

Misericórdia até à morte. O lugar do amor na mensagem da revelação

Introdução ¹

Para lá da eficácia salvífica, a revelação cristã não deixa de apresentar conteúdos que se conseguem delinear como seguros. Desta forma, ela adquire os contornos de uma doutrina, de uma mensagem, apresenta uma dimensão contentutística que a distingue de outras mensagens. Ora, na revelação o amor é o lugar de Deus, dá-Lhe lugar. Deus assume-o e diz-Se nesse *topos*. Aí Se mostra, ainda que não Se *de-monstre*. Qual, por conseguinte, a sua natureza? Como é, como será esse amor? Que afinidade à misericórdia? Até onde vai? Por que vai tão longe, ao ponto de permitir a negação de Si?

¹ Em homenagem ao saudoso Professor Manuel Isidro Alves, este texto debruça-se precisamente sobre um tema que o ocupou nos últimos tempos da sua vida – a temática neo-testamentária da misericórdia. Aqui privilegia-se o seu enfoque não tanto bíblico quanto da teologia da revelação. Como marcos dos estudos bíblicos sobre este tema destacam-se G. GILLEMEN, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*, Leuven 1952; V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf 1951; C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, 3 vols., Paris 1966 (esp. I, 300-316). Para o A.T. veja-se o trabalho mais recente de G. BARBIERO, *L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento*, [= *Analecta Biblica* 128], Roma 1991 (esp. 8.349) sobre o amor aos inimigos e o fomento da não violência por parte da tradição deuteronômista (cf. Lev 19,18), como chaves de leitura de Israel enquanto tal e de todo o A.T.

1. A natureza da «Boa Nova» da revelação do amor trinitário de Deus

A verdade revelada é sempre uma palavra dirigida de Alguém a alguém, sobre realidades que contêm um sentido para a vida. Esse conteúdo é uma mensagem evangélica, porque constitui em si uma boa notícia para quem a acolhe. Por outro lado, esta verdade revelada não se identifica com nenhuma ideologia, como também não se pode reduzir a um simples conjunto de dogmas. Antes, ela contém uma proposta de sentido para o projecto existencial da vida humana. A reflexão crítica da fé à fé e para a fé tem então de buscar as razões de credibilidade da bondade dessa mensagem (1 Ped 3,15).

A revelação contém sinais atingíveis como eventos históricos que lhe dão evidência, que a levam a exprimir-se a si mesma: Jesus de Nazaré e a Sua missão de obediência ao Pai. O sinal da revelação cristã, em si mesmo *re-relativo*, torna-se significativo quando o homem se coloca na perspectiva do amor. Mas também o amor tenta buscar as razões. Neste momento o amor torna-se uma *caritas quaerens intellectum*. O próprio sinal que Deus realiza na caridade, na misericórdia exige e procura razões, devido à própria liberdade da parte de Deus e do sujeito. O amor tem assim um objectivo duplo: a compreensão, e a indicação ao destinatário do cumprimento da própria existência pessoal. A abordagem teológica desta temática do amor no seio da reflexão cristã coloca-se em dois âmbitos principais, e que marcaram a própria história da teologia: por um lado a inteligência *versus* o «coração» (!); por outro, a dimensão da vontade e do amor à defesa face ao mistério.

A grande consequência desta dicotomia chegou mesmo ao nível escolar e curricular. O amor tornou-se competência da espiritualidade e a inteligência competência da teologia. São Tomás, tentou, contudo, uma unidade entre os dois elementos ao reflectir a *caritas* como a *forma fidei*. Pela caridade o acto de fé alcança o seu termo². Na verdade, o amor é a αρχή, o princípio da realidade do pensamento reflexo da fé. Aqui encontra a sua centralidade a revelação mesma: *amor forma revelationis*. O amor é a forma da revelação, transporta para lá de toda e qualquer possibilidade de com-

² Cf. *I Sent.*, d.17,q.1; *III Sent.*, d.27,q.2,a.4.

preensão, porque é o único que pode fazer entender a gratuidade de Deus. O amor não deixa de parte a inteligência, mas transforma-se na forma mais alta do conhecimento pessoal na medida em que implica uma experiência exodal de si mesmo, ou seja, um sair de si numa *simpatia* ao outro à semelhança de Paulo que só conhece porque ama, passa de uma experiência exodal a uma experiência *eisodal* (cf. 1 Tes 2,1-2). Como intuiu Pascal numa das suas máximas muito conhecida, o coração tem razões que a razão desconhece.

Mas o que é o amor? *Quis amor?* A resposta a esta questão tentará chegar a uma outra tão ou mais fundamental para a teologia: *quid amorem?*

Não há nada de mais perigoso do que esvaziar o amor da sua componente intrínseca de *mistério*. Esse é o risco da cultura actual que desgastou já o próprio conceito. Para a teologia o amor é a síntese do evangelho mas não à maneira ética de Harnack. Não é também um sentimento como dizia L. Feuerbach no seu *Das Wesen des Christentums (1841)*³: «o que eu amo é portanto o meu coração, o meu conteúdo, a minha essência». Para L. Feuerbach, ainda, o amor não seria perfeito sem a morte, não seria cumulativo e pleromatizante sem a maior renúncia do amor que é a renúncia de si mesmo no sofrimento, qual filantropia heróica⁴. Existe uma realidade do amor nestas formulações de Feuerbach, mas correm o risco de extirpar, de eliminar do amor a sua preciosíssima dimensão de transcendentalidade, porque o amor humano não é o ponto de partida da reflexão crítica da fé que fala do amor provocada por uma misericórdia outra. Em L. Feuerbach o amor é meramente uma filantropia, pois segundo ele fé cristã e amor contrapõem-se⁵. O cristianismo é na sua teoria projectiva uma «invenção do coração humano»⁶. Mas, efectivamente, o amor da fé cristã revelado a essa mesma fé é de outro teor. É, antes, uma escolha de vida que se abraça e que nos ultrapassa. Todavia, há uma precisão a dar. Não se trata aqui de um amor natural ou criatural que participa da finitude da própria criatura e permaneça dentro, no seio da contradição humana. O amor misericordioso de Deus não pode ser

