

José Jacinto Ferreira de Farias, scj

Da incerteza à esperança

Ensaio de uma soteriologia narrativa.

Uma *releitura* teológica do motivo da Incarnação



Da incerteza à esperança

FARIAS, José Jacinto Ferreira de

Da incerteza à esperança : ensaio de uma soteriologia narrativa : uma *releitura* teológica do motivo da Encarnação / José Jacinto Ferreira de Farias. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2012. – 140 p. ; 23 cm
(Investigação)

ISBN 978-972-54-0373-0

I – Tít. II – Col.

CDU 234

Licença: este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0



© Universidade Católica Editora | Lisboa 2012

© José Jacinto Ferreira de Farias

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Revisão Editorial: António Brás

Capa: Sereer, soluções editoriais

Imagem da Capa: JSDesign

Préimpressão, impressão e acabamento: Sereer, soluções editoriais

Data: Dezembro 2012

Depósito Legal: 352776/12

ISBN: 978-972-54-0373-0

Universidade Católica Editora

Palma de Cima 1649-023 Lisboa

Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029

uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt

José Jacinto Ferreira de Farias, scj

Da incerteza à esperança

Ensaio de uma soteriologia narrativa.

Uma *releitura* teológica do motivo da Incarnação

«O último inimigo a ser vencido é a morte»

(1 Cor 15,26)

*A cruz está inscrita na finalidade da encarnação.
O Verbo incarnou – quénose – para fazer a experiência da morte,
na cruz e no sheol –
mas de uma morte que não é castigo, mas sim obediência e amor*

(BALTHASAR, *Gloria* VII, 194)

Índice

Introdução	9
-------------------------	---

Capítulo 1

A problemática soteriológica	19
1.1. A crítica contemporânea à linguagem teológica.....	19
1.2. A origem da preocupação soteriológica e os seus impasses	21

Capítulo 2

Configuração histórica da soteriologia	33
2.1. Soteriologia descendente.....	33
2.1.1. Santo Ireneu.....	34
2.1.2. Santo Atanásio.....	40
2.1.3. S. Gregório de Nazianzo.....	43
2.2. Soteriologia ascendente.....	46
2.2.1. Santo Agostinho.....	46
2.2.2. Santo Anselmo de Cantuária.....	48
2.2.3. S. Tomás de Aquino.....	55

Capítulo 3

O movimento da soteriologia na teologia moderna	65
3.1. A espiritualidade da reparação.....	65
3.2. A teologia da libertação.....	69
3.3. Esboços de um enquadramento sistemático da soteriologia....	73

Capítulo 4

Propostas de solução da questão soteriológica	81
4.1. K. Rahner.....	81
4.1.1 A perspectiva soteriológica da teologia.....	82

4.1.2. A crítica à soteriologia de K. Rahner	84
4.1.3. Soteriologia e teologia trinitária	86
4.1.4. A teologia da morte como uma questão soteriológica . . .	93
4.2. H. U. von Balthasar	98
4.2.1. A soteriologia no quadro da <i>Teodramática</i>	98
4.2.2. Uma aproximação antropológica ao mistério da morte . .	102
4.3. Ensaio de solução da questão soteriológica – a noção de substituição/representação	121
Bibliografia	129

Introdução

1. A modernidade caracteriza-se globalmente pelo seu interesse pela *antropologia*. Não é que o interesse pelo *homem* tenha sido um fenómeno exclusivamente moderno. De facto, já na antiguidade Protágoras tinha afirmado que *o homem é a medida de todas as coisas*. Também na teologia patrística se encontra presente a questão antropológica no sentido de o homem ser visto como a instância a partir da qual toda a realidade adquire consistência. Segundo S. Basílio de Cesareia a terra estava envolvida pelas trevas, porque o homem ainda não tinha sido criado e por isso não havia ninguém que a visse¹. Mas este tema adquire outra dimensão e importância na modernidade que assume o homem como centro ou princípio a partir do qual se articula a compreensão de toda a realidade. As coisas são na medida em que são vistas, sendo que em última instância o olhar que garante a consistência do real não é o humano, mas o divino, como de um modo muito expressivo mostrou Nicolau de Cusa².

O humanista José Luís Vives, numa das suas peças – *Fabula de homine*³ –, desenvolve esta concepção do homem como *criador*, no sentido da *hermenêutica*, pois é a partir dele que o mundo na sua totalidade adquire sentido, sendo o homem mesmo *fazedor dos deuses*. Nesta peça os actores são os homens e os espectadores são os deuses. Ora o que acontece é que os actores em palco assumem tão bem os papéis dos deuses, que estes na plateia ficam verdadeiramente confundidos, até ao ponto de no final ficarem sem saber quem na verdade são os deuses, se eles ou os homens que no palco os representam.

Naturalmente que se trata de uma crítica à mitologia grega e às religiões pagãs em geral como construção do homem, como projecção humana, porque em última instância só o homem é que *existe*, o que está na origem de um processo que conduzirá à crítica da religião como *projecção*, pelos teóricos do ateísmo em nome da liberdade e autonomia do sujeito, como em L. Feuerbach⁴.

Nesta mudança de paradigma a *antropologia* assume-se como referência última a partir da qual se compreende e se estrutura a realidade no seu todo.

¹ Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron* II, 12E (Paris: Cerf 1949) 142-143.

² Cf. NICOLAU DE CUSA, *A Visão de Deus* (Lisboa: Gulbenkian 1988).

³ Cf. J. L. VIVES, *Antologia* (Madrid: FE 1943) 9.

⁴ Cf. L. FEUERBACH, *A essência do cristianismo* [Tr. port. de Adriana Serrão] (Lisboa: Gulbenkian 1994).

Esta perspectiva antropológica terá como consequência, entre outras coisas, a transição de uma consideração *hermenêutica* para um posicionamento *tecnológico*, pois, segundo K. Marx, até agora os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo, agora o que importa é transformá-lo⁵.

2. Embora tenha consciência da sua debilidade, o homem moderno *prescinde* da redenção cristã, no quadro do processo de emancipação e de autonomia⁶. Neste contexto, torna-se difícil pensar a *redenção*, o que, segundo Th. Pröpper⁷, poderia explicar-se pelas seguintes razões.

