHAM - Centro de Humanidades | Húmus, 2019), 30.

⁷ Lippi, «Lutero e la Theologia Crucis», 342.

aquele que se obtém mediante a cruz. Logo, podemos afirmar que a novidade mais autêntica de Lutero consiste na edificação da ciência teológica sobre os fundamentos da cruz e da Sagrada Escritura, e na sua conseqüente rejeição da teologia racionalista ou de cariz excessivamente filosófico.⁸

A teologia cristã nasce a partir de uma verdadeira experiência de Deus no Homem, nasce da experiência da cruz, que consiste em deixar-se abalar pela atuação de Deus na história do Homem. Por outras palavras, «a teologia nasce de uma experiência antropológica da cruz, ou seja, da experiência humana de que é no reconhecimento da degradação da sua natureza que se pode manifestar e agir a graça salvífica de Deus»⁹. Esta ideia desenvolvida por Lutero faz com que a cruz se torne o foco e a base de formas autenticamente cristãs de compreender os enigmas do mundo, sem, contudo, limitar o entendimento luterano acerca da cruz a um mero instrumento de iluminação teológica, uma vez que este a vincula às profundas ansiedades existenciais da humanidade diante do sofrimento, do medo da morte e da condenação.¹⁰

É o próprio Deus que conduz o Homem a tomar consciência da sua própria maldade. Ele, portanto, humilha-o, sufoca-o, esmaga-o, submete-o ao peso mortal da sua culpabilidade, abandona-o aos mais dolorosos abatimentos do espírito. Contudo, é para o levantar que o humilha e é para o salvar que o condena. Para o ele, a cristologia, a antropologia e a soteriologia estão estritamente ligadas.¹¹

Por outro lado, não podemos deixar de mencionar a forte influência paulina na teologia e no pensamento de Lutero. De facto, Cristo crucificado é um dos eixos fundamentais que articulam toda a teologia do Apóstolo dos gentios. Paulo pode, assim, ser denominado como o pioneiro daquela que viria a ser a *theologia crucis*, entendida como princípio configurador de todo o mistério cristão (Cf. 1Cor 1, 18-25; 2, 1-2; Gl 6,16). Além disso, o reformador alemão recorre ao *corpus* paulino para opor polemicamente o conhecimento de Deus que se obtém a partir da sua paixão e cruz ao conhecimento de Deus adquirido a partir das suas obras na criação e na história.

Lutero oferece uma chave de leitura do sofrimento como indicador da ação salvífica e libertadora de Deus. Esta ação de Deus manifesta-se sob a aparência do seu contrário: a incapacidade da pessoa humana de se valer da intervenção divina em ato deve-se à sua própria condição, irremediavelmente marcada pelo pecado.¹² Vogel refere a forma como o reformador

⁸ Cf. Lippi, «Lutero e la Theologia Crucis», 356.

⁹ Palma, «Lutero e a Cruz», 31.

¹⁰ Cf. Lippi, «Lutero e la Theologia Crucis», 342; Cf. Alistair E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, 2nd ed (Wiley-Blackwell, 2011), 205–6.

¹¹ Cf. Gherardini, «La Theologia Crucis», 546; Cf. Palma, «Lutero e a Cruz», 31–32.

¹² Cf. Vogel, «La nascita della teologia della croce», 26.

alemão concebe a ideia mística de uma necessária anulação do próprio indivíduo e da sua identidade para uma correta profissão de fé, que ofereça uma maior disponibilidade para aceitar a Sua vontade:

Se sabemos que Deus não atua em nós senão destruindo-nos a nós e àquilo que é nosso, isto é, mediante a cruz e os sofrimentos, somos, no entanto, de tal forma estúpidos ao ponto de querer aceitar apenas os sofrimentos que nós escolhemos ou que temos visto ou lido que aconteceram a outros. E assim, nós impomos a Deus um modo e queremos ensinar-lhe como e em que medida nos tem de educar [...] mas Deus quer, ou não, agir sobre nós ou agir em condições que nós não nos damos conta e não compreendemos aquilo que está a fazer.¹³

Neste sentido, o Homem é convidado a reconhecer-se verdadeiramente pecador, detestável, danado, é necessário que se arrependa e humilhe perante Deus, que se despoje de toda a presunção: é a experiência da morte do próprio ser, do eu. Deparamo-nos com uma atitude fundamentalmente dialética pela necessidade de que nos odiemos para que possamos ser salvos. É precisamente na experiência deste inferno que o Homem se torna verdadeiramente um teólogo cristão, um teólogo da cruz, com uma teologia que é fonte de consolação porque nos permite trilhar o caminho que Deus escolheu para a nossa salvação: o caminho da cruz. Por isso, é precisamente através do sofrimento que somos levados a perceber a gravidade da nossa situação, isto é, a doença, o sofrimento, a cruz, etc. são os meios pelos quais Deus nos julga e nos salva.¹⁴

Sob uma outra perspectiva, apesar de ser, por assim dizer, inovadora, falta à visão luterana a dimensão trinitária: na sua conceção da *kenosis*, rejeita a doutrina agostiniana da missão intra-trinitária.¹⁵ Consequentemente, Lutero não dá a relevância necessária no seu pensamento à origem trinitária da Encarnação e, com isto, à própria trindade como origem e fim de uma entrega oblativa, uma vez que a humanidade de Cristo fica reduzida a uma função intermediária que não é permanente. O Reino de Deus teria sido entregue a Cristo, não em virtude da sua humanidade, mas da sua divindade. O reformador pretende, com isto, afirmar que tudo se dá por obra e graça de Deus, que não teria sido necessária cooperação humana alguma, de forma que a humanidade de Cristo desempenharia apenas um papel passivo na Redenção.¹⁶

¹³ Vogel, «La nascita della teologia della croce», 26–27.

¹⁴ Cf. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, 216; Cf. Lippi, «Lutero e la Theologia Crucis», 343.

¹⁵ A dimensão intra-trinitária é um conceito fundamental na teologia de Agostinho de Hipona, uma vez que explora a dinâmica interna da Santíssima Trindade que une as três pessoas divinas - Pai, Filho e Espírito Santo – em uma única essência divina, procurando compreender a relação entre elas e a atividade de cada uma no seio da Trindade. Neste sentido, a doutrina de Agostinho ajuda a compreender a natureza de Deus como um Ser relacional e ativo. Este tema é especialmente explorado em profundidade na sua obra *De Trinitate*.

¹⁶ Cf. Theobald Beer, «La “Theologia Crucis” de Lutero», *Scripta Theologica* 16, n.º 3 (1984): 767-769;771.

Do mesmo modo, com a doutrina da *communicatio idiomatum*¹⁷ – que procura adentrar-se nas relações pericoréticas entre Deus Pai e o Verbo, que proporciona (pela Encarnação) aos homens a comunhão com Deus – Lutero procurou superar a barreira que pudesse impedir a descoberta de Deus na Paixão e morte de Cristo. Esta doutrina deriva, por sua vez, da doutrina das duas naturezas, unidas na única pessoa de Jesus de Nazaré. A partir da *communicatio idiomatum*, torna-se possível pensar o próprio Deus mesmo no sentimento de radical abandono do Filho pelo Pai, aplicando à Paixão e morte de cruz as consequências que se derivam da dimensão teândrica de Cristo. O sofrimento e a morte, conseqüentemente, podem ser pensados enquanto experiência do próprio Deus. Ora, de acordo com Moltmann, o frade agostiniano nem sempre evidenciava a distinção entre a natureza divina *in genere* e a segunda pessoa da Trindade *in concreto*, embora se servisse dela para reconhecer Deus na Paixão e morte de Cristo. Contudo, Lutero não atendia às relações intradivinas, entre Pai, Filho e Espírito Santo: fazia distinções contraditórias e paradoxais entre Deus e Deus, isto é, entre o Deus que crucifica e o Deus crucificado, o Deus morto e o Deus que não morre, o Deus revelado e o Deus oculto.¹⁸

A cristologia de Lutero sobre o Deus crucificado mantém-se no marco da doutrina das duas naturezas da Igreja antiga, representa um desenvolvimento importante da *communicatio idiomatum* e radicaliza a doutrina da Encarnação em ordem à cruz [...] é certo que na teologia da cruz se chegou a uma mudança transcendental de dito conceito, mas não a uma doutrina trinitária desenvolvida e cristológica.¹⁹

Lutero aproveita a *communicatio idiomatum* para explicar a dimensão teândrica de Cristo e de que modo o Verbo de Deus pode ser, ao mesmo tempo, justo e pecador, espiritual e carnal, estar vivo e morto, ser a suprema divindade e simultaneamente uma ínfima criatura. Estes

¹⁷ A denominada *communicatio idiomatum* refere a dimensão teândrica de Cristo, a unidade da pessoa de Cristo “em duas naturezas”, afirmada pelo Concílio de Calcedónia (451), que permite atribuir as propriedades da divindade à humanidade e vice-versa. Esta questão é também referida no Concílio de Éfeso a respeito da definição da Virgem Maria como a *theotókos*, uma vez que «se alguém não confessar que Deus é verdadeiramente o Emmanuel, e que por isso a santa Virgem é a mãe de Deus (pois deu à luz carnalmente o Verbo de Deus feito carne), seja anátema» (DH 252), ou ainda «Se alguém atribui a duas pessoas ou a duas hipóteses as expressões contidas nos escritos evangélicos e apostólicos ou ditas pelos Santos sobre Cristo ou que Este atribui a Si mesmo; e atribui umas ao homem, considerado propriamente como distinto do Verbo de Deus, e outras, por serem dignas de Deus, somente ao Verbo de Deus Pai, seja anátema» (DH 255). Conseqüentemente, a *communicatio idiomatum* não pode ser dita apenas em função de uma natureza, mas tanto o humano é atribuído a Deus como o divino é atribuído ao Homem. Na definição do Concílio de Calcedónia, é reconhecido um só e o mesmo Cristo em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da união, mas, antes, salvaguardando a propriedade de cada uma delas, concorrendo numa só pessoa e numa só *hypóstase* o único e mesmo Filho (DH 548).

Do mesmo modo, em relação aos sofrimentos e à morte de Jesus Cristo na cruz, o Concílio de Éfeso afirma que o Verbo de Deus padeceu na carne e foi crucificado na carne, e experimentou a morte na carne, e que foi feito primogênito de entre os mortos de acordo com a vida enquanto vivificador como Deus (DH 263).

¹⁸ Cf. Jürgen Moltmann, *El Dios Crucificado. La Cruz de Cristo Como Base y Crítica de Toda Teología Cristiana* (Ediciones Sígueme, 1975), 332–33.

¹⁹ Moltmann, *El Dios crucificado*, 333.

elementos paradoxais usados por Lutero têm como pressuposto teológico o prescindir da origem intra-trinitária da Encarnação.²⁰

1.1.1. Deus absconditus-revelatus (sub contraria specie)

A expressão *theologia crucis* começa a ser empregue de maneira oficial a partir da disputa de Heidelberg (1518), na qual se esclarece como, para o irmão agostiniano, o único lugar para o conhecimento de Deus é a cruz de Cristo. Nesta, Deus pode ser encontrado e revela-Se, e pode ainda, paradoxalmente, estar escondido nesse seu revelar-Se. Tal como refere Moltmann:

Apoiando-se em Paulo, Lutero opõe polemicamente o conhecimento de Deus a partir da sua paixão e cruz ao conhecimento de Deus a partir das suas obras na criação e na história. Não nega que possa haver para o homem em si um conhecimento indireto de Deus baseado na criação e na alma. [...] O monstro que o homem é, que tem que se elevar a si mesmo, utiliza estes conhecimentos religiosos apenas em ordem à sua auto-divinização. Por isso não o ajudam quanto à sua humanidade, mas potenciam apenas a monstruosidade.²¹

É de salientar como, nas teses de Heidelberg (de modo especial nas 19-21), Lutero procura captar e interpretar a essência da mensagem da cruz. Deus sai ao encontro do Homem no lugar mais inesperado: na cruz de Cristo, lugar de escárnio, de dor, de vergonha e de desespero. Contrapõem-se, assim, ao teísmo racional, as vias clássicas do conhecimento de Deus e a compreensão de que Deus se encontra na glória poderosa e não na miséria e debilidade.²²

*19. Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae fact sunt, intellecta conspicit; 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit; 21. Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est.*²³

De acordo com o reformador alemão, as *visibilia et posteriora Dei* são opostas às invisíveis, tal como expresso por Paulo em na primeira carta aos Coríntios a respeito da loucura e da

²⁰ Cf. Beer, «La “Theologia crucis” de Lutero», 772.

²¹ Moltmann, *El Dios crucificado*, 108.

²² Cf. Roberto T. Hoferkamp, *Lutero: la Teología de la Cruz*, sem data, 73–74.

²³ Martinho Lutero, *Obras Seleccionadas - Os Primórdios: Escritos de 1517 a 1519* (Editora Sinodal, 1987), 1:39.: «19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas; 20. mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz. 21. O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom; o teólogo da cruz diz as coisas como elas são».

debilidade de Deus, afirmando que Ele quis ser reconhecido a partir dos seus sofrimentos, uma vez que não é suficiente conhecer a Deus na sua glória e majestade se não se O conhece também na humildade e na ignomínia da cruz (1Cor 1, 25). Desta forma, Deus destrói a sabedoria dos sábios (1Cor 1,19), porque o Senhor é um Deus que se esconde (Is 45, 15). Do mesmo modo, encontramos este sentido nas fontes joaninas: é no Cristo crucificado que radica o verdadeiro conhecimento de Deus «Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim, será salvo» (Jo 10,9); «Filipe, quem me vê, vê o Pai» (Jo 14, 9).²⁴ Além disso, a linguagem de Lutero acerca da forma como Deus Se revela na cruz é tomada a partir da revelação de Deus a Moisés, como acontecimento paradigmático (Ex 33, 18-23). Deste modo, a referência às *posteriora Dei* serve para enfatizar isso mesmo: como Moisés, nós só podemos ver a Deus pelas “costas”, é-nos negado o conhecimento direto de Deus, a visão da face de Deus.²⁵ A cruz revela verdadeiramente Deus, mas essa revelação é a *posteriora Dei*, é ali que se torna visível: esta revelação deve, portanto, ser considerada como uma epifania “indireta” de Deus.²⁶

Nesta disputa, a relação dos cristãos com a cruz de Cristo é constantemente reiterada por Lutero, afirmando que os verdadeiros cristãos não procuram evitá-la, mas, pelo contrário, vão ao seu encontro. Esta ideia é particularmente evidente nas últimas teses, onde os cristãos são exortados a esforçar-se por seguir a Cristo, sua Cabeça, através de penas, da morte e do inferno; e, assim, a confiar que haverão de entrar mais facilmente no céu através de muitas tribulações do que pela segurança da paz (Cf. At 14, 26).²⁷

Mediante a dialética dos contrários, Lutero expõe a relação entre Deus e o Homem, assim como o comportamento de Deus para com o Homem: a cruz é vista como paradigma, quer da existência humana na fé, quer do agir divino-salvífico, mas escondido *sub contraria specie*, isto é, numa morte atroz e paradigmaticamente injusta entendida como acontecimento de salvação. Na senda de Paulo, Lutero faz uso de paradoxos que referem como Deus Se revela e atua de forma paradoxal: a graça de Deus está oculta sob a sua ira; quando Deus parece estar mais longe é quando está mais perto; a justificação do pecador está oculta sob o nosso próprio pecado; o reino de Cristo está oculto sob os escândalos, divisões, guerras, angústia e morte. Neste sentido, por meio da fé, é possível captar a realidade e experimentar a revelação de que na morte encontramos a vida, na debilidade a perfeição, manifestada unicamente graças a Cristo crucificado.

²⁴ Cf. Lutero, *Obras Seleccionadas - Os Primórdios: Escritos de 1517 a 1519*, 1:49–50.

²⁵ Consideramos importante salientar a tradução da Vulgata, familiar ao próprio Lutero, a respeito da passagem de Moisés, para uma melhor compreensão da sua relação com a tese 20 da Disputa de Heidelberg: «[...] *videbis posteriora mea, faciem autem meam videre non poteris*» (Ex 33,23).

²⁶ Cf. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, 203–4.

²⁷ Cf. Lutero, *Obras Seleccionadas - Os Primórdios: Escritos de 1517 a 1519*, 1:189–90.

Confessar Jesus Cristo, morto na cruz, como Filho de Deus, é um ato que não se pode basear sobre uma evidência perceptível aos sentidos, mas que se apoia em inspirações a estes escondidos. Assim, a teologia da cruz abre a porta à possibilidade de falar da fé num mundo secular sem entrar em apologias “antigas e ultrapassadas”.²⁸ De facto, o conhecimento de Deus é uma experiência humilde, escondida e sofrida e é daí que provém a verdadeira teologia.

Do mesmo modo, Lutero concebe também a revelação da glória divina *sub contraria specie*: no maior eclipse concebível dessa glória deu-se a sua máxima manifestação. É de salientar que também Hans Urs von Balthasar afirma a necessidade e a importância de manter a tensão entre o eclipse e a revelação, entre a semelhança e a dissemelhança:

Deus revela-se ao máximo e, ao fazê-lo, só pode revelar-se como alguém que é totalmente distinto. Este princípio abstrato reveste uma forma concreta na história da Salvação: segundo os enunciados claros da Escritura, o Filho não “ressuscita dentro da história”, senão que depois de se despedir, regressa ao Pai e em seu lugar envia ao “outro Paráclito”, o Espírito que explica e convence. Cristo revela-se finalmente ao entrar no ocultamento.²⁹

Consequentemente, o Deus crucificado é um Deus cujas natureza e presença estão veladas precisamente no momento da revelação. «Verdadeiramente és um Deus escondido» (Is 45,15). O reformador alemão fala abertamente da forma como Deus se esconde na *theologia crucis*, compreendendo, por sua vez, a expressão «*Deus absconditus*» de duas maneiras distintas³⁰:

Em primeiro lugar, o *Deus absconditus* é o Deus oculto *na* revelação, escondido *sub contrario*: a força de Deus é revelada sob uma aparente fraqueza e a sabedoria de Deus sob uma aparente loucura. Tanto o *Deus absconditus* como o *Deus revelatus* se encontram no mesmo acontecimento da revelação: aquele que, entre os dois, é reconhecido depende do observador.

Em segundo lugar, o *Deus absconditus* é o Deus oculto *atrás* da revelação, reconhecendo que há certos aspetos do ser de Deus que permanecerão sempre escondidos de nós, pois Ele continuará a ser, de certa forma, desconhecido para nós. Parte-se da premissa de que há muito mais em Deus do que jamais se poderá saber a partir de sua auto-revelação, razão pela qual

²⁸ Cf. Vogel, «La nascita della teologia della croce», 32.

²⁹ «Precisamente en cuanto es el máximamente revelable, Dios sólo se puede revelar en su total alteridad. Este principio abstracto recibe su concreción dentro de la historia de la salvación en el hecho de que el Hijo, según las claras afirmaciones de la Escritura, precisamente no “resucita dentro de la historia”, sino que tras despedirse vuelve al Padre y en su lugar envía al “otro Paráclito”, el Espíritu que explica y convence. Cristo se revela finalmente entrando en el ocultamiento». Hans Urs von Balthasar, *Teología de los Tres Días: El Misterio Pascual*, trad. José Pedro Tosaus (Encuentro Ediciones, 2000), 215.

³⁰ Cf. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, 220–22.

Lutero faz uma distinção entre o Deus que é conhecido através de sua auto-revelação em Cristo e o Deus que está permanentemente escondido de nós.

Consequentemente, pode afirmar-se que, mesmo se revelado, Deus é e permanece sempre um mistério: nunca há uma visão direta dele, apenas uma alusão, uma manifestação indireta. O que encontramos é a sua revelação sem subtrair o seu mistério do sinal, a sua apresentação escondida na concretização histórica de Cristo e de Cristo crucificado. Toda a vida de Cristo é colocada sob o sinal da cruz. Deste modo, temos em Lutero uma *theologia crucis* que é essencialmente uma *christologia crucis*. A natureza cristológica transparece na sua teologia, quer nas afirmações da humanidade de Cristo, dos seus sofrimentos e da sua morte como formas e instrumentos de revelação ou de graça, quer a partir da humilhação de Cristo que remete para a oposição entre a santidade de Deus e o pecado humano. O ponto principal do pensamento luterano passa sempre por Deus *in forma servi*,³¹ não pela grandeza inacessível da divindade em si mesma, mas pela divindade subjacente ao revestimento sensível para a humanidade do Verbo encarnado, que é a via de mediação para Deus.³²

Além disso, a *kenosis* está fortemente relacionada com o *Deus absconditus*, uma vez que ela define um certo revestimento de Deus, que se sujeita aos limites da carne, do tempo e do espaço: aquele que se reveste da nossa natureza é, *sub contraria specie*³³, o próprio Deus inefável. Nesta *sub contraria specie* está concretizada a relação salvífica estabelecida por Deus com o Homem, uma ação de Deus que tem em vista, não a morte, mas a vida: em Cristo está a presença da vida

³¹ A noção *forma servi / forma Dei* é consagrada por Paulo na Epístola aos Filipenses (Fl 2, 1-11) e assumida por Agostinho de Hipona como dialética fundamental e relevante da estrutura argumentativa no *De Trinitate*: «*neque enim sic accepit formam serui ut amitteret formam dei in qua erat aequalis patri. si ergo ita accepta est forma serui ut non amitteretur forma dei, cum et in forma serui et in forma dei idem ipse sit filius unigenitus dei patris, in forma dei aequalis patri, in forma serui mediator dei et hominum homo Christus Iesus, quis non intellegat quod in forma dei etiam ipse se ipso maior est, in forma autem serui etiam se ipso minor est? non itaque immerito scriptura utrumque dicit, et aequalem patri filium, et patrem maiorem filio. illud enim propter formam dei, hoc autem propter formam serui sine ulla confusione intellegitur*». (Agostinho, *De Trin.* I. 7. 14) Trad.: «No entanto, ele não assumiu a [forma] de servo de modo a perder a [forma] de Deus, na qual era igual ao Pai. Portanto, se assumiu a [forma] de servo de modo a não perder a [forma] de Deus, uma vez que, tanto na [forma] de servo como na [forma] de Deus, ele mesmo é o Filho Unigénito de Deus Pai, igual ao Pai na [forma] de Deus, *mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus*, na [forma] de servo, quem não entenderá que, na [forma] de Deus, também ele é maior que si mesmo, e, na [forma] de servo, é menor também que si mesmo? Assim, não é sem razão que a Escritura afirma estas duas coisas: que o Filho é igual ao Pai, e que o Pai é maior que o Filho. Na verdade, sem nenhuma confusão, entende-se a primeira afirmação por causa da [forma] de Deus, e a segunda por causa da [forma] de servo».

Embora o tradutor prefira usar o termo “condição”, optamos por traduzir por “forma” para, deste modo, manter uma fidelidade e aproximação referente ao texto original e estar mais em consonância com os termos usados ao longo da dissertação.

³² Cf. Gherardini, «La Theologia Crucis», 549; 555.

³³ É de salientar que o vocábulo *species* «não é sinónimo de “aparência” e, portanto, de inconsistência. [Para o reformador alemão], *species* adquire um significado de verdadeira e própria forma, a qual dá a Deus um semblante que é, sim, o contrário de Deus, mas que não é simples aparência [...] A *species* é um parecer aquilo que não se é, ter um certo aspecto e ser o seu contrário». (Gherardini, «La Theologia Crucis», 558.) Do mesmo modo, a fé está inserida no âmbito da *contraria species*, uma vez que esta é capaz de “ver” o perdão e a graça onde a razão “vê” uma condenação. (Cf. Gherardini, «La Theologia Crucis», 565.)

que nasce a partir da morte. Salientamos, ainda, a intencionalidade salvífica deste esconder-se divino, que é sinal da sua misericordiosa condescendência, mediante a qual Deus se adequa à pequenez do Homem e entra historicamente em contacto com ele.

1.1.2. *Theologia crucis e Theologia gloriae*

Lutero procura desenvolver uma *theologia crucis* em contraposição à *theologia gloriae*, característica da visão escolástica do seu tempo. Nesta teologia da cruz, entendida como fundamento cristológico do discurso teológico, Lutero consegue não só exprimir uma espiritualidade centrada na Paixão de Cristo, mas oferece também um critério hermenêutico ao estabelecer as bases de uma leitura teológica da existência humana original. Neste sentido, é elaborada uma distinção entre as duas formas de fazer teologia: o teólogo da glória “observa aquilo que entende”, ao passo que o teólogo da cruz “entende aquilo que é visto”. Onde a teologia da glória depende da capacidade humana de “compreender”, a teologia da cruz depende da capacidade humana de “perceber”³⁴.

O argumento desenvolvido por Lutero é que uma *theologia gloriae* envolve ver a cruz através de um filtro composto por um conjunto predeterminado de ideias, refletindo normas filosóficas ou culturais pré-concebidas, que determinam como a cruz é interpretada, sendo, por isso, forçada a uma estrutura que não é propriamente sua. Deste modo, abre-se espaço a que alguma outra coisa se torne o critério e o fundamento da teologia, moldando a maneira como a cruz é acolhida e priorizando aquilo que é racional.³⁵

Consequentemente, a *theologia gloriae*, própria da teologia escolástica, procura conhecer o Deus incognoscível mediante as suas obras gloriosas, isto é, é a teologia que sobe até Deus mediante as manifestações da criação. É precisamente esta a crítica que o Lutero faz a esta teologia, pois a teologia de uma glória que não passa pela cruz não pode ser outra coisa que a glória ilusória deste mundo. Este esforço especulativo por parte da teologia escolástica é interpretado por Lutero como presunção, como a tentativa do Homem de se salvar pelas suas obras (sejam estas obras visíveis ou intelectuais, como forma de chegar a Deus) – daí a

³⁴ Assumimos estes termos de “compreender” e “perceber” embora possam ser intercambiáveis entre si. De modo que, por “compreender” assumimos a atitude que valoriza o intelecto, e que parte deste para a realidade, uma vez que é preciso um processo mental mais elaborado e de análise; ao passo que, no conceito de “perceber”, se recebe a realidade enquanto tal e que depois é assumida intelectualmente, atitude que se deixa ser instruído pela cruz: é um conhecimento mais imediato.

³⁵ Cf. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, 206.

necessidade de Lutero sublinhar que o evento salvífico efetuado na pessoa de Cristo deve-se apenas à sua divindade e não à sua humanidade, que é entendida numa atitude passiva.³⁶

Deste modo, a *theologia gloriae* fica restringida a uma perspectiva de auto-ssalvação, em que o Homem se presume capaz de captar a glória de Deus mediante a sua ascese. Lutero faz questão de combater esta visão ao referir que a salvação só é alcançada mediante a conformação com Cristo: a existência do Homem só pode ser dita cristã se assente na sua relação com Cristo crucificado. Esta participação na cruz de Cristo é um dom, não depende da conquista ou iniciativa meramente horizontal, é uma conformação que o próprio Deus realiza na pessoa humana, assemelhando-a a Cristo sofredor, em abandono total: a morte de cruz. Deste modo, o lote do crucificado torna-se a herança do cristão, é esse o sinal da sua participação na Sua morte, que lhe permitirá, finalmente, com Ele reviver: a marca da cruz é o princípio de continuidade entre a vida de Cristo e a existência cristã. Lutero sublinha, então, que esta cruz se refere àquela com a qual Deus consigna a existência cristã sujeita às perturbações, às lutas, às tentações, formas de participação no martírio de Cristo.³⁷

Em contrapartida, a teologia proposta por Lutero, a *theologia crucis*, denomina-se verdadeiramente cristã porque se fundamenta na (e se identifica com a) cruz, vê a Deus nas coisas pelas quais Ele próprio se tornou visível: é em Cristo crucificado que conhecemos a Deus. O eixo central desta forma de fazer teologia é esse atroz instrumento de tortura, entendido como a manifestação de Deus por excelência. Deus, que se tornou visível mediante a encarnação, é objeto de contemplação e não de especulações elaboradas, uma vez que é na loucura e na tolice dos sofrimentos e da crucificação de Cristo que Ele se deixa encontrar.³⁸ O próprio Lutero, na disputa de Heidelberg, afirmava: «*In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei*».³⁹

Ao elaborar uma *theologia crucis*, o reformador alemão não pretende designar uma teologia sistemática que articule o significado da cruz, mas sim uma forma de “ver” o mundo, de fazer teologia e de viver a vida cristã que reconheça as profundas ambiguidades da fé. Deste modo, opõe-se a qualquer noção de teologia como especulação intelectual ou como uma tentativa de dar um sentido cognitivo às coisas. Deste modo, é possível discernir Deus apenas pela fé, pois a razão humana é confundida pela *iustitia*, *sapientia* e *virtus* revelados na cruz de Cristo: só quando somos totalmente humilhados é que aprendemos a reconhecer a futilidade das forças próprias da nossa razão em matéria de fé, e assim nos voltamos para a Cruz de Cristo.⁴⁰

³⁶ Cf. Hoferkamp, *Lutero: la Teología de la Cruz*, 72; Cf. Lippi, «Lutero e la Theologia Crucis», 344–45.

³⁷ Cf. Gherardini, «La Theologia Crucis», 561–62.

³⁸ Cf. Lippi, «Lutero e la Theologia Crucis», 344–45.

³⁹ Lutero, *Obras Seleccionadas - Os Primórdios: Escritos de 1517 a 1519*, 1:50.

⁴⁰ Cf. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, 208;216.

1.1.3. O abandono de Deus

De acordo com os evangelistas Mateus e Marcos, as últimas palavras de Jesus na cruz foram: «*Eli, Eli, lamá sabachtháni?*» (Mt 27,46; Mc 15,34). Este é um grito de verdadeira angústia proferido por Jesus, que é tomado da Sagrada Escritura (nomeadamente, do Salmo 22), que faz referência a uma oração a Deus no meio das tribulações, mas que aguarda em jubilosa esperança o triunfo final. Neste sentido, o sofrimento entendido como «cruz» pretende consolar aquele que se encontra na tribulação.

A interpretação dada por Lutero a este salmo é particularmente interessante, por destacar como o grito do salmista se refere à Paixão de Cristo entre o Gólgota e a morte na cruz. Nos versículos seguintes, o salmista professa a Deus como «o Santo», interpretado por Lutero como expressão de um saber que Deus está presente inclusivamente se não nos ajuda. Além disso, a palavra do salmista é dirigida àquele que se encontra na tribulação a fim de o impedir de pensar que Deus está ausente ou que dorme se não o libertar rapidamente.⁴¹

Onde o incrédulo não vê nada além de desamparo e desespero, num homem que foi abandonado e morto brutalmente, o teólogo da cruz reconhece a verdadeira presença e atividade de Deus, que não está apenas presente no sofrimento humano, mas trabalha ativamente através dele.⁴²

1.2. O Teólogo da Esperança: Jürgen Moltmann

É digna de nota a forma como a questão da esperança é um tema transversal a todo o pensamento moltmanniano, de modo especial à sua cristologia escatológica, que salienta a importância de um futuro para além da morte, procurando dar uma resposta acerca daquilo que podemos esperar com base no acontecimento de Jesus Cristo, uma vez que é precisamente na ressurreição de Cristo que se põem os fundamentos para o futuro da humanidade. Moltmann interpreta o acontecimento de Cristo como um abrir no presente, pela esperança, o horizonte de um futuro de justiça, de vida, do reino de Deus e da liberdade do Homem, que tem garantia e fundamento na ressurreição já dada em Cristo. Por outras palavras, a teologia da esperança introduz desde já o futuro aguardado, no meio dos sofrimentos presentes.⁴³

⁴¹ Cf. Vogel, «La nascita della teologia della croce», 22.

⁴² Cf. McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, 228.

⁴³ Cf. Rosino Gibellini, *La Teología Del Siglo Xx*, 2ª ed (Sal Terrae, 2004), 305–6.

A relevância de Moltmann para o nosso estudo prende-se com uma mudança de pensamento que não deve ser ignorada: ao passar de uma teologia da esperança, que inicialmente o caracterizava, para uma teologia da cruz. Na primeira, havia uma projeção em direção ao futuro para revitalizar a esperança cristã, ao passo que, na segunda, se entra em diálogo com as tematizações modernas do sofrimento do mundo. Moltmann chegaria assim a uma simbiose de extrema pertinência, enxertando a esperança cristã, fundada na ressurreição de Cristo, na dinâmica inevitável da cruz: o ressuscitado é o crucificado, e vice-versa. De facto, estes dois elementos estão estreitamente ligados e não se podem compreender separadamente, pois a cruz é o significado da ressurreição: uma cruz que não tivesse em si, como promessa, a ressurreição seria um fracasso e, do mesmo modo, uma ressurreição sem cruz pareceria um simples milagre. É assim que a visão moltmanniana contribui para um entendimento muito mais maduro do modo como a cruz dá profundidade e radicalidade à esperança, ao introduzir no movimento messiânico a história da paixão humana.⁴⁴

Por outro lado, é preciso destacar que Moltmann desenvolve uma teologia de teor interrogativo e existencial, pelo facto de a pergunta acerca do sentido do sofrimento estar diretamente relacionada com a questão de Deus. Para ele, o sofrimento sem sentido e sem saída faz com que os Homens clamem por Deus e, ao mesmo tempo, desesperem d'Ele: a fé em Deus e o ateísmo têm a sua raiz mais profunda nessa mesma dor. No decurso da História, a existência de Deus foi permanentemente posta em causa pela existência do sofrimento, como que perguntando “como é possível que Deus permita isto?” (sobretudo quando esse sofrimento fere os inocentes: a morte de crianças, a miséria, as catástrofes, etc.). Para muitos, a conclusão é a de que, a existir, Deus seja insensível, indiferente ao sofrimento do Homem. Contudo, para Moltmann, esta é uma pergunta de espectador e não de afetado, porque a experiência que o teólogo da esperança teve, na época da II Guerra Mundial, perante terrores inimagináveis, não foi a de perguntar, naquele inferno: «porque é que Deus permite isto?» mas sim, «onde está Deus?».⁴⁵

Ele assume, ainda, que, o Homem deseja frequentemente “passar por cima” do sofrimento, pois há sempre uma tentativa de fugir ao sofrimento. O Homem é constantemente imbuído pelas ideias da cultura hodierna e deseja ser completamente ditoso, reprimir o sofrimento: evidencia-se, aqui, uma anestesia da dor, em que o homem não sabe lidar com o sofrimento, pois procura viver apaticamente, alienar-se aos sofrimentos, a pessoa opta por viver segundo o ideal

⁴⁴ Cf. Gibellini, *La Teología Del Siglo Xx*, 312.