³ Cf. Ludwig FEUERBACH, *A essência do cristianismo (1841)*, Lisboa 1994, 51.

⁴ Cf. Ludwig FEUERBACH, *A essência do cristianismo (1841)*, 61.

⁵ Cf. Ludwig FEUERBACH, *A essência do cristianismo (1841)*, 312.

⁶ Cf. Ludwig FEUERBACH, *A essência do cristianismo (1841)*, 64.

fechado nos limites do amor humano, na finitude da imanência da criatura humana. Efectivamente, a teologia cristã do amor tem como ponto de partida a revelação divina do amor eterno do próprio Deus, à luz do qual ganham sentido todos os outros amores. Esse é um amor único e irrepetível que une de uma vez só o ser e o ente, Deus e o homem. Mas este amor causa espanto, desconcerta a mente humana, porque o amor de Deus exprime-se de forma kenótica, no dom, ao ponto de Paulo corrigir a escatologia de Corinto a partir da meditação no Deus das misericórdias e da consolação (ὁ πατήρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως 2 Cor 1,3).

O A.T. privilegia a metáfora nupcial e electiva do amor para dizer da dimensão da aliança unitiva entre Deus e Israel, mas sempre nos limites do povo eleito. Este amor não deixa de ser limitado (cf. Os 3; Ez 19). Em Jeremias o amor de Deus vencerá as infidelidades de Israel (כִּי זָמַח חֲבֵרִית אֲשֶׁר אֶכְרַת) cf. Jer 31,33) tal como Ezequiel promete a salvação de um resto (וְהוֹתַרְתִּי Ez 6,8; 12,10). Com efeito, esta metáfora da relacionalidade afigura-se como muito recorrente e propícia aos profetas vetero-testamentários para significarem a aliança de Deus com o povo, nessa dialéctica de fidelidade de Deus e de infidelidades do povo. Ora, a metáfora nupcial tem limites tal como o próprio tipo de amor que evoca. Esta metáfora não deixa de ser lida no seio do povo eleito. Por isso, esta dimensão será assumida e superada universalisticamente no N.T. A tradição neotestamentária assumirá a grande tradição deuteronomista de Os 12⁷, ainda que Paulo tenha de corrigir o desnível entre os dois membros da comparação – o amor humano entre o marido e a esposa, e o amor de Cristo pela Sua Igreja (cf. Ef 5,21-30)⁸.

Desde sempre a tradição cristã adoptou o hino cristológico paulino como texto emblemático da revelação do amor de Deus, mesmo isolando-o do contexto aretológico mais geral de Flp 2,1-5.12-18: «Cristo Jesus que era de condição divina não se valeu da Sua igualdade com Deus mas humilhou-Se a Si próprio, obede-

⁷ Cf. A. de PURY, «Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco», *Estudios Eclesiásticos* 52 (1994) 95-131.

⁸ Cf. R. DE ZAN, «La carità come 'forma' del Nuovo Testamento», *Credere oggi* 10 (1990) 42-52.

cendo até à morte e morte de cruz» (2,6-8) ⁹. O sujeito é identificado com o Filho, um sujeito intratrinitário, cuja kenose consiste num acto de pleno despojamento em total obediência pela qual é conduzido a aceitar a encarnação e todas as consequências da encarnação, a morte de cruz, morte destinada aos presos ou traidores e a mais infame de todas no império romano do primeiro século ¹⁰. Mas a obediência no N.T. não é um acto cego, escravizante. Significa livremente aceitar a não dispor de mim mesmo, renunciar a tal, deixando que seja a vontade do Outro a dispor de mim. «Tudo o que é do Pai é Meu» (Jo 16,15; cf. 13,3). Apenas deste modo é possível compreender a estrutura trinitária desta obediência (cf. Jo 17). O amor trinitário é este acto de doação e de aceitação entre o Pai e o Filho. Essa *relação pessoal* é o Espírito, a terceira Pessoa trinitária, possível somente no seio intratrinitário. Assim, a unidade de natureza é a Trindade da Pessoa, do dom total e livre. Dando-Se não se priva, mas revela-Se. A natureza de Deus é dar totalmente e receber totalmente. Ora, esta doação e esta recepção são teologicamente pertinentes porque provocam a fé. São *teologicamente possíveis*. A misericórdia faz chegar assim à economia do dom ¹¹.

Uma única pessoa está em condições de revelar de modo pleno e definitivo quem é Deus. Apenas o Filho é a expressão natural e total da comunicação do Pai no momento em que abdica da divindade. A kenose de cruz exige um sujeito único em condições de experimentar contemporaneamente a total ausência, em virtude da total intimidade com Deus. Em Jesus de Nazaré Deus confirma a Sua plena liberdade, a renúncia a Si devido à Sua natureza (de amor). Isto leva o N.T., a reflexão da fé da Igreja nascente a olhar para a ressurreição não sem olhar para a morte de cruz. Ela subsiste com um «significado permanente» ¹².