Em primeiro lugar, porque a noção cristã de redenção, para a mentalidade moderna, já não corresponde a nenhuma necessidade e, assim, estaríamos em presença de uma oferta sem procura. Em segundo lugar, porque assistimos hoje a uma generalizada crise da dimensão ética, sobretudo a partir da desconstrução crítica da moral e da sua genealogia operada por F. Nietzsche e a sua proposta de uma estética da vida a partir da sua noção de *vontade de viver*⁸. F. Nietzsche denuncia no *crucificado* o protótipo do *anti-humanismo*, vendo em Cristo a *negação* da vontade de viver, o que o leva ao retorno ao paganismo *pré-cristão* e à figura de Dionísio como a vontade de viver contra a sua negação⁹.

Esta *vontade de viver* impõe-se a partir da negação de todos os valores e tradições, no desejo de alcançar algo anterior e mais original, donde o seu negativismo niilista, que se tornou depois uma característica do *pós-moderno*, sobretudo através da mediação da hermenêutica heideggeriana¹⁰.

No campo da moral cristã, tem-se assistido nos últimos tempos à crise da noção de *pecado* paralela à crise da noção de Deus e da relação de pertença à Igreja, o que abre o caminho ao subjectivismo religioso de tipo *narcisista*, que o ressurgimento do sentimento religioso, do tipo neognóstico da *New Age*, amplamente promove e favorece.

⁵ Cf. K. MARX, *Teses sobre Feuerbach. Textos filosóficos* [Trad. port. de Carlos Grifo] (Lisboa: Presença 1979).

⁶ Cf. J. MÖLLER, «Befreiung von Entfremdung» als Kritik am christlichen Erlösungsglauben, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* = QD 61 (Freiburg-Basel-Wien 1973) 102-119.

⁷ Cf. TH. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia* = gdt 198 (Brescia: Queriniana 1990) 9-33.

⁸ Cf. F. NIETZSCHE, *A genealogia da moral* (Lisboa: Guimarães 1990); ID., *Para além de bem e de mal* (Lisboa: Guimarães 1987); G. DELEUZE, *Nietzsche e a filosofia* (Porto: RES s.d.).

⁹ Cf. P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos: la foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* (Paris: Desclée 1979).

¹⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche: der europäische Nihilismus* (Frankfurt a. M.: Klostermann 1986).

Poderia pensar-se que a moderna mentalidade tecnológica e o espírito científico introduzissem nestes temas um elemento de espírito crítico e de *auto-crítica* a respeito das contrafacções que o fenómeno religioso na actualidade representa. Na realidade isso não acontece. Pelo contrário, o espírito técnico e científico mais rigoroso pode coexistir com o irracionalismo do sentimento religioso e por isso não surpreende que a mentalidade *pós-moderna* da *New Age* e da *neognose* encontre nas camadas intelectuais algum acolhimento. O ressurgimento do sentimento religioso e suas expressões na *New Age* e nas seitas é sintoma mais de uma *crise* do que de solução dos problemas¹¹.

Segundo Th. Pröpper, uma via de saída para a crise da soteriologia clássica passa pela solidariedade incondicional com o que diz respeito autenticamente ao homem. A soteriologia deverá ser apresentada e entendida como contributo fundamental para o processo de humanização do mundo e a *redenção* interpretada como *libertação*, que passa pela solidariedade. A soteriologia será assim um projecto eminentemente *prático*, de transformação das condições e das relações sociais.

3. A época do optimismo antropológico coincide com o início da sua decadência e da sua crise, nomeadamente através das *ciências humanas*, as quais contribuíram decisivamente para a desconstrução e desaparecimento do homem. Deve-se, de facto, às ciências humanas, como S. Freud e M. Foucault reconheceram, as mais profundas beliscaduras no narcisismo do homem moderno. É o caso, entre outras, da biologia que demonstra a continuidade entre o homem e os primatas superiores; da psicologia e da sociologia que minam pela base a noção de liberdade, na medida em que o homem é o resultado, mesmo na sua *consciência*, das condições e estruturas sociais, por um lado, e, por outro, os seus actos, mesmo os alegadamente mais livres, são movidos por pulsões instintivas e inconscientes. E assim, segundo M. Foucault, o homem foi o último a aparecer nas ciências humanas e o primeiro a desaparecer¹².

O próprio M. Heidegger poderia inscrever-se neste movimento de ideias a respeito da *crise do humanismo*, precisamente na crítica a que submete este conceito, considerando o homem como *Dasein*, como ser que está no mundo, sendo que esta *mundaneidade* do *Dasein*, apesar de todos os cuidados do filóso-

¹¹ Cf. CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA – CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *Jesus Cristo, portador da água viva. Uma reflexão cristã sobre a «Nova Era»* (Lisboa: Paulinas 2003).

¹² Cf. M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas* (Lisboa: Ed. 70 1998) 380.

sofo, não resiste a considerar o homem na sua oclusão a um universo que o transcenda¹³. Nos tempos mais recentes o pensamento débil de um certo pós-modernismo niilista defende a impossibilidade de a razão aceder à verdade e posições ecologistas extremas chegam ao ponto de dar menos importância aos homens do que aos animais¹⁴.

4. Do interior da própria teologia têm surgido também algumas críticas a respeito da *soteriologia* a partir do princípio da *incerteza* que a caracteriza e a constitui.

J. Werbick¹⁵, referindo-se à experiência religiosa de Lutero e à soteriologia de Santo Anselmo, chama atenção para a imagem de Deus subjacente à experiência religiosa sobretudo da Idade Média mais tardia e que tinha em si os contornos do imprevisível e do inseguro, pois que o crente nunca pode ter a certeza de estar salvo, sempre exposto à *gratuidade* da graça. Neste sentido a experiência cristã está marcada pela imprevisibilidade e pelo risco.

De facto, a soteriologia proclama um *querigma*, a salvação como oferta a todos os homens, pois Deus quer que todos se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade (cf. 1 Tm 2,3). No entanto, a salvação não está garantida a ninguém, ninguém pode ter a certeza de um desfecho positivo da sua existência. A salvação é sempre um dom prometido. Vivemos na esperança da salvação, mas não temos a certeza da salvação. A Igreja é este espaço seguro e sacramento universal de salvação, como bem nos ilustram as imagens da arca de Noé e da barca de Pedro, tão importantes e sugestivas na eclesiologia patrística. Esta compreensão foi formulada, pela primeira vez, por S. Cipriano de Cartago no célebre axioma «salus extra ecclesiam non est»¹⁶, com o qual S. Cipriano queria dizer que a Igreja é o espaço de salvação. Em 1215, o IV Concílio de Latrão, no debate com os valdenses, que contestavam este papel da Igreja, retoma este tema de S. Cipriano¹⁷. Já no século XX, o Concílio Vaticano II proclama que a Igreja é sacramento universal da salvação. Na sua constituição sacramental é sinal eficaz e lugar seguro onde a salvação pode encontrar-se¹⁸. No entanto, a Igreja não garante com absoluta certeza, a não

¹³ Cf. M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, in M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe* 9. *Wegmarken* (Frankfurt am Main: Klostermann 1976) 313-364 (especialmente 349-350).