⁴⁵ Cf. Jürgen Moltmann, «La Pasión de Cristo y el Dolor de Dios», *Carthaginensia* VIII, n.º 13-14 (1992): 641-42.

epicurista. Contudo, o nosso autor insiste que a vida sem paixão se torna pobre, e a vida sem disposição para o sofrimento, miserável.⁴⁶

De acordo com o teólogo da esperança, no centro da fé cristã encontramos o sofrimento do Cristo apaixonado e, no centro dessa Paixão, a experiência de Deus Filho abandonado por Deus Pai, a começar pela noite no Getsémani, na qual os Sinóticos relatam a angústia, o pavor e a tristeza que Jesus Cristo sentiu: «Minha alma está triste até à morte» (Mc 14,34). Além disso, este momento constitui o primeiro em que Cristo, nos relatos evangélicos, não quer estar a sós com o Pai, procurando apoio nos seus discípulos e rezando: «*Abba*, afasta de mim este cálice» (Mc 14, 36), com o intuito de evitar o sofrimento, na medida do possível (embora em Marcos a oração se pareça mais com uma ordem). De acordo com o nosso teólogo, neste momento, parece romper-se a comunhão de Cristo com Deus, uma vez que a súplica de Cristo não foi ouvida por Deus⁴⁷: neste silêncio de Deus começa a sua verdadeira paixão expiatória. Contudo, nesta aparente desunião, o vínculo de Cristo com o Pai está patente na conjunção “mas”, pela qual Cristo se anula a si próprio: «mas não seja o que eu quero, senão o que tu queres» (Lc 22,42). O medo que se apoderou de Cristo e que perturba a Sua alma é o medo de que Ele, enquanto Filho de Deus, que ama o Pai como nunca alguém o tinha amado, tenha sido “abandonado” por Ele. Cristo não teme pela sua vida, mas antes por Deus e pelo Reino dos Céus, que Ele anunciou aos mais necessitados.⁴⁸

Regressando ao grito de desespero de Cristo no Calvário «Meu Deus, Meu Deus, porque me abandonaste?» (Mc 15,34), é-nos dado a contemplar que a morte de Jesus porta a marca desse grito tão terrível que coloca em evidência o mais profundo abandono por parte daquele mesmo Deus no qual tinha posto toda a sua esperança e por quem estava cravado na cruz. Embora se tenha procurado mitigar, ao longo da história eclesiástica, o seu impacto ou suavizar as palavras de Cristo na cruz, este grito é de vital importância para o Homem, porque é a esse grito que podem aderir os homens atormentados, uma vez que exprime a situação de desespero e abandono que também é a sua. De facto, Cristo suporta o abandono de Deus, aquele no qual já ninguém pode interceder por outro, em que cada um se encontra sozinho sem poder subsistir. Por isso, é possível dizer que Cristo morreu por nós, Homens, para que já não estejamos sozinhos: o Pai entregou o Seu Filho a fim de o converter no irmão de todos os abandonados e, assim, os levar até Si.⁴⁹

⁴⁶ Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 642.

⁴⁷ É preciso salientar que, embora Moltmann refira que a súplica de Cristo não tenha sido ouvida por Deus, de acordo com a Carta aos Hebreus é explicitado o contrário: «Nos dias da sua vida mortal, Cristo dirigiu preces e súplicas, com grandes clamores e lágrimas, Àquele que O podia livrar da morte e foi atendido por causa da sua piedade» (Hb 5,7).

⁴⁸ Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 643–44.

⁴⁹ Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 645.

1.2.1. O abandono de Deus

O discurso de Moltmann está impregnado de espiritualidade e de mística, de forma direta ou indireta, e o autor procura, a partir daí, dar uma resposta ao abandono de Cristo por Deus na cruz. É de realçar que, à pergunta acerca do porquê do abandono de Deus, há muitas respostas e nenhuma que seja suficiente: porém, mais importante do que isso, salienta o teólogo, é a pergunta “onde”: «onde está Deus no acontecimento do Calvário?». O próprio Cristo, Filho de Deus, é a resposta.

De acordo com São João e São Paulo, Deus entregou o seu Filho por amor a nós. Ora, se Deus sacrificasse o seu próprio Filho deixando-o simplesmente sozinho na sua dor na cruz, então esse Deus seria apático⁵⁰ e cruel. Para o Apóstolo, pelo contrário, ambos sofrem, ainda que de maneira distinta: o Filho sofre a morte e o Pai sofre a morte do Filho; o Filho morre no abandono da cruz e o Pai sofre o seu abandono do Filho. Deste modo, a paixão de Cristo estende-se ao próprio Deus Pai, tornando-se, assim, a paixão de Deus. Assim, o sofrimento de Cristo é também o sofrimento de Deus e, do mesmo modo, Deus experimenta a morte na cruz de Cristo, segundo a expressão de São Paulo: «em Cristo estava Deus reconciliando o mundo consigo» (2 Cor 5,19).⁵¹ Deus acompanha a humanidade, sofre com ela: na entrega do Filho é possível reconhecer a entrega do Pai (Cf. Jo 14,9), no abandono do qual Cristo é o objeto, Deus «abandona-se a si mesmo, abandona o seu Céu e está *em* Cristo para converter-se em Deus e Pai dos abandonados»⁵².

Consequentemente, a cruz não pode ser entendida como um fracasso, mas antes como um abandono incomparável da parte de Deus, inserido num contexto igualmente incomparável de comunhão que se refletia na pessoa, pregação e atividade terrena de Jesus de Nazaré: a relação de total proximidade entre o Pai e o Filho que se estende a todos os âmbitos da vida de Cristo é quebrada⁵³ totalmente no acontecimento da cruz. Isto permite lançar uma luz perante o terrível medo e angústia experimentados no Getsémani. Ora, toda esta compreensão da cruz culmina no facto de que o que está em jogo na morte de Cristo na cruz ser a própria divindade do seu Deus e Pai.⁵⁴

⁵⁰ O termo apático é entendido no seu sentido etimológico grego mais primário, isto é, como ausência de sofrimento, como aquele que é insensível, indiferente, impassível. Cf. *Diccionario Griego - Español*, ed. Florencio I. Sebastián Yarza (Ramón Sopena, 2002), s.v. «ἀπάθεια, -ας (ή)», 156.

⁵¹ Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 646.

⁵² Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 647.

⁵³ Ainda que à primeira vista possa parecer uma contradição com aquilo que foi referido anteriormente, a relação entre o Pai e o Filho enquanto quebrada, segundo o entendimento de Moltmann será explicada mais adiante, no ponto 1.2.4.

⁵⁴ Cf. Moltmann, *El Dios crucificado*, 210–12; 215.

O abandono na cruz, que separa o Filho do Pai, é um acontecimento no próprio Deus, é *stasis* em Deus – “Deus contra Deus” – se é que se pode afirmar que Jesus testemunhou e viveu a verdade de Deus. Esta “inimizade” entre Deus e Deus não deve ser banalizada sem levar a sério o abandono de Jesus por parte de Deus: seja a sua mensagem de Deus em vida, seja o seu último grito a Deus na cruz.⁵⁵

Este é o ponto culminante de uma teologia profundamente enraizada no mistério do sofrimento de Deus. A afirmação radical, «Deus contra Deus», constitui o clímax de uma reflexão que recusa qualquer leitura simplista da cruz. Nela se reconhece, de forma dramática, a manifestação do amor extremo de Deus, que se revela através do sofrimento e do abandono reais. Deus não é um ser imutável e impassível no sentido estático: Ele sofre. Moltmann insiste em que a experiência do Filho na cruz não deve, de forma alguma, ser minimizada ou reduzida a uma abstração espiritual. O abandono foi real, total, vivido em todos os níveis da existência divina e humana. A cruz, nesse sentido, não é apenas um símbolo: é o lugar onde Deus entra no sofrimento de forma plena e concreta.

1.2.2. A solidariedade em Cristo

A Paixão de Cristo é comumente interpretada como a história de uma *kenosis* cada vez mais profunda de Cristo. A partir do hino kenótico paulino (Fl 2, 1-11), Moltmann estabelece as bases para a solidariedade de Cristo para com o Homem: os sofrimentos de Cristo não são exclusivamente os seus sofrimentos, mas os do próprio Homem. Deus participa do nosso sofrimento e carrega a nossa dor. O Verbo de Deus assumiu de tal modo a nossa condição humana que a sua relação conosco adquire uma dimensão fraternal: todas as pessoas atormentadas pelos sofrimentos e abandonadas são os seus irmãos e irmãs. Cristo não as ajuda (apenas) por meio de milagres, mas pelas suas feridas, sobretudo pelas suas feridas – de acordo com o testemunho do teólogo Dietrich Bonhoeffer nas cartas da prisão durante o regime nazi, Deus não oferece a Sua ajuda devido à sua onipotência, mas devido à Sua fraqueza e ao Seu sofrimento.⁵⁶ Nenhum sofrimento pode separar o Homem desta comunhão com o Deus sofredor, uma vez que Deus é solidário com as vítimas e com os que sofrem.⁵⁷

⁵⁵ Moltmann, *El Dios crucificado*, 216.

⁵⁶ Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Resistência e Submissão*, trad. Ernesto Bernhoeft (Paz e Terra, 1968), 173.

⁵⁷ Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 648.

O que sofre sem razão, crê, antes de mais nada, que foi abandonado por Deus e por todos. Quem clama a Deus na sua dor pode descobrir que com isso adere ao grito de morte de Cristo. Descobre, no Cristo que sofre, o *Deus sofredor* que o entende. Se se sente isso, damos conta de que Deus não é aquela fria e longínqua força do destino à qual se acusa, mas que, em Cristo, se converte no *Deus humano* que grita conosco e em nós e que nos defende quando nos emudecemos nos nossos suplícios. O *Deus encarnado* converteu a nossa vida em parte da sua vida e o nosso sofrimento no seu sofrimento. Por isso, na nossa dor, participamos da sua dor e, na nossa aflição, da sua pena.⁵⁸

Não tratamos aqui de palavras vãs e sem sentido: a crença no Deus sofredor é fruto de uma experiência de sofrimento profunda⁵⁹ que só ganha sentido quando está ancorada em Cristo. Aí, a vida afirma-se, apesar do sofrimento e da culpabilidade. O alicerce de tudo isto encontra-se no amor: na medida em que uma pessoa mais ama outra, mais vulnerável se torna. Por meio do amor à vida é-se capaz de sentir felicidade, não deixando de ser verdade que, precisamente devido a esse amor, o homem também se torna vulnerável. É a dialética da dramaticidade da vida humana: quanto mais alegre se é, maior é a capacidade de sofrer, uma vez que o amor nos torna mais humanos neste diálogo entre a vida e a morte.⁶⁰

O eixo da questão reside na possibilidade de que este amor à vida nasça a partir do sofrimento e da tristeza. Ora, um Deus que não possa sofrer também não pode amar,⁶¹ de modo que quem crê no Deus sofredor reconhece os seus sofrimentos em Deus e Deus nos seus sofrimentos, encontrando na comunhão com Ele a fortaleza para permanecer no amor e não cair na amargura, apesar da dor e das tristezas. Para Moltmann, de nada adiantaria saber porque é que Deus permite toda essa dor, porque não é esse “conhecimento” que nos ajuda a vivê-la: aquilo que

⁵⁸ Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 652.

⁵⁹ Jürgen Moltmann ainda não tinha atingido a maioria quando ficou prisioneiro em 1945 e passou mais de três anos em campos de trabalho forçado para prisioneiros de guerra. Depois da guerra, ao ser confrontado com as imagens dos campos de concentração de Bergen-Belsen e Auschwitz, o seu mundo como que se derruba, é-lhe tirada qualquer vontade de viver, fica imbuído pelo ódio à pátria, ao povo e a si próprio por causa das atrocidades cometidas. Depois de entrar em contacto com a Bíblia, é com os relatos da Paixão de Cristo que a sua vida logra afirmar-se, graças ao encontro de Deus com o Homem no sofrimento. Apenas o Cristo, o rejeitado, o Filho de Deus que morre abandonado por Deus, consegue ajudar Moltmann quando este se sente rejeitado e abandonado por Deus, quando toda a sua esperança se esfumava. Esta experiência de abandono, de sofrimento, de viver no limiar da morte e do desespero, marcou toda a sua vida e configura todo o seu pensamento teológico: a partir desta vivência, Moltmann pode dar prova da sua fé em Deus. (Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 652–53; 658.)

⁶⁰ Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 653.

⁶¹ A noção de que um Deus que não sofra não é capaz de amor, aqui assumida por Moltmann, encontra alguma legitimidade na reflexão protestante, mas não nos parece ser, em si, evidente. De facto, o pensamento católico, fortemente marcado pelas *notae* divinas da impassibilidade e imutabilidade, resiste fortemente a essa assunção. Pois se considerarmos a Trindade imanente, auto-Revelada como Amor (1Jo 4,16), não encontraremos em nenhuma das Pessoas qualquer imperfeição que implicasse ou provocasse numa outra sofrimento. Todavia, as relações pericoréticas são relações de Amor eterno e perfeito. Este parece-nos ser um ponto fraco da argumentação de Moltmann, embora seja verdade que, num mundo contingente, marcado pela morte e pelo pecado, a maior prova de amor “é dar a vida pelos amigos” (Jo 15,14). Neste caso, em Cristo, Amor total encarnado, a morte auto-sacrificial é o correlato do amor perfeito. Contudo, Moltmann parece estender a afirmação para lá da Encarnação.

realmente importa é poder descobrir onde está Deus e sentir a sua presença no nosso sofrimento, uma vez que é precisamente ali que nos encontramos com a fonte da qual renasce a vida.⁶²

Por outro lado, já a Igreja primitiva via na paixão de Cristo a expiação divina em representação dos pecados do mundo, apoiando-se nos textos do “Servo de Iahweh” (Cf. Is 53), enquanto cumpridos em Jesus, que tudo reconcilia mediante o sofrimento representativo. Com efeito, a injustiça não pode ser reparada por nada meramente humano: na Bíblia é sempre o próprio Deus aquele que “carrega” com os pecados do povo, criando assim a reconciliação. Deus sofre de maneira representativa por nós e por muitos, convertendo a culpa humana no seu próprio sofrimento, assumindo-a como própria. Deste modo, no Cristo crucificado, Deus é a vítima por excelência, é aquela vítima que pode verdadeiramente perdoar, porque nenhuma pessoa humana pode perdoar os perpetradores em nome das vítimas mortas.⁶³

1.2.3. A imutabilidade e a impassibilidade de Deus

A teologia da cruz desenvolvida por Moltmann coloca em questão a imutabilidade e a impassibilidade de Deus, uma vez que a história do sofrimento humano é acolhida por Ele no seu próprio seio. Contudo, até que ponto se pode dizer que Deus é afetado? Pode Deus sofrer?

Desde os alvares do Cristianismo, principalmente na época patrística, este foi um tema delicado e longamente debatido. A impassibilidade e imutabilidade divinas têm a sua origem no conceito filosófico grego de Deus (sendo igualmente fruto dos debates cristológicos dos primeiros séculos que salientavam ora a divindade ora a humanidade de Cristo) segundo o qual, se Deus fosse passível, então seria corruptível e imperfeito e, portanto, cessaria de ser quem é. É possível dizer que a “pedra de tropeço” era precisamente a doutrina das duas naturezas e a *communicatio idiomatum* (acima referida), em virtude da qual o sofrimento de Cristo acontecia na sua natureza humana sem, contudo, afetar a sua natureza divina (não deixando de ser, por isso, algo predicável da pessoa divina).⁶⁴ Moltmann critica a teologia precisamente em virtude

⁶² Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 653.

⁶³ Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 649.

⁶⁴ A partir das reflexões acerca da relação da *kenosis* com a dimensão teândrica de Cristo da época Patrística, influenciadas fortemente pelos debates cristológicos, aceitou-se o axioma da *apatheia* de Deus como fundamento da compreensão de Deus e da cruz de Cristo, para defender que um verdadeiro Deus não estaria sujeito ao sofrimento, à imperfeição, à desordem e à caducidade, porque, de contrário, não seria verdadeiro Deus. Esta forma de pensar perseverou e manteve-se até à atualidade. (Cf. Heyner Hernández-Díaz, «La Teodicea, el Pathos de Dios y el Crucificado en la Teología de la Cruz de Jürgen Moltmann: Una Lectura Contemporánea», *Veritas*, n.º 40 (agosto de 2018): 125–26, <https://doi.org/10.4067/S0718-92732018000200121>.)

da forma como o *axioma da apatia* influenciou mais os conceitos fundamentais da teologia do que a própria história da Paixão de Cristo: a incapacidade de sofrer apresenta-se como um atributo irrenunciável da perfeição e da glória divina, o que implica uma cedência à tradição metafísica da filosofia grega, que tem dificuldades em identificar Deus com o acontecimento da Paixão, optando por entendê-la segundo a ótica de uma tragédia humana. Esta influência deve-se principalmente a duas razões: primeiro, pela incapacidade de sofrer, Deus pode distinguir-se do Homem e da criação, que estão submetidos tanto ao sofrimento como à temporalidade e à morte; segundo, ao tornar os homens participantes da Sua glória divina, esta implicaria para o Homem a imortalidade e a incapacidade de sofrer.⁶⁵

Ora, tendo isto em conta, torna-se necessário perceber que, na teologia cristã, o *axioma da apatia* indica apenas que Deus não está sujeito ao sofrimento da mesma maneira que a criatura mortal. Assim, a impassibilidade de Deus não é entendida em sentido absoluto, mas sim em sentido relativo, o que não exclui a capacidade de um sofrer ativo que nasce do amor. Neste sentido, Deus é capaz de sofrer precisamente porque é capaz de amar: a sua essência é a misericórdia. Esta capacidade de sofrimento por amor não implica em si qualquer carência de ser nem de perfeição em Deus: a teologia de Moltmann admite a possibilidade do sofrimento em Deus com o intuito de dar uma maior profundidade ao compromisso de Deus na paixão do mundo. Com efeito, a partir deste acontecimento da cruz, a história humana, história de esperança e de sofrimento, está em Deus, razão esta pela qual se pode dizer que a teologia da cruz se preocupa com pensar a cruz de uma maneira tal que a história do sofrimento humano possa ser pensada em Deus, tornando-a numa teologia trinitária da cruz.⁶⁶ É de salientar que, se Deus fosse pura e simplesmente incapaz de sofrer, seria igualmente incapaz de amar. No entanto, se Deus é capaz de amar outras criaturas, Ele próprio se abre ao sofrimento que o amor ao outro provoca: Deus não sofre como a criatura (por falta de Ser), mas sim pelo seu amor, que é a abundância do seu Ser. Consequentemente, Deus tem, de facto, *pathos*, sem, contudo, que isso signifique uma plena equivalência ao *pathos* humano, pelo contrário. A teologia joanina refere que este acontecimento de amor de Cristo na cruz é a existência do próprio Deus, pois «Deus é amor» (1Jo 4,8), e ainda «Deus amou o mundo de tal maneira que lhe deu o seu Filho unigênito» (Jo 3,16). É por isso que Deus pode amar livremente, em total coerência com a sua natureza.⁶⁷

⁶⁵ Cf. Gibellini, *La Teología Del Siglo Xx*, 313; Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 650–51.

⁶⁶ Cf. Gibellini, *La Teología Del Siglo Xx*, 313–14.

⁶⁷ Cf. Moltmann, «La pasión de Cristo y el dolor de Dios», 652.

Note-se, ainda, que Moltmann se apoia na teologia paulina da entrega a fim de mostrar como, na oblação do Filho, o Pai atua efetivamente (Rm 8,32; 2Cor 5,21; Gl 3,13). Deus abandona o seu próprio Filho por nós, Homens, mas o sofrimento d'Ele é um padecer voluntário, evidenciando-se assim a íntima relação entre a entrega de Deus e o auto-oferecimento de Cristo.⁶⁸

1.2.4. A cruz como acontecimento trinitário

O discurso de Moltmann transforma toda a interpretação da teologia da cruz numa teologia trinitária da cruz. A novidade radica em dar ênfase ao acontecimento da cruz enquanto experiência máxima da revelação de Deus a que temos acesso, manifestada trinitariamente, e preservando simultaneamente a diferença e distinção entre as pessoas divinas. Neste acontecimento, a Trindade constitui-se na sua relação recíproca, uma vez que é precisamente na cruz que o Pai e o Filho são constituídos enquanto tais: por um lado, são aí separados do modo mais profundo (no abandono), segundo o qual o Pai é interpretado como aquele que abandona o Filho ao sofrimento e à morte e o Filho como aquele que é abandonado; por outro, estão unidos pelo modo mais íntimo de entrega, no qual o Pai é visto como aquele que entrega o Filho à agonia do abandono e sofre por isso e o Filho como o que é entregue e se entrega voluntariamente à agonia e à morte. Mais ainda, aquilo que brota deste acontecimento entre Pai e Filho na cruz é, precisamente, o Espírito.⁶⁹ Este acontecimento é denominado como «história de Deus», que, por sua vez, inclui em si a história do Homem:

A concreta «história de Deus» na morte de Jesus na cruz sobre o Gólgota contém em si todas as profundezas e abismos da história humana, podendo, portanto, ser interpretada como a história da história. Toda a história humana, por muito determinada que esteja pela culpa e a morte, é assumida nesta «história de Deus», ou seja, na Trindade [...] Não há sofrimento nesta história que não se tenha convertido no sofrimento de Deus, não há morte que não se tenha convertido na morte de Deus na história sobre o Gólgota.⁷⁰

⁶⁸ Cf. Joabe Marques dos Anjos, «Deus Crucificado: uma Teologia Trinitária da Cruz», *Anais do Salão de Pesquisa da Faculdade EST 16* (2017): 31–32.

⁶⁹ Cf. Gibellini, *La Teología Del Siglo Xx*, 313–14; Cf. Marques dos Anjos, «Deus Crucificado: uma Teologia Trinitária da Cruz», 25.

⁷⁰ Moltmann, *El Dios crucificado*, 349.

No entender de Moltmann, a economia da salvação revela a constituição trinitária de Deus e não deixa de o fazer na morte do Filho de Deus. A morte de Cristo não é interpretada como um acontecimento humano-divino (a partir da doutrina das duas naturezas), mas antes trinitariamente, entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, razão pela qual se dá um passo em frente em relação àquilo que tinha sido elaborado por Lutero.⁷¹

2. A espiritualidade stauroológica: A visão católica

O tema da mística está profundamente enraizado em todo o pensamento de Hans Urs von Balthasar. Por este motivo, depois de termos exposto a *theologia crucis* no ambiente protestante e as suas implicações, é necessário que completemos a nossa abordagem preliminar, evitando, assim, que caiamos na armadilha racionalista. Neste nosso segundo momento de reflexão, procuraremos expor os fundamentos daquela abordagem estética e mística do Mistério Pascal, que encontraremos em Balthasar. Para tal, consideraremos a espiritualidade que encarna a *theologia crucis* e que, por sua vez, reclama uma “teologia de joelhos”, tendo como alicerce os Transcendentais: o Belo, o Bom e o Verdadeiro.

Ora, tal como na primeira parte deste capítulo abordámos um autor moderno (Lutero) e outro contemporâneo (Moltmann), nesta segunda parte também procuraremos abordar, por um lado, a idade de ouro da mística católica – nos alvares da modernidade – e, por outro, uma figura que é incontornável para a vida, doutrina, pensamento, teologia e espiritualidade de von Balthasar – a mística contemporânea Adrienne von Speyr.

Neste contexto, é de salientar o contexto ecuménico da sociedade da Suíça do século XX, que fez do nosso autor um teólogo em diálogo com as outras denominações cristãs. Com efeito, ao longo da sua história, a Suíça não se distingue pelo seu sentido de identidade comum, quer étnica, quer linguística, nem tem uma religião oficial propriamente dita. Contudo, sendo o cristianismo a sua religião predominante, é um país profundamente ecuménico: católicos e protestantes vivem juntos há séculos, não sem pequenas tensões. De facto, esta nação estava historicamente bastante equilibrada entre a tradição católica e a tradição protestante: havia setores ou cantões que eram, ora de predominância católica, ora de predominância protestante. No entanto, pode dizer-se que houve sempre uma coexistência pacífica entre os fiéis de ambas as tradições.

⁷¹ Cf. Moltmann, *El Dios crucificado*, 348.

Assim sendo, a teologia de von Balthasar vai estar marcada pela necessidade própria do seu contexto, a saber, de interagir com as tradições cristãs do Ocidente. Exemplo disto é a sua grande amizade com o grande teólogo suíço protestante, Karl Barth, que haveria de influenciar de forma considerável o seu pensamento, motivo pelo qual expusemos em abundância a visão luterana e moltmanniana da *theologia crucis*, uma vez que Barth é seu herdeiro em vários aspetos.

Por outro lado, a experiência mística testemunha aquilo que a *theologia crucis* declara, isto é, confirma que ela é verdade e que não fica reduzida a meras palavras, mas se aplica a cada pessoa em particular. A mística stauroológica torna a *theologia crucis* viva, iluminando um caminho para encontrar o sentido redentor do sofrimento. Tal como na Palestina do século I, nos místicos da cruz, o *Logos* irrompe novamente, em cada geração, permeando o sofrimento de sentido e iluminando o seu caráter redentor.

Com este intuito, uma vez que muitos o espectro de santos que influenciaram o pensamento de von Balthasar extravasa os limites do nosso estudo, optámos por expor a doutrina de dois místicos que nos dão acesso ao património comum da espiritualidade stauroológica católica: João da Cruz e Paulo da Cruz. A nossa escolha deve-se, por um lado, pelo facto de que ninguém mudou tanto a história da mística como João da Cruz – a par de Teresa de Ávila – na reforma carmelita. Ambos foram assumidos por Teresa do Menino Jesus e da Santa Face, como seus mestres espirituais, e a influência desta última para o teólogo suíço é inegável.⁷² Por outro, é de salientar que Paulo da Cruz constitui um testemunho importante para uma compreensão pre-lapsária da *Historia Salutis*, que encontraremos igualmente em Balthasar.

Ancorados pelo famoso adágio do grande teólogo jesuíta, Karl Rahner – que foi um considerável oponente de Balthasar – «o cristão do futuro será um místico ou não será»,⁷³ procuraremos demonstrar como a reflexão teológica cristã, depois de “Auschwitz”, ou apresenta esta experiência encarnada do sofrimento redentor, ou não faz mais do que balbuciar palavras sem sentido. Balthasar percebeu-o, e assumiu-o; e é por isso que também nós o devemos assumir, antes de prosseguirmos com a nossa reflexão.

⁷² Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teresa De Lisieux: Historia de una Misión*, 5a ed (Herder, 1999).

⁷³ «The Christian of the future will be a mystic or he or she will not exist at all». Karl Rahner, *The Practice of Faith. A Handbook of Contemporary Spirituality* (The Crossroad Publishing Company, 1983), 22.

2.1. Esboço de uma mística

Antes de mais nada, é inegável a influência - doutrinal, espiritual e teológica - da mística Adrienne von Speyr em Hans Urs von Balthasar. Não podemos, por isso, desligar o pensamento balthasariano da experiência mística de tantos santos que reavivaram o núcleo central da fé sob a inspiração do Espírito Santo – procurando compreender o mistério da cruz, não apenas do ponto de vista racional, mas também a partir da própria vivência. Esta noção de participação e identificação dos próprios sofrimentos com os do Crucificado, foi experimentada pela von Speyr na sua própria carne.

“Nenhum sofrimento tem sentido, senão a partir da figura de Jesus Cristo”. Esta é a tese que temos vindo a delinear, neste nosso primeiro capítulo. Reconhecemos a ousadia de tal afirmação e estamos igualmente conscientes de que ela exige ulterior fundamentação. É esse o objetivo que nos move neste segundo momento da presente reflexão. Poder-se-ia dizer, para já, que semelhante afirmação é o correlato da convicção cristã de que Cristo é o *Lógos* de Deus e, por isso mesmo, o *Lógos* do mundo, que existe por Deus e em Deus. Ao assumir um termo tão fundamental para a reflexão filosófica helénica, e associando-o ao igualmente possante conceito de “Princípio” (ἀρχή), o Quarto Evangelista proclama que a fonte da razoabilidade que permeia o mundo criado e, mais ainda, que a fonte da capacidade humana para discernir essa mesma razoabilidade na harmonia que o rege é Cristo. Cristo é o *Lógos*, a “palavra” criadora do Pai, a “razão” do universo, o “sentido” de tudo o que existe, o princípio e o fim.

Ora, o sofrimento irrompe na experiência humana como algo de caótico, desordenado, que carece de sentido. A maravilha que o Evangelho proclama, porém, é a de que o “Sentido” do universo – a Fonte de toda a ordem – se quis identificar com o caos do sofrimento injusto e – imagine-se – quis que, nessa mesma identificação com o absurdo da desordem, fosse revelado em plenitude «o esplendor da glória [de Deus] e a expressão da sua substância» (Hb 1, 3). O absurdo do sofrimento foi invadido, em Cristo, pelo “Sentido”, foi conquistado a partir de dentro, quando Deus, por amor, assumiu sobre si todo o sofrimento da História, passado e vindouro. É por isso que começámos este subcapítulo com a formulação negativa da afirmação: “todo o sofrimento encontra o seu sentido na pessoa de Jesus Cristo”.

Contudo, mais do que tratar o problema da dor de um ponto de vista filosófico, o evento da cruz prova que a resposta ao escândalo do mal tem de ser uma resposta encarnada. É por isso que agora procuramos fundamentar a afirmação com que abrimos esta reflexão com a experiência da cruz, revelada plenamente em Jesus Cristo e encarnada, no decurso dos séculos, na experiência cristã de todos os tempos, pela qual se «completa, [na carne], o que falta às

tribulações de Cristo [...], pelo seu Corpo, que é a Igreja» (Cl 1, 24). A esta perene atualização do evento da cruz em cada geração, designamos “mística da cruz”, que será, então, o objeto deste segundo “andamento”. Trata-se do aprofundamento da experiência do sofrimento, que compreende o seu acolhimento livre e espontâneo, como fruto do amor. Nela se revela a fecundidade da dor – quando iluminada por aquela aceitação livre – quer para o próprio que a experimenta, quer para os outros.

A mediação salvífica de Jesus Cristo é, não obstante, central, pois a experiência salvífica do sofrimento não pode desligar-se daquele que, tomando a condição humana, sofreu e morreu para salvar o Homem do pecado que o afasta de Deus e para o tornar Seu filho adotivo. De igual modo, uma mística da cruz deve compreender necessariamente uma mística da Ressurreição, uma vez que a dor e a alegria, a morte e a ressurreição estão intrinsecamente relacionadas na pessoa de Jesus Cristo. Deve evitar-se a todo o custo, quer o perigo de que se esvazie a cruz, quer o de que se desvalorize a Ressurreição: ambos fazem parte do único evento de Cristo Jesus.

Poder-se-ia dizer que a cruz transforma radicalmente o próprio conceito de Deus, pela qual a figura majestosa e onipotente se une à de um inocente que morre no meio de atrozes sofrimentos. No meio de semelhante tensão, a ressurreição é a resposta que, embora não cancele o drama da história humana, reconcilia essa mesma tensão, manifestando que «o Crucificado permanece de qualquer maneira para o cristão o ícone de um amor que salva na solidariedade da derrota».⁷⁴ Para a espiritualidade *stauroológica*, a Paixão de Cristo é sempre entendida como um ato de puro amor, e só a partir dela se pode fazer uma leitura do sofrimento na sua dimensão teândrica: a dor e o amor estão estreitamente ligados. A partir da “cruz” de cada homem, podemos encontrar o amor de Deus: «a coisa mais bela da vida é o sorriso de uma criatura que sofre por amor».⁷⁵

Ao longo da História da Igreja, a mística ocidental⁷⁶ foi acolhendo o mistério da Paixão de Deus, que transformou radicalmente o sentido da morte e do sofrimento humano, evitando que caíssem no absurdo. Como refere Greshake: «A morte de Jesus dá esperança a toda morte, e a esperança é a autêntica mensagem que a fé cristã apresenta a respeito da morte e do morrer».⁷⁷

⁷⁴ Giovanni Tangorra, «“Perché Resti Spettatore dell’oppressione?” (ab 1,3) - La Rivelazione Notturna di Auschwitz», *Lateranum*, n.º 88 (2022): 38.

⁷⁵ Editoriale, «La Misteriosa Fecondità della Sofferenza Assunta con Amore», *La Sapienza della Croce XIII*, n.º 3 (1998): 211.

⁷⁶ Não pretendemos com isto afirmar que o Oriente permaneceu alheio a uma espiritualidade da cruz, já que isso nos parece insustentável. Não obstante, assumimos aqui esta distinção porque nos pretendemos focar na tradição mística católica ocidental em constante confronto com a espiritualidade *stauroológica* protestante; e esse debate mantém-se circunscrito ao Ocidente. Além disso, o autor do nosso estudo, embora profundamente influenciado pela Tradição patrística oriental – desde Orígenes, aos Padres Capadóciós e a Máximo, Confessor – não deixa de ser um padre e teólogo católico, nascido no coração do Velho Continente, num contexto de constante diálogo entre o catolicismo romano e o protestantismo.

⁷⁷ Gisbert Greshake, «Hacia una Teología del Morir», *Concilium*, n.º 94 (1974): 94.

A espiritualidade foi-se afirmando e consolidando numa profunda veneração do Cristo sofredor, manifestada na “loucura” dos santos, entendida como uma experiência radical de intensa mortificação. Esta, por sua vez, conduz, indiscutivelmente, a um desprezo de si próprio, como aniquilamento do eu. À medida que o crente torna sua a morte de Cristo, cresce nele, ao mesmo tempo, a experiência de uma libertação da opressão do pecado e da morte, que o dispõe a abraçar o seu destino, que é ressuscitar com Cristo para uma nova união com Deus. A morte não é, assim, vista como um fim, mas como um meio.⁷⁸

A espiritualidade da cruz encontra-se, portanto, caracterizada por uma sensibilidade que é fruto da contemplação dos sofrimentos de Jesus. O crente é chamado a identificar-se com Cristo, num abandono completo à vontade divina, à imagem da relação de obediência e de amor entre o Filho e o Pai (Mt 26, 39). Esta dinâmica de obediência e amor, que encontramos no seio da própria Santíssima Trindade – o Pai que ama, o Filho que obedece por amor, e o Espírito que é esse mesmo amor que os une – é o eixo de toda a experiência espiritual cristã. Esta vocação à participação na dinâmica relacional entre Deus Pai e Deus Filho só é possível, para os crentes, graças à ação daquele que é o fruto dessa mesma relação: o Espírito Santo.

Neste encontro do Homem com Deus, revelado em Jesus Cristo, o crente é levado a um conhecimento mais íntimo e mais profundo do mistério divino, numa relação sempre mais direta e sempre mais profunda, crescendo com a maturidade da experiência concedida gratuitamente por Deus.⁷⁹ Desenvolve-se e aprofunda-se o conhecimento de um Deus pessoal, revelado em Jesus Cristo como uma *communio personarum*, à semelhança da visão protestante que apelava para um conhecimento mais direto de Deus.

Ao longo da História da Igreja, os santos têm manifestado de diversas formas esta plena identificação com Cristo, sendo inseridos nos sofrimentos, no desespero, no abandono de Jesus, carregando os padecimentos numa atitude de solidariedade e de amor, uma vez que, para eles, esta experiência não está privada de sentido.⁸⁰ Antes pelo contrário, é o testemunho de uma vida transformada, já não em função exclusiva da própria pessoa, mas tendendo para o próximo.

⁷⁸ Cf. Jesús García Rojo, «La Muerte, Enigma Científico y Acontecimiento Cristiano», *Revista de Espiritualidad*, n.º 40 (1981): 23–24.

⁷⁹ Cf. Luigi Borriello, «L’Esperienza mistica cristiana. Identità e struttura», *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 99, n.º 3 (2007): 473.

⁸⁰ Este processo, porém, não pode senão ser inefável: os místicos são incapazes de esclarecer e de comunicar a outros a experiência de Deus mediante os conceitos da razão, o que podem fazer é oferecer uma aproximação dessa experiência que transcende os limites da razão. Com efeito, na terceira aparição da Virgem de Fátima, a irmã Lúcia relata a respeito do Francisco que «o que mais o impressionava ou absorvia era Deus, a Santíssima Trindade, nessa luz imensa que nos penetrava no mais íntimo da alma. Depois, dizia: “Nós estávamos a arder, naquela luz que é Deus, e não nos queimávamos. Como é Deus? Não se pode dizer! Isto, sim, que a gente nunca pode dizer!”». Irmã Lúcia, *Memórias da Irmã Lúcia* (Gráfica de Coimbra, 1978), 118.