⁹ Cf. J. HERIBAN, *Retto phronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11*, [= BSR 51], Roma, LAS 1983, 84.98.

¹⁰ Cf. H.-W. KUHN, «Kreuz», *TRE* 19 (1990) 713-725; G. G. O'COLLINS, «Crucifixion», *ABD* I (1992) 1207-1210; Flavio JOSEPHO, *Bell.Jud.* 2,308; 5,451; 7,202; PHILON, *Spec* 4,229.

¹¹ Cf. Piero CODA, «Per una ontologia trinitaria della carità. Una riflessione di carattere introduttivo», *Lateranum* 51 (1985) 60-77.

¹² Theo K. HECKEL, «Der Gekreuzigte bei Paulus und im Markusevangelium», *BZ* 46 : 1 (2002) 204; cf. W. SCHRAGE, «Der gekreuzigte und auferweckte Herr», *ZThK* 94 (1997) 25-38.

Porquê então o amor como morte? Porquê o amor *sub specie mortis*, se a morte em si mesma é uma realidade ambígua, à qual se dão interpretações tão díspares?

Para muitos a morte continua a ser o berço do homem enquanto é destino do homem. Na verdade, uma *interpretação fatalista* do homem define-o como ser para a morte, destinado inexoravelmente a ela. A *interpretação imanente* da morte olha para ela como um elemento da vida de cada um, pois em qualquer caso a vida traz consigo a morte. A *interpretação vicária* olha para a morte como expiação, expiação essa nem sempre inspirada pela fé. Nesta leitura cambial da morte esta surge como factura ou pena, castigo merecido e proporcional. Todavia, onde fica o fim do respectivo prazo? A *interpretação biológica* da morte olha para a morte como fim, termo, cessação da actividade. A *interpretação existencialista* olha para a morte na perspectiva da definitividade como radical, tal como interpreta a realidade do amor. Nesta óptica, a morte e o amor são rivais. Para Heidegger a morte é a hermenêutica da existência, do *Dasein*. Curiosamente, nesta *interpretação hermenêutica* da morte, mesmo definindo o homem como ser para morte, ela dá sentido à vida, pois apenas diante da morte é que parece que a vida ganha sentido. Todavia, como refere Rahner, a vida fica assim dependente da morte:

«Eigentliches und authentisches Ziel, präzisieren wir, denn wir wissen wohl, dass das Dasein in der Ausübung seiner täglichen Unterwerfung unter die tausend Einzelheiten der Dinge sich ihnen ausneiert, sich von seiner Aufgabe aufzehren lässt und so ständig aber unvermeidlich das Ganze seines wahrhaften Seinkönnens aus dem Blick verliert. Eben dies, die eigentliche und genaue Möglichkeit, auf die das Dasein sich ausrichtet und streckt, ist der Tod. Dies ist seine eigentliche, absolute, ausschliessliche, und gleichzeitig gewisse wie unbestimmte Möglichkeit»¹³.

A existência é aqui uma existência para a morte: «das Dasein wesentlich Sein zum Tode ist»¹⁴. Só aí se entenderá a existência a si mesma: «dort allein erreicht es wirklich seine Fülle, verfügt auf wirksame, ganzheitliche, entscheidende und unverlierbare Weise

¹³ Cf. K. RAHNER, *Geist im Welt*, [= Sämtliche Werke 2], Freiburg 1996, 336.

¹⁴ Cf. K. RAHNER, *Geist im Welt*, 337.

über seine Existenz»¹⁵. No entanto, é tal o distanciamento que Rahner acusa esta morte de se tornar num *anders*, em algo *estranho* ao próprio homem, um destino ¹⁶, o que confere evidentemente à analítica existencial uma perspectiva negativa, ateia mesmo, ou ontocrónica, mas não ontológica como refere o mestre de Innsbruck ¹⁷. Rahner intenta deste modo uma outra teologia da morte em que intua o sentido interno mesmo dessa morte no interior da vida humana não como estranha que coloca o homem como estranho de si mesmo, mas como proposta que seja integrável no sentido. Esta teologia da morte não se pode ficar apenas pela exterioridade de violência da morte de Jesus, do justo inocente, nem muito menos pela teoria da substituição vicária: «eine Theologie des Todes kann das Ereignis des Todes Jesu und die Grundverfassung des menschlichen Daseins näher verbinden» ¹⁸. A morte de Jesus aparecerá então como o paradigma da liberdade que se disponibiliza na impotência ¹⁹. O homem é em si mesmo o ser da liberdade que se disponibiliza na radical impotência da disponibilidade ²⁰.

Mas qual então o significado da morte numa cruz? Porque escandaliza? No mundo antigo era um dos sofrimentos mais atrozos a que se podia submeter um ser humano não só físico, como também moral, pois sofre-o o pecador como pena (cf. Dt 21,22). Muitas vezes eram torturados previamente para abreviar o sofrimento dos pulsos rasgados! A morte vinha por sufocamento. Por isso, a cruz era vista como a *arbor infelix* ou o lenho maldito da *mors turpissima*. O rosto e a zona torácica ficavam desfigurados, como já descrevia Isaías: «assim muitos ficaram espantados diante dele, ao verem o seu rosto desfigurado e o seu aspecto disforme» (Is 52,14). No entanto, o salmo acrescentava que «és o mais belo dos filhos dos homens» (Sl 45,3), pois, como recorda Paulo, «quando me sinto fraco então é que sou forte» (2 Cor 12,10). Aos crucificados era vedado inclusivé o canto fúnebre. Representa a exclusão má-

¹⁵ Cf. K. RAHNER, *Geist im Welt*, 337.