¹⁴ Cf. L. FERRY, *O Homem-Deus ou O sentido da Vida* (Lisboa: ASA 1997).

¹⁵ J. WERBICK, *Soteriologia* (Brescia: Queriniana 1993) 9-59.

¹⁶ Cf. Ep 73, 21,2.

¹⁷ Cf. DS 802.

¹⁸ Cf. *Lumen Gentium*, 8.

ser aquela certeza que vem da esperança, que o cristão, mesmo estando na Igreja, possa viver seguro de que está salvo, porque a salvação é um dom de Deus e não uma certeza adquirida. E por isso pode dizer-se que a *soteriologia* está marcada por esta *incerteza e radical insegurança* e, por isso, mais do que estar certo da salvação, o cristão deve invocar todos os dias humildemente a graça de ser contado entre os eleitos.

Outro tema que tem sido objecto de crítica no interior da teologia é o que vê a salvação como *divinização*, que é uma das características da patrística grega neste tema, mas, segundo Hans Küng, não faz muito sentido falar-se de divinização, como consequência de o homem ser envolvido no mistério da encarnação, porque do que se trata hoje em dia é de *humanizar* o homem¹⁹.

5. Algumas leituras motivaram-me mais imediatamente para este estudo: a perspectiva soteriológica que estava presente nos debates trinitários e cristológicos da Igreja antiga e que na teologia contemporânea, por vias diferentes, foi sublinhada por W. Kasper²⁰ e por K. Rahner²¹; uma leitura mais atenta do tema da divinização nos Padres da Igreja, que constituiu um dos meus primeiros ensaios teológicos, que me sensibilizou especialmente para Santo Ireneu e Santo Atanásio de Alexandria²²; a leitura mais atenta do tema do *Sábado Santo* em H. U. von Balthasar e, agora mais recentemente, a leitura da obra de J. Ratzinger/Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, e o seu comentário, no primeiro volume, à parábola do *Filho pródigo*, que abre perspectivas para o entendimento do *drama da redenção* como um *percurso*, um *caminho*, que o *Verbo* percorre para ir buscar o homem ao lugar do seu mais radical afastamento²³.

¹⁹ Cf. H. KÜNG, *Christ sein* (München 1987) 539.

²⁰ A motivação soteriológica aparece como tema de fundo não só na elaboração da dogmática trinitária e cristológica na Igreja antiga, mas também acompanha a elaboração sistemática de W. Kasper tanto sobre a Trindade como sobre a cristologia. Na cristologia isso torna-se evidente no momento de reflexão sistemática, onde W. Kasper reflecte sucessivamente sobre a verdadeira divindade de Cristo – *Filho de Deus* – e a verdadeira humanidade – *Filho do homem* –, concluindo com o capítulo sobre a *mediação*, seguramente um dos mais criativos do autor, onde se percebe melhor como a cristologia só se entende verdadeiramente como *soteriologia*. Cf. W. KASPER, *Jesus der Christus* (Mainz: Grünewald 1984⁹); ID., *Der Gott Jesu Christi* (Mainz: Grünewald 1983³).

²¹ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, in *Schriften zur Theologie* IV (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967⁵) 115.

²² Cf. J. FARIAS, *A salvação como divinização*, in J. CERQUERIA GONÇALVES (e outros), *A salvação em Jesus Cristo* (Lisboa: Rei dos Livros 1993) 217-233.

²³ J. RATZINGER/BENTO XVI, *Jesus de Nazaré I* (Lisboa: A Esfera dos Livros 2007); ID., *Jesus de Nazaré II* (Parede: Princípia 2011).

Já na sua cristologia, W. Kasper chama a atenção para a importância fundamental de duas categorias: a *mediação* e a *representação/substituição*. A primeira aparece desenvolvida sistematicamente no último capítulo dedicado ao estudo do dogma de Calcedónia, a cristologia das duas naturezas. A fecundidade desta categoria vai manifestar-se depois nas implicações cristológicas para a eclesiologia e os sacramentos. A segunda categoria, a *representação/substituição/expiação*, aparece sobretudo no capítulo anterior, sobre a verdadeira humanidade de Cristo, na qual a temática soteriológica é especialmente pensada, em termos de *solidariedade*, mas na base da compreensão do que seja verdadeiramente *representar/substituir*.

Foi W. Kasper que chamou a minha atenção para este tema soteriológico, tão importante em K. Barth e H. U. von Balthasar, sobretudo na sua meditação sobre o mistério do *Sábado Santo*. Mais recentemente o projecto soteriológico de B. Sesboüé oferece uma visão global da soteriologia no interior da cristologia, no qual é fundamental a categoria da *mediação*. Influenciado por estes dois autores, comecei a desenvolver este estudo nessa direcção, no qual teria como momento sistemático mais importante pensar a *mediação* como categoria fundamental de toda a teologia. Acabei por desistir desse projecto e preferir uma outra orientação, mais descritiva ou narrativa, que é, aliás, a perspectiva na qual B. Sesboüé se situa²⁴, partilhada por muitos outros autores, nomeadamente por J. B. Metz²⁵, no seu projecto de soteriologia que assume a noção de *memória* do sofrimento como uma das suas referências fundamentais.

Este estudo coloca-se na perspectiva de uma *soteriologia narrativa*, que pressupondo o momento da *história da salvação*, se situa no plano da constituição da reflexão teológica. Do que se trata é de *narrar uma história* que diz respeito ao homem, mesmo no esforço do conceito de elaborar as categorias nas quais é possível dizer-se a salvação, o que aconteceu na história da teologia em torno sobretudo de duas: a *divinização* e a *satisfação*.

No entanto, não se trata de uma análise dos conceitos, mas de uma aproximação evocativa de autores nos quais os conceitos foram elaborados de um modo que se tornaram depois património da teologia²⁶, num percurso que

²⁴ Cf. B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza* 2 (Milano: San Paolo 1994) 15-38.