Mediante a cruz, os místicos abriram o caminho para uma melhor compreensão do valor do sofrimento humano como participação na obra redentora.⁸¹

Se o mistério pascal revela, como dizíamos, a reconciliação entre o que pareceria inconciliável – entre a vitória e a derrota, entre a majestade onipotente e a humildade que se reveste de impotência – a experiência mística leva em si o selo dessa mesma tensão. A mais profunda revelação é, não raras vezes, acompanhada da experiência de ausência ou do silêncio de Deus. Mas é precisamente nesta ausência e neste silêncio que Deus se comunica, pois Deus, que é o Criador, retira-se, de certo modo, da criação e é aqui que o crente é convidado a aderir ao mistério do “nada”: o que implica não pequeno «sofrimento, uma vez que é a perda do conforto divino».⁸² Esta dor que brota da ausência de Deus, que acompanha a experiência da Sua presença, permite-nos entrever uma ponte que conecta a experiência mística cristã à vivência do sofrimento que é transversal à humanidade. A revolta que brota do escândalo do mal, e que coloca em causa a existência de Deus, é iluminada pelo evento da Cruz: o momento de maior silêncio de Deus é, paradoxalmente, o momento da plena revelação da sua substância. E nesse grito pelo qual a humanidade, recapitulada em Cristo, clama ao Pai «*Eli, Eli, lamah sabachtháni?*» (Mt 27, 46), o Pai, revelado em Cristo, “grita” à humanidade: “Eu não te abandonei!”.

O drama do sofrimento exige, portanto, que se supere a tendência para um divórcio entre Teologia e Espiritualidade no discurso cristão, ao longo da história.⁸³ Balthasar ergue-se, neste sentido, como uma das figuras proeminentes do esforço de superação da dicotomia entre a *theologia crucis* e a espiritualidade *stauroológica*, procurando estabelecer uma relação entre

⁸¹ Cf. Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais de Santo Inácio Explicados por Santo Antônio Maria Claret*, com Antônio Maria Claret (Minha Biblioteca Católica, 2024), 274–75.

⁸² Gianni Baget Bozzo, «L’Assenza di Dio in Dio», *Divus Thomas* 100, n.º 3 (1997): 60. É de salientar que, o silêncio de Deus, enquanto lugar teológico, obriga a alma a encarar as tempestades da vida e a rever a sua relação com Deus diante das tribulações, tal como relata Shusaku Endo: «Sei que hoje, dia em que Mokichi e Ichizo choraram, sofreram e morreram para maior glória de Deus, não consigo suportar o monótono fragor do negro mar, abocanhando com os seus colmilhos a areia da praia. Como fundo a este mar sinistro, paira o silêncio de Deus... a sensação de que Deus continua de braços cruzados perante os clamores atirados ao céu por estes homens» (Shusaku Endo, *Silêncio* (Círculo de Leitores, 1990), 81.) Este silêncio foi alvo de questões teológicas na contemporaneidade, mormente no século XX, que levou a um repensamento da questão de Deus, do sofrimento e do mal no mundo a respeito da teologia tradicional, tendo em conta que não é o mesmo, nem tem o mesmo valor, falar acerca do mal e da dor em âmbito teórico do que em âmbito experiencial. Além disso, apesar das situações concretas de sofrimento, aquilo que mais faz sofrer ao crente é o silêncio de Deus. A teologia da *Shoá*, por exemplo, procura a forma de entender o papel de Deus e da humanidade à luz do Holocausto, uma vez que o acontecimento de Auschwitz rompe, de certa forma, com a lineal história de salvação do povo de Israel, que trouxe consigo inúmeras vezes a questão do “porque?” sem encontrar respostas conclusivas. (Cf. Tangorra, «“Perché Resti Spettatore dell’oppressione?” (ab 1,3) - La Rivelazione Notturna di Auschwitz», 25.

⁸³ Isto torna-se evidente na bibliografia que encontramos, uma vez que os estudos nem sempre tratam da relação existente entre a teologia da cruz, por um lado, e a espiritualidade da cruz, do outro. Há uma constante separação entre a reflexão teológica e a experiência espiritual. Contudo, é de salientar que «a presença do mistério da cruz na consciência católica situa-se principalmente sobre o nível experiencial mais do que na reflexão teológica». (Paolo Martinelli, «La “Theologia Crucis”: Caracteristica della Spiritualità Occidentale», *La Sapienza della Croce* XIX, n.º 3 (2004): 278.)

ambas, compreendendo-as como unidade. Procuraremos demonstrá-lo adiante, quando abordarmos o seu contributo para a teologia contemporânea. Mas, para tal, é necessário que compreendamos o modo como a mística da Cruz acompanha e, de certo modo, precede a formulação teológica que a cristaliza. É precisamente esta complementaridade que, agora, pretendemos demonstrar e que está na base do pensamento balthasariano, fruto da influência de Adrienne von Speyr, que procurou diminuir a brecha entre a teologia e a mística, restituindo-a ao centro do evento salvífico.⁸⁴

Assim sendo, a partir da *theologia crucis* e da espiritualidade *stauroológica*, a História da Salvação é vista sob um novo prisma: é a visão *kenótica* de um Deus que “desce”, que se “rebaixa” até ao absurdo da existência, por amor; de um Deus que, sendo onipotente, se fez débil, para ir ao encontro da criatura. Eis o paradoxo do sofrimento de Jesus Cristo, pelo qual os cristãos proclamam a escandalosa mensagem de que Aquele que se rebaixou até ao mais profundo do sofrimento humano – e se sujeitou a uma morte ignominiosa – é o Salvador da humanidade. Poderíamos dizer que, a partir do Mistério Pascal, o Homem pode encontrar a Deus naquele que sofre. Não é por acaso que, na procura de um sentido para o sofrimento e para a presença de Deus neste, os primeiros cristãos tenham dirigido o seu olhar para o Crucificado: é n’Ele que o Homem pode encontrar conforto no meio da sua miséria.⁸⁵

Esta experiência do sofrimento foi assumida por incontáveis santos; porém, devido à extensão e ao foco do nosso estudo, centraremos o nosso pensamento em dois místicos, a saber, João da Cruz e Paulo da Cruz. O nome que ambos assumiram, *da Cruz*, expressa essa forte relação entre a sua experiência e o mistério da paixão do Senhor. Toda a sua doutrina e espiritualidade é fruto de uma autêntica vivência da *theologia crucis*, uma mística desenvolvida com os olhos postos no Crucificado.

2.2. O século de Ouro: João da Cruz

O século de ouro espanhol – assim denominado pela emergência, em Espanha, de grandes figuras da mística cristã, como Inácio de Loyola, Teresa de Ávila, João da Cruz e muitos outros – constitui um marco incontornável na história da Igreja. No percurso que temos vindo a fazer, o século de ouro da espiritualidade constitui um igualmente relevante momento, pelo qual

⁸⁴ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Una Primera Mirada a Adrienne von Speyr* (Saint John Publications, 2012), 91.

⁸⁵ Cf. Robin Ryan, «Sufriamiento», em *Pasión de Jesucristo*, ed. Luis Díez Merino et al. (San Pablo, 2015), 1254.

atestamos, na vida e produção literária dos seus intervenientes, a centralidade dos mistérios da paixão de Jesus, como caminho de perfeição na própria experiência espiritual. A união entre Deus e o Homem realiza-se mediante um encontro de liberdades imensamente díspares. Para exprimir esta disparidade, João da Cruz definirá esse encontro como o confronto entre o “nada” (Homem) e o “tudo” (Deus).

Não pretendemos, porém, com isto significar que as características do pensamento do Doutor Místico possuem uma qualquer tendência pessimista. Pelo contrário, deparar-nos-emos com um profundo otimismo, enraizado no facto de que o peso dos imensos sofrimentos não pode sequer comparar-se às alegrias impensáveis que estão, por sua vocação, reservadas ao Homem.

A espiritualidade de João da Cruz é toda ela cristológica. Podemos, inclusive, afirmar que a paixão de Cristo é o eixo de todo o seu pensamento teológico e espiritual, embora não esteja sempre patente de uma forma explícita. Não obstante, encontramos, ao longo do seu itinerário, um exercício de contemplação e meditação constantes nos sofrimentos de Deus Filho, motivo pelo qual podemos concluir que a Cruz é o fundamento a partir do qual se constrói e orienta a vida espiritual das almas:

Sirvam a Deus, minhas amadas filhas em Cristo, seguindo as Suas pisadas de mortificação em toda paciência, em todo silêncio e em toda vontade de padecer, feitas verdugos dos contentos, mortificando-se, se porventura alguma coisa ficou por morrer que estorve a ressurreição interior do espírito, o qual mora nas suas almas.⁸⁶

Uma das suas maiores intuições diz respeito ao lugar preponderante em que coloca o aniquilamento do Verbo de Deus que, sem consolo nem conforto algum, abandonado no deserto pelo Pai, «fez maior obra [do] que em toda a sua vida, com milagres e obras, tinha feito, que foi reconciliar e unir o género humano por graça de Deus».⁸⁷ Veja-se como se reitera que a fé está fundada de uma vez para sempre no acontecimento de Cristo Jesus, sendo, portanto, unicamente necessário elevar os olhos para o Filho de Deus, olhar para o Crucificado, uma vez que n’Ele tudo nos foi revelado, não sendo necessária qualquer outra palavra.⁸⁸

⁸⁶ João da Cruz, *Epistolario*, 7.

⁸⁷ João da Cruz, *Subida II*, 7, 11. Todas as citações das obras de João da Cruz são retiradas da seguinte edição: Juan de la Cruz, *Obras Completas*, 3a ed, com Maximiliano Herráiz (Ediciones Sígueme, 2002).

⁸⁸ Cf. João da Cruz, *Subida II*, 22, 3-5.

2.2.1. *La Noche Oscura del alma*

A noite é um tema caro a João da Cruz e essencial para todo o seu pensamento teológico-espiritual.⁸⁹ Deve notar-se que estamos diante de um discurso de teor poético e místico, o que é extremamente pertinente para a nossa reflexão. Como veremos adiante, a abordagem balthasariana é primariamente estética. Ancorada nos transcendentais do Bom, do Belo e do Verdadeiro, Balthasar assumirá a sua empresa teológica como um exercício místico, com toda a propriedade, contemplativo. Um discurso teológico fundado na experiência mística do inefável, tal como encontramos em João da Cruz, é de suma importância para que possamos compreender a novidade que Balthasar representa, numa época de divórcio entre fé e razão.

Embora, à primeira vista, João da Cruz defina a noite como amarga e terrível, horrorosa e espantosa – em que tudo parece estar perdido e a experiência do abandono de Deus parece ser evidente⁹⁰ – ela é também vista, paradoxalmente, como uma experiência que cura e que salva. Talvez seja ainda mais acertado afirmar que ela é unicamente uma experiência de salvação, embora esteja como que velada por trevas e padecimentos não facilmente esquecidos. Mas isto só poderá ser reconhecido uma vez que o Homem se tiver purificado e possa olhar em retrospectiva para a ação de Deus. Com efeito, a *noche* chega a ser denominada “ditosa”⁹¹, uma submersão inefável na alegria indizível:

Esta ditosa noite, ainda que escureça o espírito, não o faz senão para dar luz a todas as coisas; e, ainda que o humilhe e o ponha miserável, não é senão para o exaltar e o levantar; e, ainda que empobrecido e vazio de toda possessão e afeição natural, não é senão para que divinamente se possa estender a gozar e gostar de todas as coisas de cima e de baixo.⁹²

No *Cântico Espiritual*, o Doutor Místico refere quão proveitoso e ditoso pode ser o padecer: o conhecimento de Deus dá-se ao «entrar mais adentro na espessura», isto é, ao ser inserido na *noche* mais profunda, não se contentando com qualquer tribulação ou angústia, mas abraçando a cruz em toda a sua largura, pondo nela os seus desejos e anseios, porque a “porta” para entrar na sabedoria de Deus é precisamente a cruz: «desejar entrar por ela é de poucos; mas desejar os

⁸⁹ A fonte principal do Doutor Místico, tanto para os seus escritos como para a sua vida espiritual, é a Sagrada Escritura. Isto fica evidenciado pelo autor ao descrever quer a intensidade e a profundidade da *noche oscura* quer a experiência do abandono de Deus, especialmente ao se apoiar nas experiências dolorosas da *noche* em diversas personagens bíblicas como Job, Jonas e Jeremias, que experimentam a ira e o abandono de Deus. Cf. Giuseppe Furioni, «San Giovanni e il Mistero della Croce», *Quaderni Carmelitani*, n.º 7 (1990): 165.

⁹⁰ Cf. João da Cruz, *Noche I*, 8, 2; Cf. Teresa de Jesús, *Morada VI*, 1, 3. Todas as citações das obras de Teresa de Jesús são retiradas da seguinte edição: Teresa de Jesús, *Obras Completas* (Edições Carmelo, 2000).

⁹¹ Há, em João da Cruz, uma certa alegria inexprimível em padecer por amor a Deus: «maravilha grande é, e coisa digna da abundância de Deus e da doçura que tem escondida para aqueles que o temem (Sl 30, 20), receber tanto mais sabor e deleite, quanto maior dor e tormento se sente». João da Cruz, *Llama 2*, 12.

⁹² João da Cruz, *Noche II*, 9, 1.

deleites a que se vem por ela, é de muitos».⁹³ Pois «a cruz não é um fim em si mesma. Ela ergue-se e aponta para o alto».⁹⁴

Por outro lado, embora a doutrina espiritual do Doutor Místico seja para todos, o seu rigor dita que só pode ser posta em prática por aqueles que estão dispostos a trilhar o caminho do *nada*, que pretendem alcançar a união do amor de Deus imitando a *via crucis* do Senhor. O facto de que poucas pessoas alcancem a união com Deus não depende propriamente d’Ele, mas sim dos homens na sua fuga aos sofrimentos que a cruz representa. É esse o motivo da insistência evangélica no ato de tomar sobre si a própria cruz, e que João da Cruz recupera como exortação a lutar contra a fragilidade da alma para poder entrar ativamente nesta *noche*.⁹⁵

O caminho mais seguro para seguir esta via é o da desolação, uma vez que, sendo a alma privada de todo consolo, sentindo-se abandonada por Deus, pode ser purificada para uma união plena com Deus. Há uma predisposição para o sofrimento, para a agonia, para entrar nas trevas da morte como oferecimento e resposta do Homem ao amor de Deus, onde o único conforto resulta em fazer a Sua vontade.⁹⁶

2.2.2. O Homem apaixonado por Deus

O escândalo do sofrimento e da morte – momento em que toda a dor se depara com a fonte e o cúmulo do drama que por ela se significa – encontra, em figuras como João da Cruz, um acolhimento que nos desarma e espanta, confunde, até. No escrito onde aborda a questão da morte no seu sentido cristão – o *Cântico espiritual* – está patente essa visão que desconcerta e questiona: há um desejo da morte. Ela é assumida como o meio para alcançar, de forma plena e definitiva, a união com Aquele de quem se está enamorado. Este desejo pela morte – que adquire os contornos de um desposório – é visto num duplo sentido: o sentimento de ausência e de afastamento daquele a quem se ama; e o de um enamoramento que, ferindo o coração, o leva, porém, a experimentar uma ânsia pela morte.

⁹³ João da Cruz, *Cântico espiritual*, 36, 13.

⁹⁴ Edith Stein, *A Ciência da Cruz. Estudo sobre São João da Cruz* (Edições Loyola, 2002), 24.

⁹⁵ Cf. Adolfo Lippi, «La Mistica della Croce nella Vita e Nell’opera di San Giovanni della Croce. Rilievi Storici e Riflessioni Dottrinali», *La Sapienza della Croce* XVI, n.º 3 (2001): 258; Cf. Stein, *A Ciência da Cruz*, 47–48.

⁹⁶ Cf. Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais de Santo Inácio Explicados por Santo Antônio Maria Claret*, 266–67.

Esta ânsia – que Teresa de Ávila viria a cristalizar na expressão “*muero porque no muero*” – ilumina a experiência da morte. Ela faz incidir sobre o sofrimento uma luz que antecipa a glória e a faz irromper na própria dor. A morte, que é escândalo, é proclamada como a coisa mais agradável e chamada de amiga, irmã e esposa:⁹⁷ «O anseio pela posse definitiva e pacífica de Deus, à qual se chega só depois da morte física do homem e em cuja comparação qualquer experiência de Deus nesta vida é como uma pura sombra».⁹⁸ O que a *teologia crucis* formulara, e continua a formular, no paradoxo da suma beleza que irradia do evento da Cruz – diante do qual «se volta o rosto» (Cf. Is 53) – a experiência mística confirma-o, enquanto testemunha de um mistério inabarcável:

Uma das coisas mais principais porque deseja a alma *ser desatada e ver-se com Cristo* (Fl 1, 23) é para vê-lo lá cara a cara, e entender ali de raiz as profundas vias e mistérios eternos da sua encarnação, que não é a menor parte da sua bem-aventurança; porque como diz o mesmo Cristo por São João, falando com o Pai: *Esta é a vida eterna, que te conheçam a ti, único Deus verdadeiro, e a teu Filho Jesus Cristo, que enviaste* (17, 3). Pelo qual, assim como quando uma pessoa chegou de longe o que faz primeiro é tratar e ver aqueles a quem quer bem, assim a alma o que deseja fazer primeiro, ao chegar à vista de Deus, é conhecer e gozar dos profundos segredos e mistérios da encarnação e das vias antigas de Deus que dela dependem.⁹⁹

É na esperança da vida eterna em perfeita união com a Trindade que se encontra o sentido para o drama do sofrimento humano. Em Jesus, o drama da história humana é assumido pelo próprio Deus, numa *teodramática* que o ilumina. Consequentemente, a ausência de Deus que o sofrimento denuncia adquire um sentido pedagógico, uma vez que impele o Homem a olhar para a morte não como uma condenação, mas como uma graça querida por Deus, até ao ponto de ansiar por ela. Com efeito, é possível dizer que, desde que Cristo morreu e ressuscitou em favor dos homens, nestes já não se encontra o temor da morte, antes pelo contrário, porque é mediante esta que o Amado pode tornar-se um com a amada. É esse o mistério que nos é revelado pela experiência mística, como graça particular concedida por Deus para iluminar o destino e a glória da vocação humana.¹⁰⁰

Há uma forte relação entre a cruz e o amor, pois um e outro estão diretamente relacionados. É o amor que transforma a cruz naquilo que ela em Cristo significa. É por isso que afirmávamos,

⁹⁷ Cf. Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais de Santo Inácio Explicados por Santo Antônio Maria Claret*, 152–53.

⁹⁸ José Damián Gaitán, «San Juan de la Cruz: Un Místico ante la Muerte», *Revista de Espiritualidad*, n.º 40 (1981): 106.

⁹⁹ João da Cruz, *Cântico espiritual* 37, 1.

¹⁰⁰ Cf. João da Cruz, *Cântico espiritual* 11, 10; Cf. Furioni, «San Giovanni e il Mistero della Croce», 179.

ao princípio deste ponto, que a teologia de João da Cruz não é de cariz pessimista, porque o sofrimento, fora da redenção, não tem valor algum. É o sofrimento redimido que, abraçado, se torna redentor e, assim, torna o que sofre capaz de participar na inesgotável graça da Redenção. Este amor, enquanto negação e aniquilamento de si, dá espaço ao Outro como centro e razão da própria existência:

Se souberdes quanto vos convém padecer sofrendo [...], e de quanto proveito é o padecer e a mortificação para vir aos altos bens, de nenhuma maneira buscaríeis o consolo de Deus nem das criaturas; mas, antes, levaríeis a cruz em fel e vinagre puro [...] vendo que morrendo assim para o mundo e para vós mesmos, viveríeis para Deus em deleites do espírito.¹⁰¹

Há, de facto, uma inviolável relação entre o sofrimento e o amor, sem a qual o primeiro de nada vale. No meio das trevas que envolvem a alma ferida que vai à procura de Deus, só é possível suportar a experiência da *noche* se essa busca está fundada no amor. Este fogo de amor que purifica e que é manifestado de forma única e suprema na oferta que Cristo fez de Si próprio sobre a árvore da cruz pela redenção do Homem. Eis como a realidade do sofrimento adquire um novo significado, ao descobrir o rosto compassivo de Deus e a Sua proximidade com o Homem na pessoa de Jesus Cristo.

2.3. O amor passionista: Paulo da Cruz

O místico italiano, Paulo da Cruz, foi também o fundador da Congregação da Paixão de Jesus Cristo (passionistas), uma comunidade religiosa cujo *carisma* se pode resumir na promoção da devoção à Paixão do Senhor, mediante a aceitação, a paciência e o silêncio, atitudes que todo cristão deve aprender a partir do evento da paixão.

A cruz é, obviamente, um lugar-comum para toda a experiência mística, precisamente porque é o fundamento de toda a autêntica experiência cristã. Tal como João da Cruz, também Paulo da Cruz nos servirá de testemunho que verifica a *theologia crucis* na experiência humana concreta, mística neste caso. Procuraremos, assim, nesta última etapa, revisitar a vida e produção teológica de Paulo da Cruz para ilustrar como a riqueza e profundidade místicas do

¹⁰¹ João da Cruz, *Llama 2*, 24.

património católico transformam vividamente o drama do sofrimento e incidem sobre ele uma luz que revela, no decurso da história, a eficácia salvífica do *mysterium paschale*.

Deve, contudo, clarificar-se que há, de facto, qualquer coisa de inefável no desígnio divino que permanecerá sempre inabarcável: ele não só permite o sofrimento, como o transforma radicalmente em instrumento eficaz de salvação: «Convinha, de facto, que aquele por quem e para quem todas as coisas existem, querendo conduzir muitos filhos à glória, levasse à perfeição, por meio de sofrimentos, o Autor da salvação deles» (Hb 2, 10). O discurso teológico, e mesmo a experiência mística, permanecerão sempre aquém de uma compreensão cabal deste mistério, diante do qual podem apenas balbuciar e experimentar aproximações.

Entre a glória e a morte não há nenhuma conexão lógica à qual o Homem possa chegar, sem a direta mediação da revelação sobrenatural.¹⁰² De certa forma, só nos é possível especular *a posteriori* – sem que isso signifique uma extrapolação sem fundamento. Com efeito, com base nesse excerto da Carta aos Hebreus (Hb 2, 14-16), podemos depreender que, mediante a Sua morte dolorosa, o dominador é privado do seu poder sobre a morte.¹⁰³

Nas suas cartas, Paulo da Cruz refere de um modo particular a questão do sofrimento e a sua superação mediante a fé, salientando sempre o aspeto positivo das tribulações. Evidencia-se um constante convite a abandonar-se a Cristo crucificado, a “descansar” na cruz, a sofrer com e por amor, a deixar-se transformar pelo amor de Deus. Efetivamente, a fé está na base de toda a sua mística da paixão, que não pode ser confundida com o fatalismo ou dolorismo, uma vez que, tal como em João da Cruz, a dor não é exaltada por si mesma e não é propriamente nela que se dá a união da alma com Deus. Antes, esse desposório descobre-se no amor com que o padecer é suportado: dá-se uma transcendência do sofrimento, pois é empreendido um caminho de submissão oblativa que procede da união com o Cristo crucificado e sofredor.¹⁰⁴ No entanto,

¹⁰² Distinguímos, aqui, os conceitos de *Revelação Natural* e *Revelação Sobrenatural*, tal como explanados na Constituição Dogmática *Dei Filius* do Concílio Vaticano I. O primeiro define a ação divina criadora, pelo qual tudo o que existe participa da Fonte de todo o ser e, por isso, testemunha à razão humana aquilo que ela, por si mesma, pode descobrir sobre a natureza de Deus e do *cosmos* (DH 3004). A Revelação Sobrenatural, por sua vez, define tudo aquilo que diz respeito à *Historia Salutis* propriamente dita. Deus revelou-Se a si mesmo ao Povo de Israel e, na plenitude dos tempos, deu-Se plenamente a conhecer pelo evento da Sua auto-revelação em Cristo. (DH 3004) Os conteúdos deste segundo tipo de revelação estariam totalmente inacessíveis ao esforço intelectual meramente humano, se Deus não os tivesse revelado. Entre eles, está a Revelação de Deus como uma comunidade eterna de amor em três pessoas. (DH 3005).

¹⁰³ Cf. Antonio Maria Artola Arbiza, *La Passiologia. Teologia e Spiritualità della Congregazione Passionista* (Curia Generale Passionisti, 2013), 100–102.

¹⁰⁴ Cf. Martin Bialas, «La Passione di Gesù Come “La Più Stupenda Opera Del Divino Amore”». *Meditazione della Passione di Gesù Secondo l’insegnamento di Paolo Della Croce*», *Ricerche di Storia e Spiritualità Passionista*, n.º 12 (1980): 32–33; Cf. Paolo della Croce, *Lettere di S. Paolo della Croce*, I (Tipografia Pontificia nell’Istituto Pio IX, 1924), 299; Cf. Paolo della Croce, *Lettere di S. Paolo della Croce*, II (Tipografia Pontificia nell’Istituto Pio IX, 1924), 719.

esta submissão não implica uma eliminação ou alívio da dor, visto que para o fundador dos passionistas ela é um fator necessário – ou, pelo menos, inevitável, num mundo decaído. Pelo contrário, ela permanece, mas é como que inundada de sentido, permeada pelo *Lógos*, de modo que a «alma amante se alegra na sua dor e faz festa no seu amor doloroso».¹⁰⁵

Paulo da Cruz chega a identificar de tal forma a dor com o amor, que eles se confundem numa unidade indissociável.¹⁰⁶ Neste aspecto, a experiência passionista testemunha esse incompreensível paradoxo cristão, pelo qual o altar sacrificial se identifica com o tálamo nupcial – sacrifício e desposório, morte e vida, compenetraram-se e confundem-se mutuamente, convertendo um instrumento de tortura no símbolo da Árvore da Vida que Adão contemplara no Éden.

Por outro lado, a doutrina de Paulo da Cruz não pode ficar reduzida apenas ao seu prisma cristológico, uma vez que ela está imbuída de uma espiritualidade trinitária. O Homem, enxertado na Árvore da Cruz, é introduzido na própria dinâmica intra-trinitária. A Paixão é a expressão máxima do amor trinitário que se doa totalmente à humanidade, chamada, por sua vez, a responder a este amor incomensurável. Esta espiritualidade não é mera elucubração teológica, nem pura teoria, mas fruto de uma experiência de vida: há um sentimento de uma verdadeira paternidade divina, pela qual o místico se torna “filho no Filho”, recebendo os dons da fortaleza filial: a confiança e a fé no amor Paterno e na Sua Providência. Ele é introduzido «no seio do Pai».¹⁰⁷ A paixão do Filho é, além disso, vista primeiramente como um dom de infinito amor do Pai, antes de ser uma doação total e oblativa do Filho.

Vemos, portanto, que quer a *theologia crucis*, quer a espiritualidade *stauroológica*, não são uma doutrina exclusivamente cristocêntrica, mas uma forma de “teologar” a partir da cruz, enquanto evento trinitário. Paulo da Cruz testifica um conhecimento direto da Trindade a partir da sua própria vivência, pela qual experimenta, de uma maneira particular, a plena comunhão com as três Pessoas divinas, na paixão e no sofrimento:

A percepção do amor e da misteriosa dor do Pai que gera o Filho, Cordeiro imolado, a obediência e confiança do Filho até à morte por amor, circulação de vida que ocorre no

¹⁰⁵ Paolo della Croce, *Lettere di S. Paolo della Croce*, II, 440.

¹⁰⁶ É de salientar que isto só pode ser aplicado à realidade terrena, uma vez que, no céu, o amor não implicará mais sofrimento, tal como nos foi revelado no Livro do Apocalipse (21, 4), e como Jesus Cristo refere nas bem-aventuranças (Mt 5 3, 12).

¹⁰⁷ Paolo della Croce, *Lettere di S. Paolo della Croce*, II, 471.

Espírito e se participa mediante o Espírito. Geração e obediência que se concentram e consumam na paixão gloriosa de Jesus – la *beata passio*.¹⁰⁸

A mística trinitária desenvolvida por Paulo da Cruz reconhece na Paixão do Filho o lugar privilegiado da revelação do amor divino, onde se concentra e manifesta plenamente o mistério da Trindade: o Pai entrega, o Filho oferece-se em obediência amorosa, e o Espírito Santo atualiza e comunica esse amor redentor. A geração do Filho pelo Pai, atravessada por uma dor misteriosa, exprime um amor que se esvazia em doação total, consumando-se na entrega confiante do Filho até à morte, em perfeita adesão à vontade salvífica do Pai. Nesta espiritualidade, a cruz é a verdadeira cátedra do amor e da obediência, não sinal de fracasso, mas expressão gloriosa da comunhão trinitária.

2.3.1. A Morte Mística

A morte mística é um tema caro a Paulo da Cruz. Ela é entendida como «participação mística de intenso amor e dor na morte de Cristo crucificado, que comporta uma radical adesão à vontade de Deus».¹⁰⁹ Neste ponto, as semelhanças com o caminho do *nada* de João da Cruz, são evidentes, na medida em que implica um desapego de toda a criação e uma “morte” a todas as coisas que não são Deus. Fazer a vontade de Deus é um resignar-se para alcançar uma maior perfeição mediante o abandono total ao Pai, à imitação de Jesus Cristo, mormente, no evento do Calvário.

Este tipo de obediência e sacrifício é semelhante àquele feito pelo Filho e que é descrito na Carta aos Filipenses (Fl 2, 8). A noção da morte mística está, de facto, fundamentada em numerosos textos paulinos (2Cor 6, 9; 13, 4; Gl 6, 14; Rm 8, 35-39; Fl 3, 10). Deste modo, o Homem é chamado a rebaixar-se até atingir a “nudez” e a pobreza de espírito, para ser, então, revestido da fé e do amor trinitário: “morrer” para tudo, para viver em Deus; é um entrar sem reservas na caridade divina.

A participação na paixão do Senhor não é uma condição que o Homem pode atingir por si só, mas é um puro dom gratuito de Deus: a meditação e a contemplação sobre a paixão de nosso

¹⁰⁸ Adolfo Lippi, «Amore Doloroso, Doloroso Amore e Gioia. La Mistica di San Paolo della Croce: Mistica Trinitaria della Croce», *La Sapienza della Croce* XIX, n.º 1 (2004): 58.

¹⁰⁹ Diez Merino Luis, «Fondamenti Biblici della Dottrina sopra la “Morte Mística” in S. Paolo della Croce», *Ricerche di Storia e Spiritualità Passionista*, n.º 31 (1984): 8.

Senhor são o antecedente de uma real participação nos mistérios de Cristo. No próprio Paulo da Cruz, descobrimos esta abertura fundamental ao mistério de Deus e à Sua ação, que o conduziu a assemelhar-se a Cristo de uma forma particularmente intensa, numa participação real dos eventos do Getsémani e do Calvário.¹¹⁰ Esta participação é definida como um *nudo patire*, isto é, como um sofrimento sem conforto, nem consolação ou alegria, um padecimento em que é bem patente o abandono de Deus, numa configuração extrema com o Filho que exclama no alto da cruz: «Deus meu, Deus meu, porque me abandonaste?» (Mt 26, 46). Tendo o Filho sofrido o drama do abandono “absoluto” do Pai na cruz, torna para sempre impossível que o Homem se encontre exposto à solidão total no sofrimento. Ver-se privado da luz e, apesar disso, perseverar fielmente nas tribulações é o sacrifício mais nobre que se possa oferecer a Deus.¹¹¹ Esta noção está expressa na poesia por ele elaborada e intitulada “Viva a Santa Cruz”:

*Nella Croce il Sant' Amore / Perfeziona l'alma amante / Quando fervida e costante / Gli consacra tutt'il cuore. / Oh! se io sapessi dire / Quel tesoro alto e divino / Che il gran Dio Uno e Trino / Ha riposto nel patire! / Ma perchè è un grand'arcano / All'amante sol scoperto, / Io che non sono esperto / Sol l'ammiro da lontano. / Fortunato è quel cuore / Che sta in croce abbandonato / Nelle braccia dell'amato / Brucia sul di Sant' Amore. / Ancor più è avventurato / Chi nel suo nudo patire / Senza ombra di gioire / Sta in Cristo trasformato. / Oh, felice chi patisce / Senza attacco al suo patire, / Ma sol vuol a sè morire / Per più amar chi lo ferisce! / Io ti do questa lezione / Dalla Croce di Gesù, / Ma l'imparerai tu più / Nella santa orazione: Amen.*¹¹²

Esta poesia constitui uma expressão lírica da teologia da morte mística desenvolvida por Paulo da Cruz, concebida como um itinerário de dor, amor e purificação, onde o sofrimento, longe de ser mera passividade, é transfigurado em meio de união íntima com Deus. Através de uma linguagem simbólica, o autor propõe um processo de transformação interior que implica o sofrimento, a renúncia de si mesmo e a união amorosa com Cristo crucificado. Neste horizonte, o sofrimento da cruz não é destrutivo, mas aperfeiçoador, conduzindo à plenitude da comunhão divina. Esta visão está em consonância com o pensamento de João da Cruz, segundo o qual o

¹¹⁰ Cf. Bialas, «La Passione Di Gesù Come “La Più Stupenda Opera Del Divino Amore”», 24; 32; Cf. Karol Wojtyła, «La Spiritualità della Passione e il Mistero Pasquale», *La Sapienza della Croce* XVI, n.º 3 (2001): 239; Cf. Lippi, «Mistica trinitaria della croce», 46–48; 53–54.

¹¹¹ Cf. Paolo della Croce, *Lettere di S. Paolo della Croce*, III (Tipografia Pontificia nell'Isituto Pio IX, 1924), 17; Cf. Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais de Santo Inácio Explicados por Santo Antônio Maria Claret*, 265–66.

¹¹² Paolo della Croce, *Lettere di S. Paolo della Croce*, I, 301. Também é de salientar outra poesia do mesmo autor: *Nelle pene si raffina / L'alma amante, come l'oro / Che si purga nel crogiolo / Con quell'arte alta e divina. / Se tu vuoi che te lo dica / È un segreto assai nascosto / L'ubriacarsi di quel mosto / E portar la Croce amica. / Sì! è amica assai la Croce / Di chi ama il Divin Sole / E si studia quanto puole / Di patir senza dar voce.* Paolo della Croce, *Lettere di S. Paolo della Croce*, I, 269.

conhecimento místico não se alcança apenas pela via racional, mas através do amor purificador e da experiência do sofrimento.

2.3.2. *A Paixão de Cristo: a maior e mais bela obra do amor de Deus*

No cerne da sua espiritualidade, Paulo da Cruz proclama a primazia do amor de Deus sobre o pecado do Homem, antecipando, na nossa reflexão, um conceito de absoluta centralidade na teologia balthasariana: o entendimento pré-lapsário da *Historia Salutis*: «a causa primeira da paixão de Jesus não é o pecado do Homem, mas sim o amor de Deus [...] a indicação do amor de Deus pelo Homem manifestada na paixão desperta um grande ódio ao pecado e leva à conversão e à penitência».¹¹³

Neste sentido, para o fundador dos passionistas, o principal motivo da paixão e morte do Filho não radica tanto na teoria da substituição vicária como consequência do pecado – como afirmaria a tradição protestante acima considerada – mas, antes, na vontade totalmente livre e omni-benevolente de Deus. É de salientar que, para Paulo da Cruz, esta obra de amor para com os homens, como rebaixamento de Si, já está presente no acontecimento da Encarnação: Deus fez-se homem por puro amor. E esse acontecimento precede – metafisicamente, e não cronologicamente – a queda da beatitude original.