¹⁶ Cf. K. RAHNER, *Geist im Welt*, 337.

¹⁷ Cf. K. RAHNER, *Geist im Welt*, 342.

¹⁸ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, [= Sämtliche Werke 26], Freiburg 1999, 282.

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 282.

²⁰ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 283.

xima da sociedade (cf. Est 7,7-9; 8,12r LXX)²¹. O cadáver nem sequer podia ser colocado no túmulo da família. A vala comum era o último ultraje. Uma morte assim aparentemente não tinha nem sentido. Parece que não traz nada de novo ao mundo a não ser uma oportunidade para fazer ver a justiça aplicada.

Ora, é precisamente esta condição que obriga a fé cristã a não abdicar do lugar da cruz no anúncio kerigmático inicial, como também a interpretá-lo à luz dos cantos do servo de Javé deuteró-isaiano.

2. O eixo estaurológico da teologia trinitária

Perante a morte de Jesus, Jo 3,16 poderá ser apresentado como a síntese de todo o evangelho pois revela o sentido desta morte: «Deus amou de tal modo o mundo que lhe deu o Seu Filho unigénito para que todo aquele que acreditar n'Ele não morra, mas tenha a vida eterna». É sintomático que este texto inicie com um γάρ. Evoca a exaltação da cruz referida dois versículos atrás: «assim como Moisés levantou a serpente no deserto, assim será levantado o Filho do homem» (Jo 3,14). A exaltação na cruz é o fim derradeiro da encarnação. O Filho não veio para condenar mas para salvar. Subsistem, todavia, outras dificuldades exegéticas neste texto joanino. Porque usa o evangelista de forma absoluta o verbo δίδωμι? O ἔδωκεν significará a oferta do Pai, a oferta do que Ele tem de mais precioso. É Ele que toma a iniciativa em plena liber(al)idade de agradecer o mundo, isto é, toda a humanidade. É a ela que é dirigida a missão do Filho. O οὕτως inicial evoca o grau extraordinário da intensidade do amor de Deus, que por sua vez mostra também o grau intenso do pecado do homem. Este amor é encarnado, na história. É um amor oblato, tarefa e missão do Filho em totalidade e irrepetibilidade. É um amor completamente gratuito, sem qualquer possibilidade de uma resposta adequada por parte de quem o recebe. O dom do Filho d(o)ado pelo Pai é assim teologicamente pensável. Efectivamente, o quarto evangelista apresenta-o como um acontecimento *necessário* (δεῖ v.14) depois de Moisés ter levantado também ele a serpente no deserto (Μωϋσῆς ὑψωσεν τὸν ὄφιν v.14).

²¹ Cf. Flavio JOSEPHO, *Bell.Jud.* 1,97; *Ant.* 13,380; 20,129;

Deus volta a usar de misericórdia ao elevar o madeiro com o Filho. Esta é a *lógica* divina, como tão bem intui o saudoso mestre Paul Beauchamp. Esta é a lei de Deus que assim tem de proceder para mostrar sob a forma visível da imagem o pecado da humanidade²² que não se vê tão transparente se tornou. No jogo com Israel «a interiorização da lei no coração do homem é levada a cabo....pela iniciativa pessoal de Deus»²³.

Como um evangelho não conseguiu satisfazer o autor quanto à temática do amor divino, então escreve uma carta precisamente sobre a qualidade desse *αγάπη* trinitário. Em 1 Jo 2,3-11 o quarto evangelista elabora uma *fenomenologia desse amor*. O amor é uma práxis quotidiana das comunidades primitivas que vivem sob o mandamento único do amor (v.7). A fonte desse amor é sempre a total oblação cristológico-trinitária. Por ser uma fonte que não se esgota é sempre um amor novo (v.8), que se vai desvelando na história. A reflexão cristológica joanina faz já uma meditação sobre o fundamento da própria revelação divina e sobre o sentido do amor trinitário. Na história Jesus deu a vida por nós, e «nisto compreendemos o que é o Amor» (1 Jo 3,16). Não é um amor idealizado. João não apresenta o que aprendeu e vive o mandamento do amor, mas o evento exemplar em si: «nós conhecemos» (v.19). No capítulo seguinte (4,7-21) o vocabulário torna-se ainda mais específico e João apresenta a grande e clássica definição do que a revelação diz de Deus: «Deus é *amor*» (4,8), Deus é *ágape*²⁴. É um *apax* de toda a Sagrada Escritura. É o ponto culminante de toda a carta. Quem ama nasceu de Deus e conhece Deus, e quem não ama nem nasceu d'Ele nem O pode conhecer, porque Deus é amor (vv.7-8). O amor é o predicado típico de Deus²⁵. Ora, só conhecemos essa fonte não por mérito próprio, mas porque Deus o *revelou* (v.9). No v.16 João introduz uma novidade, a comunhão é uma relação recíproca entre Deus e o homem: «aqueles que permanecem no amor permanecem em Deus e Deus permanece neles». Ora, nós vemos o resultado

²² Paul BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris 1999, 248-249.