²⁵ Cf. J. B. METZ, *Erlösung und Emanzipation*, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* = QD 61 (Freiburg-Basel-Wien 1973) 120-140.

²⁶ Cf. sobre este tema: G. GRESHAKE, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* = QD 61 (Freiburg-Basel-Wien 1973) 69-101.

permite entender o momento talvez mais sistemático, na experiência de *companhia*, com aqueles que procuraram pensar a solução da questão soteriológica em torno da categoria de *representação/substituição/expiação*, na *narração do movimento descendente do Verbo*, até aos *infernos*, que se contempla no mistério do *Sábado Santo*, o *estar morto de Deus*.

6. Enquanto disciplina teológica, a *soteriologia* ocupa-se do tema nuclear no cristianismo, ou seja, a salvação do homem, tomando muito a sério o artigo do *Credo* que proclama que toda a história da revelação aconteceu *propter nos homines et nostram salutem*. Neste estudo vamos ocupar-nos desta questão, procurando a iluminação de um problema, que seguramente é mais do que isso, ou seja, a *morte*, ou talvez melhor, focalizarmos a questão soteriológica como *vitória sobre a morte*, conforme encontramos na afirmação de S. Paulo: *o último inimigo a ser vencido é a morte* (1 Cor 15,25), que pressupõe outra declaração, agora no Evangelho, em que Jesus, contra os saduceus que não acreditavam na ressurreição dos mortos, proclama que Deus é o Deus dos vivos e não dos mortos (Mt 22,32). Por isso, à semelhança do que acontece em algumas sonatas e sinfonias de Mozart, a *vitória sobre a morte* aparece como tema de fundo e como princípio de verificação das diversas configurações que a questão soteriológica foi adquirindo ao longo da história da teologia, na patrística, na Idade Média e na teologia contemporânea.

Com isto quer-se dizer que a *morte*, em si mesma considerada, oferece o horizonte antropológico de fundo que constitui a preocupação existencial deste estudo, embora não seja, tanto na sua fenomenologia existencial como na sua constituição ontológica, objecto directo de investigação, mas antes pressuposto. Para o efeito é uma referência fundamental o contributo de J. B. Lotz sobre este tema que assumimos e pressupomos²⁷, na medida em que, na linha da analítica existencial de M. Heidegger²⁸, nos ajuda a compreender que a morte não é apenas um instante final da vida, mas acompanha toda a nossa existência, está presente em cada momento, iluminando e ao mesmo tempo obscurecendo, pela angústia que provoca, toda a nossa vida, marcada profundamente por esta irrecusável tensão entre a vida e a morte, o nosso ser para a morte, que é a mesma que o Verbo de Deus assumiu e assumindo por dentro a redimiu, como havemos de ver em K. Rahner e H. U. von Balthasar.

²⁷ Cf. J. B. LOTZ, *Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens* (Frankfurt a. M.: Knecht 1976).

²⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (Frankfurt a. M.: Klostermann 1977) §§ 46-53.

Não pretendemos neste estudo fazer um levantamento de todos os contributos que ao longo da história foram dados, por aproximação ou por distância, a respeito deste tema, mas sim focalizar alguns nos quais esta questão foi iluminada, de modo a conseguir perceber-se a relação entre *soteriologia e antropologia*, e *vice-versa*, documentando ou fazendo justiça ao artigo do *Credo* que proclama a perspectiva soteriológica de todo o articulado em que se estrutura a dogmática cristã.

Como muito bem ilustra W. Kasper, reportando-se à dogmática trinitária e cristológica da Igreja Antiga, o que estava em causa então não era a coerência ou não, a força significativa ou não de proposições ou de conceitos, mas sim a salvação do homem, pois se o Verbo de Deus ou o Espírito Santo não são *Deus* o homem não pode ser divinizado, não pode ser salvo, e o mesmo a respeito da questão cristológica, pois se Cristo não é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, como declara a profissão de fé de Calcedónia, então não pode ser o *mediador* entre Deus e o homem²⁹. O que esteve sempre em causa foi directamente a salvação do homem, mesmo quando eram tratados temas tão elevados como o mistério da Santíssima Trindade. E esta preocupação tem acompanhado sempre a teologia até aos nossos dias, o que podemos documentar, na Antiguidade, com o axioma soteriológico formulado por S. Gregório de Nazianzo na sua polémica com Apolinário de Laodiceia – «o que não foi assumido também não foi salvo»³⁰ –, e na teologia contemporânea, com o axioma trinitário de K. Rahner, para o qual o mistério da Trindade é essencialmente *mistério de salvação*, e por isso mesmo é que foi revelado³¹.

No entanto, apesar de ser constante na dogmática cristã a preocupação soteriológica, o tema propriamente dito da redenção nunca foi objecto expresso de uma definição dogmática, mesmo se houve uma tentativa de proposta de definição no projecto do Concílio Vaticano I de uma Constituição Dogmática *De fide catholica*, mas que acabou por não se realizar, pela interrupção do Concílio³², e ainda durante o Concílio Vaticano II alguns tenham pretendido colocar no seu programa uma definição dogmática da redenção, o

²⁹ Cf. W. KASPER, *Jesus der Christus*, 234.

³⁰ Cf. *Carta* 101 § 33: SC 208,51. Para S. Gregório de Nazianzo, como, aliás, para a teologia patrística, em tudo isto não se tratava de uma dedução transcendental de conceitos, nomeadamente da liberdade, mas sim de uma releitura cristológica das Escrituras, onde Cristo aparece como o Homem livre por excelência, que radicalmente abre o homem para a liberdade do Reino proclamado e cuja lógica interna o leva à cruz, o momento supremo da liberdade e, por isso mesmo, redentor.

³¹ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, 115.

³² Cf. B. SESBOÜÉ, *Salut*, 256.

que não aconteceu. De facto, a natureza e o sentido das definições eclesiais não é tudo dizer, mas apenas responder às questões que são levantadas e que podem pôr em causa o correcto entendimento do mistério cristão, e, além disso, «a Redenção estrutura o todo da fé a um tal ponto que escapa a toda a definição»³³. Aliás, a experiência de salvação constitui o pressuposto e a motivação das próprias afirmações dogmáticas³⁴.