No entanto, a primazia do desígnio divino sobre o pecado humano – que impede que a auto-revelação de Deus em Cristo seja compreendida como um plano de contingência para reparar o fracasso de um “projeto inicial” – permanece ainda parcamente explanada, ou, pelo menos, sem uma linguagem teológica precisa. Essa primazia mantém-se ainda permeada por uma linguagem reparatória, pela qual se insiste na necessidade de que Jesus Cristo sofresse uma profunda dor capaz de reparar a ofensa divina cometida pelo pecado de Adão. A noção de reparação, entendida como ato de amor oblativo em que um inocente se entrega para a salvação dos outros, não estará, contudo, alheia da compreensão católica oficial, nem da balthasariana, em particular.

No entanto, reconhecendo que só a Paixão do Verbo de Deus poderia remediar a realidade da condição humana destinada à perdição, von Balthasar insistirá na primazia absoluta da

¹¹³ Bialas, «La Passione Di Gesù Come “La Più Stupenda Opera Del Divino Amore”», 14.

divinização como causa e efeito da Encarnação. A insistência ocidental na reparação do pecado – ancorada na teoria anselmiana da satisfação – só seria corrigida nos seus exageros pela influência da Tradição oriental, pela qual o teólogo suíço a que dedicamos o nosso estudo – através da tradição teológica da Escola de Alexandria que culminaria em Máximo Confessor – seria diretamente influenciado.

O Mistério Pascal não pode, conseqüentemente, ser desligado da Encarnação, enquanto momento em que Deus assume a condição humana, em solidariedade com toda a possibilidade de dor e de morte, convertendo o drama humano, na *teodramática*. Assim, para Paulo da Cruz, a *theologia crucis* e a *theologia incarnationis* complementam-se mutuamente: não só porque a primeira não existe sem a última, mas porque em ambas se manifesta a aproximação amorosa de Deus ao género humano, embora no evento da cruz se manifeste essa aproximação de uma forma mais radical.¹¹⁴ Estes dois eventos exprimem, mediante a simbologia esposal, a misericórdia infinita de Deus para com o Homem: por obediência à vontade amorosa do Pai, o Filho de Deus, mediante o Espírito, desposa a natureza humana na sua condição decaída, não apenas no momento da Encarnação, mas também em todos os sofrimentos que culminam na experiência dramática da morte.¹¹⁵

Na Sagrada Escritura vemos como há em Jesus Cristo uma oblação sacrificial totalmente voluntária, que contrapõe a cobardia de Adão. Para Adão «a alegria imediata do fruto da árvore proibida, mereceu a pena da dor; Jesus, preferindo a dura obediência a uma vida de alegria, mereceu sentar-se à direita do trono de Deus».¹¹⁶ E é aqui que radica a solidariedade de Deus para com os Homens, pois «tendo Ele mesmo sofrido pela tentação, é capaz de socorrer os que são tentados» (Hb 2, 18). Além disso, é de salientar que «ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida pelos seus amigos» (Jo 15, 13) e, neste sentido, ninguém teria tido maior alegria que Jesus na Terra, porque n'Ele a alegria de Deus que o universo não pode conter, fez-se carne. Deste modo, a alegria é o maior segredo do cristianismo: Jesus Cristo conteve-se ao mostrar aos homens a Sua alegria.¹¹⁷

Neste sentido, apesar do sofrimento e da morte irromperem na história e vida humanas como perversão da ordem – diante da qual o Homem assume, com toda a razoabilidade, uma atitude de defesa que brota do legítimo desejo de a evitar – o crente é constantemente convidado à

¹¹⁴ Cf. Paolo della Croce, *Lettere di S. Paolo della Croce*, II, 468.

¹¹⁵ Cf. Paolo della Croce, *Lettere di S. Paolo della Croce*, I, 165.

¹¹⁶ Artola Arbiza, *La Passiologia*, 94.

¹¹⁷ Cf. G. K. Chesterton, *Ortodoxia* (El Acanilado, 2013), 210–11.

imitação de Jesus Cristo, submetendo-se ao poder recriador de Deus que, do *chaos* introduzido pelo pecado, faz brotar um novo *cosmos*:

Ó doces aflições, promessas amadas do Coração Santíssimo do nosso querido Esposo Cristo Jesus! Quem poderá explicar a magnificência destes preciosos tesouros dos quais o nosso Supremo Bem se serve para coroar as suas amadas esposas? Aquele que ama a Jesus não procura outra coisa que padecer [...] As tuas cruzes, querido Deus, são as alegrias do meu coração. Que belo padecer com Jesus!¹¹⁸

Neste texto reconhece-se, de forma mística, mas profundamente teológica, a condensação do núcleo da espiritualidade passionista, onde o sofrimento não é entendido como punição ou simples expiação, mas como lugar privilegiado de comunhão com Deus. Esta visão antecipa e ressoa com a doutrina balthasariana da primazia do amor e com toda a sua dimensão teodramática. Com efeito, o sofrimento, quando unido a Cristo, é redimido, transfigurado e glorificado: torna-se o lugar onde o amor divino toca a fragilidade humana, e onde essa mesma fragilidade se transforma em espaço de graça.

2.4. A mística do século XX: Adrienne von Speyr

Para Hans Urs von Balthasar, a figura de Adrienne von Speyr é de tal modo importante que não podíamos deixar de lhe dedicar esta pequena secção. De facto, o próprio teólogo suíço refere como se servia das intuições que lhe chegavam por meio dela para grande parte dos seus escritos: «eu tenho recebido teologicamente mais dela que ela de mim».¹¹⁹ Consequentemente, para uma compreensão oportuna da complexa teologia balthasariana, torna-se necessário examinar, no centro da sua doutrina, aquele encontro crucial e decisivo com a mística Adrienne que, entre outras coisas, haveria de proporcionar o impulso derradeiro para que von Balthasar deixasse a Congregação dos Jesuítas.¹²⁰

Suíça convertida do protestantismo ao catolicismo, que foi reduzida ao silêncio pela teologia e pregação oficiais, as suas experiências místicas sobre a paixão e o inferno teriam um profundo

¹¹⁸ Paolo della Croce, *Lettere di S. Paolo della Croce*, I, 24.

¹¹⁹ Balthasar, *Una Primera Mirada a Adrienne Von Speyr*, 13.

¹²⁰ É de salientar que a saída de Balthasar não foi devida a um desprezo pelos jesuítas, antes pelo contrário, mas principalmente porque a Congregação não estava a permitir que ele seguisse o impulso que Deus lhe segredava de fundar uma comunidade de clérigos e leigos para o serviço da evangelização.

impacto em Balthasar. O texto que mais importa salientar para o estudo do nosso tema é *Cruz e Inferno*. A partir das visões de von Speyr e das suas conversas, o nosso autor conseguiu colocar admiravelmente em diálogo duas realidades que nunca deveriam ter sido separadas: o *Mysterium Paschale* e a mística. Fruto de uma autêntica vivência da fé cristã, a mística era uma realidade encarnada na própria vida de ambos, Adrienne e Balthasar, que não poderia ser constituída à margem da teologia.¹²¹

As graças místicas que Adrienne von Speyr recebeu poderiam resumir-se como «uma missão especial, um serviço especial à Igreja que só pode ser realizada de modo justo no esquecimento de si, no sair de si sem reserva alguma».¹²² Ela está fortemente enraizada no *fiat* de Maria, nessa entrega total à vontade de Deus, sendo iluminada e elevada à sua plenitude na obediência, por excelência, que Jesus Cristo nos revela. A cruz é vista por von Speyr como um acontecimento trinitário, na qual participam, de modo ativo e passivo, as três Pessoas divinas: por um lado, o Pai e o Espírito são partícipes do abandono do Filho, visto que «o sofrimento por sentir-se abandonado do Pai é o preço que deve tomar sobre si a causa do pecado»;¹²³ por outro, o Homem está representado na cruz pelo Filho, de modo que a partir desse acontecimento o Pai pode contemplar o mundo unicamente a partir da cruz de Cristo.¹²⁴

O Filho deve procurar o Pai naquele lugar em que Deus não poderia ser encontrado: o inferno. O lugar onde não existe a luz da fé, da esperança e da caridade, onde já não se encontra a luz da participação na vida de Deus. Nesse lugar em que se concentra tudo aquilo que foi condenado, o Verbo de Deus experimenta, na própria carne, aquela escuridão que estava reservada exclusivamente ao conhecimento do Pai; e é precisamente no Sábado Santo que o Pai revela ao Filho a chave de compreensão do *mysterium iniquitatis*. Também a descida aos infernos no Sábado Santo é entendida como um acontecimento trinitário, já que brota, como parte dos Mistérios da Encarnação, da total obediência do Filho ao Pai, mediante o Espírito.¹²⁵ As experiências místicas de Adrienne iluminam ainda que no Sábado Santo há um puro deixar acontecer de parte do Filho, em completo abandono à vontade do Pai:

A noite dos cristãos pode chegar até uma perfeita *secura* e desorientação, onde se extingue qualquer sensação da presença de Deus, porque o Filho se extinguiu completamente a Si mesmo e devolveu ao Pai toda disposição sobre Si [...] A noite cristã,

¹²¹ Cf. Juan Camilo Restrepo Tamayo, «Mística, Gloria y Cruz. La Alegría Pascual - El Encuentro Teológico entre H. U. von Balthasar y Adrienne von Speyr», *Cuestiones Teológicas* 35, n.º 84 (2008): 356; 358.

¹²² Balthasar, *Una Primera Mirada a Adrienne Von Speyr*, 36.

¹²³ Adrienne von Speyr, *La Confesión* (Saint John Publications, 2004), 59.

¹²⁴ Cf. Balthasar, *Una Primera Mirada a Adrienne Von Speyr*, 62.

¹²⁵ Cf. Balthasar, *Una Primera Mirada a Adrienne Von Speyr*, 67–68.

tal e qual a experimentam os místicos, não seria possível se no inferno o Filho se tivesse guiado a Si mesmo e tivesse reflexionado sobre a sua situação.¹²⁶

Adrienne e Balthasar viriam a definir a mística cristã como a vivência íntima e profunda do mistério da Cruz e da Ressurreição, enquadrada dentro da *Historia Salutis* como acontecimento *teodramático*. Ora, esta vivência não pode ser desligada da alegria pascal, o que fica evidente a partir do obrar dos místicos, que não se reduz a um espiritualismo estático, mas está em constante movimento e diálogo com o mundo. Consequentemente, ser místico é acreditar e viver este mistério da fé da paixão e da Páscoa na própria vida. Isto compreende-se mediante o binómio de perder e encontrar, de dar e receber, de viver na alegria estando no meio das trevas, em que se conjugam a morte e a ressurreição. O cristianismo anuncia este *kerygma*, esta alegria que nasce da cruz, uma vez que «toda a alegria cristã é uma alegria pascal que antes passou-padeceu (*passio*) a cruz, como auto-revelação plena do amor».¹²⁷

O encontro entre estas duas grandes figuras do cristianismo do século XX ensina ao crente a abandonar-se a Cristo crucificado e ressuscitado, visto que a dor e a morte se esclarecem à luz do Tríduo Pascal, impelindo a cada crente a viver uma autêntica espiritualidade mística, que é capaz de oferecer uma luz àqueles enigmas mais obscuros da humanidade, a partir da Beleza da cruz. Ao assumir sobre si esta experiência mística, o crente faz-se solidário com o mundo, participando da dramaticidade das realidades terrenas, mas com uma esperança escatológica que o impele a ir para a frente.

O sofrimento e a morte são temas muito caros a Adrienne von Speyr, devido aos seus problemas de saúde. Já desde criança tinha ficado contente diante da possibilidade da sua morte e, nos seus últimos instantes, referia-se à beleza do morrer. No meio das suas orações, pedia para que os enfermos aprendessem a sofrer e para que pudessem ver o sofrimento como uma graça, que adquire um sentido por causa do sofrimento do Filho na cruz; tudo isto porque acreditava na fecundidade da dor e dos sofrimentos, visto como um meio e não um fim, pois aquilo que supera a dor é a graça de Deus.¹²⁸

¹²⁶ Balthasar, *Una Primera Mirada a Adrienne Von Speyr*, 309–10.

¹²⁷ Tamayo, «Mística, Gloria Y Cruz», 363.

¹²⁸ Cf. Balthasar, *Una Primera Mirada a Adrienne Von Speyr*, 47; 211–12.

CAPÍTULO II: A *THEOLOGIA CRUCIS* EM HANS URS VON BALTHASAR

Hans Urs von Balthasar é sem dúvida um dos mais importantes teólogos do século XX, não só pela centralidade cristológica que caracteriza a sua obra, mas também, e quiçá sobretudo, pelo papel fundamental que a *theologia crucis* nela ocupa. O génio de Balthasar, sobre o qual agora nos debruçamos, é incompreensível fora da sua relação com duas figuras essenciais: Adrienne von Speyr e Karl Barth. Barth foi uma figura incontornável no renascimento da *theologia crucis* luterana, cuja centralidade neste nosso estudo é patente. Von Speyer, por sua vez, foi uma inegável – indispensável, até – influência na produção literária do nosso autor, especialmente no que respeita à sua relação com a mística, transversalmente presente, de forma direta ou indireta, no legado que nos deixou.

A *theologia crucis*, na medida em que aprofunda o significado salvífico da cruz, desvenda o mistério do sofrimento e morte do Filho de Deus e o seu sentido propriamente teológico. Por isso, ela elabora e discorre sobre as implicações dos acontecimentos do Calvário, quer para a compreensão cristã do Deus trinitário, quer para a compreensão do Homem, impelindo-o a aprender a viver e a morrer em Deus. É precisamente na cruz que se põe de manifesto de forma plena e universalmente manifesta a intervenção de Deus na história humana, visto que tanto Deus como o Homem se identificam e confundem no mesmo drama: Deus apropria-se da condição trágica do ser humano em todas as suas dimensões. Arriscamo-nos a dizer que é precisamente este cunho cristológico que determina no seu cerne a teologia balthasariana, compreendida como a mediação entre a fé e a Revelação, pela qual o Infinito se manifesta de modo acessível e compreensível ao Homem finito. Mediante a auto-manifestação de Deus em Jesus Cristo, o Todo brilha no fragmento.

Destacar uma obra prima no legado balthasariano é tarefa quase impossível que não faz jus à sua genialidade, mas, para os efeitos que aqui nos prendem, poderíamos isolar o *Mysterium Paschale* como seu texto magistral e basilar para a presente reflexão. Nele, descobrimos uma teologia fundada na beleza da glória da Revelação e no drama que, por si, exige desde já um acolhimento do evento salvífico iniciado em Cristo. O eixo central desta obra é precisamente a experiência da morte do Verbo de Deus, maioritariamente contemplada a partir do mistério do Sábado Santo, o dia da passagem da primeira para segunda morte, o dia da Sua morte efetiva, da radicalidade da Sua solidariedade para com os mortos na descida (qual segunda *kenosis*) ao Hades, na esperança de ser alcançado pela ressurreição e assunção à glória do Pai, por meio do Espírito Santo.

Chegados a este ponto, a partir da obra de Balthasar, abordaremos o *descensus* do Filho na sua tríplice dimensão, mergulhando nas profundezas kenóticas do mistério da Encarnação: primeiro, evidenciar-se-á uma *kenosis* intradivina entre o Pai e o Filho; segundo, há de contemplar-se o *descensus* de Deus do Céu à terra, da divindade à humanidade, de Senhor a servo, onde se tornará patente como a Encarnação está intrinsecamente orientada para a cruz; por último, mas não menos importante, abordar-se-á o *descensus* da cruz ao Inferno, de profundo teor teológico, visto que a *kenosis* do Filho alcança, alcança aqui, o lugar mais afastado de Deus.

1. A obediência do Filho: A *kenosis* como revelação do amor trinitário

Apesar de ocupar um papel central no *corpus* teológico cristão, a doutrina da *kenosis*, como chave de interpretação do acontecimento da Encarnação do Verbo, permanece um conceito de difícil compreensão. Mesmo o excerto que lhe dá nome (Fl 2, 6-11) é, do ponto de vista exegético, relativamente exigente. Por esse motivo, para que o possamos compreender com maior profundidade, é necessário que compreendamos, ou contemplemos sob um outro prisma, a imagem de Deus. Pretendemos com isto revisitar a teologia dita tradicional com o intuito de superar uma visão marcadamente punitiva, para redescobrir uma imagem que se encontre alicerçada no amor divino, no amor do Deus que se entrega por amor. Só assim se abrirá o caminho para uma verdadeira *theologia crucis*.

Por movimento kenótico entendemos a renúncia ou despojamento da glória do Verbo de Deus, que era Sua por natureza, a fim de se revestir, num ato de suprema liberalidade e de suma liberdade, da condição de escravo. Esta dialética entre o estado de glória e o estado de escravo reflete, fundamentalmente, a distância infinita que separa o *Ipsum Esse Subsistens*¹²⁹ da condição criatural, por mais nobre que ela seja. O escândalo da *kenosis* é, primeiramente, o escândalo da união hipostática, o absurdo da beleza que irradia do facto de que Aquele que não cabe no universo se tenha feito Homem. Em sentido estrito, a *kenosis* diz ou explicita a Encarnação,¹³⁰ mas a perícopos prossegue com um outro movimento de despojamento, pelo qual

¹²⁹ Esta expressão filosófico-teológica é atribuída a Tomás de Aquino, pois é central na sua metafísica, especialmente na sua concepção do ser próprio de Deus, como o único Ser cuja essência é o próprio ato de existir, isto é, Deus é o próprio Ser por Si mesmo. Logo, esta fórmula expressa a unicidade ontológica de Deus.

¹³⁰ ἄλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφῆν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεις ὡς ἄνθρωπος (Fl 2, 7; NA28).

o Verbo de Deus, «na forma de homem, [se] humilhou a si mesmo, obedecendo até à morte, e morte de cruz» (Fl 2, 8).¹³¹ O verbo aplicado já não é a forma verbal *ἐκένωσεν* (Fl 2, 7), mas *ἐταπείνωσεν* (“humilhou-se”).

Não obstante, esta última confere àquele movimento kenótico primeiro uma outra dimensão, aprofunda-o e explicita-o, uma vez que predica que o senhorio de Cristo, Verbo Encarnado, se manifesta de forma patente precisamente na Sua entrega oblativa e não num aferrar-se com avidez à Sua glória. De alguma maneira, a humilhação da morte de cruz é a consequência necessária daquele primeiro despojamento pelo qual o *Logos* assumiu a forma de escravo, isto é, ela é o resultado de uma existência fiel ao movimento kenótico que a caracteriza. Se a *kenosis* revela o ser mais íntimo da Trindade, a vida de Cristo, espelho perfeito dessa mesma vida intratrinitária, só poderia definir-se por uma permanente (e voluntária) disposição *kenótica*, que em cada ato diz e atualiza aquela estranha proclamação daquele que se definia como Senhor e mestre: «O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir, e dar a vida em resgate por muitos» (Mt 20, 28). Chesterton intuiu-o ao afirmar que:

A vida de Jesus foi tão rápida e incisiva quanto um raio. Foi, acima de todas as coisas, dramática; consistiu, acima de todas as coisas, em fazer algo que tinha que ser feito. Algo que, enfaticamente, não teria sido feito, se Jesus tivesse andado eternamente pelo mundo sem fazer nada mais que proclamar a verdade. [...] Foi uma viagem com uma meta e um objeto, como [...] Hércules [em busca] das maçãs douradas das Hespérides. O ouro que ele procurava era a morte. O que ele vinha fundamentalmente a realizar era morrer.¹³²

A *kenosis* predica, então, o ato pelo qual o próprio Deus entra em contacto com o sofrimento, na pessoa do Filho, e é aí que manifesta a Sua plena divindade; pela debilidade própria desse “despojamento”, Deus revela a Sua verdadeira força. E nesse ato de suprema humildade do Filho, conhecemos o Pai.

Jesus Cristo identifica-se com a existência humana, sem, contudo, deixar de ser Ele mesmo, o Verbo de Deus. Mediante esta dialética entre rebaixamento e exaltação, polos que, de alguma forma, se confundem e identificam - «quando eu for *elevado* da terra, atrairei todos a mim» (Jo 12, 32) - é posta de manifesto a ação de Jesus. Por ela, realiza-se e integra-se toda a Sua existência, uma vez que a condição de servo por Ele assumida é fruto perfeito da sua liberdade divina: «a Sua obediência devia representar a tradução *kenótica* do Seu amor eterno de Filho pelo Pai»,¹³³ porque nisto consiste o amor: em fazer coincidir perfeitamente a própria vontade

¹³¹ *ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γινόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ* (Fl 2, 8; NA28).

¹³² G. K. Chesterton, *The Everlasting Man* (Word on Fire, 2024), 346–47.

¹³³ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 78.

com as disposições divinas, numa aceitação livre e plena da vontade de Deus, ainda que ela implique a experiência da cruz, do abandono, da insignificância. Consequentemente, a Encarnação e a humanidade de Jesus Cristo são o fruto de uma missão que vem do alto, isto é, do Pai. Esta missão torna patente o amor absoluto de Deus evidenciado na Sua *kenosis*: Deus opta livremente por renunciar à Sua condição gloriosa para, assim, poder partilhar e redimir o drama do sofrimento humano na sua totalidade. Neste rebaixamento do Filho até á loucura da cruz, não só se manifesta o amor que Deus tem pelo mundo, como se revela ainda a Sua glória, que brilha à luz da humilde obediência de Cristo, entendida como amor.¹³⁴

A auto-manifestação de Deus é, por isso, uma entrega até ao mais profundo abandono divino, sem que isso implique uma renúncia à sua consubstancialidade ao Pai. Tudo radica na relação de amor na Trindade Imanente e na Trindade Económica:

«Na humildade da sua humilhação obediente até à morte na cruz, Ele é idêntico ao exaltado ao estatuto de *Kyrios*: a continuidade é estabelecida pelo amor absoluto de Deus pelo homem [...] e a condição de possibilidade desse amor ao Homem é o amor trinitário em Si mesmo».¹³⁵

Deste modo, o drama humano e o drama divino estão estreitamente relacionados entre si, pois a *kenosis* não é senão o fruto da maior prova de amor oferecida por Deus, que abraça toda a condição humana pecadora. É por isso que ela pertence ao ser mais íntimo da Trindade, dessa comunidade de amor absoluto e incondicional, em que não existe unidade sem alteridade.

Ora, se a *kenosis* de Deus é a entrega perfeita de Si mesmo, para que esse dom perfeito seja recebido em plenitude, aquele que o recebe – isto é, a humanidade – teria que ser capaz desse dom perfeito e capaz de corresponder com uma entrega igualmente perfeita. Porém, a humanidade decaída, os filhos de Adão, herdeiros da maldição do Éden, não estavam em condições da reciprocidade que esse dom sublime exigia, pois na criatura não se pode dar uma entrega de tal modo absoluta. Daí a necessidade de que Cristo respondesse Ele mesmo a esta dádiva. É o próprio Deus que se entrega e que, simultaneamente, recebe e responde a esta entrega. O dinamismo da *kenosis* que brota da pericorese trinitária, conduz, então, inevitavelmente para a *kenosis* da cruz do Verbo.¹³⁶ Precisamente aqui, von Balthasar refere, «começa o mistério da eucaristia na sua processão da Trindade: ... após o sacrifício do Filho

¹³⁴ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Só o Amor é Digno de Fé* (Assírio & Alvim, 2008), 78–79.

¹³⁵ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 68–69.

¹³⁶ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. 5: El Último Acto* (Encuentro, 1997), 81; Cf. Bueno de la Fuente Eloy, «Trinidad y Pascua en la teología de H-U. von Balthasar y J. Moltmann», *Franciscanum* LVII, n.º 164 (2015): 141–42.

está a essencial e igual entrega de amor do Pai como a fonte da eucaristia; o Filho introduz os homens a esse mistério».¹³⁷

Se no hino kenótico é evidente, como vimos, que o Filho assume sobre Si a condição humana na sua totalidade, aceitando o destino da morte e levando sobre Si os pecados da humanidade, isso incluiria também, necessariamente, a experiência do maior dos sofrimentos humanos, a saber, a assunção da segunda morte, pela qual o maior afastamento de Deus que é pensável se atualiza. Este é um dos contributos fundamentais de Balthasar, exposto na sua obra *Mysterium Paschale*, que desenvolveremos adiante em toda a sua profundidade. Não obstante, basta que apontemos aqui para a diferença substancial entre a descida de Cristo aos Infernos e o estado de segunda morte – a morte eterna – dos condenados: em Cristo, o rebaixamento da Encarnação, a humilhação e o sofrimento da morte de cruz são o fruto de uma vontade positiva e determinada num padecimento expiatório:¹³⁸ «[O Filho] preferiu permitir que a Sua alma fosse separada de Seu corpo, a que nós fôssemos separados de Deus, [...] chorou pelos nossos pecados, mas não chorou por causa das suas dores corporais».¹³⁹

É de salientar que o hino kenótico não tem como seu centro o sofrimento, mas sim a obediência. Todavia, esta obediência encaminha-se para a sua plena realização, que é a morte de cruz (Fl 2, 8); é precisamente no padecer que Jesus Cristo, de certa forma, a aprende (Hb 5, 7-8). A paixão de Jesus, que manifesta a contraposição das vontades do Pai e do Filho,¹⁴⁰ revela o mistério da Trindade e constitui a manifestação suprema de todo o agir salvífico de Deus: tendo-se despojado da Sua divindade, a obediência do Filho até à morte e aos Infernos, começada já na Encarnação, representa a tradução kenótica do Seu amor eterno. O Espírito Santo realiza e atesta este amor do Pai e do Filho manifestado na *kenosis*.¹⁴¹

¹³⁷ Balthasar, *Teodramática. Vol. 5: El Último Acto*, 468.

¹³⁸ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 89; Cf. Abel Schwab, «El sentido del sufrimiento: Una reflexión desde el Antiguo Testamento hasta la teología contemporánea», *Revista Interdisciplinaria de Teología* 1, n.º 2 (2023): 62.

¹³⁹ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 90.

¹⁴⁰ «Na oposição das duas vontades, a do Pai e a do Filho, no Horto das Oliveiras e no abandono do Filho por Deus na cruz, torna-se visível a suprema oposição económica entre as pessoas divinas [...] esta oposição revela-se como a manifestação última da ação salvífica conjunta e unitária de Deus, cuja lógica interna se manifesta, por sua vez, na unidade inseparável da morte na cruz e da ressurreição». Balthasar, *El Misterio Pascual*, 175.

¹⁴¹ Cf. Adolfo Lippi, «La Croce nella Trinitá - La Theologia Crucis di Hans Urs von Balthasar», *La Sapienza della Croce X*, n.º 3 (1995): 237; Cf. Balthasar, *Só O Amor É Digno De Fé*, 80.

2. O Primeiro *Descensus*: A solidariedade da cruz

Neste primeiro *descensus* abordaremos o drama da cruz de Jesus Cristo, evidenciando como o Filho de Deus se rebaixa até uma morte ignominiosa, que é a morte de cruz, salientando a sua necessidade para a identificação plena de Deus com todo o género humano. Deste modo, procuraremos manifestar a solidariedade de Cristo com os homens em três momentos: com os vivos, com os mortos e a comunhão teândrica alcançada através do sofrimento.

Debruçamo-nos agora sobre o primeiro *descensus*, alicerçado na afirmação balthasariana de que «a cruz é solidariedade».¹⁴² De facto, o instrumento cruciforme, usado pelos romanos como meio de tortura e condenação, tem, em Cristo, um carácter paradoxalmente inclusivo. O instrumento usado para excluir os infames, é transformado, pelo Amor, em sinal eficaz de reconciliação: com os seus braços estendidos, abarca todos os limites do orbe, abraçando a todos, bons e maus, sem fazer distinção nem aceção de pessoas.¹⁴³

Esta solidariedade da cruz brota e, simultaneamente, conduz a uma autoconsagração de Jesus Cristo aos Homens e pelos Homens, pois “dar a vida pelos amigos é a maior prova de amor” (Jo 15, 13). A eloquência da cruz, símbolo cristão por excelência, extravasa, porém, os limites da horizontalidade intra-mundana na medida em que se estende infinitamente, eternamente, numa verticalidade vertiginosa: ela é a escada de Jacob (Gn 11, 12) que une os Homens a Deus, reconcilia o mundo com o seu Criador, reúne a humanidade à Trindade, perfurando os céus.¹⁴⁴ E fá-lo precisamente porque este amor não se esgota na entrega de Deus pela humanidade, mas inclui também a livre entrega da humanidade, recapitulada em Cristo,¹⁴⁵ à vontade de Deus na “hora” da cruz.

¹⁴² Balthasar, *El Misterio Pascual*, 211.

¹⁴³ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 111.

¹⁴⁴ «Uma vez que tomámos o círculo como símbolo da razão e da loucura, talvez possamos tomar a cruz como símbolo do mistério e da sanidade [...] O círculo é perfeito e infinito na sua natureza, mas o seu tamanho é fixo para sempre: não pode aumentar nem diminuir. Por outro lado, a cruz, mesmo que no seu centro haja uma colisão e uma contradição, pode estender eternamente os seus quatro braços sem mudar a sua forma. Graças a este paradoxo central, pode crescer sem se modificar. O círculo volta-se sobre si mesmo e é fixo. A cruz abre os seus braços aos quatro ventos. Chesterton, *Ortodoxia*, 35.

¹⁴⁵ «Quando [Cristo] encarnou e se fez Homem, recapitulou em si toda a longa série dos homens, dando-nos em resumo a salvação, de forma que o que tínhamos perdido em Adão, isto é, a imagem e semelhança de Deus, o recuperássemos em Jesus Cristo». Ireneu de Lyon, *Adversus Haereses*, III, 18, 1 (São Paulo: Paulus, 1995). De acordo com Ireneu, pela *recapitulatio* Cristo assume a condição humana por amor, para elevar o ser humano à comunhão com Deus, de modo que, ao refazer em si mesmo a história humana, permite que o Homem volte a viver segundo o plano de amor original de Deus: a resposta humana é restaurada pela obediência e liberdade do próprio Cristo, como novo Adão.

«“Assumir o Homem” significa precisamente assumir o seu destino concreto juntamente com o sofrimento, a morte e o Inferno em solidariedade com todos os Homens». ¹⁴⁶ Encontramos este mesmo tema amplamente desenvolvido pelos Padres da Igreja, tanto orientais como ocidentais, que referem que a encarnação do Filho está orientada para a cruz e esta é a medida de toda a Sua existência: a cruz e a ressurreição são o ponto final do caminho iniciado com a Encarnação. Mas a redenção do Homem não podia ficar-se pelo acontecimento da Encarnação. Era necessário que ela fosse alcançada no hiato da morte, pois era preciso que Deus fizesse a experiência do mundo em toda a sua radicalidade, o Filho tinha de assumir todo o *pathos* que caracteriza a condição humana. ¹⁴⁷

Empregamos termos de necessidade porque a cruz é expressão da vontade eterna da Trindade. A Encarnação é manifestação desse puro dom gratuito que constitui a comunhão trinitária na sua essência. A resposta divina à negação diabólica do Seu amor não podia ser senão a Cruz, porque Deus quis que assim fosse: ela foi dada na sua totalidade por Cristo. Assim se esclarece a afirmação do nosso autor: «Deus não só se faz solidário conosco naquilo que é sintoma e castigo do pecado, mas [também] na co-experiência, no *peirasmós* da essência do “não” como tal, sem o cometer ele mesmo». ¹⁴⁸

Neste sentido, von Balthasar refuta todas as teorias que, de uma forma ou de outra, especulam sobre outras vias de reconciliação entre Deus e o mundo, como se um simples decreto divino bastasse para operar a redenção; ou aquelas que supõem ainda que a Encarnação fosse já suficiente. A obra de Deus vai mais além de tudo isso: a solidariedade do Filho chega a tal ponto que carrega sobre Si, isto é, assume como Sua toda a culpa do mundo. Todos os pecados cometidos, em todos os instantes pensáveis do espaço e do tempo, convergem no momento da cruz, e a consequência de uma tal convergência não poderia senão significar a morte mais atrozmente injusta que se poderia conjeturar. É essa mesma morte, realizada de uma forma absolutamente única e irrepetível pela segunda Pessoa da Trindade, que destrói a injustiça por dentro – na medida em que ela é permeada a todos os níveis pela justiça perfeita e imaculada do Verbo – e reconcilia o mundo com os Céus, pela dimensão teândrica daquele que a ela voluntariamente Se entrega: ¹⁴⁹

Deus enquanto *homem* [...] O homem entra aqui como em nenhum outro lugar. Mas não Deus com um homem qualquer, mas Deus, o absolutamente Único, neste homem

¹⁴⁶ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 20.

¹⁴⁷ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 14–15; Cf. Eloy, «Trinidad y Pascua en la teología de H-U. von Balthasar y J. Moltmann», 143–44; Cf. Hans Urs von Balthasar, *Puntos Centrales de la Fe* (Editorial Católica, 1985), 155.

¹⁴⁸ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 117.

¹⁴⁹ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 117.

absolutamente único, que é único porque é Deus. Por isso, e não por outra razão, ele pode também partilhar a sua cruz única com outros homens, com os quais se torna mais profundamente solidário do que um homem jamais poderá ser com outro - precisamente na morte, onde, de outra forma, todos estão absolutamente sós.¹⁵⁰

Mas os frutos da solidariedade não se extinguem na íntima união que a natureza teândrica de Cristo voluntariamente entregue em expiação realiza e oferece. Também se deve salientar a inefável conexão entre a alegria e o sofrimento, que tem o seu fundamento nessa mesma solidariedade: mediante os sofrimentos de Cristo, é destruído o muro de divisão entre Deus e os Homens. É-o porque «toda a graça provém da Cruz. Toda a alegria é alegria da Cruz, marcada com o selo da Cruz».¹⁵¹ Precisamente por isto, esta é uma das principais missões da Igreja, a saber, a comunicação do amor trinitário a todo o mundo.

2.1. *Com os vivos*

Evidencia-se em Jesus Cristo uma forte noção do “com-padecer” com os pecadores, que atinge o seu cume no evento do Calvário, momento em que o Filho assume a *poena damni* destinada aos homens em toda a sua radicalidade, a perda de Deus reservada aos pecadores como consequência do mau uso do seu livre-arbítrio. Jesus Cristo, porém, não se demarca do destino dos pecadores. Antes, identifica-se plenamente com ele. Nele, Deus padece o maior sofrimento que se possa atribuir à condição humana para, finalmente, poder dar ao Homem a certeza da esperança na ressurreição, que será, finalmente, divinização.

O Filho de Deus não sofreu as dores da morte em vista de alguns eleitos, mas em função de todos os Homens, para a salvação universal, sem aceção de pessoas. A Sua obra consiste em assumir o *não* escatológico do Homem ao acontecimento salvífico na sua dramaticidade, isto é, em assumir sobre Si a “*não-vontade*” do Homem que rejeita a salvação: na cruz é apagada toda a culpa do pecado humano, até ao afastamento mais profundo de Deus. Por isso, a cruz de Jesus Cristo ergue-se como imagem de esperança, na medida em que é símbolo eloquente de que Deus toma em peso a liberdade do Homem, assumindo a possibilidade de rejeição de parte deste

¹⁵⁰ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 118.