²³ Piero CODA, *El Agape como Gracia y Libertad en la raíz de la teología y la praxis de los cristianos*, Madrid 1996, 42.

²⁴ Cf. Piero CODA, *El Agape como Gracia y Libertad*, 59.138.

²⁵ Cf. Pier CODA, *Ibidem*, 65.

desse amor – o Filho – a encarnação de Deus no homem. Jesus é visto como obediente na missão e na vontade do Pai. Jesus é Filho enquanto obediência. Trata-se de um caminho kenótico que Jesus leva a cabo durante toda a vida. A Sua autoconsciência transformou-se na *εξουσία*, na autoridade do Filho de Deus. É tal este poder que ninguém Lhe tira a vida, mas é Ele que voluntariamente a dá, entrega (Jo 10,18). Esta é a liberdade de Deus diante da morte, para poder recebê-la de novo (v.17). A mesma liberdade fá-Lo Filho no seio da Trindade ²⁶. Em Jesus de Nazaré Deus mantém a identidade própria, se bem que em comunhão com a estrutura humana. Absoluta intimidade e absoluto abandono. Esta é a condição da profunda humanidade de Jesus de Nazaré. A morte torna-se então o limite desta existência, desta pró-existência representativa em favor do mundo que representa e salva ²⁷. Apenas como num evento semelhante ao da cruz é que o homem poderá perceber a presença de um Deus que Se dá todo mostrando-Se todo: «porque Ele foi testado pelo que sofreu, por isso pode ajudar todos os que são submetidos à tentação» (Heb 2,18). Ao homem é tirado todo e qualquer alibi para dizer que não acredita no amor de Deus, porque Deus sabe o que significa sofrer. Deus «sofre» pessoalmente a Sua ira, pois apenas o Filho está em condições de suportá-la. Deus torna o Seu Unigénito «não-Deus», forçando a analogia dos conceitos. E Cristo aceita, cumpre este acto de salvação. A cruz resulta assim no momento culminante da revelação. Na cruz Deus deixa que o Filho Se torne maldito para dar-nos o céu (cf. Jo 14,2-3; 1,18; Rom 8,32; Gál 3,13; 4,5) ²⁸. Neste sentido, a cruz, «termo último da Encarnação, é a amostra suprema da essência de Deus» ²⁹. Mas não se trata do momento final, é apenas tão só o início. O Deus de Jesus Cristo é um Deus que Se dá todo, e dá-Se totalmente. A invocação de Jesus à hora nona no entardecer de Sexta-feira Santa («meu

²⁶ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, «Mysterium Paschale», *Mysterium Salutis* III/II (Madrid 1971) 157.

²⁷ Sobre esta temática da representação vicária de Cristo ver o nosso trabalho «A filiação divina como condição transcendental de 'representação'», *Humanística e Teologia* 22 : 1 (2001) 73-111.

²⁸ Cf. N. HOFFMANN, *El misterio de la «substitución» como centro del Cristianismo*, in R. VEKERMANS (ed.), *Cor Christi historia-teologia-espiritualidad y pastoral*, Bogotá 1980, 417.

²⁹ Cf. D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Homilia in Coena Domini de 1978*.

Deus, meu Deus, *porque* me abandonaste?» Sl 22,1) é grito que traduz a doação definitiva e total de Deus, mas é também o grito teológico fundamental da fé: «porquê?». Esta é a última palavra que ouvimos do Verbo na cruz (Mc 15,34), mas a resposta fica por dar. Esse é o entardecer da esperança de Israel.

A questão derradeira que pede os motivos desta entrega trespassa não só o Crucificado mas toda a liberdade humana a tal ponto que não consegue permanecer indiferente. Precisamente por isso pergunta. Porquanto, a fé leva a cabo uma hermenêutica da revelação da cruz, da revelação estauroológica, pois a cruz é um lugar privilegiado no N.T. onde Jesus Se revela como Filho de Deus e onde Deus revela plenamente a Sua paternidade amorosa. Ela é uma novidade decisiva na conduta de Jesus e na Sua pregação. Torna-se uma hermenêutica de Deus e do Seu amor ao mundo, pois ela interpreta Deus de forma definitiva, como também interpreta a Trindade imanente de forma decisiva na Trindade económica.

Se tivermos em conta as expectativas messiânicas dos judeus e dos pagãos, a cruz torna-se objecto de escândalo (cf. 1 Cor 1,23), ela que era objecto de horror e de desprezo para os romanos. Jesus presente-a, Ele que certamente conhecia os cânticos do Servo de Javé do deutero-isaías, as ideias judaicas tardias sobre a morte do justo (cf. Sab 2,20), e o seu significado expiatório (cf. 2 Mac 7,18). Diante disto, a comunidade primitiva proclama a cruz como acontecimento redentor, como o mostra a tradição da última ceia (cf. Mc 14,22-25; 1 Cor 11,23-25): Cristo sacrificou-se por amor. Só Este é anunciado (1 Cor 1,18-23; 2,2; 15,3; Gal 2,19; 3,1; Rom 6,6)

A mensagem de Jesus sobre o reino de Deus coloca-nos diante da interpretação soteriológica da Sua morte. Na cruz Deus surge como Pai e Jesus como Filho em virtude da obediência. Na cruz recapitula-se e resume-se toda a mensagem de Jesus. O anúncio que Ele faz da proximidade do reino cumpre-se agora no Calvário. Mas a chegada do reino escatológico do Pai só se dá porque o Filho obedece filialmente até ao fim.