7. O nosso estudo está organizado em quatro capítulos.

No capítulo 1 – *A problemática soteriológica* – formulamos, como o título indica, o *problema* a partir das inquietações que decorrem tanto da crítica contemporânea à linguagem teológica como sobretudo das preocupações e dos impasses que podemos ver expressos na tradição protestante, no século XVI em Lutero e no século XX em R. Bultmann e K. Barth.

No capítulo 2 – *Configuração histórica da soteriologia* – consideramos o duplo movimento da soteriologia, *descendente* e *ascendente*, o que nos permite um contacto com o desenvolvimento deste tema, nesta dupla vertente, na sua recíproca complementaridade, na teologia patrística e na teologia medieval.

No capítulo 3 – *O movimento da soteriologia na teologia moderna* – apresentamos uma ilustração do tema em três perspectivas: uma mais *espiritual*, a devoção ao Coração de Jesus, a partir do século XVII, no contexto da problemática provocada pelo jansenismo; outra mais *operativa*, presente nos projectos da *teologia da libertação*, no século XX; finalmente, uma perspectiva mais *teológica*, em alguns esboços de uma sistemática teológica da redenção.

O capítulo 4 – *Propostas de solução da questão soteriológica* – é sobretudo dedicado ao estudo dos contributos de K. Rahner e de H. U. von Balthasar, porque nos parecem tocar o centro da questão soteriológica que perseguimos neste estudo: em K. Rahner, pela centralidade *trinitária* da questão soteriológica, na sua abertura e disponibilidade transcendental; em H. U. von Balthasar, pela sua atenção ao tema da *morte* mesma enquanto tal, na sua real e antropológica dramaticidade, que em Cristo é redimida, porque a assume na sua mais extrema radicalidade, no *estar morto de Deus* no mistério do *Sábado Santo*. É aí que eu penso que a questão soteriológica encontra a sua solução, na vitória sobre a morte no *lugar* do seu domínio e, por conseguinte, a resposta à pergunta acerca do motivo da encarnação.

³³ B. SESBOÛÉ, *Esquisse critique*, 802.

³⁴ Cf. B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, 54.

Capítulo I

A problemática soteriológica

Neste primeiro capítulo, necessariamente muito breve, vamos procurar tomar consciência do problema ou da questão soteriológica, em duas distintas aproximações: a crise da linguagem soteriológica contemporânea e os impasses da soteriologia como questão existencial.

A desconstrução da linguagem soteriológica ocorreu tanto no interior da teologia como a partir dos desafios da cultura contemporânea. Esta crise e desconstrução da linguagem teológica compromete a soteriologia mesmo como discurso que corre o risco de se tornar totalmente vazio de conteúdo. A questão soteriológica é também uma questão de linguagem, um problema hermenêutico.

Mas além de ser uma questão hermenêutica, a soteriologia é sobretudo um assunto que diz respeito à existência humana enquanto tal, e este questionamento foi sobretudo feito na tradição protestante, no século XVI, com Lutero e, no século XX, com R. Bultmann e K. Barth.

1.1. A crítica contemporânea à linguagem teológica

Na época contemporânea a linguagem a respeito da redenção tem sido submetida à crítica, tanto no plano da cultura contemporânea, como da filosofia e das ciências humanas.

Do ponto de vista teológico, B. Sesboüé chama a atenção para as críticas movidas por H. Küng, sobre a doutrina anselmiana da *satisfação*, bem como sobre a noção de *sacrifício expiatório ou propiciatório*, mas que visa também a noção de *divinização*, e isto porque, segundo H. Küng, nos nossos dias, o grande problema não é a divinização do homem, mas sim a sua *humanização*³⁵, e por F. Varone³⁶, o qual se opõe também vigorosamente às noções de *imolação*, de *satisfação* e de *sacrifício*, e assim a linguagem clássica da redenção

³⁵ Cf. H. KÜNG, *Christ sein*, 539.

³⁶ Cf. F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance* (Paris: Cerf 1990⁶).

acaba por ficar esvaziada de sentido, por paradoxal e inaceitável aos ouvidos do homem contemporâneo.

O mal-estar a respeito da teologia da redenção veio também da parte da filosofia e da cultura. F. Nietzsche rejeitava em bloco o cristianismo, identificado com a moral do ressentimento³⁷ e, portanto, como anti-humanismo, propondo um retorno ao paganismo.

No século XX, M. Heidegger retoma a questão nietzscheana da *Morte de Deus*³⁸ e interpreta-a culturalmente como o fim da filosofia, como o fim da metafísica, que ele designa como pensamento onto-teo-ego-lógico, responsabilizando-o pelo esquecimento do ser³⁹. Como fim da metafísica, a *Morte de Deus* é sinónimo de niilismo, isto é, da impossibilidade de responder à pergunta: porquê, o que, mesmo na sua filosofia, implica deixar o humano *Dasein* ao abandono historial de um destino fatal, disponível, portanto, para todos os aproveitamentos das ideologias mais anti-humanas e perversas, como o nazismo, mas não só. De facto, em M. Heidegger, o programa de desconstrução filosófica não é politicamente inocente. Tem, pelo contrário, um objectivo bem preciso: o de apagar da filosofia e da cultura ocidental em geral a memória judaica e cristã, silenciar o catolicismo, abrir assim o espaço à disponibilidade do humano *Dasein* para o neopaganismo de tipo nacional-socialista, como pode documentar-se com uma afirmação de Heidegger no discurso do reitorado, em 1933: «... deve ser travada uma rude luta dentro do espírito nacional-socialista, luta que não deve ser abafada por ideias humanistas, cristãs, que impedem a necessidade absoluta de se desenvolverem plenamente»⁴⁰.

O programa filosófico de M. Heidegger implica a rejeição de toda a salvação transcendente, no sentido teológico do termo.

B. Sesboüé chama a atenção para a crítica e desconversão dos conceitos operada por J. Pohier⁴¹, a respeito das noções de *expição*, *satisfação* e *substituição*; de G. Morel⁴², o qual recusa radicalmente a ideia mesma de *mediação*; de

³⁷ Cf. M. SCHELER, *L'Homme du ressentiment* (Paris: Gallimard 1970).

³⁸ Cf. Nietzsche's Wort «Gott ist tot», in M. HEIDEGGER, *Holzwege. Gesamtausgabe*, Band 5 (Frankfurt a. M.: Klostermann 1977) 209-267.

³⁹ Cf. *Brief über den «Humanismus»*, in M. HEIDEGGER, *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Band 9 (Frankfurt a. M.: Klostermann 1976) 328.332.