¹⁵¹ Hans Urs von Balthasar, *O Cristão e a Angústia* (Livraria Moraes Editora, 1963), 62.

em todas as suas consequências, redimindo-a. É precisamente na cruz que se dá a troca – o *mirabile commercium*¹⁵² – entre o pecado e a graça, entre a morte e a vida.¹⁵³

Fé significa aqui essencialmente a resposta ao amor que se entregou por mim. Resposta que vem sempre demasiado tarde, porque o ato de Deus em Cristo, o ato de carregar e tirar os meus pecados, ocorreu primeiro, antes de toda a resposta possível, antes de toda a previsão de resposta, portanto numa pura gratuidade – o que prova o amor puro e absoluto.¹⁵⁴

Consequentemente, a iniciativa da salvação parte sempre de Deus e, em vista da condição decaída do Homem e da sua tendência em rejeitar a salvação gratuitamente oferecida. O Filho é, simultaneamente, o Juiz e o réu, de modo que a resposta do Homem já se encontra implicada ou assumida na entrega do Verbo, feita por amor.

A respeito do Juízo escatológico, a Sagrada Escritura deixa transparecer que se trata de um mistério insondável. Formulações categóricas da condenação dos pecadores (Cf. Ap 20, 14) são paradoxalmente equilibradas com formulações que apontam para uma eventual eficácia salvífica universal da vontade divina (Cf. 1Ts 5, 21). Esta tensão antitética, que caracteriza a ortodoxia e é marca das doutrinas cristãs basilares,¹⁵⁵ impede que afirmações perentórias de condenação ou salvação sejam assumidas imprudentemente. Apesar de Cristo carregar sobre Si o *não* escatológico de Homem e a sua recusa em aceitar o amor infinito de Deus, não nos é dada garantia alguma de uma condenação ou de uma salvação eterna. É por isso que von Balthasar deixa a porta aberta para a esperança: «não podemos dizer de antemão quem aguentará mais o seu fôlego, o sim de Deus ou o não dos homens».¹⁵⁶ Será a liberdade do Homem capaz de resistir de forma absoluta ao sim de Deus, ou será tal o amor de Deus que rompa com todas as barreiras do Homem? A questão complexifica-se quando constatamos que a decisão que o Homem faz durante a sua vida temporal tem repercussões na sua condição eterna, que será revelada no dia do Juízo escatológico. Ao mesmo tempo, ao deparar-se com o amor de Deus manifestado em Cristo, o Homem experimenta aquilo que é o verdadeiro amor e a sua finitude criatural por causa do pecado.¹⁵⁷

¹⁵² “Admirável comércio”. Embora este conceito não seja utilizado nem atribuído literalmente a um único Padre da Igreja, é cunhada por eles, visto que a sua conceção teológica por trás dela está presente em diversos escritos patrísticos, especialmente nos escritos de Agostinho de Hipona, Ireneu de Lião, Gregório de Nazianzo e Atanásio de Alexandria.

¹⁵³ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 117; 148.

¹⁵⁴ Balthasar, *Só O Amor É Digno De Fé*, 90.

¹⁵⁵ É o famoso paradoxo cristão: Cristo, Deus e Homem; Maria, Virgem e mãe, etc.

¹⁵⁶ Hans Urs von Balthasar, «O Mistério da Descida aos Infernos. Reflexão Teológica», *Communio* XXIX, n.º 2 (2012): 176.

¹⁵⁷ Cf. Balthasar, *Teodramática. Vol. 5: El Último Acto*, 30; Cf. Balthasar, *Só O Amor É Digno De Fé*, 61.

Jesus, efetivamente, assume e vive a situação culpável dos afastados de Deus, à força do mais radical desprendimento de seu coração, da *kenosis*, que cria espaço onde cabe a culpa do mundo e onde Deus vê o amor extremo do Filho. Deus contempla assim a realidade do mundo no interior da entrega amante do Filho, e vê também o pecador através dessa mesma entrega.¹⁵⁸

Consequentemente, Deus irrompe de uma forma única no drama humano, ao abraçar, pela Sua vontade salvífica, a humanidade, chegando inclusive à solidariedade na culpa: a missão de Jesus Cristo consiste em chegar ao que se encontra no ponto máximo e mais oposto ao Pai, carregando com todos os pecados do mundo, assumindo sobre Si toda e qualquer alienação do Homem perante o amor de Deus. Daí a centralidade da cruz na teologia de von Balthasar:¹⁵⁹ «a cruz como ponto culminante da obra global de redenção e revelação do Deus trino».¹⁶⁰

2.2. *Com os mortos*

Do mesmo modo que, ao longo da sua vida terrena, Jesus Cristo foi solidário com os vivos, assim também se fez solidário com os mortos no *shêol*. É de salientar que esta noção vem principalmente das intuições místicas de Adrienne von Speyr, que encontram o seu fundamento tanto na Sagrada Escritura como na Tradição. Ora, esta solidariedade não só implica a morte física, como também a experiência da segunda morte, em que o pecado é assumido como tal, na experiência do verdadeiro Inferno. A passagem da Escritura «foi também pregar aos espíritos em prisão» (1Pd 3, 19) deve ser compreendida como um estar entre os mortos com o intuito de anunciar o *kerygma*, a redenção aos cativos no reino dos mortos, redenção que fora já realizada mediante a cruz: «O ser solidário com o estado dos mortos seria o pressuposto para a obra de redenção que se afirma e tem o seu efeito no reino dos mortos, mas permanece fundamentalmente terminada na cruz».¹⁶¹

Apesar de ter um forte cunho oriental, a homília *In Sancto et Magno Sábbato* refere precisamente aquilo de que temos vindo a falar, a saber, a pregação do Filho de Deus aos mortos, a começar com Adão e depois aos seus descendentes, para os trazer à vida e restabelecer a sua condição decaída, procurando, ao mesmo tempo, dar um sentido aos sofrimentos e morte

¹⁵⁸ Balthasar, *Puntos Centrales de la Fe*, 167–68.

¹⁵⁹ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática. Vol. 4: La Acción* (Encuentro, 1995), 171.

¹⁶⁰ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 37.

¹⁶¹ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 131.

de Cristo na cruz: «Agora digo e com todo o meu poder ordeno àqueles que estão na prisão: “Saí”; e aos que jazem nas trevas: “Vinde para a luz”; e aos que dormem: “Desperta!”». ¹⁶² A exortação de Cristo prossegue, referindo-se mais expressamente a Adão, e nele, aos seus descendentes: «Levanta-te, vamos daqui. O inimigo expulsou-te da terra do paraíso; Eu, porém, já não te coloco no paraíso, mas no trono celeste. Foste afastado da árvore, símbolo da vida; mas Eu, que sou a vida, estou agora junto de ti». ¹⁶³

Ao exortar aos cristãos a viverem segundo a vontade de Deus, o Apóstolo Pedro parte do sofrimento de Cristo para referir que «hão de dar contas àquele que está prestes a julgar os vivos e os mortos. Eis porque o evangelho foi pregado também aos mortos, a fim de que sejam julgados como os homens na carne, mas vivam no espírito, segundo Deus» (1Pd 4, 5-6). Consequentemente, este anúncio da Boa Nova aos mortos é um acontecimento que extravasa a vida terrena, pelo que os frutos dos sofrimentos de Cristo se repercutem até à vida futura; ¹⁶⁴ no juízo final, os mortos hão de ser julgados tendo em vista a eficácia redentora da morte de Cristo. Por isso, os mortos podem viver em virtude da ressurreição de Jesus Cristo.

A ida de Jesus Cristo aos mortos é considerada como uma proclamação em que se anuncia a vitória do Filho como estando já realizada: a Boa Nova no Hades quer expressar a morte do Justo pelos injustos (1Pd 3, 18), o sofrimento e morte vicários e expiatórios do Verbo, que transmitem que a redenção atinge também aqueles que estão perdidos sem esperança de remédio, como refere o nosso autor:

Este “ir a” tem um duplo conteúdo: primeiro, a solidariedade de Cristo morto com os defuntos, de entre os quais são destacados de modo simbólico precisamente os incrédulos do primeiro juízo universal; segundo, a proclamação da reconciliação de Deus com o mundo inteiro realizada em Cristo, como um acontecimento (*factum*) sucedido. ¹⁶⁵

A solidariedade do Filho para com os mortos chega a tal ponto que O leva a estar numa situação de total alienação do Pai – ou, pelo menos, na maior alienação possível e pensável. De certa forma, a *kenosis* do Filho revela ao Homem as condições em que Deus aceitou o seu abuso da liberdade, levando a cabo um projeto de salvação, ao tomar para Si a sua autocondenação no *shêol*. Este indizível ato de amor é, ainda, testemunho eloquente do elevado custo que a obra da redenção implicaria para o Redentor, a saber, a experiência de sofrimento e morte pela qual ele mesmo aceitou passar. Jesus Cristo assume o horror do sofrimento e a angústia que

¹⁶² Hom. *In Sancto et Magno Sábbato*. PG 43, 439-463.

¹⁶³ Hom. *In Sancto et Magno Sábbato*. PG 43, 439-463.

¹⁶⁴ É de salientar que o nosso autor não entra na questão sobre como se deveria entender a conversão depois da morte, mas deixa essa questão em aberto.

¹⁶⁵ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 138.

corresponderiam à natureza humana decaída, a fim de interceder por toda a humanidade: “na forma de escravo”, Deus sofre de maneira única pelas suas criaturas, tornando-se criatura com elas até às últimas consequências dessa decisão. Não é por acaso que a angústia de Jesus Cristo se torna a medida e o critério de todas as angústias, que atinge o seu auge no acontecimento da cruz e no abandono do Pai.¹⁶⁶

Mediante esta solidariedade do Filho com os mortos torna-se possível compreender a relação entre o Homem e Deus precisamente no lugar em que se torna praticamente impossível qualquer tipo de comunicação, no afastamento e abandono do Pai que o pecado precipita e realiza, nesse lugar onde Deus se cala e se eleva o grito de negação dos condenados. Será possível falar de Deus no lugar em que Ele está ausente?¹⁶⁷ Isto só é concebível graças à *kenosis* de Cristo, ao Seu sacrifício e total entrega no abandono à vontade do Pai, até à paixão, morte e descida aos Infernos.¹⁶⁸

2.3. *Comunhão de sofrimento com Jesus Cristo*

Sendo Jesus Cristo a Cabeça e a Igreja o seu corpo místico, esta está chamada a ser “co-crucificada” com o seu Senhor, não num sentido vago nem como mera representação, mas realmente; pois se o cristão, enquanto pecador, está já crucificado na cruz de Cristo (Cf. Gl 2, 19-20), com muito mais razão estará enquanto membro do corpo místico de Cristo, pelo qual cada fiel é chamado a uma identificação plena com o Filho de Deus. Subindo também ele voluntariamente à cruz, também ele pode e deve afirmar, ao longo do seu percurso espiritual, com Paulo: «já não sou eu que sofro, mas é Cristo que sofre em mim» (Cf. Gl 2, 20). O Homem resgatado por Cristo já não sofre sozinho, o abandono da cruz já não pode ser total, porque o

¹⁶⁶ Cf. Balthasar, *O Cristão E a Angústia*, 48–49; Cf. Aidan Nichols, «Balthasar and his Christology», *New Blackfriars* 66, n.º 781 (1985): 322.

¹⁶⁷ De acordo com a noção de Balthasar, que se encontra de maneira transversal nas suas obras, Deus não está ausente em nenhum lugar da criação, nem sequer no Inferno. Contudo, a forma como Deus se torna “presente” no Inferno difere radicalmente da forma como Ele é experimentado no Paraíso: ao passo que neste último Deus é visto como presença beatífica, no Inferno Deus está presente como amor recusado, negado; é uma ausência sentida na presença. É o mesmo fogo do amor que, quando negado, é o Inferno, quando acolhido, é o Céu e que, acolhido ainda que debilmente purifica os seres no purgatório.

Além disso, Balthasar dá um grande relevo à descida de Cristo aos Infernos, tema que abordaremos mais adiante, para sublinhar a noção de que até mesmo o *Shêol* está marcado pela presença redentora de Cristo, ainda que essa presença não seja percebida pelos condenados como salvífica, uma vez que ela é rejeitada por sua própria liberdade.

¹⁶⁸ Cf. Hans Urs von Balthasar, *La Domanda di Dio dell'uomo Contemporaneo*, Editrice Queriniana (Brescia, Italia, 2013), 158.

próprio Deus se identificou com ele. Neste sentido, pode-se afirmar com o Apóstolo que «levamos no nosso corpo a morte de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste no nosso corpo» (2Cor 4, 10), ou ainda «completo na minha carne o que falta às tribulações de Cristo, em favor de seu corpo, que é a Igreja» (Col 1, 24). A este respeito, o nosso autor refere que «mesmo que seja sentido como seu, esse sofrimento não é propriedade do cristão, mas apenas um “empréstimo” que, com o seu sim, o cristão deve sempre colocar nas mãos do seu verdadeiro dono».¹⁶⁹ Cristo concede, assim, aos outros a graça de beber do Seu cálice e, de certa forma, o dom de os tornar participantes da obra da Redenção (Cf. Mt 20, 21-23).

O sofrimento, a dor e a morte adquirem, assim, um novo sentido: o Homem já não se encontra só e abandonado na angústia e no desespero, mas torna-se partícipe dos sofrimentos do Redentor, torna-se “co-crucificado” com Cristo, tornando todos os padecimentos fecundos e capazes de gerar vida.¹⁷⁰ Balthasar encontra aqui o fundamento para a resposta ao drama humano. Na Sua *kenosis*, Deus sofre com o Homem, sem, contudo, eliminar o sofrimento ou aliviar as suas dores: o *pathos* humano torna-se o *pathos* divino. Consequentemente, «o Homem na situação tremenda da dor, pode ser instrumento da redenção divina, visto que no seu corpo leva o sofrimento e a morte de Cristo e não o próprio sofrimento e morte».¹⁷¹

O amor, na sua expressão mais radical, manifesta-se como uma realidade paradoxal que culmina naquilo que, sob uma ótica meramente humana, se apresenta como loucura: a autoentrega total que assume e atravessa o sofrimento até às suas últimas consequências. Na cruz, não é apenas o sofrimento individual que é enfrentado, mas a própria condição de angústia constitutiva da existência humana, que é, segundo o autor, superada e redimida. A partir do acontecimento de Cristo, o sofrimento adquire uma nova inteligibilidade: não é negado, mas transfigurado. Mesmo o momento mais denso de abandono — a “noite escura” da cruz — é interpretado como sendo envolvido por uma alegria paradoxal, não sensível, mas teologicamente fundada na esperança pascal. Neste sentido, a alegria no meio das tribulações não é apresentada como uma possibilidade psicológica entre outras, mas como uma exigência

¹⁶⁹ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 115.

¹⁷⁰ A este respeito, é relevante o pensamento de Chesterton: «O mundo tremeu e o sol foi apagado dos céus, não na crucifixão, mas naquele grito [que brotou] da cruz: o grito que confessou que Deus fora abandonado por Deus. E agora, que os revolucionários escolham um credo dentre todos os credos e um deus dentre todos os deuses do mundo, pesando cuidadosamente todos os deuses de inevitável recorrência e inalterável poder. Eles não encontrarão um outro deus que tenha ele mesmo estado em revolta. Não, (o assunto torna-se demasiado difícil para o discurso humano) mas deixai que os próprios ateus escolham um deus. Eles encontrarão uma só divindade que tenha chegado a pronunciar o seu isolamento; só uma religião em que Deus pareça por um instante ser um ateu». [Chesterton, *Orthodoxy*, citado a partir de Chesterton, *The Everlasting Man*, 362.]

¹⁷¹ Basilio Rinaudo, «Il problema della sofferenza di Dio nel dibattito contemporaneo», *La Sapienza della Croce* XI, n.º 4 (1996): 344.

ontológica e espiritual inerente à condição cristã, enraizada na participação no Mistério Pascal.¹⁷²

A cruz torna-se, assim, o lugar onde a Trindade se envolve diretamente no drama do mundo, oferecendo redenção não pela eliminação do sofrimento, mas pela sua assunção e transfiguração no amor. De modo que a 'loucura' do amor, como a designa Balthasar, é precisamente esta: Deus não salva o mundo pela força, mas pela fraqueza aparente, por um amor que se deixa vencer para vencer. Assim sendo, o sofrimento humano encontra, na cruz, não uma resposta teórica, mas uma presença que o assume radicalmente, no interior do próprio Deus.

Balthasar sublinha uma distinção teológica fundamental entre o sofrimento dos justos e o dos ímpios. No primeiro caso, o sofrimento inscreve-se positivamente no desígnio divino: é querido por Deus como meio de configuração ao Crucificado e instrumento de abertura da alma à comunhão com Ele — uma verdadeira graça que participa do mistério redentor. Em contrapartida, o sofrimento dos ímpios não possui o mesmo caráter participativo; apresenta-se antes como prelúdio das trevas escatológicas do *shêol*, reflexo da recusa da luz divina. Todavia, mesmo nesse sofrimento marcado pela resistência à graça, a providência misericordiosa de Deus permanece atuante, revelando-se como apelo último à conversão e sinal da sua incessante solicitude salvífica.¹⁷³

Por outro lado, Deus não nos deixa passar pela *noche oscura*, pela noite mística, sem antes nos ter dado a experimentar a autêntica alegria cristã. As trevas em que o Homem é inserido encontram-se entre uma e outra luz, que só pode ser interpretada a partir do acontecimento da cruz, uma vez que a *noche* da qual fala João da Cruz não é outra coisa que a privação desta mesma Luz. Neste sentido, o Homem não é abandonado a si mesmo, mas guarda em si um memorial da ação de Deus na história, que o leva a não perder a esperança, apesar de experimentar o “Inferno”, a perdição e o afastamento de Deus.¹⁷⁴

¹⁷² Cf. Hans Urs von Balthasar, *Córdula ou o Momento Decisivo* (Assírio & Alvim, 2009), 104; 106; Cf. Balthasar, *O Cristão E a Angústia*, 55; 59.

¹⁷³ Cf. Balthasar, *O Cristão E a Angústia*, 42.

¹⁷⁴ Cf. Balthasar, *O Cristão E a Angústia*, 78; Cf. Balthasar, *Puntos Centrales de la Fe*, 163.

3. O Segundo *Descensus*: O Sábado Santo

Cristo desceu com a sua alma aos infernos [...] para que pudesse sofrer todo o castigo do pecado, e assim a culpa fosse completamente expiada. O castigo do pecado do homem não consistia somente na morte do corpo, mas também num sofrimento para a alma. Visto que esta havia pecado, cabia-lhe ser punida pela privação da visão de Deus. Não se tinha ainda oferecido uma satisfação por essa pena. Isto explica porque, antes da vinda de Cristo, todos, inclusive os Santos Patriarcas, eram obrigados a descer aos infernos. Cristo, para carregar sobre si a punição completa devida aos pecadores, quis não apenas morrer, mas também descer com a sua alma aos infernos.¹⁷⁵

A *kenosis* do Filho de Deus atinge o seu cume na descida ao Hades, que von Balthasar considera como o centro de toda cristologia: a ida de Cristo aos Infernos é a consumação daquilo que Deus é na Sua natureza. A *kenosis* é, por isso, a manifestação suprema do amor intratrinitário derramado por benevolência *ad extra*. Esta inspiração de Balthasar, que diríamos revolucionária, brota principalmente das visões da mística Adrienne von Speyr e vai mais além na centralidade que confere ao mistério do Sábado Santo, superando em grande medida a conceção tradicional de uma mera pregação triunfante aos justos. O nosso autor demarca-se, com ela, criticamente da teologia ocidental precisamente porque encontra nessa posição uma visão deficitária, ou incompleta, da suprema beleza e do espanto da profundidade que a misericordiosa ação redentora da Trindade alcança, ação que o mistério do Sábado Santo proclama eloquentemente: o *shêol*, as trevas que excluem o Homem permanentemente de Deus e da sua visão beatífica, são agora permeadas pela Luz da sua glória, mediada pela sua *forma servi*.¹⁷⁶

A questão do Sábado Santo não foi satisfatoriamente debatida. Pelo contrário, foi inclusive largamente negligenciada, por receio da controvérsia que ela poderia sujeitar. Balthasar, porém, aprofundou o tema com a audácia que tanto o caracteriza, balizado pelos limites da ortodoxia, evidentemente, mas fazendo dele o ponto crucial da reflexão teológica contemporânea sobre o Mistério Pascal.

Note-se que, embora se fale de forma extensa acerca do sofrimento e morte de Jesus Cristo, os evangelistas guardaram silêncio a respeito desse hiato que separa a morte de Deus da Sua ressurreição. Para o nosso autor, porém, o silêncio que a Sagrada Escritura reserva sobre este inefável mistério, torna-se, na verdade, propício, porque testemunha a característica própria do

¹⁷⁵ Tomás de Aquino, *O Credo* (Editora Vozes, 2021), 60.

¹⁷⁶ Cf. Nichols, «Balthasar and his Christology», 321–22.

estar morto. Esse silêncio que a morte, enquanto experiência antropológica fundamental, precipita sobre o *cosmos*, o horror do medo da aniquilação, esse mesmo pavor que engole o mundo cada vez que a morte se deixa tocar – ou toca ela mesma o universo – é agora assumido no seio da própria Trindade, no núcleo mais íntimo da própria existência, no fundamento de toda a realidade. Toda a atividade cessa, nesse momento assombroso em que se diz do Criador: “Ele está morto!” Expressar o culminar da teodramática só pode implicar necessariamente uma passividade, o silêncio do *cosmos*, porque o Sol se apagara e as trevas engoliam a criação. Esta *kenosis* do Filho à mansão mortos não pode ser interpretada como um *descensus* triunfal ao *shêol*, mas como um *estar* com os mortos.¹⁷⁷

Balthasar questiona, inclusive, a aplicabilidade de um termo como *descendere* para exprimir semelhante mistério, já que se trata de um termo que implica necessariamente atividade, que não faz parte da própria noção do “estar morto”. Com base em diversas passagens da Sagrada Escritura, o nosso autor sugere, então, que se empregue o verbo “ir” de preferência ao verbo “descer” ou “ascender”, tanto no momento da morte como no da ressurreição, porque em ambos casos (na ida ao *shêol* ou na ida ao Céu) se trata de um acontecimento passivo, onde o sujeito principal que realiza a ação é o Pai.

Embora seja uma forma verbal que, em português, tenha uma conotação igualmente ativa, deve entender-se, porém, como equivalente a um “ser levado”. Poder-se-ia conjecturar, a partir desta nuance gramatical, que a mesma passividade com que Cristo é “levado” ao sepulcro: «José, tomando o corpo, envolveu-o num lençol limpo e o pôs em seu túmulo novo, que talhara na rocha. Em seguida rolando uma grande pedra para a entrada do túmulo, retirou-se» (Mt 27, 59-60), corresponde àquela outra com que o Pai o “leva” à mansão dos mortos? A Sagrada Escritura não utiliza o verbo “descer” ou “lutar” para caracterizar esta ida de Cristo aos Infernos, mas as passagens referem-se à autoridade absoluta de Jesus que, apesar de experimentar de uma forma única a morte, agora vive eternamente: «estive morto, mas eis que estou vivo pelos séculos dos séculos, e tenho as chaves da Morte e do Hades» (Ap 1, 18).¹⁷⁸

Consequentemente, a experiência do Sábado Santo radica na sua atitude passiva e distingue-se daquela experimentada na Sexta-Feira Santa, de cariz ativo com que Jesus abraça o sofrimento da Paixão. De facto, estando na condição de morto, Cristo já não pode fazer nenhuma ação nem estabelecer nenhuma luta, mas apenas abandonar-se num simples “deixar acontecer”: é o Pai quem “assume as rédeas” de agora em diante. Contudo, uma vez que Cristo não pecou, mas «foi feito pecado» (2Cor 5, 21) pelo Pai, Ele encontra-se morto entre os mortos

¹⁷⁷ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 129; Cf. Gibellini, *La Teología Del Siglo Xx*, 261–62.

¹⁷⁸ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 130–31; 135.

por uma decisão livre da vontade, o que o torna o único levado ao reino do Hades voluntariamente, como expressão da omni-benevolência que lhe é conatural, isto é, consubstancial.

Cristo padece, assim, o desespero e o abandono do Pai na sua dimensão mais radical: a perda definitiva de Deus, da qual o género humano jamais poderia ter escapado pelas próprias forças. Era necessária a ação redentora de Deus,¹⁷⁹ que não se limita a carregar com o pecado, mas se identifica plenamente com ele, como refere von Balthasar:

O próprio da teologia do Sábado Santo [...] expressa-se na realização de toda impiedade, isto é, de todos os pecados do mundo como dor e queda na “segunda morte” [...] é Deus quem carrega sobre si, no modo de obediência última do Filho ao Pai, o absolutamente antidivino, o rejeitado eternamente por Deus.¹⁸⁰

Nesta plena identificação com a condição humana pecadora, ao fazer a experiência da segunda morte, o Filho morre pela humanidade pecadora e toma o seu lugar até às últimas consequências. Assume a morte para a aniquilar no seu próprio domínio, e poder preparar para o Homem um caminho que o conduza, juntamente com Ele, ao seio da vida trinitária: é o mistério inefável do teodrama, pelo qual o destino do Homem se torna o destino do Filho, que n’Ele o faz capaz de participar na vida intra-divina.¹⁸¹

É demasiado belo para ser verdadeiro: o mistério do Ser desvelado como Amor absoluto que se rebaixa até lavar os pés e também as almas das suas criaturas, e que toma sobre si toda a infâmia da culpa, todo o ódio que se encarna contra Deus, toda a acusação que contra ele se desencadeia, toda a descrença que cobre a sua manifestação com um véu de escárnios, todo o desprezo que prega definitivamente à cruz a sua descida inconcebível, e tudo para desculpar a sua criatura perante si e o mundo inteiro.¹⁸²

Se a teologia católica tradicional era, para o nosso autor, insuficiente na sua leitura do mistério do silêncio sabático da Páscoa redentora de Cristo, a postura dos Reformadores protestantes mereceria uma crítica ainda maior. A respeito da *kenosis* de Cristo e do mistério do Sábado Santo, tanto Calvino como Lutero referem que, na cruz, o Filho sofreu já vicariamente todos os tormentos do Inferno que estavam destinados aos homens, não sendo necessário uma experiência do Inferno propriamente dita, significada no Sábado Santo.¹⁸³

¹⁷⁹ Cf. Balthasar, *Só O Amor É Digno De Fé*, 84.

¹⁸⁰ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 47.

¹⁸¹ Cf. Rinaudo, «Il problema della sofferenza di Dio nel dibattito contemporaneo», 340.

¹⁸² Balthasar, *Só O Amor É Digno De Fé*, 91.

¹⁸³ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 146.

A visão de von Balthasar, porém, acerca do *descensus ad inferos* tem uma forte implicação soteriológica e escatológica, à qual não se pode renunciar. Se Deus leva a oferta de salvação até ao extremo – procurando o Homem mesmo na mais absurda consequência do pecado – mediante o acontecimento de Cristo, Deus identifica-Se e, de certa forma, revela-Se no estado da maior “ausência trinitária” que se pode conceber. A soteriologia, num certo sentido, identifica-se mesmo com o *não* escatológico. A realidade do *shêol* e do pecado passam, assim, a estar submetidos ao desígnio de Deus, enquanto *topos* do amor trinitário:

O Filho percorreu na obediência o caminho até ao fim, caminho que o coloca exatamente na direção em que se encontra o que se afasta de Deus e procura dirigir-se, com força totalmente autónoma, para onde se torne possível subtrair-se ao olhar de Deus. Mas agora o Filho colocou-se perante o homem de modo que este, também quando voltou as costas a Deus, o vê diante de si e tem de ir ao seu encontro. Assim, o pecador, mesmo quando não sabe e não quer, pode ir em direção a Deus [...] aqueles que não querem, mesmo aqueles que pensam ter-se definitivamente dissociado e absolutamente rebelado, encontrá-lo-ão de certeza na sua estrada, porque ele escolheu colocar-se, como em seu próprio lugar, no sítio mais impensável, renegado e repugnante.¹⁸⁴

Assim, segundo a visão de Balthasar, o amor trinitário não recua perante o pecado ou a morte; pelo contrário, mergulha neles, assumindo até mesmo o abandono, para que nenhum espaço da realidade humana permaneça fora do alcance da redenção. Deus, longe de evitar o sofrimento humano, faz dele o seu lugar de encontro. De facto, o Filho de Deus não só experimenta a morte, como se oferece voluntariamente para ocupar o lugar daquele que se afasta de Deus: mesmo na recusa mais extrema, Cristo está presente. Além disso, sem negar o mistério da liberdade humana nem a possibilidade da perdição, o teólogo suíço mostra que a esperança se estende a toda a realidade humana: mesmo aqueles que rejeitam a salvação ou que se rebelaram de forma definitiva não de encontrar Deus "no seu caminho", pois foi precisamente até aí que Deus desceu, por amor.

¹⁸⁴ Balthasar, *Teodramática. Vol. 5: El Último Acto*, 307. O mesmo em Chesterton: «Havia [uma] solidão mais além, aonde ninguém [o] deverá seguir. Segredos na mais íntima e invisível parte daquele drama que não encontram símbolo algum no discurso; ou em qualquer ruptura entre um homem e os homens. Nem é fácil para quaisquer palavras menos austeras e obstinadas que aquelas da crua narrativa insinuarem sequer o horror de exaltação que se ergueu acima da colina. Infundáveis exposições não abarcaram ainda o seu fim, ou mesmo o seu começo. E se houver som algum que possa produzir um silêncio, nós poderemos certamente ficar em silêncio sobre [semelhante] fim e atrocidade; quando um grito foi expulso daquela escuridão em palavras terrivelmente distintas e terrivelmente ininteligíveis, que o homem nunca chegará a compreender por toda a eternidade que elas compraram para ele; e por um aniquilante instante um abismo que ultrapassa o nosso entendimento, abriu-se na própria unidade do absoluto; e Deus tinha sido abandonado por Deus». Chesterton, *The Everlasting Man*, 356.

3.1 A morte de Jesus Cristo

Jesus Cristo fez-se carne, assumiu verdadeiramente a condição humana na sua totalidade. É por isso que dele se diz ter morrido verdadeiramente. É impossível prescindir desta premissa se pretendemos ser fiel à Tradição cristã que consagrou, no Concílio de Calcedónia, o que a Igreja já acreditava desde o princípio: Cristo é verdadeiramente Deus e verdadeiramente Homem.¹⁸⁵ A morte definitiva faz, portanto, parte da mais antiga confissão de fé. A Sua morte de cruz coloca de manifesto a Sua solidariedade com os que estão submetidos ao poder da morte, e, por esse mesmo motivo, ela adquire um significado escatológico: «mediante a comunicação (solidariedade) real da natureza humana, assumida com a humanidade real no seu conjunto e com seu destino escatológico».¹⁸⁶

A Encarnação do Filho foi tal que, morrendo, triunfou sobre os poderes da morte. O poder de “atar o homem forte” foi alcançado por Cristo na cruz «para entrar em sua casa e roubar os seus pertences» (Mc 3, 27), para despojar o inimigo, o Diabo, do seu poder de domínio sobre a morte e sobre o Homem, reduzindo-o à impotência, fazendo brilhar a divindade no mais íntimo de seu poder, que se julgaria inalcançável: Deus não destruiu o “poder” diabólico da morte a partir de fora, mas a partir de dentro.

O poder do Hades tinha já sido superado no momento da cruz, Cristo tinha vencido a morte. Contudo, era necessário que Cristo estivesse “entre os mortos” para que, no Domingo de Páscoa, se pudesse realizar a ressurreição total, de vivos e mortos: era necessário que o Filho passasse por este estado “intermédio”, que constitui o hiato entre o morrer e o ressuscitar.¹⁸⁷ Tomás de Aquino diria, de modo semelhante, que a consequência lógica da *poena damni* determina que o Homem não sofresse apenas as consequências da morte, mas também a descida ao reino dos mortos. Era, por isso, necessário, continua o *doctor angelicus*, que, além de nos libertar da morte, o Verbo encarnado nos libertasse também do *descensus* ao *shêol*.¹⁸⁸

Cristo, na Sua solidariedade com os mortos em representação vicária, tomou sobre si toda a experiência do “estar morto”, conferindo à humanidade resgatada a possibilidade de ser poupada da *poena damni*, mediante a luz que o Pai, por meio dele, lançou nos abismos, uma luz de esperança e de amor para a conversão dos Homens. Pois o poder da morte foi superado

¹⁸⁵ DH 301.

¹⁸⁶ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 90.

¹⁸⁷ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 136.

¹⁸⁸ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, III, q. 52, a. 1, s.c. 1.

por Aquele que é a ressurreição e a vida:¹⁸⁹ «Tudo aquilo que [o Homem é], enquanto [...] algo mais do que um ser caduco e sem esperança, cujas ilusões são todas destruídas pela morte, é-o por causa desta morte que [lhe] abre o acesso ao Deus que resgata».¹⁹⁰

Na segunda morte, o Filho de Deus encontra-se cara a cara com o juízo enquanto tal, com o horror da sua realidade, nua e crua. Os sofrimentos padecidos no Getsémani são uma verdadeira *poena damni* antecipada, ou vislumbrada de longe, por causa do pecado que estava para ser assumido. «O primeiro significado teológico da morte na cruz é, para Balthasar, o juízo de Deus sobre o pecado que Jesus assumiu sobre Si».¹⁹¹ Ainda que falemos de solidariedade, esta assunção dramática do pecado por parte de Cristo levou-O a experimentar a solidão da morte como consequência do pecado. O Filho fez, assim, a experiência do pecado e daquilo que ele é aos olhos de Deus: privação da Sua glória, privação da comunicação com a Trindade.

O redentor morto não considera realmente outra coisa, no *shêol* infernal, que o seu próprio triunfo, mas não com o esplendor da vida ressuscitada; pois, o despertado a uma vida eterna não pode continuar a ter um ponto de contacto com esse caos, senão no único estado que permite dito contacto interior: no absoluto esvaziamento da vida própria do morto.¹⁹²

Assim, para Hans Urs von Balthasar, a cruz e a descida aos infernos constituem o eixo central da manifestação do amor trinitário. É precisamente no momento de separação, de trevas e de silêncio absoluto que Deus revela, de modo mais radical, que é amor. O nosso autor sublinha que, no Sábado Santo, a morte do Filho ainda não manifesta a ressurreição, pois Ele está verdadeiramente morto, despojado de toda a luz, entregue ao abandono mais profundo. O Filho não entra na morte como um Deus triunfante, mas como verdadeiro Homem, plenamente esvaziado, é a *kenosis* levada ao extremo. Neste gesto, realiza-se o ato supremo da solidariedade divina: Deus não redime a partir de fora, mas penetra até ao mais íntimo do abandono, sem qualquer reserva, para redimir a humanidade desde dentro.

¹⁸⁹ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 145.

¹⁹⁰ Balthasar, *Córdula*, 20.

¹⁹¹ Lippi, «La Croce nella Trinità», 239.

¹⁹² Balthasar, *El Misterio Pascual*, 149.

3.2. O *Shêol*

Como vimos, o *shêol* representa o fim da comunicação com Deus, evidenciado já na tradição veterotestamentária, com um cunho fortemente negativo. O povo de Israel considerará o estado do *shêol* como experiência horrível que diz o afastamento ativo de Deus, longe da “região” da vida e da luz. De alguma forma, a morte, e sobretudo a segunda morte, é a perda da relação com Deus, uma espécie de auto-destruição que a alma pecadora precipita sobre si mesma, a ausência de toda a participação: «Pois na morte ninguém se lembra de Ti, quem Te louvaria no *Xeol*?» (Sl 6, 6).