Na encarnação da Segunda Pessoa da Santíssima Trindade e no momento da cruz acontece também um *admirabile commercium*, uma «troca»³⁰: «sendo rico fez-Se pobre por nós para enrique-

³⁰ Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (1982), [= Verdad e Imagen 89], Salamanca³1990, 207.

cer-nos com a Sua pobreza» (2 Cor 8,9)³¹. Ele que era Filho aprendeu a obediência no sofrimento (cf. Heb 5,8-10). Na cruz, que é redentora porque não consegue introduzir a cisão em Deus, Cristo assume o pecado do mundo e torna-se fonte de salvação. Revela o Filho na própria identidade de Filho que tudo recebe do Pai, mesmo o cálice de morte. Ali Jesus mostra-Se como Filho obediente, e que por isso é amor do Pai ao mundo, à história. O Crucificado morre para os outros e por amor ao Pai.

Walter Kasper fala assim a partir daqui de uma reviravolta na concepção do Pai, na compreensão de Deus, mas está consciente das dificuldades para conceptualizar esta nova visão de Deus, esta «ruptura dinâmica»³². Kasper adverte que só conseguiremos ultrapassar estas dificuldades se nos mantivermos no ambiente e no horizonte da Sagrada Escritura, pois este amor de Deus ultrapassa a nossa própria capacidade de conceptualização: «tanto amou Deus o mundo» (Jo 3,16). Como ele próprio refere de maneira acertada:

«Deus revela o seu poder na impotência; a sua onipotência é simultaneamente sofrimento ilimitado; a sua eternidade supratemporal não é rígida imutabilidade, mas movimento, vida, amor que se comunica a si mesmo ao distinto dele. Por isso, a transcendência de Deus é ao mesmo tempo a sua imanência; o ser Deus de Deus é a sua liberdade no amor»³³.

«O ser Deus de Deus é a sua liberdade no amor». Esta é uma constante ao longo do pensamento kasperiano. Com esta formulação o recente cardeal tenta evitar quer a pura necessidade e a pura lógica, quer a pura arbitrariedade na concepção do Deus e Pai de Jesus Cristo. A referida reviravolta na concepção de Deus Kasper entende-a de modo diferente daquela de Jürgen Moltmann. Para Kasper não se deve falar de uma *revolta* em Deus, mas há que não abdicar do esforço de uma reviravolta na tematização do mistério de Deus. Deve-se evitar o perigo de historicizar Deus, de entender a Trindade como *processo*. Para tanto muito contribuiu o seu estudo

³¹ Cf. Gál. 4,5; 2,19; 3,13; 2 Cor. 5,21; Rom. 7,4; 8,3; Flp. 2,6-11.

³² J. VIDAL TALENS, *El Mediador y la Mediación. La cristología de Walter Kasper en su génesis y estructura*, Valencia 1988, 335.

³³ *Ibidem*, 207.

sobre F. W. J. Schelling³⁴. Está aqui subjacente a questão da mediação do Absoluto na história. Na descrição kasperiana da nova visão de Deus acontecida a partir da cruz, na linha das fórmulas de entrega, a identidade aí formulada é essencialmente dinâmica em virtude de uma decisão, que implica uma liberdade no amor, um amor que não se perde mas que vai até à morte por pura misericórdia imotivada. Portanto, Deus não deixa de ser Deus na kenose. Desta forma, mantém-se a identidade e também a diferença na relação Deus-mundo. Para tal, Kasper apela ao princípio católico da analogia, que ele não encontra em Moltmann. Só assim é possível uma autêntica soteriologia. Moltmann, por seu turno, incorre quanto a nós, no risco de patripassionismo, ainda que o tente evitar, propondo a conversão da história humana de Jesus no próprio ser de Deus. Para Moltmann

«a morte de Jesus põe então em jogo a divindade do seu Deus e Pai. O seu abandono põe em jogo a divindade do seu Deus e a paternidade do seu Pai... então na cruz não é somente Jesus que está em agonia, mas também Aquele para quem Ele viveu e falou, o Pai³⁵. (...) O seu grito na cruz deve ser interpretado como um acontecimento entre Jesus e seu Pai e desta forma como um acontecimento entre Deus e Deus (...) é um acontecimento no próprio Deus, *é cisão em Deus* – Deus contra Deus³⁶. (...) a cruz do Filho separa Deus de Deus até à intimidade e à diferença completa»³⁷.

Moltmann vê assim a cruz como um acontecimento no próprio Deus, e por isso como acontecimento revelador do próprio Pai. Mas, e este é o ponto mais problemático da reflexão moltmanniana, Deus passa a ser visto como o Deus que crucifica e que é crucificado ao ponto de agir e sofrer em Jesus morrendo na cruz³⁸. Isto significa que a história sucedida em Jesus acontece *em Deus*, é um acontecimento trinitário que revela Deus como «um Outro»:

³⁴ Cf. W. KASPER, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano 1986, 93-114; 235-345; IDEM, *Jesus El Cristo (1974)*, [= Verdad e Imagen 45], Salamanca 71989, 227.

³⁵ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié. La Croix Du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris 1974, 176.

³⁶ *Ibidem*, 177.

³⁷ *Ibidem*, 178.

³⁸ Cf. *ibidem*, 217.