⁴⁰ Ver referência em: D. JANICAUD, *A sombra deste pensamento. Heidegger e a questão política* (Tr. port.) (Lisboa: Piaget 1998) 45.

⁴¹ Cf. J. POHIER, *Quand je dis Dieu* (Paris: Seuil 1977).

⁴² Cf. G. MOREL, *Questions de l'homme: 3. Jésus dans la théorie chrétienne* (Paris: Aubier 1977).

R. Girard⁴³, com a sua crítica do *sacrifício*, tomado como processo regulador da violência; de N. Leites⁴⁴ o qual, colocando-se fora do cristianismo, como não cristão que é, pretende mostrar como afinal foi um crime a causa da salvação se não mesmo um *suicídio*, dada a impressão que de fora pode sentir-se de Jesus mesmo ter incentivado o processo da sua condenação.

Este mal-estar, quer do ponto de vista da teologia quer do ponto de vista da cultura, pode ter a sua causa, segundo B. Sesboué, numa certa contrafacção destas noções e destes temas na teologia moderna, não só na Reforma, sobretudo em Calvino, mas também numa certa oratória sacra especialmente a partir do século XVII, que terá operado como que um *curto-circuito*⁴⁵, e que terá conduzido à desconstrução e perversão das categorias soteriológicas do *sacrifício*, da *expição*, da *compensação penal* e da *satisfação*, o que exige, da parte da teologia contemporânea, um trabalho de *purificação*, de *restauração*, de modo a que a teologia da redenção volte a brilhar com toda a sua beleza e esplendor.

1.2. A origem da preocupação soteriológica e os seus impasses

Como questão *teológica* ou preocupação central da teologia, a soteriologia surge com Lutero e nos tempos mais recentes foi retomada como questão central, embora em perspectivas diferentes, por R. Bultmann e por K. Barth.

1. *Lutero* formula a questão soteriológica em termos paradoxais, tendo como ponto de partida e como referência fundamental a sua experiência pessoal de vida⁴⁶. Ele era um homem intrinsecamente religioso e a única coisa

⁴³ Cf. R. GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris: Grasset 1972); ID., *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset 1978); ID., *Le bouc émissaire* (Paris: Grasset 1981). Naturalmente que as teses de R. Girard devem ser tomadas em atenção, mas com alguma reserva crítica, tanto mais que procede a uma simplificação, porquanto identifica sem mais a *violência* com o *mal*, envolvendo nesta simplificação a noção religiosa em geral e cristã em particular a respeito do *sacrifício*, o que não é legítimo. Sobre este tema, quer da crítica a R. Girard quer de uma proposta coerente de uma *antropologia* (cristã) do *sacrifício*, como categoria irrecusável da condição humana enquanto tal, veja-se o breve ensaio de: J. SPLETT, *Anthropologie des Opfers – Das Heilige und die Gewalt*, in CONGRESSO DE FÁTIMA, «Mysterium Redemptionis»: *Do sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* (9-12 de Maio de 2001) (Santuário de Fátima 2002) 101-124.

⁴⁴ Cf. N. LEITES, *Le meurtre de Jesus moyen de salut?* (Paris: Cerf 1984).

⁴⁵ Cf. B. SESBOUÉ, *Salut*, in *DSp XIV* (Paris: Beauchesne 1990) 258-260.

⁴⁶ Cf. L. FEBVRE, *Martinho Lutero, um destino* (Lisboa: ASA 1994) [Original 1927] 43-58; J. LORTZ, *Le reforme de Luther I* (Paris: Cerf 1970) [Original 1962] 213-274.

que lhe interessava era a *sua salvação*. Mas a sua experiência de vida, desde muito cedo, mas principalmente nos anos da sua vida como frade agostinho, onde era, ao menos visivelmente, um religioso exemplar, mostrou-lhe a sua radical incapacidade em alcançar a paz, que a sua consciência infeliz, de um modo obsessivo, procurava⁴⁷.

Ele era verdadeiramente um homem obcecado pelo tema do *pecado*, que gravava de tal modo a sua natureza, que tudo o que ele fazia, mesmo de bom ou aparentemente virtuoso, era pecado, e por isso ele temia muito pela sua salvação, vivia continuamente angustiado com o medo de se perder. Vivia centrado em si mesmo e as questões exteriores do mundo em que vivia não lhe interessavam particularmente, sendo que o que o levou a tornar-se o paladino da *Reforma* não foram os erros nem os escândalos do mundo do seu tempo e a sua viagem a Roma em nada o perturbou, porque ele no fundo vivia unicamente ocupado com o seu problema, o problema da sua consciência, o problema da sua salvação, na obsessão constante pelo pecado e pelo medo de se perder⁴⁸.

Ainda antes do *episódio da Torre*, no qual teria descoberto como uma iluminação a solução de todos os seus problemas e angústias, ele já tinha feito a sua descoberta da salvação pela fé e da inutilidade das obras, da consolação e da teologia da cruz, nos seus primeiros comentários aos salmos e sobretudo no comentário à Carta aos Romanos, nos anos de 1513-1516⁴⁹, portanto muito antes de eclodir toda a problemática em torno das teses sobre as indulgências, em 1517. E o conforto que ele encontrou, no que acabou por ser o núcleo essencial do seu sistema, a concentração na fé, na palavra e na graça – *sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus* –, reduzia-se, porém, a uma certa capitulação, porquanto a salvação e a paz eram apenas exteriores, Deus como que fechava os seus olhos, reconhecendo e compreendendo a condição de pecador, de modo que assim se formulava o *paradoxo*, tão típico de Lutero, do *simul justus et peccator* – e que poderá formular-se como a questão soteriológica radical: na justificação nada se altera no homem, que permanece radicalmente corrompido na sua natureza de pecador⁵⁰.

⁴⁷ Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martin Lutero I. El fraile hambriento de Dios* (Madrid: BAC 1973) 120-144.

⁴⁸ Cf. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martin Lutero I*, 144-168.

⁴⁹ Cf. D. BELLUCI, *Fede e Giustificazione in Lutero. Un esame teológico dei «Dictata super Psalterium» – e del commentario sull'epistola ai Romani (1513-1516)* (Roma: PUG 1963).

⁵⁰ Cf. O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Mainz: Mathias-Grünewald 1985) 77-122.