A partir da ideia da aliança com Deus, sentem a perda da graça da aliança, o pecado da infidelidade, o ato de rejeição divina, como algo mais vivo e transcendental do que um simples afundamento no reino dos mortos; é, por isso, que no fim da Antiga Aliança surge a ideia da “geena” como lugar escatológico de castigo.¹⁹³

A perda da Aliança com Deus não se reduz a um aspeto meramente experiencial e humano, mas tem um forte teor transcendental, que afeta o próprio relacionamento com Deus, uma vez que não se trata apenas de morrer, mas de uma separação total de Deus por causa do pecado. Aqui encontramos a novidade cristã, a resposta de Deus ao drama do Homem, a saber, que o Filho de Deus entra nesse lugar de separação, para assumir a condição de pecador e redimi-la: Cristo solidariza-se com os mortos, tornando-se, assim, a presença divina nas trevas do pecado e da morte.

De facto, embora possa parecer contraditório afirmar que Jesus Cristo *está* com os mortos — já que a morte se opõe não só à vida, mas também ao próprio ser de Deus, que é «Deus dos vivos» (Mc 12, 27) —, esta expressão revela a profundidade da solidariedade de Cristo com a condição humana. Ao descer ao *shêol*, Ele assumiu sobre Si a condição do pecador diante de Deus, enfrentando o sofrimento como caminho de obediência e glorificação do Pai. Com a sua morte por todos, Cristo mostra ao ser humano como deve obedecer a Deus até ao limite, mesmo nas trevas mais profundas ou no meio dos maiores sofrimentos.¹⁹⁴

Consequentemente, a solidariedade de Jesus Cristo com os mortos no Sábado Santo torna-se um caminho para o Pai. Cristo introduz uma luz no meio das trevas mais profundas, que, por sua vez, confere a esperança escatológica de que a morte não detém a palavra final sobre a

¹⁹³ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 65.

¹⁹⁴ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 147; Cf. Balthasar, «O Mistério Da Descida Aos Infernos», 166–67; Cf. Maria Manuela Carvalho, ed., *Introdução à Teologia de Hans Urs von Balthasar*, Faculdade de Teologia (Lisboa, Portugal, 2005), 119.

existência humana, sendo superada pela vitória pasca. O *Shêol* não é o fim último do Homem pecador, o seu destino já não é estar permanentemente afastado de Deus, mas abre-se um caminho de purificação através da cruz de Cristo e da Sua ida aos Infernos, que atinge o seu auge na plena comunhão com Deus, é a entrada na posse da vida eterna. De facto, «o pecador é exatamente aquele que quer estar em si e não em Deus»;¹⁹⁵ Na célebre afirmação de Lewis: «os condenados são, de certa forma, vitoriosos e rebeldes até ao fim, as portas do inferno estão fechadas por dentro».¹⁹⁶

Orígenes cunhou a expressão «cada lugar tem necessidade de Cristo»,¹⁹⁷ e isto aplica-se também ao lugar mais afastado de Deus, isto é, ao *Shêol*: era necessário que Cristo assumisse e conhecesse todos os estados da existência humana, também o *estar* morto, para julgar a todos com justiça.

Deve evitar-se o erro de, por um lado, circunscrever o acontecimento salvífico de Cristo, negando a posição universalista,¹⁹⁸ pela qual se afirma a existência dos condenados no Inferno e da justiça divina num duplo desenlace para o destino dos Homens: a salvação ou a condenação eterna. Por outro lado, deve evitar-se também o outro extremo, ao afirmar que todos os Homens estão já salvos e que Cristo “esvaziou” o Inferno, evitando todos os termos de condenação, já que Cristo nos havia alcançado a redenção. Uma certeza na reconciliação universal, baseando-se na misericórdia divina, significaria forçar um acontecimento que escapa à nossa plena compreensão a uma conclusão que seria não só infundada, como uma heresia condenada pela Igreja, no segundo Concílio de Constantinopla.¹⁹⁹

Balthasar consegue estabelecer uma perfeita tensão entre ambas as linhas de pensamento, fundando-se na *esperança da redenção universal*: segundo esta sua posição, todo o cristão deve esperar a salvação da humanidade, sem exceção alguma. O nosso autor nunca fala em termos

¹⁹⁵ Balthasar, *O Cristão E a Angústia*, 72. Como Shakespeare celebrenemente escreveria: «*Richard loves Richard; that is, I am I*». Citado a partir de C. S. Lewis, *El Problema del Dolor* (Ediciones Rialp, 2023), 134. Nesta citação de Shakespeare encontramos um eco da tentação luciferiana de se assumir como Deus, em que se evidencia uma forte identidade autocentrada, como amor-próprio desordenado, desligada de qualquer relação com Deus, contrariamente à santidade, que é um descobrir-se plenamente em Deus, sem anular a própria identidade, mas transfigurando-a.

¹⁹⁶ Lewis, *El Problema Del Dolor*, 143–44.

¹⁹⁷ Citado a partir de Balthasar, «O Mistério Da Descida Aos Infernos», 170.

¹⁹⁸ Também conhecido como *Apokatástasis*, o Universalismo define a teoria cristã de uma salvação universal. Este conceito sustenta que, no fim dos tempos, todas as criaturas racionais — inclusive os pecadores e até mesmo os anjos caídos — serão reconciliadas com Deus e salvas, independentemente do seu estado moral no momento da morte. O termo *Apokatástasis* provém do grego *ἀποκατάστασις*, que significa "restauração" ou "retorno ao estado original", e foi amplamente utilizado pelos Padres da Igreja, especialmente por Orígenes de Alexandria. Atualmente, vários teólogos contemporâneos, dentre os quais Hans Urs von Balthasar, reabriram o debate sobre a possibilidade de uma salvação universal sem comprometer a liberdade humana nem a seriedade do juízo divino.

¹⁹⁹ Para uma maior aprofundação sobre este tema, ver Santiago Villalôbos, «No Limiar da Heterodoxia. a Apocatástase na Obra de Orígenes» (Universidade Católica Portuguesa, 2023).

de uma certeza, mas sim da virtude da esperança, respaldada pelo amor trinitário de Deus, manifestado de forma plena no acontecimento da cruz; esperança esta que não pode ser equiparada a um saber.²⁰⁰

À fé não é oferecida outra solução para a angustiante pergunta acerca da perdição dos irmãos que a própria perdição dos abismos de Deus. É este o único gesto que permite que o homem se sintonize ao ritmo deste abismo e participe, mediante a graça, do amor que lhe vem doado sem limites e sem fim.²⁰¹

É de salientar que, embora retorne constantemente nos seus escritos, esta sua perspectiva acerca da “obrigação” moral de esperar pela salvação de todo o género humano viu-se no centro de uma enorme polémica teológica que se mantém até aos dias de hoje – os seus oponentes referem que há uma certeza acerca dos homens condenados, que o Inferno não pode estar vazio.²⁰²

Contudo, embora mantendo a sua inspiração origeniana, von Balthasar procurou desenvolver fora da “armadilha” da *apokatástasis* de Orígenes, que foi condenada pela Igreja, com o intuito de superar a visão dualista de uma condenação/salvação eterna. Para o teólogo suíço, o mais importante é a tomada de consciência de cada cristão acerca da possibilidade da própria perdição eterna, não considerando a condenação como uma possibilidade para os outros. É fundamental evitar qualquer conceção individualista da salvação,²⁰³ tendo sempre por base e alicerce o amor, que se encontra na essência do nosso ser. «Ainda o mais miserável dos homens vivos, mesmo quando julga ter perdido todo o amor, guarda ainda em si a capacidade de amar [...] o inferno, minha senhora, é já não sermos capazes de amar mais».²⁰⁴

Esta citação de Bernanos resume com pungente beleza o coração da teologia balthasariana: o inferno, mais do que um lugar físico ou um castigo imposto externamente, é uma condição existencial, o estado em que o ser humano se fecha completamente ao amor. E esta é a tragédia última: não tanto a dor ou o castigo, mas a incapacidade radical de amar, de se relacionar com o outro, com Deus, consigo mesmo. Neste sentido, o inferno é um colapso do próprio ser, uma

²⁰⁰ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 152; Cf. Balthasar, *Teodramática. Vol. 5: El Último Acto*, 315; Cf. Gibellini, *La Teología Del Siglo Xx*, 267–68; Cf. Hans Urs von Balthasar, *Inferno ou Paraíso - O Que Podemos Esperar?* (Universidade Católica Editora, 2012), 14.

²⁰¹ Balthasar, *La Domanda di Dio dell'uomo Contemporaneo*, 161.

²⁰² Apesar das críticas dos seus adversários, Balthasar coloca os seus alicerces na Sagrada Escritura e na Tradição da Igreja, principalmente nos santos e, numa das suas obras, cita o Catecismo católico para os adultos, na sua versão redigida por Walter Kasper, o qual afirma que «nem na Sagrada Escritura nem na Tradição da fé católica se diz de qualquer homem, com certeza, que ele esteja, de facto, no inferno. Antes pelo contrário, o inferno é sempre mantido diante dos olhos como *possibilidade real*, conectada com a oferta de conversão e de vida». Balthasar, *Inferno Ou Paraíso*, 120.

²⁰³ Cf. Balthasar, *Só O Amor É Digno De Fé*, 86–87.

²⁰⁴ Georges Bernanos, *Diário de um Pároco de Aldeia*, Círculo de Leitores (Lisboa, Portugal, sem data), 146–47.

recusa total daquilo que nos constitui. O amor, portanto, não é apenas um mandamento externo, mas a própria estrutura ontológica do ser humano, uma vez que, mesmo o mais miserável — aquele que aparentemente se afastou de tudo e de todos — guarda ainda essa centelha, essa possibilidade. A perda total da capacidade de amar é a morte espiritual definitiva, o rompimento absoluto com a fonte do Ser, que é Deus.

Consequentemente, a proposta de Balthasar oferece uma escatologia não triunfalista, mas profundamente exigente: uma esperança que se confronta com a liberdade humana, e uma fé que só pode ser vivida plenamente se fundada no amor que salva e transforma. Esta tensão entre a seriedade do juízo e a universalidade do amor divino permanece como um dos maiores desafios da teologia contemporânea.

Com efeito, só ao pensar na possibilidade de uma salvação universal é que o Homem pode esperar na misericórdia divina e ser incluído neste evento de redenção: torna-se preciso evitar a atitude do fariseu diante do publicano na parábola de Jesus (Lc 18, 11). Balthasar viria a dizer que a proclamação de que a condenação de parte da humanidade é, pelo menos, certa está intimamente associada à presunção daqueles que se consideram bons demais para o Inferno, povoando-o com uma desagradável companhia de Homens sobre cujo destino a Igreja se recusou, desde sempre, a pronunciar:

Uma espécie de prisão perpétua, análoga às vossas prisões, e é aí que vós encerrais manhosamente a caça humana que os vossos polícias perseguem desde o princípio do mundo – os inimigos da sociedade [...] Qual o espírito sensato, qual o coração fiel que aceitaria sem desgosto uma tal imagem da justiça divina?²⁰⁵

Todavia, nesta tensão entre condenação e redenção eterna, a Tradição da Igreja nunca se pronunciou nem condenou oficialmente um Homem concreto (nem mesmo Judas). Pelo contrário, o seu único pronunciamento oficial e definitivo prendeu-se sempre com a proclamação da santidade de um dos seus membros, que reconhece já como partícipes da comunhão divina:

Inúmeras vezes concebemos a esperança de um modo demasiadamente individualista, como dizendo apenas respeito à nossa salvação. Na realidade, a esperança diz respeito, essencialmente, às grandes ações de Deus que envolvem toda a criação. Ela é relativa ao destino de toda a humanidade. É a sua salvação que nós esperamos; a esperança diz

²⁰⁵ Bernanos, *Diário de um Pároco de Aldeia*, 146.

respeito, na realidade, à salvação de todos os homens e, só na medida em que eu faço parte deles, ela me diz respeito também.²⁰⁶

Além disso, esta *possibilidade* de salvação universal também encontra o seu fundamento na Sagrada Escritura, pois Deus «quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade» (1Tm 2, 4); Jesus Cristo refere, por exemplo, que «quando eu for levantado da terra, atrairei todos a mim» (Jo 12, 32); e ainda, que «Deus encerrou todos na desobediência para de todos se compadecer» (Rm 11, 32). O teólogo suíço chama a atenção para o facto de que as declarações universalistas alcançam o seu auge depois da redenção da cruz, embora também esteja presente, paralelamente, o tema da perdição eterna. É esta tensão, quase irreconciliável, que salienta a importância de que os Homens se convertam e não presumam que, simplesmente pelo evento de Cristo, podem chegar automaticamente ao Céu.²⁰⁷

Ora, Deus não criou o Inferno nem se lhe pode atribuir a ideia de uma recusa do amor, visto que esta só parte do Homem e dos Anjos caídos. O Inferno seria, assim, considerado como uma criação do próprio Lucifer, como consequência da sua desobediência, e torna-se o estado da humanidade pecadora como castigo auto-infligido que advém dos seus pecados. O estado infernal é, consequentemente, visto em sentido unilateral: «o pecado não vive, pois, eternamente, mas antes endurece o Homem de tal modo que este cai numa rigidez inalterável, que não mais deseja conversão e não mais aspira a ser perdoado».²⁰⁸ Consequentemente, devido à Sua infinita misericórdia, não é Deus quem condena, mas o próprio Homem que decide e opta por rejeitar o amor que lhe é oferecido, condenando-se a si próprio.²⁰⁹ Do mesmo modo, Joseph Ratzinger declara:

Cristo não vota quem quer que seja à perdição; Ele próprio é pura salvação. A perdição não é imposta por Ele, mas vem a encontrar-se onde quer que a pessoa se distancie a si mesma de Cristo. Vem a realizar-se quando quer que alguém permanece fechado sobre si próprio. A Palavra de Cristo, portadora da oferta de salvação, torna, então, evidente o facto de que a pessoa que se perde traçou ela mesma a linha de divisão e se separou da salvação.²¹⁰

²⁰⁶ Citação do Cardeal Daniélou em Balthasar, *Inferno Ou Paraíso*, 121.

²⁰⁷ Cf. Balthasar, *Inferno Ou Paraíso*, 17; 23; 100–101. A este respeito, von Balthasar cita nesta obra uma passagem de Kierkegaard que afirma que «nunca na minha vida estive tao longe, e nunca cheguei porventura mais longe do que ao ponto de temor e tremor, onde é, para mim, literalmente bem certo que todos os outros serão salvos – menos eu. Dizer aos outros: estais realmente perdidos – não consigo. Para mim, a situação mantém-se constantemente esta: que todos os outros serão salvos, é assaz seguro – só comigo pode haver dificuldades» (Balthasar, *Inferno Ou Paraíso*, 63.)

²⁰⁸ Balthasar, *Inferno Ou Paraíso*, 94.

²⁰⁹ Cf. Balthasar, *Inferno Ou Paraíso*, 39–40; 120.

²¹⁰ Joseph Ratzinger, *Eschatology - Death and Eternal Life*, The Catholic University of America Press (Estados Unidos de América, 1988), 205–6.

Encontramos uma posição semelhante no famoso autor anglicano, Clive Staples Lewis. Apesar de discípulo de George MacDonald – que era ele mesmo um universalista – Lewis teve sempre dificuldade em reconciliar a repulsa que a ideia do Inferno significa e a sua necessária existência como correlato do livre-arbítrio, pela queda dos seres racionais:

Eu pagaria qualquer preço para poder dizer verazmente “Todos serão salvos”. Mas a minha razão retorque, “Sem a sua vontade, ou com ela?” Se afirmo “Sem a sua vontade”, imediatamente percebo uma contradição; como pode o supremo ato voluntário de rendição de si mesmo ser involuntário? Se afirmo “Com ela”, a minha razão replica “Como, se eles não hão de render?” [...] Disse eu [...] que pagaria “qualquer preço” para remover esta doutrina. Mentí. Eu não poderia pagar a milésima parte do preço que Deus já pagou para remover o *facto*. E aqui reside o real problema: tanta misericórdia, e ainda assim existe o Inferno.²¹¹

Apesar da sua relutância em aceitar a existência do Inferno, Lewis reafirma a sua necessidade lógica como consequência da liberdade. De facto, ao perguntar “sem a sua vontade, ou com ela?”, exprime de forma clara a tensão entre o desejo universal de salvação e o respeito absoluto pela liberdade humana. Lewis observa que, embora Deus já tenha pago um preço infinito para evitar precisamente a condenação, esta permanece, ainda assim, uma possibilidade real. Assim, o Inferno surge como o lugar onde o amor é rejeitado, não por Deus, mas pelo próprio ser humano. Trata-se de um estado escolhido por quem, livremente, recusa esse amor, apesar da misericórdia que o envolve.

3.3. O retorno do Hades

Uma das coisas que mais importa sublinhar não é tanto a ida aos mortos, porque é um aspeto natural e evidente da condição humana, mas o retorno do *shêol*, do qual nunca ninguém tinha voltado antes de Cristo. As dores e sofrimentos que caracterizam a morte foram padecidos por Cristo, que esteve entre os mortos, que os experimentou na própria pessoa. Não obstante, e apesar de tudo, Deus não abandonou o Seu Filho no Hades: os laços da morte não foram capazes de reter a Cristo, pois Deus é mais forte do que a morte (Cf. At 2, 24). Jesus Cristo é ressuscitado *dentre os mortos*.²¹²

²¹¹ Lewis, *El Problema Del Dolor*, 135–36.

²¹² Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 133.

A obra da redenção está marcada por este indizível paradoxo, que a permeia: Cristo, Deus feito Homem, reconcilia a humanidade consigo mesma ao reconciliá-la com o seu Criador, num mistério pelo qual morte e vida estão intimamente relacionados e se confundem: a morte de Deus é a vida do Homem e a Sua ressurreição a divinização das criaturas. A assunção da *forma servi* por Aquele que existia na *forma dei* alcança aos que eram escravos pelo medo da morte (Cf. Fl 2, 6-7; Hb 2, 14-15) a liberdade. Neste *mirabile commercium*, o sofrimento assume um novo sentido, a luz resplandece nas trevas e aquilo que inicialmente era uma tragédia (a cruz), converte-se em instrumento de salvação: o crucificado é o ressuscitado.

À semelhança do pensamento de Moltmann, von Balthasar vais mais além de um simples intento de justificar o sofrimento ou os males que afetam o Homem. O seu pensamento ultrapassa os limites de uma mera reparação do pecado, mas projeta uma luz sobre o próprio drama do sofrimento que é redimido por dentro: a resposta de Deus é a beleza do *todo no fragmento*, do absoluto da beleza, do absoluto do amor, manifestado no Filho, morto e crucificado, mas ressuscitado.²¹³

De facto, a vitória de Cristo, que já tinha sido alcançada no evento da cruz, só se realiza plenamente no dia da ressurreição, isto é, no Domingo de Páscoa. O Filho de Deus não vai à mansão dos mortos num cortejo triunfante, no Sábado Santo, pois a Sua vitória só se torna manifesta no Domingo de Páscoa. A ressurreição não deve, por isso, ser desvalorizada, visto que só nele se revela que a cruz é salvação: a distância entre o Criador e a criatura, distância dolorosa por causa do pecado, que se manifesta de modo especial na relação entre o Pai e o Filho na Sexta-Feira Santa e no Sábado Santo, é reduzida no dia da Ressurreição até se converter na mais estreita intimidade.

É na ressurreição do Cristo crucificado que se pode encontrar o futuro do Homem, uma vez que o Filho, na Sua existência trinitária, abre o caminho para o acolhimento do mundo criatural e finito no seio da vida eterna de Deus. A ressurreição de Cristo é qualquer coisa de novo, de extraordinário, de absoluto, e distingue-se infinitamente daquelas que o mesmo Jesus realizou durante o seu ministério. Os mortos que Cristo ressuscitou regressaram à sua vida anterior para depois morrer de novo: a ressurreição do Filho vai mais além, porque nos alcança a vida eterna e é, ela mesma, essa vida sem fim.²¹⁴

A morte e a nudez do Logos são tão centrais para a sua auto-declaração que devemos entender precisamente a sua ausência de palavra como a sua revelação última, a sua palavra suprema, porque na humildade da sua humilhação até à morte na cruz ele é idêntico ao

²¹³ Cf. Schwab, «El sentido del sufrimiento», 63–64.

²¹⁴ Cf. Balthasar, *Teodramática. Vol. 4: La Acción*, 337; Cf. Balthasar, *Teodramática. Vol. 5: El Último Acto*, 365.

exaltado ao estatuto de *Kyrios*: a continuidade é estabelecida pelo amor absoluto de Deus pelo homem, um amor que é ativo de ambos os lados (e, portanto, no próprio hiato), e a condição de possibilidade deste amor pelo homem é o seu amor trinitário por si mesmo.²¹⁵

Segundo Balthasar, é precisamente porque Deus é, em si mesmo, amor — na relação trinitária entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo — que se torna possível uma *communicatio* desse amor ao ser humano. O mistério da cruz só pode ser verdadeiramente compreendido à luz desta estrutura trinitária do amor, que não se encerra em si mesma, mas se expande até ao extremo do abandono, a fim de incluir o Homem na própria vida divina. Neste horizonte, o teólogo suíço desenvolve uma *theologia crucis* na qual a revelação se dá no paradoxo do silêncio e do abandono, pois é justamente aí que o amor trinitário se torna plenamente visível.

4. A cruz como acontecimento trinitário

Uma vez que nos encontramos agora diante do último ponto deste capítulo, é necessário dar um passo decisivo no percurso da reflexão que temos vindo a construir. Até aqui, fomos desdobrando argumentos e conceitos que apontam para uma realidade mais profunda, um fundamento último que sustenta e orienta tudo quanto foi dito. Ora, é precisamente nesta reta final que se torna imprescindível trazer à tona a dimensão que confere sentido pleno a toda a reflexão: o próprio ser trinitário. Com isto, não se trata apenas de encerrar com uma referência teológica, mas de reconhecer que a própria dinâmica do pensamento, a busca da verdade, e a experiência da relação encontram a sua plenitude e a sua justificação última no mistério da Trindade.

Assim sendo, a doutrina da *staurologia* não pode ser desligada da compreensão da doutrina da Trindade: o drama que se evidencia no Deus Uno-Trino é a condição de possibilidade do teodrama no mundo. A cruz encontra-se incorporada no mais íntimo da divindade, enquanto plena manifestação de amor, uma vez que ela não só é entendida como sinal de salvação, mas também como lugar em que o amor de Deus chega à sua plenitude: o Filho dá a Sua vida em ordem à salvação de todos por amor e em perfeita obediência ao Pai que amou tanto o mundo

²¹⁵ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 68–69.

que entregou o Seu Filho unigénito, por meio do Espírito Santo. Além disso, na dialética da paixão, morte e ressurreição, a cruz constitui o eixo central da glorificação de Deus no Filho.²¹⁶

O drama entre o homem e Deus atinge aqui o seu *akme*; e a razão é que a liberdade perversa projecta todas as suas culpas em Deus, como único acusado e bode expiatório, e Deus deixa-se compreender plenamente, não só na humanidade de Cristo, mas também na sua missão trinitária. Aqui, no mistério obscuro da alienação entre Deus e o Filho portador do pecado como autêntico *locus* da representação vicária, revela-se a impotência onnipotente do amor de Deus: o que vem a ser “experimentado” é o inverso do que realmente acontece.²¹⁷

A hora de Cristo é experimentada como abandono do Pai: com o Seu último grito na cruz, adensam-se nas trevas, até às profundezas do reino dos mortos, num acontecimento fortemente marcado pela solidão. Além disso, uma vez que o Verbo tem uma relação única com o Pai, do mesmo modo, é único o Seu abandono por parte do Pai, pois só o Filho de Deus pode experimentar e saber perfeitamente o que significa ser abandonado por Deus Pai em toda a sua radicalidade; o Homem só pode fazer essa experiência por aproximação.²¹⁸

No acontecimento da cruz, é revelado o Ser de Deus, mas não como *sub contrario*, como afirmara Lutero. Nela, é manifestada a Sua essência mais íntima, como forma plena e perfeita de entrega e de amor. Consequentemente, Balthasar procura superar a dialética do Deus *sub contrario*, ao colocar o fundamento da cruz na Trindade imanente, uma vez que o drama da cruz faz referência, por sua vez, ao drama de amor no seio da divindade. Logo, o Deus que foi revelado no acontecimento da cruz não é necessariamente o seu contrário, uma vez que, nela, Ele permanece revelado como mistério eterno de Amor, inclusive diante da rejeição do Homem. Deus permanece coerente consigo próprio. De facto, o Pai entrega o Seu Filho em favor dos pecadores como fruto do Seu amor pela humanidade e, ao mesmo tempo, o Filho está em plena concordância com o Pai nesta entrega: «Cristo deve ser Deus para se colocar à disposição do acontecimento de amor que vem do Pai e que quer reconciliar o mundo consigo, e fazê-lo de tal modo que nele todas as trevas dos ímpios sejam julgadas e liquidadas».²¹⁹

Consequentemente, podemos afirmar que o drama da cruz não contradiz em nenhum sentido o próprio Deus, uma vez que este se desenvolve no drama de amor Intratrinitário, evidenciando, assim, a sua plena coerência. Hans Urs von Balthasar supera a concepção teológica de Moltmann,

²¹⁶ Cf. Margit Eckholt, «La cruz, puente sobre los abismos de la historia. Un camino con Hans Urs von Balthasar», *Geist & Leben* 81 (2008): 319–20; Cf. Balthasar, *Córdula*, 26.

²¹⁷ Balthasar, *Teodramática. Vol. 4: La Acción*, 312.

²¹⁸ Cf. Balthasar, *O Cristão E a Angústia*, 49.

²¹⁹ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 96.

que revela a Trindade a partir da experiência da cruz, ao considerar o drama da cruz a partir da vida e da relação íntima da Trindade: este drama não acrescenta nada ao ser absoluto de Deus, mas, antes, manifesta o Seu imenso amor, que já está presente no seio da Trindade. Balthasar consegue, assim, relacionar de uma forma surpreendente a dialética da imutabilidade e da mutabilidade, da impassibilidade e da passibilidade, reconciliando o infinito com o finito.²²⁰ «todo o seu padecer até ao extremo é uma consequência, propriamente uma expressão, da sua eterna alegria trinitária».²²¹ Neste sentido, no final da *Ortodoxia* Chesterton refere que «havia algo que era demasiado grande para Deus nos mostrar enquanto estive na Terra; [...] Suspeito que era a sua alegria».²²²

A distância entre as Pessoas no seio da única natureza divina deve ser tão infinita que na perfeita unidade ôntica da vontade do Pai, do Filho e do Espírito Santo haja lugar para o que na economia será a obediência do Filho até ao extremo de viver e sofrer o abandono do Pai e para o que em virtude dela - sempre por “ordem” do Pai - será a livre disponibilidade da realidade psicossomática do Filho encarnado para tirar o pecado do mundo.²²³

O ato primeiro pertence a Deus Pai, uma vez que «tudo vem de Deus, que nos reconciliou consigo por Cristo e nos confiou o ministério da reconciliação. Pois era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo» (2Cor 5, 18-19), e esta reconciliação de Deus com os Homens deu-se por obra e graça do Espírito Santo: a morte de Cristo deve estar enraizada na vida trinitária de Deus para que, deste modo, se possa tornar manifesto todo o amor sofredor de Deus. Neste sentido, von Balthasar compreende a cruz como meio de reconciliação entre o Pai e os Homens, Seus filhos adotivos pelo Espírito.²²⁴ A cruz do Filho é vista como a maior revelação de amor do Pai, que se cumpre e realiza pela efusão do Espírito Santo nos corações da humanidade.²²⁵

Assim sendo, a Trindade, contemplada no evento da cruz como Aquela que vence a morte por meio da morte, impele o Homem a refletir sobre o sentido da sua existência, a partir da consideração de Deus como vida, como renúncia e doação de Si. Reconcilia-se a inevitabilidade do sofrimento e da morte com a grandiosa aspiração à vida:

²²⁰ Cf. Rinaudo, «Il problema della sofferenza di Dio nel dibattito contemporaneo», 342–43.

²²¹ Balthasar, *Teodramática. Vol. 5: El Último Acto*, 250.

²²² Chesterton, *Ortodoxia*, 211.

²²³ Balthasar, *Puntos Centrales de la Fe*, 171.

²²⁴ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 116–17; Cf. Rinaudo, «Il problema della sofferenza di Dio nel dibattito contemporaneo», 340.

²²⁵ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 119.

«Sofrendo por nós, não só nos deu exemplo, para que sigamos os seus passos, mas também abriu um novo caminho, em que a vida e a morte são santificados e recebem um novo sentido [...] Por Cristo e em Cristo, esclarece-se o enigma da dor e da morte, o qual, fora do Seu Evangelho, nos esmaga. Cristo ressuscitou, destruindo a morte com a própria morte, e deu-nos a vida, para que, tornados filhos no Filho, exclamemos no Espírito: *Abba, Pai*». (GS 22)

O acontecimento da cruz revela, de certa forma, o compromisso de Deus para com o Homem e toda a criação. Considerando este drama trinitariamente, von Balthasar desenvolve uma compreensão do Deus transcendente que se faz presente na história do Homem, interpretando a questão do sofrimento mediante a relação entre Deus e a criatura, lida à luz do amor absoluto que outorga um novo sentido à existência humana. Consequentemente, a *historia salutis* coloca em evidência toda a dramaticidade e o paradoxo da existência humana, que encontra os seus alicerces no seio da Trindade imanente, incluindo todo o acontecimento da cruz como autoadoação eterna de amor, sem, contudo, estar submetida a uma necessidade natural. Ela é um ato de pura e livre vontade. É a partir daqui que se desenvolve todo o mistério do teodrama.²²⁶

4.1. A *theologia gloriae*

Ora, temos vindo a delinear, no nosso estudo, o carácter paradoxal do evento de Cristo, a tensão antitética entre dois opostos que parecem irreconciliáveis, e a tensão entre a cruz e a glória não escapa a essa dimensão, tensão que, segundo o nosso autor, é sempre fecunda, visto que manifesta a unidade intrínseca entre o mistério da cruz e a manifestação da glória: a primeira precede sempre a segunda, uma vez que não há exaltado que antes não tenha sido crucificado. Do mesmo modo, a glória de Jesus só pode ser entendida como a glória do crucificado, manifestada de forma radical na ressurreição. É precisamente na cruz que Deus se dá em favor e resgate pelos Homens, atraindo todas as coisas a Si (Jo 12, 32). Além disso, é precisamente na humilhação e no rebaixamento da *forma servi* que a gloriosa *forma Dei* se manifesta e resplandece mediante este amor que se entrega na livre oblação. É esta a tese fundamental da *theologia crucis* balthasariana: Deus não é conhecido pelas suas obras gloriosas, mas principalmente pela manifestação da Sua humilhação em Cristo: «a cruz é a autoglorificação do amor de Deus no mundo. [...] Ao carregar com todos os pecados, o amor

²²⁶ Cf. Eloy, «Trinidad y Pascua en la teología de H-U. von Balthasar y J. Moltmann», 138.

eterno entrega-se às trevas extremas do abandono de Deus, para demonstrar, na extrema fraqueza, ser mais forte do que toda a culpa do mundo».²²⁷

Consequentemente, a *theologia crucis* e a *theologia gloriae* não podem ser compreendidas por si só. Torna-se necessário compreendê-las sempre nesta dialética entre glória e cruz, porque a crucificação sem a ressurreição não faria sentido e nada mudaria na condição decaída do Homem. Neste sentido, ambas se iluminam reciprocamente: «morte e ressurreição são apenas duas faces do mesmo acontecimento de amor».²²⁸ O louvor daquilo que o Filho nos alcançou mediante a Sua Ressurreição implica necessariamente o louvor daquilo que Ele fez por nós na Sua morte.²²⁹ Logo, a morte adquire um desígnio salvífico graças ao poder da ressurreição. Ora, se isto é verdade, a glória manifestada plenamente no dia de Páscoa, já estava presente, ainda que de forma velada, no acontecimento da Paixão. Pois «a Paixão glorifica o amor do Pai e do Filho».²³⁰

Uma *theologia gloriae*, o louvor do que Jesus Cristo recebeu por nós na sua ressurreição e do que ele é para nós como ressuscitado não teria sentido se não incluísse sempre a *theologia crucis*: o louvor do que ele fez na sua morte por nós e do que ele é para nós como crucificado. Mas também não faria sentido uma *theologia crucis* abstrata. A Paixão e a morte de Jesus Cristo não podem ser devidamente louvadas se esse louvor não incluir já a *theologia gloriae*: o louvor daquele que, na sua ressurreição, é o destinatário da nossa justiça e da nossa vida, aquele que ressuscitou por nós de entre os mortos.²³¹

O acontecimento da cruz revela o amor de Deus que sofre pelo afastamento do Homem.²³² Esta atitude coloca de manifesto a suprema revelação da glória eterna do amor de Deus, que se encontra escondida na beleza do sofrimento. Deste modo, tal como na sua teologia, a glória da cruz de von Balthasar tem sempre uma dialética trinitária, uma vez que não há uma revelação da Trindade antes do *Mysterium Paschale*. É a partir dele que se instaura a esperança escatológica para o Homem. Neste sentido, podemos dizer que todo o mistério de Deus se

²²⁷ Balthasar, *Córdula*, 37.

²²⁸ Balthasar, *Córdula*, 37.

²²⁹ Cf. Carvalho, *Introdução à Teologia de Hans Urs von Balthasar*, 124.

²³⁰ Lippi, «La Croce nella Trinità», 252.

²³¹ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 70.

²³² O afastamento do Homem para com Deus é “livre” porque é expressão do livre arbítrio, mas de um livre arbítrio que, assim elegendo, se destrói a si mesmo e corta sempre e cada vez mais o seu poder de livre escolha, mergulhando no paradoxo trágico da liberdade humana: a capacidade de escolher contra o próprio bem, contra o próprio fundamento. De facto, no centro da antropologia cristã está o reconhecimento do livre arbítrio como dom originário dado por Deus ao ser humano, expressão da sua dignidade e da sua vocação ao amor. A liberdade não é um fim em si mesma, mas uma condição para a comunhão — com Deus, com os outros, consigo mesmo. No entanto, a liberdade pode orientar-se não para o Bem absoluto, mas para um bem aparente, uma autonomia fechada em si mesma. Quando o homem escolhe afastar-se de Deus — que é a fonte do ser, da vida e da liberdade — exerce, sim, uma liberdade real. Contudo, é uma liberdade que age contra a sua própria estrutura. O paradoxo cristão é que a submissão a Deus não anula a liberdade, mas a realiza plenamente, uma vez que reconcilia o Homem com o seu próprio fim.

encontra entre a glória e a cruz, como lugar da Sua manifestação plena. O Homem pode ser capaz de acolher a Revelação, uma vez que sem estas duas dimensões, a Revelação de Deus carece de sentido: o *Mysterium Paschale* brota da alegria da ressurreição que, por sua vez, é precedida pela angústia da cruz.²³³

4.2. A reconciliação entre Deus e os Homens

A reconciliação entre Deus e os Homens, à luz da teologia de Hans Urs von Balthasar, é compreendida como o cerne do drama divino que culmina na cruz de Cristo. Tal como referido anteriormente, no Filho, Deus mesmo desce até ao abismo da separação — até ao abandono e ao silêncio de Sábado Santo — assumindo, no mais íntimo de Si, a distância provocada pelo pecado humano. É precisamente neste horizonte que a reconciliação é vista como teodramática: Deus entra na história, sofre com e pela humanidade, e reconduz toda a criação ao seio do Pai. Consequentemente, não é o Homem que se eleva até Deus, mas Deus que se rebaixa até ao Homem, carregando a culpa alheia com uma solidariedade absoluta: a cruz não é apenas o instrumento da reconciliação, mas o lugar em que o amor se revela em sua forma mais pura e paradoxal — como glória escondida no sofrimento. Além disso, sem o mistério da cruz, não teríamos tido o conhecimento da manifestação da Trindade. Balthasar retoma, aqui, a afirmação de Lossky referente à *kenosis* como revelação de toda a Trindade para afirmar que:

A linguagem e o pensamento humanos falham perante este mistério: que as relações eternas entre o Pai e o Filho têm o seu cliché, num sentido que deve ser levado a sério, nas relações entre o homem Jesus e o seu Pai celeste durante o “tempo” da peregrinação terrena de Cristo; que o Espírito Santo vive entre eles e, como procede do Filho, é também afetado pela condição humana deste último.²³⁴

A teologia de von Balthasar, que procura aplicar as noções stauroológicas para uma nova compreensão de Deus e da Trindade, supera, neste âmbito, a de Jürgen Moltmann, que optou por não ir além da Trindade económica. O nosso autor, porém, trata longamente o tema da dor e da morte em Deus como manifestação da Sua glória:

²³³ Cf. Tamayo, «Mística, Gloria Y Cruz», 355; 361.