«Na Paixão do Filho o Pai *sofre* a dor do abandono. Na morte do Filho, a morte *atinge* Deus e o Pai sofre a morte do Filho no seu amor pelos homens abandonados. O evento da cruz deve ser compreendido como um acontecimento entre Deus e o Filho de Deus»³⁹.

Kasper, não tanto como Moltmann, tem também em linha de conta a tentativa de elaboração da teologia trinitária a partir do evento estauroológico. Esta será uma maneira de repensar o dogma de Calcedónia tendo em conta a mediação da história, o acontecer de Deus na história de Jesus. Para Moltmann a «morte de Jesus na cruz é o centro de toda a teologia cristã». Não sendo o único tema da teologia, esta «deve compreender o acontecimento da cruz no ser de Deus duma maneira trinitária e pessoal»⁴⁰.

Mais uma vez se levanta a problemática de pensar o Deus onipotente e impassível do dogma de Calcedónia a partir do sofrimento da cruz. Walter Kasper assume esta tarefa como uma necessidade para a própria pregação e para a teologia na sua missão fundamental de tornar a fé mais credível e acessível. No entanto, tem sempre o cuidado de salvaguardar este trabalho dos perigos de ideologização e do esquecimento do facto de que a cruz é sabedoria de Deus e loucura para este mundo (cf. 1 Cor 1,18-31)⁴¹.

Por tudo isto, o problema da coexistência da divindade e da humanidade de Jesus na teologia de Moltmann permanece para Kasper um tanto na sombra⁴², e a sua tentativa de conciliar dialeticamente as duas realidades mediante uma condição histórica não consegue satisfazer plenamente. Moltmann corre o risco de atentar contra a verdade da plena humanidade de Jesus ao entender excessivamente toda a vida de Jesus como um acontecimento entre Deus (o Filho) e Deus (o Pai)⁴³. Para além disso, Moltmann valoriza de forma unilateral o versículo do abandono (cf. Mt 27,46; Mc 15,34). Para ele a palavra *entregar* tem um sentido negativo de abandono, exclusão, recusa, traição. É expressão da cólera de Deus

³⁹ *Ibidem*, 220.

⁴⁰ J. MOLTSMANN, *Le Dieu Crucifié*, 233.

⁴¹ Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (1982), 225.

⁴² Cf. W. KASPER-A. SCHILSON, *Cristologia. Abordagens Contemporâneas*, São Paulo 1990, 103.

⁴³ Cf. *Ibidem*, 103.

que abandona aqueles que O abandonam. A cruz é assim uma tragédia em Deus. Moltmann rejeita deste modo a doutrina tradicional das duas naturezas de Cristo, a qual supõe a noção de *esse simplex* de Deus. Ora, esta parece ser mais uma reserva a ter em conta face à teologia trinitária moltmanniana, na medida em que a supressão da distinção entre a Trindade imanente e a Trindade económica dá a impressão de que Deus *se faz* no evento da cruz, o que é obviamente inaceitável.

Com efeito,

«onde Rahner queria exorcizar uma dicotomia e uma separação, Moltmann tenta suprimir uma distinção»⁴⁴..... «Deus deve ser, pois, desde a eternidade amor auto-comunicante. Isto significa por sua vez que Deus possui a sua identidade na auto-distinção entre o amante e o amado. Assim alcançamos uma perspectiva para conceber a Trindade, que não deriva do conhecimento na palavra, mas do amor auto-comunicante»⁴⁵.

Portanto, o sofrimento não é uma objecção contra Deus. Se Deus «padece» no seu Filho isso não significa a desdivinização de Deus nem a divinização do sofrimento. Deus não diviniza o sofrimento, mas redime-o. A onnipotência do amor de Deus supera a impotência do sofrimento e transforma-o em esperança. A última palavra não será nunca a kenose ou o sofrimento, mas o amor libertador e maior de Deus. A última palavra será a exaltação e a transfiguração. A cristologia da kenose será por isso superada sempre por uma cristologia da exaltação e da transfiguração. Tal só sucederá por obra do Espírito. A cruz é, na verdade, um momento privilegiado do Espírito. Ele é a conciliação e a diferença entre o amante e o amado na Trindade, entre o Pai e o Filho. Neste sentido, a cristologia de Walter Kasper articula precisamente a credibilidade da revelação a partir do amor trinitário auto-comunicante em liberdade e por pura misericórdia imotivada, que só se torna credível exactamente por ir até ao fim. É a irresistibilidade inerente a um amor sem fim, como descreve Jeremias: «amei-te com um amor

⁴⁴ B. SESBOÛÉ, *Dios Padre en la reflexión teológica actual*, in AA.VV., *Dios es Padre*, Salamanca 1991, 217.

⁴⁵ *Ibidem*, 227.

eterno, por isso me és tão desejada, ó virgem de Israel» (Jer 31,4). Só assim convence, só assim seduz.

Em síntese, na cruz revela-se o amor eterno trinitário. Ela é, por isso, um *locus trinitarius* privilegiado da relação entre o Pai e o Filho acontecida no Espírito, mas também um *locus theologicus*. Ela mostra o amor auto-alienante de Deus como a realidade última. É o ponto extremo até ao qual Deus pode chegar, até ao qual Deus deixou que o próprio Unigénito chegasse. Por isso, ela é expressão do amor de Deus em fidelidade e promessa. É o ponto extremo da vulnerabilização de Deus. Por amar até ao fim vulnerabiliza-Se totalmente no Filho. Quem ama é sempre vulnerável. Da mesma forma Deus paternidade amorosa torna-Se vulnerável na cruz, a qual é espelho e imagem da vulnerabilização eterna trinitária, expressão do amor pericorético intra-divino. A morte de Deus permanece assim sempre sem lugar adequado na linguagem humana para significar o amor total e definitivo revelado em força de salvação.