Esta conclusão não decorria de uma dedução de princípios, como a contradizer a afirmação bíblica de que a Deus nada é impossível (Lc 1,37), mas da sua própria experiência pessoal, anterior e para além de todas as polémicas, ou seja, apesar dos exercícios e práticas previstos na Regra da Ordem dos Agostinhos e da vivência dos sacramentos. Apesar disso, ele continuava vítima da anarquia das paixões, da *concupiscência* (tomada em sentido muito amplo, que não apenas na sua acepção sexual), o que o levou a concluir pela identidade entre o pecado original e a concupiscência, que os sacramentos (o baptismo) e a graça não eram suficientes para curar.

O pessimismo antropológico de Lutero decorre não de princípios teóricos e abstractos, mas da experiência vivida, a sua experiência pessoal, e aqui está seguramente o contributo decisivo de Lutero para os tempos modernos e mesmo para a teologia, ao menos na tradição protestante, que é uma teologia que pressupõe, em larga medida, a experiência pessoal e o sentimento. Em Lutero e em termos paradoxais, que caracterizam a sua personalidade, está formulada em toda a sua radicalidade a questão soteriológica que é a experiência do homem enquanto tal e nesta medida Lutero é uma referência fundamental.

A recepção das suas teses, na *Reforma* concretamente, mas também na filosofia e na cultura ocidentais, para lá de outras interferências, também de natureza e de conjuntura histórico-política, significa que muitos se identificaram com a sua experiência e a partir dela ensaiaram uma leitura da história do cristianismo e da teologia, mesmo em termos soteriológicos, sendo de referir neste ponto o estudioso sueco G. Aulen⁵¹, o qual identifica em Lutero o eixo decisivo para entender a trajetória da teologia e concretamente da soteriologia no espaço cultural do Ocidente.

Em todo o caso o que para nós é aqui importante registar é este paradoxo de uma *salvação* meramente extrínseca, na qual o acento é colocado totalmente do lado de Deus, o qual no entanto se mantém distante e no fundo nada faz de concreto pelo homem, que permanece inalterado na sua condição de pecador à mercê da anarquia das paixões e da concupiscência invencível.

2. Nos inícios do século XX, R. Bultmann⁵² foi o primeiro teólogo que colocou a soteriologia no centro da teologia. Para R. Bultmann, de facto, o

⁵¹ Cf. G. AULEN, *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption* (Aubier 1949) 143-170.

⁵² Para o que se segue, veja-se: F. BABINI, *Per un ripensamento della soteriologia*, in *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 683-690.

núcleo do *querigma* consiste na passagem da existência *inautêntica* à existência *autêntica*. Bultmann assume o axioma teológico formulado por Melancton em 1521 – *Hoc est Christum cognoscere: beneficia eius cognoscere* – para situar a cristologia numa relação totalmente inversa a respeito da soteriologia. R. Bultmann situa-se em continuidade com a teologia liberal, linha de reflexão que é continuada, sempre em terreno protestante, por P. Tillich na sua *Teologia Sistemática*, para o qual a cristologia se reduz a uma função da soteriologia⁵³.

Então, o ponto de partida de toda a reflexão não é uma doutrina sobre Jesus Cristo em si, nem sobre a Palavra em si, o que seria colocar-se no plano da ontologia cristológica, que se questiona sobre o ser de Cristo, no quadro da cristologia das duas naturezas de Calcedónia, mas sim o acontecimento pontual de uma *mudança existencial* que acontece no crente em virtude do encontro com o *querigma*.

Segundo R. Bultmann⁵⁴, Deus redime a humanidade por meio da proclamação da cruz e da ressurreição. O significado redentor da cruz não está ligado às noções de *sacrifício* ou de *satisfação vicária*, que pertencem, segundo ele, ao domínio da mitologia, mas sim ao juízo *descendente* que alcança o mundo e o liberta do mal, na medida em que a mensagem paradoxal da salvação pela cruz desperta nos ouvintes uma resposta de submissão cheia de amor e os faz passar de uma existência *inautêntica* a uma existência *autêntica*. Aqui está o *beneficium* que Cristo representa, benefício que o homem conhece, porque em si mesmo o experimenta, no acontecimento da passagem da antiga para a nova atitude existencial de fundo⁵⁵. Daí o projecto de *desmitologização*⁵⁶, o qual visa libertar o núcleo essencial do *querigma* neotestamentário do seu envolvimento *mitológico*, que corresponde à visão do mundo do tempo em que foi escrito e que se torna incompreensível para o homem de hoje.

A novidade do projecto de R. Bultmann, a respeito dos ensaios da teologia liberal e da escola comparada das religiões, consiste em salvaguardar o conteúdo, o núcleo essencial do *querigma*, coisa que os mencionados ensaios não fizeram, isso, porém, é feito não a partir da visão moderna do mundo⁵⁷,

⁵³ Cf. P. TILICH, *Teologia sistemática II. La existência y Cristo* [Original em inglês 1963] (Salamanca: Sígueme 1981²).

⁵⁴ Cf. R. BULTANN, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della dimitizzazione* (Brescia: Queriniana 1970²).

⁵⁵ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia della redenzione, Il Regno-documenti* 3 (1996) 99.

⁵⁶ Cf. R. BULTANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, 101-174.

⁵⁷ Cf. R. BULTANN, *Nuovo Testamento e mitologia*, 123.

mas da compreensão da existência, própria do Novo Testamento. Trata-se, por conseguinte, de um projecto de hermenêutica existencial dos dados do Novo Testamento, no qual se colhem elementos que permitem uma existência *autêntica*, que se constitui a partir da fé.

O conteúdo essencial do *querigma* é a cruz e a ressurreição de Jesus, as quais são consideradas não a partir de uma investigação histórica, que nada pode demonstrar, mas do sentido existencial que tais eventos podem representar para o homem. Na verdade, nada se pode comprovar do ponto de vista histórico e, por isso, o que importa é a sua significação, a qual se mantém, independentemente da consistência histórica e objectiva dos factos.

Segundo R. Bultmann o *querigma* do Novo Testamento ensina o mesmo que a filosofia. Por vias diversas, a revelação e a filosofia dizem o mesmo, as condições para uma existência ética. Por isso, o cristianismo pode subsistir mesmo sem Cristo.

A ressurreição tem apenas uma função hermenêutica, a de mostrar o significado da cruz para o crente, significado que se colhe sobretudo em S. João, no qual a cruz aparece como o lugar da manifestação *da glória*. A ressurreição como evento escatológico revela a cruz como evento de salvação, como fonte ou como instância onde se capta a possibilidade de compreensão do homem.