²³⁴ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 28.

Na doação absoluta do Pai ao Filho, do Filho ao Pai, de ambos ao Espírito, não há “seguranças” de qualquer espécie. Humanamente falando, é a perda total de “todo o ter e possuir”, incluindo a divindade. É, portanto, algo que, do ponto de vista do doador, poderia parecer um “risco” absoluto, se uma gratidão igualmente eterna não viesse ao seu encontro; uma gratidão que está pronta a dar tudo pelo doador. [...] A agradecida resposta do Filho vai não a um Pai que teria reservado algo para si, mas à transferência total deste, de modo que a transferência total por ambas as partes expira no nós comum ao Espírito, que é a liberdade, amor e dom absolutos ao mesmo tempo, “desinteressados”, expressão da unidade paterno-filial. [...] Neste recíproco “sangrar” de Deus está o fundamento de estar morto em Deus; está além de um viver e morrer do mundo, algo que biblicamente se demonstra mediante a ressurreição de Jesus dentre os mortos (que elimina e supera a sua morte com a sua vida eterna), e é o Vivo “cordeiro imolado” do Apocalipse. “Só porque dor e morte são internamente o próprio Deus, como forma fluente do amor, pode ele vencer a morte e a dor mediante a sua morte e ressurreição... são superados a dor e a morte não em virtude de uma eterna diferença de sua essência, mas porque, desde Deus, em virtude de sua voluntariedade absoluta, são eternamente linguagem (até o grito de morte, até o silêncio, até o estar morto) de sua glória.”²³⁵

Por meio da cruz, Deus quis reconciliar o mundo consigo, condenando o pecado. À semelhança da aliança com Abraão, Deus quis assumir ambos os lados da aliança, o divino e o humano. O Filho não assume o pecado com meias medidas, mas na sua totalidade, para acabar com ele de uma vez por todas: «[Deus] faz que toda a sua ira consuma toda a injustiça do mundo, para tornar acessível ao pecador toda a justiça de Deus».²³⁶ Com efeito, Cristo é, simultaneamente, o sujeito e o objeto do juízo: Deus, na sua condição teândrica, assume a condição humana e pecadora para defender a causa do Homem perante Deus; Jesus, Verbo encarnado, toma sobre Si todo o pecado para ser entregue ao juízo de Deus, que inclui o radical abandono do Pai e a consequente ressurreição por Ele operada para a justificação do Homem.²³⁷

Do mesmo modo, o cálice que Jesus há de beber não faz referência a um sofrimento qualquer, mas sim ao cálice da ira de Deus que estava reservado aos pecadores, de maneira que não se pode supor que Cristo tivesse morto pacificamente. No entanto, mesmo assumindo esta premissa, o próprio Balthasar afirmaria: «o juízo da cruz é como tal um juízo de graça».²³⁸ O acontecimento da cruz é lido à luz da misericórdia divina e do perdão que brota do sofrimento oblato e vicário de Cristo, por Ele oferecido como dom do Pai àqueles que estavam

²³⁵ Balthasar, *Teodramática. Vol. 5: El Último Acto*, 242.

²³⁶ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 104.

²³⁷ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 104–5.

²³⁸ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 108.

condenados à perdição: o Filho de Deus foi condenado por todos para que, deste modo, todos alcançassem a salvação e a posse da vida eterna. O que se torna mais evidente na obra de Deus não é tanto a Sua justiça punitiva quanto o Seu amor pelas criaturas.

Tendo sido o Homem reconciliado com Deus por meio de Jesus Cristo, só por intermédio d'Ele, que se despojou e desceu até as profundezas do abismo para arrebatá-lo das mãos do inimigo o poder da morte, é que o Homem pode ascender a Deus. Logo, só em Cristo pode o Homem ser reconciliado com Deus.²³⁹

O acontecimento da cruz e a ida aos mortos são, portanto, considerados como atos de extrema obediência à vontade do Pai, como consequências da missão de redenção que lhe foi atribuída, uma vez que o Verbo redimiu toda a criação com o sangue da sua obediência na cruz.²⁴⁰ O Filho atinge o lugar extremo mais afastado da presença de Deus que é pensável, confronta o antídívino em pessoa, “viaja” sacrificialmente ao limite do nada. Daí se segue a necessidade da Encarnação, pois o Cristo só poderia ser introduzido no *shêol* na “forma de escavo”. E, com muito maior razão, como morto: é este o mistério proclamado pelo Sábado Santo, «os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que ouvirem, viverão» (Jo 5, 25). Com efeito, «esta visão do caos por parte do Homem-Deus converteu-se para nós na condição da nossa visão da divindade»:²⁴¹ aquilo que para o Homem era prisão e condenação foi transformado pelo Filho em caminho, converteu-se numa passagem das trevas para a luz.²⁴²

Eis por que afirmamos, com o nosso autor, que a ida aos mortos é necessariamente um acontecimento trinitário e salvífico: é o fruto da cruz no abismo da perdição da morte. Esta salvação é oferecida a todos os Homens, pois Deus assume o lugar da humanidade, lugar de perdição e de afastamento radical de Deus, para transformar o *não* da criatura, isto é, a sua rejeição ao amor divino, em reconciliação do mundo consigo. Só assim pode a cruz ser entendida como mensagem de esperança.

²³⁹ Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 144.

²⁴⁰ Cf. Balthasar, *La Domanda di Dio dell'uomo Contemporaneo*, 139.

²⁴¹ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 151.

²⁴² Cf. Balthasar, *El Misterio Pascual*, 150–51.

5. A *Theologia Crucis* na eclesiologia de Balthasar

A *theologia crucis* de Hans Urs von Balthasar ocupa um lugar central na sua compreensão da missão da Igreja. Para o autor, a cruz não constitui apenas um episódio salvífico isolado, mas representa o auge da revelação do amor trinitário de Deus. Assim, a missão da Igreja só pode ser verdadeiramente entendida à luz da cruz de Cristo, tanto no seu conteúdo como na sua forma. Neste sentido, a Igreja é chamada a ser ícone do amor trinitário manifestado na cruz, assumindo uma configuração kenótica, obediente e não triunfalista. Trata-se de tornar presente, no mundo, o amor do Cristo crucificado por meio da proclamação, do testemunho de vida, do serviço e da santidade, mesmo quando isso implique perseguição, sofrimento ou ocultamento.

A eclesiologia é, para Balthasar, um tema particularmente caro, sendo ele um dos mais fiéis intérpretes e defensores da autêntica doutrina cristã. Com efeito, o autor sublinha que a verdade proclamada pelo cristianismo não tem origem no mundo nem no ser humano, mas brota do amor de Deus. Neste horizonte, a cruz torna-se a chave hermenêutica que permite compreender a identidade, a missão e a espiritualidade da Igreja. E, contudo, a cruz não pode ser entendida separadamente da ressurreição de Jesus Cristo. Como assinala Marchesi:

[A ressurreição de Jesus] é o evento constitutivo, originário, não só da fé cristã, mas também da Igreja, como comunidade missionária de fé e salvação; a ressurreição é também o ponto de partida de toda a teologia eclesial e é a chave para compreender toda a existência de Cristo, incluindo a cruz.²⁴³

Importa sublinhar que, embora Hans Urs von Balthasar reconheça a centralidade da ressurreição, não subordina a cruz a esta. Pelo contrário, afirma que é na cruz que ocorre, por excelência, a máxima revelação do amor trinitário. A cruz representa, assim, a *kenosis* do Filho, o grau mais profundo do seu autoesvaziamento, sendo o lugar onde Ele experimenta, por amor do Homem, a distância infinita do Pai. A ressurreição, por sua vez, não anula nem “resolve” a cruz, mas confirma-a como o ato supremo de obediência e de revelação do amor divino. Na verdade, ela constitui o selo do Pai sobre o amor obediente do Filho, manifestado de forma extrema no abandono vivido na cruz.²⁴⁴ Neste horizonte, também a Igreja se insere nessa dinâmica: nasce da entrega total de Cristo na cruz, sendo a ressurreição aquilo que a torna testemunha credível e missionária desse dom.

²⁴³ Giovanni Marchesi, *La Cristologia di Hans Urs Von Balthasar. La figura di Gesù Cristo Espressione Visibile di Dio* (Università Gregoriana Editrice, 1977), 358.

²⁴⁴ Cf. Marchesi, *La Cristologia Di Hans Urs Von Balthasar*, 372.

Balthasar rejeita, por isso, qualquer abordagem impessoal ao mistério da Igreja. Para ele, a Igreja não pode ser entendida apenas a partir daquilo que é, como se fosse uma mera instituição ou estrutura abstrata, mas deve ser compreendida a partir de *quem* ela é. Destaca-se, assim, uma dimensão essencialmente pessoal e relacional, que visa evitar qualquer redução da Igreja a uma realidade meramente sociológica ou organizacional.²⁴⁵

Neste sentido, o nosso autor apoia-se na imagem profundamente bíblica e teológica do Corpo de Cristo, desenvolvida por São Paulo. Nesta imagem, manifesta-se uma união indissolúvel entre Cristo, a Cabeça, e a Igreja, o Seu Corpo. União esta que não é apenas simbólica, mas ontológica: Cristo e a Igreja não constituem duas realidades separadas, pois a Igreja não existe ao lado de Cristo, mas n'Ele, como prolongamento da Sua presença e missão no mundo. Para expressar esta continuidade, Balthasar recorre à expressão *Elongatur Christi*, designando a Igreja como prolongamento de Cristo no espaço e no tempo. A Igreja não pode, portanto, ser compreendida de forma autónoma, mas apenas em relação com Cristo: é d'Ele que derivam a sua missão, a sua vida e a sua identidade. Do mesmo modo, o autor retoma a doutrina agostiniana do *Christus Totus*, segundo a qual a Igreja se identifica com o Cristo total, isto é, com a Cabeça e com os membros. A Igreja só é verdadeiramente ela mesma quando se reconhece integrada neste mistério de unidade. A partir destas duas imagens compreende-se simultaneamente a unidade indissolúvel entre Cristo e a Igreja e a real distinção entre ambos.²⁴⁶

5.1. A Igreja como prolongamento da *kenosis* de Cristo

Para se compreender adequadamente a eclesiologia de Hans Urs von Balthasar, é fundamental considerar, antes de mais, a expressão paulina: «Agora alegro-me nos sofrimentos que tenho suportado por vós. E o que falta às tribulações de Cristo, completo-o na minha carne, pelo seu corpo, que é a Igreja» (Col 1, 24). Esta afirmação revela, de forma notável, a identidade e a missão da Igreja, que não se limita a adotar uma atitude passiva no processo da salvação, mas participa ativamente no amor redentor de Cristo através do sofrimento oferecido em união com Ele. A Igreja, neste sentido, atualiza no seu seio o Mistério Pascal de Cristo. Por isso, o mistério da Cruz prolonga-se no tempo por meio da ação do Corpo Místico de Cristo, que revela

²⁴⁵ Cf. John O'Donnel, *Hans Urs von Balthasar* (Continuum, 2000), 115.

²⁴⁶ Cf. O'Donnel, *Hans Urs von Balthasar*, 116–17.

a vocação própria da Igreja: ser sacramento do amor crucificado, continuando na história a missão salvífica de Cristo.

Tal como anteriormente referido, Balthasar vê a Cruz como o momento culminante em que se manifesta, de forma suprema, o amor entre as Pessoas divinas e, de modo particular, o amor obediente do Filho ao Pai no Espírito Santo. É neste ponto que se encontra o núcleo da teologia balthasariana: o amor de Deus que toma forma concreta na história dramática da relação entre Deus e o Homem, atingindo o seu clímax no mistério do Filho encarnado, crucificado e ressuscitado. É, pois, a partir deste amor kenótico que o cristão encontra o seu lugar no mundo e na Igreja. Esta, enquanto continuadora da missão de Cristo, é chamada a participar nesse auto-esvaziamento, oferecendo-se em dom de si até ao fim.

Cumprir ainda sublinhar que é unicamente Deus quem revela ao ser humano o verdadeiro significado do amor. A forma mais plena desse amor é dada através do mistério da *kenosis*, entendido como sinal por excelência: o abandono da própria vontade para se tornar plenamente disponível ao Outro e aos outros.

A par da *kenosis*, é necessário considerar também o tema da substituição vicária, tão caro à soteriologia de Balthasar. Nesta perspetiva, o Amado assume o lugar da amada: «A substituição é a forma soteriológica da *kenosis* e é a forma que a obediência do Filho assume no evento da salvação. No evento da salvação, o Filho aceita a vontade redentora do Pai».²⁴⁷

Consequentemente, uma vez que, para Hans Urs von Balthasar, a Igreja nasce do lado aberto de Cristo crucificado, a sua vocação e missão no mundo consistem em ser prolongamento da *kenosis* de Cristo. Neste horizonte, a Igreja torna-se sinal e sacramento da presença de Deus no meio do sofrimento, sendo capaz de vislumbrar a esperança onde impera o desespero, e a luz onde reina a escuridão.

A Igreja, designada por Paulo como o corpo de Cristo, foi incluída de modo muito especial no sacrifício da cruz; e o convite que lhe é dirigido para tomar diariamente sobre si a sua cruz não é uma exortação puramente moral, assim como os sofrimentos dos apóstolos, dos mártires e de todos os discípulos não estão numa relação puramente exterior com a cruz, mas todos os verdadeiros sofrimentos da Igreja já estão antecipadamente e de propósito associados por Cristo ao seu próprio sacrifício da cruz, naturalmente por seu próprio ato livre e não em virtude do desempenho dos cristãos.²⁴⁸

²⁴⁷ Alessandra Maria Turchi, *L'amore Di Dio in Gesù Cristo Come Principio Hermeneutico della Vita Cristiana nella Teologia di Hans Urs von Balthasar* (Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, 2021), 20.

²⁴⁸ Balthasar, Hans Urs von, *Un sacrificio che non costa nulla?*, in *Communio* 81 (1985) 9. Citado em Paolo Martinelli, *La Morte di Cristo Come Rivelazione dell'amore Trinitario nella Teologia di Hans Urs von Balthasar* (Jaca Book, 1995), 298.

Segundo o teólogo suíço, a Igreja não se limita a contemplar a cruz de Cristo; ela participa real e ontologicamente nela. É moldada pela cruz, que constitui a forma visível do amor de Deus revelado ao mundo. A Igreja é gerada e configurada ontologicamente com o Mistério Pascal, tornando-se canal da manifestação da ação redentora de Cristo, uma vez que a iniciativa da salvação provém sempre de Deus. Neste quadro teológico, Balthasar sustenta que «a doutrina da aliança e a eclesiologia [...] não devem ser entendidas como simples resultado do acontecimento da cruz, mas como um momento que lhe é intrínseco».²⁴⁹

5.2. Igreja como espaço de solidariedade com o mundo sofredor

Nos seus escritos, Hans Urs von Balthasar chama a atenção para a forma como a morte é compreendida no mundo atual e para o modo como a sociedade contemporânea enfrenta o drama do sofrimento e da finitude. Trata-se de uma temática que, cada vez mais, tem caído no absurdo, ao ponto de se chegar a considerar a morte como algo irrelevante ou insignificante. É neste contexto que Balthasar insiste na necessidade de considerar o *pathos* do ser humano levado ao seu extremo.²⁵⁰ Com efeito, na sociedade atual evidencia-se uma constante «tentativa de eliminar o drama da morte da consciência que o homem tem de si próprio, [o qual] traz consigo uma consequência inevitável que Balthasar constata com profunda tristeza: a anulação da consciência pessoal traz consigo, tragicamente, a extinção da dignidade da pessoa».²⁵¹

Deste modo, Hans Urs von Balthasar sublinha a importância de uma consciência lúcida da morte como elemento essencial para uma experiência cristã autêntica. A tentativa, por parte da sociedade contemporânea, de excluir o drama da morte da consciência humana conduz o ser humano a uma existência marcada pela negação, uma fuga estéril, que, apesar de todos os avanços científicos, não consegue evitar o confronto com o seu limite radical. Com efeito, mesmo sendo dotado de liberdade, o Homem não dispõe livremente da sua própria morte.²⁵² É precisamente no evento da morte que a criatura é levada a reconhecer a sua radical dependência

²⁴⁹ Balthasar, *Teodramática. Vol. 4: La Acción*, 295.

²⁵⁰ Cf. Martinelli, *La Morte Di Cristo Come Rivelazione Dell'amore Trinitario*, 255.

²⁵¹ Martinelli, *La Morte Di Cristo Come Rivelazione Dell'amore Trinitario*, 257. Este autor refere, ainda, a noção sobre a perda do conceito de persona apoiando-se no pensamento de Romano Guardini, uma vez que «a grandeza deste autor, que encontramos cada vez mais entrelaçado no desenvolvimento do pensamento de Balthasar, reside certamente no facto de ter intuído as razões desta aniquilação da estima pela pessoa real numa época que, por um lado, sucumbiu às grandes ideologias e, por outro, viveu num sonho futurista de bem-estar, sempre à custa do sujeito real». Martinelli, *La Morte Di Cristo Come Rivelazione Dell'amore Trinitario*, 257.

²⁵² Cf. Balthasar, *Teodramática. Vol. 4: La Acción*, 119.

de Deus, pois tudo provém d'Ele e a Ele tudo converge. A consciência pessoal atinge a sua plenitude ao ser confrontada com o acontecimento da cruz, porque é nesse momento que se revela, de forma suprema, a dignidade da pessoa humana e a própria missão da Igreja.

Balthasar denuncia, neste contexto, uma antropologia empobrecida, nascida de uma cultura que procura anestesiar o ser humano diante da realidade do sofrimento e da morte, comprometendo, inevitavelmente, a sua dignidade. Por isso, a eclesiologia balthasariana permanece ancorada e configurada pela cruz, guardando viva a revelação do Mistério Pascal. É precisamente no lugar onde tudo parece perdido e onde a esperança parece ausente que se manifesta o amor mais profundo de Deus. A Igreja, portanto, não se pode deixar moldar por uma cultura que recusa o sofrimento, pois, ao fazê-lo, correria o risco de trair a sua vocação e falhar na sua missão. Como recorda Paul Claudel, a pergunta dirigida a Deus pelo Homem é tão grande que apenas o Filho de Deus pode dar-lhe resposta, e não através de explicações racionais, mas oferecendo uma presença:

Não vim para dar explicações racionais ou para tirar dúvidas, mas para dar cumprimento... O Filho de Deus não veio para tirar o sofrimento, mas para sofrer conosco; não veio para suprimir a cruz, mas para estender os braços sobre ela. De todas as prerrogativas especiais do género humano, esta é a única que Deus procurou para si próprio.²⁵³

Neste sentido, a resposta de Deus à interrogação humana sobre o sofrimento e a morte não se fundamenta na razão, mas na presença solidária do Filho, que participa plenamente da dor humana. Não por acaso escolheu a cruz como o lugar por excelência da Sua revelação e do Seu amor. Em vez de explicar ou neutralizar o mal, Cristo assume-o. Do mesmo modo, a Igreja é chamada não a negar ou anestesiar o sofrimento, mas a carregar a cruz de Cristo e a permanecer junto dos que sofrem. A sua identidade e missão exigem esta fidelidade.

É necessário, pois, que a Igreja redescubra continuamente o valor redentor do sofrimento, pois Cristo, através da cruz, confere-lhe um significado eterno. Além disso, ao responder à questão do sofrimento com uma morte tão ignominiosa e dolorosa, Deus priva o Homem de qualquer critério humano com que julgasse poder abordar tal mistério, despojando-o de toda a pretensão de autossalvação. A realidade humana só pode ser compreendida à luz do mistério de Cristo: antropologia e cristologia estão intrinsecamente unidas. Assim, só é possível falar teologicamente da morte e do sofrimento a partir do Mistério Pascal.²⁵⁴

²⁵³ Paul Claudel, *Position et proposition*, citado em Balthasar, *Teodramática. Vol. 4: La Acción*, 179.

²⁵⁴ Cf. Martinelli, *La Morte Di Cristo Come Rivelazione Dell'amore Trinitario*, 374–75.

Importa sublinhar que não se pode compreender autenticamente a Igreja sem a reconhecer como um lugar radical de solidariedade, uma solidariedade enraizada não apenas na *communio sanctorum*, mas, de modo imprescindível, também na *communio peccatorum*. Na perspetiva de Hans Urs von Balthasar, a Igreja é, por excelência, o sinal de uma solidariedade que abraça tanto os santos como os pecadores, pois tem como fundamento a cruz de Cristo, onde Deus mergulhou no mais profundo abismo do drama humano.

Deste ponto de partida, Balthasar estabelece uma distinção essencial entre duas formas de santidade: uma objetiva e outra subjetiva. A santidade objetiva pertence à Igreja enquanto instituição sacramental, portadora da graça e instrumento visível da redenção. Já a santidade subjetiva, plenamente realizada apenas em Maria, figura escatológica e tipológica da Igreja, permanece em todos os outros membros do Corpo de Cristo como uma realidade em processo, marcada pela imperfeição e pelo contínuo combate contra o pecado. Neste contexto, Balthasar critica a leitura agostiniana que estabelece uma separação rígida entre os salvos e os condenados, considerando-a lesiva da comunhão eclesial. Tal distinção, segundo ele, rompe a solidariedade cristã que deve espelhar o amor incondicional de Cristo crucificado — um amor que não se distancia dos pecadores, mas antes se identifica com eles, assumindo o seu peso e sofrimento. A Igreja, por conseguinte, não é o espaço reservado àqueles que já estão salvos, mas uma comunhão dinâmica onde cada um é chamado a carregar também o peso do outro, segundo a lógica do amor. Ser Igreja significa, portanto, inserir-se numa rede viva de relações, onde ninguém se salva sozinho, e onde cada oração, cada sofrimento e cada gesto de amor têm repercussão no Corpo Místico. Nada se perde. A reciprocidade entre os membros do Corpo de Cristo permite que cada dor se torne potencialmente redentora, e cada ato de entrega participe na missão salvífica da Igreja. Nesta lógica, torna-se impossível conceber a condenação como um destino irrevogavelmente consumado para alguém, pois isso equivaleria a negar não apenas a possibilidade da comunhão, mas também a da esperança.²⁵⁵

«O escritor Léon Bloy disse que a liberdade humana é como farinha soprada pelo vento para frutificar vales e montanhas distantes: “Cada homem que pratica um ato de liberdade, projeta a sua personalidade no infinito... um ato de amor, o esforço de genuína compaixão no seu lugar canta o louvor de Deus desde Adão até ao fim dos tempos, cura os doentes, consola os desesperados, acalma a tempestade, liberta os cativos, converte os descrentes, protege a humanidade inteira”. Logo, se o pecado é um ato de isolamento que nunca conduz

²⁵⁵ Cf. O’Donnell, *Hans Urs von Balthasar*, 120–21.

à união genuína, estar na Igreja do amor insere-nos na solidariedade que abraça toda a criação». ²⁵⁶

A partir do texto, vemos como, à luz da *theologia crucis*, a verdadeira liberdade humana não se manifesta na autoafirmação do eu, mas na própria *kenosis*, no autoesvaziamento, à semelhança do Filho de Deus. Com efeito, o ato livre mais pleno é aquele que passa pela cruz, uma vez que é por ela que todas as ações de amor que os cristãos realizam participam sacramentalmente do Mistério Pascal a seu modo: são o fruto e a extensão da cruz no mundo, pois participam do sacrifício de Cristo e da missão salvífica da Igreja. Os frutos de um ato verdadeiramente livre vão mais além do tempo e do espaço, especialmente quando esse ato está enraizado no amor e na compaixão. É a partir de aqui que se desenvolve a comunhão entre os homens, cuja ruptura é ocasionada unicamente pelo pecado, que é a negação do amor, a negação da cruz, em contraposição com a liberdade entendida como dom de si. Deste modo, o pecado é entendido como isolamento, fortemente marcado pelo egoísmo; ao passo que a pertença à Igreja do amor é entendida como espaço de solidariedade e comunhão, onde em lugar de se romperem os laços, eles são fortalecidos.

Além disso, a noção de solidariedade no Corpo Místico reveste-se de uma importância fundamental no pensamento de Hans Urs von Balthasar. Para ele, a Igreja não é apenas uma comunidade de santos, mas, antes, um corpo que abarca toda a condição humana, desde as alturas da santidade até aos abismos do pecado e da separação de Deus. No lugar mais elevado encontramos a Maria, figura paradigmática que, pela sua entrega total e participação plena no mistério de Cristo, representa a realização mais elevada da vocação à santidade. Ela representa, de modo exemplar, a união com Deus que todos os fiéis são chamados a viver. No entanto, a maior parte do Corpo Místico estende-se até às profundezas mais sombrias da existência humana, onde se experimenta o abandono de Deus, vivido de forma extrema pelo pecador endurecido. É precisamente neste ponto que se revela o paradoxo da solidariedade eclesial: a comunhão não se dá apenas entre os santos, *communio sanctorum*, mas dá-se, de uma forma ainda mais radical, no seio da *communio peccatorum*, a qual, longe de ser meramente negativa, aponta para a realidade de uma solidariedade universal que une todos os membros da Igreja na sua fragilidade, no seu sofrimento e, principalmente, na sua esperança. ²⁵⁷

Consequentemente, a intercessão dos fiéis uns pelos outros só se compreende verdadeiramente a partir desta comunhão solidária. A esperança cristã, segundo o teólogo suíço, não tem o seu eixo numa salvação individualista, mas na possibilidade de que até aquele que se

²⁵⁶ O'Donnel, *Hans Urs von Balthasar*, 121.

²⁵⁷ Cf. O'Donnel, *Hans Urs von Balthasar*, 121.

perdeu nas profundezas da degradação humana possa ser alcançado pela graça, precisamente por intermédio da oração e do amor dos outros membros do Corpo. A Igreja torna-se, assim, o espaço onde a salvação é vivida como um dom relacional, fundamentada na solidariedade que o Filho assumiu ao descer aos infernos para resgatar toda a humanidade.

5.3. Igreja como participação no Mistério Pascal

Importa destacar, neste contexto, a influência de Adrienne von Speyr no desenvolvimento do pensamento teológico de Hans Urs von Balthasar. A mística reconhece no Mistério Pascal, em que Cristo assume os pecados de toda a humanidade, a expressão do amor divino, manifestado no seu paradoxo: «O mesmo que Adão usou para se afastar de Deus, Deus usa para ir buscá-lo».²⁵⁸ Assim, o pecado, sinal do afastamento do Homem em relação a Deus e rutura da comunhão com Ele, torna-se, paradoxalmente, instrumento da revelação do Seu amor.

Neste mesmo sentido, é relevante sublinhar que a perspetiva de Balthasar sobre a cruz se distingue e ultrapassa a apresentada por Jürgen Moltmann, especialmente na sua obra *O Deus crucificado*. O próprio Balthasar critica a abordagem adotada pelo teólogo protestante, questionando:

Pode perguntar-se o que é que foi assumido na cruz: «Se Deus assumiu a morte em si mesmo na cruz, então assumiu e aceitou toda a vida e a vida real de tal modo que esta se encontra sob a morte, a lei e a culpa». No entanto, pouco se diz aqui sobre o pecado enquanto tal. O autor preocupa-se muito mais com os trágicos e insolúveis círculos diabólicos da história humana, a pobreza, a violência, [...].²⁵⁹

Para Jürgen Moltmann, a cruz representa o momento em que o *pathos* do ser humano se torna o *pathos* de Deus, é o lugar da identificação divina com a dor e o sofrimento humanos, onde se revela um amor absoluto, capaz de penetrar no sofrimento, na morte e no abandono. Contudo, essa conceção implica, segundo o autor, uma divisão interna no seio da Trindade, que descreve como uma espécie de "alienação" em Deus. Hans Urs von Balthasar critica em Moltmann a tendência de universalizar a cruz como símbolo do sofrimento humano e da tragédia da história do mundo, advertindo que tal universalização corre o risco de obscurecer o seu verdadeiro significado. Moltmann concentra-se mais no sofrimento histórico da humanidade do que no problema do pecado entendido como uma realidade ontológica e

²⁵⁸ Adrienne von Speyr, *La Confesión*, 24.

²⁵⁹ Balthasar, *Teodramática. Vol. 4: La Acción*, 271.

relacional entre o Homem e Deus. Para Balthasar, Cristo não carrega de forma genérica toda a dor da humanidade, mas assume, de maneira radical, toda a culpa do Homem. Ele entra nas consequências últimas do pecado: a separação de Deus. Mesmo na experiência de abandono do Filho pelo Pai, Balthasar vê, não uma rutura real no ser divino, mas antes uma livre entrega trinitária de amor, que mergulha profundamente no abismo da culpa e da morte.²⁶⁰

Já vimos que a cruz constitui o ponto central da revelação do amor trinitário: nela, o Filho entrega-Se ao Pai no Espírito Santo, num ato de obediência radical e de amor absoluto. De igual modo, no Sábado Santo, Deus desce até ao mais profundo da ausência, ao abandono total, para assumir sobre Si toda a distância provocada pelo pecado e pela rejeição humana. É precisamente a partir desse lugar que nasce a Igreja: da ferida aberta no lado de Cristo, da *kenosis* do Filho. Assim, a *forma* da Igreja não pode ser senão a *forma* da cruz. A Igreja participa verdadeiramente no Mistério Pascal quando se deixa *formar* pela lógica da cruz, quando se orienta para o rebaixamento, a humildade, o serviço, quando se coloca ao lado dos que sofrem e quando remete sempre e exclusivamente para Cristo, o Filho de Deus.

Segundo o teólogo suíço, o Mistério Pascal revela não apenas quem é Deus, mas também quem é o Homem, aquele que é chamado a responder a este amor divino, tendo em Cristo o seu modelo. Do mesmo modo, a Igreja, enquanto Esposa, é chamada a responder com todo o seu ser à iniciativa sponsal de Cristo. Esta resposta é inseparável da cruz, pois a Igreja é “com-crucificada” com Cristo. Responder a esse amor exige uma fé que se deixe conduzir na escuridão do abandono, permanecendo fiel até ao fim.

Por outro lado, no Mistério Pascal é oferecida ao Homem uma nova significação do sentido do sofrimento e da morte. Não por acaso, é precisamente no evento da cruz e no mistério do Sábado Santo que Deus Se revela. Embora isso não signifique que o sofrimento e a morte tenham sido abolidos ou eliminados enquanto realidades, pode afirmar-se que foi vencida a angústia própria do pecado. Como observa Martinelli: «se anteriormente a angústia diante da morte era fruto de uma falta de comunicação e da iminência do fim, a angústia que pode ser dada a partir da cruz é, ao contrário, resultado da autocomunicação de Deus em Cristo».²⁶¹ O próprio Balthasar distingue entre a angústia do pecado e a angústia da cruz.

No horizonte do pensamento de Balthasar, a Igreja não é apenas o espaço do sofrimento redimido; é também o lugar onde se manifesta o sinal escatológico da glória. Participar no Mistério Pascal é, por isso, viver na esperança da ressurreição. Esta dimensão exprime-se de

²⁶⁰ Cf. Martinelli, *La Morte Di Cristo Come Rivelazione Dell'amore Trinitario*, 335–36.

²⁶¹ Martinelli, *La Morte Di Cristo Come Rivelazione Dell'amore Trinitario*, 415.

forma privilegiada na liturgia, onde a Igreja antecipa sacramentalmente a Páscoa eterna: na celebração eucarística, o sacrifício de Cristo torna-se presente e atuante. Para além disso, a Igreja é chamada a ser liturgia viva no mundo: cada gesto de caridade, cada doação de si mesmo, cada movimento de *kenosis*, cada palavra de consolação, constitui uma participação no Mistério Pascal. A existência eclesial torna-se, assim, um contínuo dar graças ao Pai, por Cristo, no Espírito Santo.

5.4. *Maria como imagem da Igreja*

Chegados a este ponto da nossa reflexão, é essencial que reconheçamos que o mistério de Maria e o mistério da Igreja não são realidades isoladas, mas profundamente interligadas num dinamismo de mútua interioridade e reciprocidade. Cada um destes mistérios ilumina o outro, ajudando a situá-lo e a compreendê-lo na sua plenitude. Assim como Maria não pode ser plenamente entendida fora do contexto do Corpo de Cristo, que é a Igreja, também esta encontra em Maria a imagem e o modelo perfeitos da sua vocação e identidade. Por meio de Maria, a Igreja compreende-se melhor a si mesma e à sua missão no mundo. Por isso, os mistérios de Maria e da Igreja não se limitam à sua coincidência e consonância teológicas: esclarecem-se mutuamente, como duas faces de uma mesma realidade.²⁶²

A eclesiologia balthasariana, como tivemos oportunidade de explanar, é profundamente pessoal. Desde os primórdios do cristianismo, constatamos que a Igreja possui personalidade e vida próprias, o que é manifesto graças à relação intrínseca entre a Virgem Maria e a Igreja.²⁶³ Na tradição patrística, por exemplo, é frequente encontrar a imagem da Igreja, no âmbito da ação sacramental, como um ventre materno onde são gerados os cristãos.

Considerando que a Igreja nasce do lado trespassado de Cristo, é fundamental perceber que a cruz não representa apenas o momento em que Maria é proclamada Mãe de todos os crentes, mas assinala também o instante em que, como num novo princípio, a Nova Eva toma forma do lado do seu Esposo. Este gesto remete para o arquétipo da criação original, quando Eva foi formada do lado de Adão. Do mesmo modo, Maria, e com ela a Igreja, brotam do lado trespassado do Novo Adão. Nesta linha de pensamento, Balthasar propõe que, no Éden, o

²⁶² Cf. Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar, *Maria, Primeira Igreja* (Gráfica de Coimbra, 2004), 142–43.