A fé percebe que o amor de Deus revelado estaurologicamente em Jesus não é confundível com o amor humano compreendido como tal, mas por outro lado também compreende que o amor revelado de Deus não contradiz a experiência do homem. Antes, reenvia-a a uma esfera mais significativa e completa, a uma esfera de salvação e de definitividade. Com efeito, o amor de Deus diverge do amor pelo próximo. É revelado como amor originário *de* Deus, primeiro termo do evento. Esse *Amor* revelado concebe-se apenas à luz da relacionalidade dos sujeitos trinitários, cuja circularidade amorosa vai até ao fim. É da experiência comum que, amando, a própria existência vê-se identificada pela relacionalidade com a pessoa amada, ao ponto de dois se tornarem um. Neste sentido, este não é um discurso contraditório. A linguagem poderá parecer paradoxal, se quisermos, mas a unidade de Deus é uma unidade de relação amorosa pericorética. Pai, Filho e Espírito Santo são uma só comunhão, uma só relacionalidade comunal, mas diversos entre si. Jesus que morre na cruz, em particular, é Filho na Sua liberdade, criatura humana e divina. Ora, o impacto apologético desta morte é enorme. Diante desta morte, o centurião romano não faz uma profissão de fé: «verdadeiramente este era filho de Deus» (Mc 15,39). A exclamação do centurião romano não é o ponto de chegada, mas apenas o ponto de partida. Deus vive a experiência do limite e deixa intuí-la na correspondente dimensão trinitária. Como refere Lytta Basset, nesta experiência da radicalidade Deus até

acaba por «ganhar» com isso ⁴⁶, pois pelo perdão do amor reata na misericórdia aquilo que só Ele pode conceder, a vida e a graça. Aqui se encontra a razão da ressurreição e da revelação. O centurião romano proclama que verdadeiramente este homem merece atenção, ou seja, o narratário reinterpreta Sl 29,1; Sl 82,6; Dan 3,92; Job 1,6, porque nEle a misericórdia vai até ao fim, até à morte.

Conclusão

O nosso mundo tem uma esperança, é amparado por um rosto. Esse rosto é o de Jesus de Nazaré pregado pela Igreja, capaz de significatividade, pois também Ele sofreu e foi confrontado com uma morte aparentemente ignóbil e sem sentido, mas faz-nos participantes na Sua vitória pela força do Amor, pois redime-a na liberdade de homem perfeitamente livre face aos poderes deste mundo.

O Amor trinitário, a *caritas*, é assumido pela fé como elemento normativo quer pela força da própria revelação quer pelo seu carácter de dom total e definitivo de Deus ao mundo no Seu Filho Jesus Cristo (cf. Jo 3,16). É um amor misericordioso com credibilidade.

O método teológico não pode deixar de fazer referência à história desse Amor, ou seja, à história da revelação, da salvação. A reflexão cristológica e a reflexão trinitária não podem deixar de fazer referência à *qualidade* desse Amor. Este método exige uma linguagem adequada para poder comunicar com o *outro contemporâneo*. Essa linguagem terá de permanecer carregada dos contextos da revelação e dos nossos contemporâneos de molde a poder fazer a ponte entre ambos, entre os protagonistas da história da salvação, os nossos contemporâneos e a memória daqueles que habitam a memória da nossa Tradição e que também contribuíram para a inteligibilidade do *mysterium revelationis amoris Dei*.

Perpassando a história da salvação, o lugar central do mistério pascal é facilmente compreendido perante todo o contexto e desenvolvimento dessa história. A lógica do amor de Deus advém à humanidade, logo à realidade. Não é virtual, mas histórica. A lógica do

⁴⁶ Cf. Lytta BASSET, *Le Pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, [= Lieux Théologiques 24], Genève 1994, 455.

amor de Deus é uma lógica de misericórdia, pois só com ela a humanidade consegue sobreviver ao seu pecado, só porque a graça superabunda (cf. Rom 5,20). Face a esta história de misericórdia, a inteligência humana é confrontada perante a lógica do excesso dessa história. Ao buscar as razões dá-se conta de que efectivamente apenas o amor é digno de fé⁴⁷, e apenas esse amor, porque é precisamente um amor misericordioso até à morte. Daí a centralidade do seu lugar no contexto mais vasto da mensagem da revelação cristã.

Como refere o nosso homenageado na sua tese de doutoramento, este é o amor (que o N.T. traduz por *ἀγάπη*) que permite o nascimento em Deus⁴⁸ bem como o desejo de Deus⁴⁹, isto é, o desejo que Deus mostra por nós (interpretando o genitivo como subjectivo) e o desejo que nós temos por Deus (interpretando objectivamente o genitivo).

JOSÉ CARLOS CARVALHO

⁴⁷ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln 1963.

⁴⁸ Cf. Manuel Isidro ALVES, *Il Cristiano in Cristo. La presenza del cristiano davanti a Dio secondo S. Paolo*, Braga 1980, 106.

⁴⁹ Cf. Manuel Isidro ALVES, *Il Cristiano in Cristo*, 34.