²⁶³ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Church and World* (Herder and Herder, 1967), 123.

homem e a mulher viviam numa comunhão original em que virgindade e fecundidade coexistiam em perfeita harmonia. Este ideal, perdido pelo pecado – ou, pelo menos, eclipsado –, realiza-se plenamente em Maria, virgem e mãe, e na Igreja, virgem na sua consagração a Cristo, e mãe pela sua fecundidade espiritual. A cruz não é, por isso, apenas o ponto culminante da redenção, mas também o ato gerador de onde emergem a nova humanidade e a Nova Aliança nupcial entre Cristo e a sua Esposa. Pode-se, assim, afirmar que Maria é, de certo modo, a própria Igreja, pois nela a essência e a vocação da Igreja alcançam a sua expressão mais plena.²⁶⁴

Neste enquadramento, o ministério mariano, tal como desenvolvido por Balthasar, é compreendido como o princípio sponsal e contemplativo da Igreja, a amada que se entrega por inteiro ao seu Esposo. Maria é o arquétipo da Igreja que, através do seu *fiat*, escuta, acolhe e contempla a Palavra de Deus. Ela é o ícone da obediência da fé. Neste sentido, tal como Maria, silenciosa aos pés da cruz, também a Igreja é chamada a permanecer: a não fugir do mistério nem a tentar explicá-lo com as suas próprias forças, mas a guardá-lo, a amá-lo e a testemunhá-lo na sua própria carne.

Maria é a subjetividade que, na sua maneira feminina e receptiva, é capaz de corresponder plenamente à subjetividade masculina de Cristo, através da graça de Deus e da sombra do seu Espírito. A Igreja que brota de Cristo encontra o seu centro pessoal em Maria, bem como a plena realização da sua ideia como Igreja. A sua fé, com o seu amor e esperança, na sua abertura feminina ao divino, ao Noivo divino-humano, é coextensiva com o princípio masculino, incorporado na Igreja, do ofício e do sacramento, embora não faça parte do seu caráter feminino compreender totalmente, à maneira do noivo, o espírito objetivo ali contido. Ela não é a Palavra, mas a resposta adequada esperada por Deus da esfera criada e produzida nela pela sua graça através da Palavra.²⁶⁵

É muito importante a dimensão feminina da Igreja, pois só a partir dela é que podemos compreendê-la como amor, não sendo reduzida a mera institucionalidade: «Para Balthasar, esta Igreja do amor, que é o núcleo mais íntimo da Igreja, é perfeitamente realizada em Maria, mas também em João, o discípulo amado, que reclinou a cabeça no peito de Cristo».²⁶⁶ Assim, a Igreja institucional e hierárquica, que remete para a sua dimensão masculina, simbolizada na figura de Pedro, encontra-se inserida na Igreja do amor.

²⁶⁴ Cf. O'Donnel, *Hans Urs von Balthasar*, 118–19. Deve-se salientar que Maria é figura e antecipação daquilo que a Igreja é chamada ser por vocação, tal como é referido no Concílio Vaticano II, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: «A Virgem está intimamente ligada à Igreja: a Mãe de Deus é o tipo e a figura da Igreja, na ordem da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo» (LG 63).

²⁶⁵ Balthasar, *Church and World*, 132.

²⁶⁶ O'Donnel, *Hans Urs von Balthasar*, 120.

Tal como o Homem dá a semente no ato sexual, assim Cristo semeia a Palavra, entregando-se totalmente a si mesmo à Esposa, a Igreja. Os ministros ordenados representam Cristo na sua função masculina, mas enquanto batizados, são femininos, recetáculos da graça de Cristo, pois devem imitar a abertura total de Maria à Palavra.²⁶⁷

Segundo Balthasar, Maria representa, na sua pessoa, o ponto culminante da identidade eclesial: ela é tipo, arquétipo e Mãe da Igreja. O seu *fiat* exprime, de forma exemplar, a estrutura ontológica da Igreja, realizada no acolhimento do Verbo de Deus. Esta resposta constitui, assim, o modelo da atitude que todo o cristão é chamado a assumir perante a iniciativa divina, e que, de modo particular, deve caracterizar a vida do ministro ordenado. Embora este represente sacramentalmente Cristo, também ele é chamado a ser uma terra fecunda, disponível e aberta à vontade de Deus. Com efeito, a identidade do ministro ordenado realiza-se na tensão entre o exercício da autoridade sacramental e a obediência humilde e dócil à graça. Trata-se de uma dinâmica em que se deve conjugar ativamente a autoridade com a passividade recetiva: a ação e a entrega, a missão e a escuta.

Deve-se salientar que, na conceção do autor, o ministério mariano da Igreja precede e fundamenta o ministério petrino: a precedência não é de teor cronológico, mas sim ontológico e teológico: «Em Maria, a Igreja já tomou corpo, antes de ser organizada na pessoa de Pedro. A Igreja é no princípio feminina, antes de receber no ministério eclesial o seu complemento masculino».²⁶⁸ Com efeito, sem a dimensão mariana, o ministério petrino ficaria reduzido a uma simples estrutura hierárquica sem o seu coração, a sua alma: o ministério petrino é sustentado e purificado pelo ministério mariano, pois o poder que lhe é conferido não faz sentido se não estiver em concordância com a Igreja do amor. Torna-se preciso identificar o equilíbrio entre estas duas dimensões da Igreja, uma vez que Pedro tem um papel subordinado ao de Maria. Quanto à autoridade, Maria está sob o Pedro, mas quanto à essência da Igreja, Pedro deve inserir-se na Igreja mariana.²⁶⁹

Consequentemente, é falsa toda ideia de que a dignidade da mulher permanece ofuscada na Igreja, quando, na verdade, se realiza precisamente o contrário, pois a mulher representa a essência do que significa ser Igreja: «uma aspiração da mulher ao ministério eclesial só pode provir de um desconhecimento da sua própria dignidade, desconhecimento que nivela e anula o mistério dos sexos, em vez de o assumir na sua tensão e fecundidade abertas e realizadas».²⁷⁰

²⁶⁷ O'Donnel, *Hans Urs von Balthasar*, 120.

²⁶⁸ Ratzinger e Balthasar, *Maria, Primeira Igreja*, 141.

²⁶⁹ Cf. O'Donnel, *Hans Urs von Balthasar*, 120.

²⁷⁰ Ratzinger e Balthasar, *Maria, Primeira Igreja*, 141.

Ora, em Maria, vemos de forma exemplar como a obediência e a liberdade estão intimamente relacionadas, pois a verdadeira liberdade só se compreende em relação a Deus, sendo que só n'Ele atinge a sua plenitude. Com efeito, Jesus Cristo é o modelo por excelência desta realidade: já no relato da Última Ceia, Ele indica o caminho que os discípulos devem seguir, numa dinâmica que une obediência e liberdade: a liberdade realiza-se plenamente quando se abre inteiramente à vontade divina, esvaziando-se de si mesma para aderir a Deus e configurar-se com Ele.²⁷¹ Maria manifesta, assim, esta liberdade autêntica e verdadeira, pois Maria esvazia-se a si mesma para que a vontade de Deus se possa realizar plenamente nela (Cf. RM 18).

Além disso, o próprio Balthasar sublinha que a morte de Cristo adquire valor redentor precisamente porque não é fruto de uma mera resignação ao destino, mas sim o culminar de uma vida inteira orientada pela obediência.²⁷² Por conseguinte, é na obediência e na missão do Filho que se deve buscar a chave para compreender a essência, a missão e, por extensão, a identidade da própria Igreja. Esta nasce do lado trespassado de Cristo como fruto da obediência levada até ao extremo, até à morte de cruz.²⁷³ Do mesmo modo, Maria, ao estar presente ao pé da cruz, torna-se o ícone da Igreja nascente, participante no Mistério Pascal de Cristo, estando configurada com o Filho e com a Sua missão redentora.²⁷⁴ Ora, sendo o corpo de Cristo, também a Igreja é chamada a configurar a sua existência pela obediência, tornando-se presença visível da obediência de Cristo no mundo. Como afirma Balthasar, «o ponto central que torna a morte de Cristo “significativa” para a humanidade é o facto de a sua morte ser a morte do próprio pecador através da obediência à vontade do Pai: a assunção da morte destinada à culpa através da morte da obediência».²⁷⁵ Nesta morte obediente revela-se, pois, a morte ao pecado e a toda a realidade que separa o ser humano de Deus.

Contemplando o mistério da Encarnação e da cruz, compreendemos que a *kenosis* é, precisamente, a resposta à liberdade absoluta de Deus, liberdade que se manifesta como amor na comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. É através dessa liberdade que Deus Se

²⁷¹ Cf. Turchi, *L'amore Di Dio in Gesù Cristo Come Principio Hermeneutico della Vita Cristiana nella Teologia di Hans Urs von Balthasar*, 20; Cf. Martinelli, *La Morte Di Cristo Come Rivelazione Dell'amore Trinitario*, 298.

²⁷² «Nunca uma vida foi tão bem explicada a partir da sua morte, à luz iluminadora da sua morte (que tem em si a ressurreição). A sua morte, única e assim significativa, confere a cada pormenor da sua vida um valor universal. Ele próprio sabe que cada um dos seus episódios terá ecos infinitos». Balthasar, *Teodramática. Vol. 4: La Acción*, 469. De acordo com Balthasar, a eficácia redentora da Sua morte é dada por causa da sua singularidade: mediante a substituição vicária, Cristo toma sobre si todo o sem sentido da morte e do sofrimento derivados do pecado a tal ponto que estas só podem ser referidas a Ele; a morte de cada pecador é identificada à Sua morte única e definitiva.

²⁷³ A noção de que a “Igreja nasceu do lado trespassado de Cristo”, já presente nos Padres da Igreja, é um tema caro a Balthasar. A este respeito, ver Balthasar, *Church and World*, 216–17.

²⁷⁴ Maria torna-se modelo da Igreja ao participar de forma ativa, e não meramente passiva, no Mistério Pascal, como é referido no Magistério da Igreja: «Assim avançou a Virgem pelo caminho da fé, mantendo fielmente a sua união com seu Filho até à cruz. Junto desta esteve, não sem desígnio de Deus, padecendo acerbamente com o seu Filho único, e associando-se com coração de mãe ao Seu sacrifício» (LG 58).

²⁷⁵ Martinelli, *La Morte Di Cristo Come Rivelazione Dell'amore Trinitario*, 382.

revela ao Homem como o amor por excelência. A obediência da cruz, característica do Filho, representa, assim, a resposta mais significativa e a prova mais autêntica da missão de amor confiada pelo Pai e realizada na força do Espírito Santo. Deve-se salientar que esta missão se prolonga no espaço e no tempo em Maria e na Igreja, tornando o mistério do Filho uma presença viva na história, sendo sinal do amor trinitário: a maternidade de Maria prolonga-se na maternidade espiritual da Igreja.

Conseqüentemente, se seguir Cristo significa, antes de tudo, participar da sua própria missão de Salvação, então acolher, na própria vida, o significado da cruz — isto é, reconhecer que Cristo morreu por nós — implica viver toda a existência como resposta e testemunho do amor trinitário de Deus. Este amor, que une o Pai, o Filho e o Espírito Santo, revelou-se de forma concreta na história através da cruz de Cristo. Por isso, o discípulo é chamado a tornar este amor presente no mundo com a sua vida.

A Igreja e os cristãos não podem situar-se no tríduo pascal: o seu lugar não é à frente ou atrás da cruz, mas nos dois pontos, sempre olhando e passando de um para o outro (mas não parando em nenhum). Mas isso não é um balanço insuportável, porque há Um onde cruz e ressurreição se identificam, e a existência cristã-elesial é expropriada nele: «Pois ninguém de nós vive e ninguém morre para si mesmo, porque se vivemos é para o Senhor que vivemos, e se morremos é para o Senhor que morremos. Portanto, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor. Com efeito, Cristo morreu e ressuscitou para ser o Senhor dos mortos e dos vivos» (Romanos 14,7-9).²⁷⁶

Segundo Balthasar, tanto a Igreja como cada cristão nela inserido se desenvolvem nesta tensão pascal: vivem entre a cruz e a ressurreição. Isto é vivido de uma forma profunda e particular por Maria. Deste modo, a Igreja é chamada a participar comunitariamente na missão redentora de Cristo, não como mera espectadora da cruz, mas como corpo que sofre, morre e ressuscita com Ele. Todo o cristão é chamado a configurar-se com Cristo. O próprio Apóstolo Paulo sublinha esta pertença ontológica ao Filho ao afirmar que vivemos e morremos com Ele, por Ele e para Ele. A partir desta perspectiva, delineia-se uma eclesiologia pascal, na qual a Igreja é compreendida como corpo que habita o espaço entre a Sexta-Feira Santa e o Domingo da Ressurreição, vivendo na tensão fecunda entre o já e o ainda não.

²⁷⁶ Balthasar, *El Misterio Pascual*, 224.

CONCLUSÃO

Considerando todo o percurso desenvolvido até agora, vemos como este nos conduziu ao coração do paradoxo cristão. Após esta caminhada teológica, mística e existencial, compreendemos que a cruz não é apenas um meio para alcançar a salvação: é o próprio rosto de Deus revelado. Um rosto ferido, oculto e desfigurado, mas também o lugar onde resplandece a glória de um amor que se esvazia até ao fim. Por isso, o centro do cristianismo não é um tratado filosófico, mas um corpo crucificado; um silêncio carregado de presença; um abandono pleno de esperança.

Neste percurso, descobrimos, desde o início, que a *theologia crucis* não é uma doutrina entre outras, mas o fundamento decisivo da verdade teológica. Vimos como Lutero proclama radicalmente a cruz como o único lugar legítimo de discurso sobre Deus, como critério último da teologia, não por meio de conceitos ou esquemas racionais, mas por um caminho de fé atravessado pela experiência do abandono, da entrega e do silêncio. Para ele, a cruz não é apenas um evento salvífico, mas o lugar onde Deus se dá a conhecer *sub contraria specie*: a cruz, lugar de condenação humana, é elevada a lugar de revelação divina, precisamente porque Deus escolheu manifestar-Se onde parecia estar ausente. Lutero contrapõe a cruz à glória, à razão, à especulação, colocando-nos perante um Deus que Se revela onde ninguém O espera: na ignomínia, na fraqueza, no absurdo. Em Lutero, o sofrimento não é apenas consequência do pecado, mas também lugar de revelação. A fé que resiste quando tudo parece ruir é aquela que se ancora na fidelidade de um Deus crucificado, e que encontra no sofrimento não o fim da esperança, mas o seu início.

Balthasar retoma esta temática, mas integrando-a numa estrutura trinitária e dramática: enquanto em Lutero a cruz permanece ancorada num pensamento marcadamente cristocêntrico, por vezes carente de uma articulação do dinamismo intradivino, em Balthasar o evento da cruz não é apenas manifestação de um Deus que se oculta no sofrimento, mas revelação plena da vida trinitária: o Pai que dá, o Filho que se oferece, e o Espírito que é fruto dessa oblação recíproca.

Com Moltmann, aprofundamos essa revelação: a cruz não é apenas um ato redentor dirigido ao Homem, mas um acontecimento inscrito no coração da própria Trindade. O sofrimento não é reduzido à condição humana do Filho, mas partilhado também pelo Pai, sendo o Espírito o vínculo desse amor ferido. Deus sofre, não por fraqueza, mas por amor; e o seu sofrimento não é por limitação, mas por liberdade. A esperança cristã nasce, assim, não da negação do

sofrimento, mas da certeza de que, no mais fundo da dor, Deus está presente. Ele não é alheio à história humana; não observa de fora. Ele sofre conosco, em nós e por nós. Esta radical identificação com o sofrimento humano reabilita a cruz como a única linguagem teológica plausível num mundo dilacerado. Toda teologia que não passa pela cruz é estéril.

De modo semelhante, Balthasar compreende a cruz como evento trinitário e solidário com o mundo pecador. Contudo, sublinha fortemente o drama teológico e a obediência recíproca no amor trinitário. A proposta de Moltmann tem o mérito de recentrar a cruz como revelação da essência de Deus, respondendo ao grito humano diante da aparente ausência divina no sofrimento. Porém, ao tentar libertar Deus dos moldes da teologia clássica – marcada pela impassibilidade e imutabilidade divinas – corre o risco de comprometer a estabilidade ontológica de Deus em nome de uma solidariedade histórica e afetiva, podendo mesmo insinuar uma fratura na comunhão trinitária ou uma dualidade de vontades.

Balthasar, por sua vez, oferece uma síntese mais equilibrada: a cruz é um evento real e radical, inserido numa teodramática trinitária que, longe de romper, revela a comunhão de amor infinito entre as Pessoas divinas. Mesmo no silêncio do Sábado Santo, a comunhão trinitária não se desfaz, mas manifesta-se de forma paradoxal como abandono acolhido, na *kenosis* mais profunda. Assim, enquanto Moltmann parece ontologizar o sofrimento como elemento estrutural de Deus, Balthasar considera-o expressão histórica e temporal do amor divino, um amor que permanece imutável em si mesmo, mas capaz de entrar no tempo e na morte.

Neste contexto, a proposta de Hans Urs von Balthasar apresenta-se como uma superação autêntica das tensões anteriores. A *theologia crucis* não é, para ele, mera constatação do ocultamento de Deus, nem simples exaltação do pathos divino, mas revelação da essência mesma do amor trinitário. A cruz não é um acidente na história de Deus, mas o lugar onde Deus se doa inteiramente.

Por outro lado, na mística percebemos o que significa viver a cruz. Ela não é apenas um evento histórico passado, mas uma vocação existencial. Em João da Cruz, aprendemos que o silêncio de Deus pode ser mais revelador que a Sua palavra; em Paulo da Cruz, que a Paixão é uma realidade presente que configura a alma; e em Adrienne von Speyr, que o abandono pode tornar-se forma de união. A espiritualidade stauroológica não é simples ascese ou mortificação, mas identificação amorosa com o Crucificado. Nela, o sofrimento torna-se fecundo e o abandono, comunhão. O cristão não contempla a cruz de fora: entra nela e nela encontra sentido.

Tudo converge, de certo modo, para a figura e obra de Balthasar. No *Mysterium Paschale*, ele mostra que a cruz é a forma trinitária da revelação: Deus revela-Se no rebaixamento, no

auto-esvaziamento, na fidelidade até ao fim, ou seja, na *kenosis*. Para Balthasar, o Sábado Santo é o lugar teológico por excelência: Deus em silêncio, Deus morto, Deus presente na ausência. É deste vazio pleno que renasce a esperança.

Compreende-se, então, a importância decisiva do Sábado Santo: não como simples transição entre cruz e ressurreição, mas como espaço teológico onde a fé é purificada, a esperança posta à prova, e o amor se revela na sua forma mais silenciosa e total. Para Balthasar, este dia representa o ponto mais profundo da revelação: o Filho morto, descido aos infernos, permanece fiel ao Pai no silêncio absoluto; o Pai, ausente, permanece fiel ao Filho no mistério da espera. O Sábado Santo é o ícone da obediência extrema, da solidariedade sem respostas, da Igreja em gestação, chamada a esperar no escuro e a crer mesmo quando tudo parece desmentir a promessa. Com esta perspectiva, percebemos que a cruz culmina na ressurreição graças à fidelidade que atravessa o silêncio, o túmulo e o nada. A teologia, para ser verdadeira, deve permanecer neste lugar onde o Filho experimenta a distância real de Deus, sem deixar de amar.

Se Deus Se revelou no mais profundo do sofrimento, então nenhuma dor humana, por mais absurda que pareça, está fora d'Ele. A cruz não é o fim, mas o lugar onde Deus Se compromete irrevogavelmente com o Homem. Assim, perante a pergunta se é possível conhecer Deus através do sofrimento, a resposta, depois de todo este percurso, não pode ser meramente conceptual, mas confessional: podemos conhecer Deus no sofrimento, porque Ele entrou nele. A cruz não é o contrário de Deus: é o seu rosto.

O Crucificado, na sua *forma servi* (Fl 2,7), oferece-Se como epifania suprema do amor trinitário, manifestação histórica da vida íntima de Deus, que se revela no paradoxo da *kenosis*. É o amor eterno do Pai que, na liberdade insondável da Sua vontade salvífica, entrega o Filho à humanidade, permitindo-lhe atravessar – em plena obediência filial – o mistério do sofrimento e do abandono, carregando sobre Si a “ira” divina, isto é, a rejeição radical do amor por parte do mundo. A cruz, nesse sentido, não indica ausência, mas revela, *sub contraria specie*, a plenitude da comunhão trinitária, que se expõe à fratura do abandono para redimir a rejeição humana. Ao mesmo tempo, é o amor do Filho que, por decisão livre, se identifica com o Homem pecador (Hb 2,13), partilhando até ao fim a sua distância de Deus, e cumprindo a vontade do Pai numa obediência que culmina na cruz (Fl 2,8), tornando-se solidário com a humanidade caída. É na cruz que se realiza o abismo mais profundo do amor divino: um amor que salva ao assumir o abandono e ao transformá-lo, desde dentro, em graça redentora.

Neste acontecimento, a cruz revela-se como forma teológica do amor: não mero símbolo da dor, mas princípio de uma nova compreensão de Deus, do Homem e da História. À luz do

Mistério Pascal, o sofrimento já não é absurdo ou inútil, mas possibilidade de participação na obra redentora de Cristo, inserindo toda a experiência humana de dor no horizonte da esperança e da vida nova que brota do seio da Trindade.

Consequentemente, esta dissertação não reduz a cruz a um conceito, mas abre a teologia à sua forma mais autêntica: o amor crucificado. E nesse amor, todo o sofrimento encontra sentido. cremos num Deus que não evita o sofrimento, mas o assume; que não explica o mal, mas o transforma; que não permanece intocável no Céu, mas desce até ao mais profundo abandono para aí fazer brotar a salvação.

Por isso, é legítimo falar de uma teologia das grandes tragédias da humanidade – como Auschwitz e Hiroshima –, desde que seja uma teologia feita de joelhos. Importa recordar constantemente à teologia o caminho do amor crucificado, à espiritualidade o silêncio de Deus abandonado, e ao mundo que o sofrimento pode ter sentido se for habitado por Cristo, com Cristo e em Cristo.

Talvez, afinal, devamos reformular a pergunta inicial. Já não se trata apenas de perguntar “onde está Deus?”, mas de aceitar o desafio que o próprio Deus nos lança ao escolher a cruz como lugar da Sua autorrevelação. Talvez não seja Deus quem está ausente, mas o Homem que tantas vezes se recusa a encontrá-lo onde Ele verdadeiramente Se manifesta. A cruz não é apenas um evento passado, mas uma presença atual, incómoda, silenciosa e transformadora. E, por isso, a pergunta que permanece é profundamente pessoal: estaremos nós dispostos a encontrar Deus onde Ele escolheu revelar-Se? A reconhecê-lo não apenas nos altos do Tabor, mas nos abismos do Getsémani? A contemplá-lo não apenas na luz da Transfiguração, mas nas trevas do Calvário?

Encontrar Deus na cruz exige uma descida, não apenas intelectual, mas espiritual e existencial. É descer com Cristo até ao abandono, à escuridão e ao silêncio do Sábado Santo. Esta é a grande provocação da *theologia crucis*: Deus revela-Se precisamente onde o mundo diz que Ele está ausente. A cruz torna-se critério, não apenas do pensamento, mas da própria vida cristã. É isso que vemos em Maria, e, por ela, na Igreja, enquanto extensão do corpo de Cristo, na Sua *forma servi*, no mundo e na história. Porque é aí, precisamente aí, onde tudo parece perdido, onde até Deus parece estar em silêncio, que Ele Se dá inteiramente. A cruz já não é apenas o fim: é o lugar onde Deus nos espera.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

a) Bíblia

Bazaglia, Paulo, ed. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

Colunga, Alberto, e Lorenzo Turrado. *Biblia sacra iuxta Vulgatam Clementinam: nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado*. 14th ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.

Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Kurt Aland, e Barbara Aland, eds. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Rahlfs, Alfred, ed. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

b) Obras do período antigo e medieval

Hom. *In Sancto et Magno Sábbato*. PG 43, 439-463.

Ireneu de Lyon. *Adversus Haereses*. São Paulo: Paulus, 1995.

Tomás de Aquino. *O Credo*. Editora Vozes, 2021.

———. *Suma teológica*. Vol. VIII. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

c) Obras de Hans Urs von Balthasar

- Balthasar, Hans Urs von. *Church and World*. Herder and Herder, 1967.
- . *Córdula ou o Momento Decisivo*. Assírio & Alvim, 2009.
- . *Inferno ou Paraíso - O Que Podemos Esperar?* Universidade Católica Editora, 2012.
- . *La Domanda di Dio dell'uomo Contemporaneo*. Editrice Queriniana. Brescia, Italia, 2013.
- . *O Cristão e a Angústia*. Livraria Moraes Editora, 1963.
- . «O Mistério da Descida aos Infernos. Reflexão Teológica». *Communio* XXIX, n.º 2 (2012): 165–78.
- . *Puntos Centrales de la Fe*. Editorial Católica, 1985.
- . *Só o Amor é Digno de Fé*. Assírio & Alvim, 2008.
- . *Teodramática. Vol. 4: La Acción*. Encuentro, 1995.
- . *Teodramática. Vol. 5: El Último Acto*. Encuentro, 1997.
- . *Teología de los Tres Días: El Misterio Pascual*. Traduzido por José Pedro Tosaus. Encuentro Ediciones, 2000.
- . *Teresa De Lisieux: Historia de una Misión*. 5a ed. Herder, 1999.
- . *Una Primera Mirada a Adrienne von Speyr*. Saint John Publications, 2012.

d) Documentos do Magistério Eclesial

Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. Roma: *Acta Apostolicae Sedis*, 1964.

Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no Mundo Atual. Roma: *Acta Apostolicae Sedis*, 1965.

Denzinger, Heinrich. *El magisterio de la Iglesia = Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*. Com Peter Hünermann. Herder, 1999.

João Paulo II. Carta Encíclica *Redemptoris Mater* sobre a bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho. Roma: *Acta Apostolicae Sedis*, 1991.

II. Outra bibliografia

Adrienne von Speyr. *La Confesión*. Saint John Publications, 2004.

Artola Arbiza, Antonio Maria. *La Passiologia. Teologia e Spiritualità della Congregazione Passionista*. Curia Generale Passionisti, 2013.

———. «Mística de la Pasión». Em *Pasión de Jesucristo*, editado por Luis Díez Merino, Robin Ryan, e Adolfo Lippi. San Pablo, 2015.

Beer, Theobald. «La “Theologia Crucis” de Lutero». *Scripta Theologica* 16, n.º 3 (1984): 747–80.

Bernanos, Georges. *Diário de um Pároco de Aldeia*. Círculo de Leitores. Lisboa, Portugal, sem data.

Bialas, Martin. «La Passione di Gesù Come “La Più Stupenda Opera Del Divino Amore”. Meditazione della Passione di Gesù Secondo l’insegnamento di Paolo Della Croce». *Ricerche di Storia e Spiritualità Passionista*, n.º 12 (1980): 3–46.

- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistência e Submissão*. Traduzido por Ernesto Bernhoeft. Paz e Terra, 1968.
- Borriello, Luigi. «L'Esperienza mistica cristiana. Identità e struttura». *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica* 99, n.º 3 (2007): 457–87.
- Bozzo, Gianni Baget. «L'Assenza di Dio in Dio». *Divus Thomas* 100, n.º 3 (1997): 55–60.
- Carvalho, Maria Manuela, ed. *Introdução à Teologia de Hans Urs von Balthasar*. Faculdade de Teologia. Lisboa, Portugal, 2005.
- Chesterton, G. K. *Ortodoxia*. El Acanilado, 2013.
- . *The Everlasting Man*. Word on Fire, 2024.
- De Pinho, Arnaldo. «Da Cruz de Cristo à Natureza de Deus». *Humanística e Teologia* 33, n.º 1 (2012): 23–30.
- Eckholt, Margit. «La cruz, puente sobre los abismos de la historia. Un camino con Hans Urs von Balthasar». *Geist & Leben* 81 (2008): 317–26.
- Editoriale. «La Misteriosa Fecondità della Sofferenza Assunta con Amore». *La Sapienza della Croce* XIII, n.º 3 (1998): 211–13.
- Eloy, Bueno de la Fuente. «Trinidad y Pascua en la teología de H-U. von Balthasar y J. Moltmann». *Franciscanum* LVII, n.º 164 (2015): 127–70.
- Endo, Shusaku. *Silêncio*. Círculo de Leitores, 1990.
- Furioni, Giuseppe. «San Giovanni e il Mistero della Croce». *Quaderni Carmelitani*, n.º 7 (1990): 161–85.
- Gaitán, José Damián. «San Juan de la Cruz: Un Místico ante la Muerte». *Revista de Espiritualidad*, n.º 40 (1981): 105–18.
- Gherardini, Brunero. «La Theologia Crucis, Chiave Ermeneutica Per La Lettura E Lo Studio Di M. Lutero». *Atti del congresso internazionale su La Sapienza della croce* I (1975): 541–73.
- Gibellini, Rosino. *La Teología Del Siglo Xx*. 2ª ed. Sal Terrae, 2004.

- Greshake, Gisbert. «Hacia una Teología del Morir». *Concilium*, n.º 94 (1974): 76–94.
- Hernández-Díaz, Heyner. «La Teodicea, el Pathos de Dios y el Crucificado en la Teología de la Cruz de Jürgen Moltmann: Una Lectura Contemporánea». *Veritas*, n.º 40 (agosto de 2018): 121–44. <https://doi.org/10.4067/S0718-92732018000200121>.
- Hoferkamp, Roberto T. *Lutero: la Teología de la Cruz*. sem data.
- Inácio de Loyola. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio Explicados por Santo Antônio Maria Claret*. Com Antônio Maria Claret. Minha Biblioteca Católica, 2024.
- Irmã Lúcia. *Memórias da Irmã Lúcia*. Gráfica de Coimbra, 1978.
- Juan de la Cruz. *Obras Completas*. 3a ed. Com Maximiliano Herráiz. Ediciones Sígueme, 2002.
- Lewis, C. S. *El Problema del Dolor*. Ediciones Rialp, 2023.
- Lippi, Adolfo. «Amore Doloroso, Doloroso Amore e Gioia. La Mistica di San Paolo della Croce: Mistica Trinitaria della Croce». *La Sapienza della Croce* XIX, n.º 1 (2004): 43–58.
- . «La Croce nella Trinitá - La Theologia Crucis di Hans Urs von Balthasar». *La Sapienza della Croce* X, n.º 3 (1995): 225–54.
- . «La Mistica della Croce nella Vita e Nell’opera di San Giovanni della Croce. Rilievi Storici e Riflessioni Dottrinali». *La Sapienza della Croce* XVI, n.º 3 (2001): 245–62.
- . «Lutero e la Theologia Crucis - “In Christo Crucifixo est vera theologia”». *La Sapienza della Croce* 10 (1995): 339–57.
- Luis, Diez Merino. «Fondamenti Biblici della Dottrina sopra la “Morte Mistica” in S. Paolo della Croce». *Ricerche di Storia e Spiritualità Passionista*, n.º 31 (1984): 3–47.
- Lutero, Martinho. *Obras Seleccionadas - Os Primórdios: Escritos de 1517 a 1519*. Vol. 1. Editora Sinodal, 1987.
- Marchesi, Giovanni. *La Cristologia di Hans Urs Von Balthasar. La figura di Gesù Cristo Espressione Visibile di Dio*. Università Gregoriana Editrice, 1977.

- Marques dos Anjos, Joabe. «Deus Crucificado: uma Teologia Trinitária da Cruz». *Anais do Salão de Pesquisa da Faculdades EST* 16 (2017): 8–38.
- Martinelli, Paolo. *La Morte di Cristo Come Rivelazione dell'amore Trinitario nella Teologia di Hans Urs von Balthasar*. Jaca Book, 1995.
- . «La “Theologia Crucis”: Caracteristica della Spiritualità Occidentale». *La Sapienza della Croce* XIX, n.º 3 (2004): 265–82.
- McGrath, Alister E. *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*. 2nd ed. Wiley-Blackwell, 2011.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios Crucificado. La Cruz de Cristo Como Base y Crítica de Toda Teología Cristiana*. Ediciones Sigueme, 1975.
- . «La Pasión de Cristo y el Dolor de Dios». *Carthaginensia* VIII, n.º 13–14 (1992): 641–59.
- Nichols, Aidan. «Balthasar and his Christology». *New Blackfriars* 66, n.º 781 (1985): 317–24.
- O'Donnel, John. *Hans Urs von Balthasar*. Continuum, 2000.
- Palma, Alexandre. «Lutero e a Cruz. Raízes, Chave Hermenêutica e Posteridade de um Tema Teológico.» Em *Martinho Lutero e Portugal: Diálogos, tensões e impactos*, editado por Edite Martins Alberto, Ana Paula Avelar, Margarida Sá Nogueira Lalanda, e Paulo Catarino Lopes. CHAM - Centro de Humanidades | Húmus, 2019.
- Paolo della Croce. *Lettere di S. Paolo della Croce*. I. Tipografia Pontificia nell'Isituto Pio IX, 1924.
- . *Lettere di S. Paolo della Croce*. II. Tipografia Pontificia nell'Isituto Pio IX, 1924.
- . *Lettere di S. Paolo della Croce*. III. Tipografia Pontificia nell'Isituto Pio IX, 1924.
- Rahner, Karl. *The Practice of Faith. A Handbook of Contemporary Spirituality*. The Crossroad Publishing Company, 1983.
- Ratzinger, Joseph. *Eschatology - Death and Eternal Life*. The Catholic University of America Press. Estados Unidos de América, 1988.

- Ratzinger, Joseph, e Hans Urs von Balthasar. *Maria, Primeira Igreja*. Gráfica de Coimbra, 2004.
- Rinaudo, Basilio. «Il problema della sofferenza di Dio nel dibattito contemporaneo». *La Sapienza della Croce* XI, n.º 4 (1996): 339–48.
- Rojó, Jesús García. «La Muerte, Enigma Científico y Acontecimiento Cristiano». *Revista de Espiritualidad*, n.º 40 (1981): 9–25.
- Ryan, Robin. «Sufrimiento». Em *Pasión de Jesucristo*, editado por Luis Díez Merino, Robin Ryan, e Adolfo Lippi. San Pablo, 2015.
- Schwab, Abel. «El sentido del sufrimiento: Una reflexión desde el Antiguo Testamento hasta la teología contemporánea». *Revista Interdisciplinaria de Teología* 1, n.º 2 (2023): 51–65.
- Stein, Edith. *A Ciência da Cruz. Estudo sobre São João da Cruz*. Edições Loyola, 2002.
- Tamayo, Juan Camilo Restrepo. «Mística, Gloria y Cruz. La Alegría Pascual - El Encuentro Teológico entre H. U. von Balthasar y Adrienne von Speyr». *Cuestiones Teológicas* 35, n.º 84 (2008): 353–64.
- Tangorra, Giovanni. «“Perché Resti Spettatore dell’oppressione?” (ab 1,3) - La Rivelazione Notturna di Auschwitz». *Lateranum*, n.º 88 (2022): 9–42.
- Teresa de Jesús. *Obras Completas*. Edições Carmelo, 2000.
- Turchi, Alessandra Maria. *L’amore Di Dio in Gesù Cristo Come Principio Hermeneutico della Vita Cristiana nella Teologia di Hans Urs von Balthasar*. Facoltà teologica dell’Italia settentrionale, 2021.
- Villalôbos, Santiago. «No Limiar da Heterodoxia. a Apocatástase na Obra de Orígenes». Universidade Católica Portuguesa, 2023.
- Vogel, Lothar. «La Nascita della Teologia della Croce». *La Sapienza della Croce* XXXII, n.º 1 (2017): 15–39.
- Wojtyła, Karol. «La Spiritualità della Passione e il Mistero Pasquale». *La Sapienza della Croce* XVI, n.º 3 (2001): 235–44.