Segundo A. Schilson⁵⁸, a cristologia de R. Bultmann tem como único objectivo o valor salvífico de Cristo, não se questionando, portanto, sobre o seu aspecto histórico e objectivo. O programa teológico de R. Bultmann consiste em operar a passagem de uma concepção *objectiva* de Deus e da realidade em geral para uma concepção não *objectiva*, que não pretende dispor daquele que é por si mesmo *indisponível*. O próprio Cristo permanece *não disponível* por parte do homem, mesmo no sentido em que do ponto de visto histórico-crítico é em si mesmo inatingível⁵⁹. Levando a um certo extremo o cepticismo histórico⁶⁰, a figura histórica de Jesus e mesmo a sua pregação são consideradas por R. Bultmann largamente irrelevantes e é por isso que, na sua aproximação hermenêutico-existencial, são para ele importantes S. Paulo e S. João, os primeiros que testemunham esta concentração no significado de Jesus para os crentes, portanto, uma teologia querigmática com implicações existenciais.

⁵⁸ A. SCHILSON-W. KASPER, *Cristologie, oggi. Analisi critica di nuove teologie* = Biblioteca di cultura religiosa (Brescia: Queriniana 1979) 33-41.

⁵⁹ Cf. H. SCHÜRMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* (Paris: Cerf 1977) 21-33.

⁶⁰ Cf. J. DE KESEL, *Le refus décidé de l'objectivation. Une interprétation du problème du Jésus historique chez Rudolf Bultmann* (Roma: PUG 1981).

Para R. Bultmann a única possibilidade de acesso à indisponibilidade divina é o *querigma* (que de certo modo se substitui ao Jesus histórico) ao qual responde a *decisão existencial* da fé. Como muito bem observa A. Schil-son, devido ao extremo cepticismo histórico, a própria fé acaba por não ter objecto, reduzida, por conseguinte, a uma atitude meramente subjectiva e indefinível⁶¹. A existência é redimida onde a mensagem é proclamada e acolhida; é então que a existência se torna *autêntica* e que o ressuscitado se torna presente para oferecer ao homem uma nova *compreensão* da sua existência, em virtude do apelo escatológico à decisão. De certo modo, podemos dizer que em última instância Cristo nada fez pelo homem, dado que o que persiste é apenas a sua palavra, como *querigma*, que pode mesmo subsistir sem Ele.

3. Um dos maiores críticos de R. Bultmann foi K. Barth, num célebre ensaio escrito em 1952: *Rudolf Bultmann, uma tentativa de o compreender*⁶². O que K. Barth critica em R. Bultmann na assunção do axioma de Melancthon é a utilização sistemática que faz deste axioma, elevando-o a princípio hermenêutico, cujas consequências graves são, no sentir de K. Barth, reduzir a teologia, mesmo a querigmática, a uma antropologia, ou seja, a afirmações existenciais sobre a condição do homem e nada mais.

Embora a preocupação inicial de R. Bultmann tenha sido a de compreender a cristologia e a soteriologia na sua unidade e o *querigma* neotestamentário como proclamação desta unidade, na realidade torna-se problemática a precedência teórica que se dê a uma ou a outra, que é o que se dá em Bultmann, quando a soteriologia absorve em si a cristologia, reduzindo esta a uma função querigmática daquela.

Sabemos, porém, aonde conduziu a sua *hermenêutica existencial*: levando até às últimas consequências o *pro me* luterano, embora na forma como assume em Melancthon, R. Bultmann não só reduz a cristologia à soteriologia, mas também faz com que aquela seja esvaziada de conteúdo. De facto, de acordo com o seu método⁶³, se só for rigorosamente histórico, na reconstituição da figura de Cristo, o que não for derivável nem do *judaísmo* nem do *helenismo*, não resta absolutamente nada. Então a soteriologia é reduzida a uma *ideologia*, ou, na melhor das hipóteses, a uma *filosofia*, a uma simples visão do mundo

⁶¹ Cf. A. SCHILSON-W. KASPER, *Cristologie, oggi*, 41.

⁶² Cf. K. BARTH, *Rudolf Bultmann, un tentativo di capirlo*, in O. CULLMANN (e outros), *Capire Bultmann. Una testimonianza ecumenica* (Torino: Borla 1971) 137-196.

⁶³ Cf. H. SCHÜRMANN, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, 21-31.

ou uma ética, como conjunto de normas que ajudam a viver de um modo autêntico.

Por isso, o projecto teológico de K. Barth vai situar-se num campo completamente oposto. K. Barth parte daquilo que R. Bultmann desconsiderara, ou seja, do evento histórico e real da cruz. A teologia de K. Barth, considerada como pertencente à *teologia dialéctica*⁶⁴, representa uma vigorosa reacção às reduções subjectivas da teologia liberal e dos diversos existencialismos, nos quais pode também enquadrar-se a teologia querigmática de R. Bultmann, na medida em que a validade dos dados não se verifica através da objectividade dos factos, a que o método histórico-crítico não tem acesso, degenerando no *cepticismo histórico*, mas sim na medida em que a mensagem afecta a existência pessoal e a altera, na passagem da *inautenticidade* para a autenticidade.

Em K. Barth encontramos uma certa redução cristológica da teologia, sendo a partir daqui que ele regride para a Trindade e avança para a antropologia e para a questão da redenção pensada como *reconciliação*. Mas esta centralidade cristológica não significa que tudo se decida no tempo e na história. Antes pelo contrário, a cristologia colhe o seu sentido e conteúdo na Trindade, o fundo eterno no qual a própria cristologia se constitui.

Se em R. Bultmann Cristo nada faz, sendo a justificação um acto da fé que através do *querigma* dá razões para uma vida autêntica, em K. Barth é o homem que nada faz. Temos aqui um paradoxo de uma reconciliação/justificação que, em duas formas opostas, no fundo é uma noção *vazia*. A teologia dialéctica, em K. Barth, é assim a teologia da ruptura e do paradoxo, na medida em que afirma a distância infinita entre Deus e o homem, a infinita diferença qualitativa entre Deus e o mundo, o «não» divino, que representa a absoluta rejeição da *analogia entis* como possibilidade do discurso teológico, porque Deus é o *totalmente Outro* (*ganz Anders*), de tal modo que o contacto é *não*-contacto, como a tangente que toca a circunferência não tocando, afirmando-se assim a distância que paradoxalmente nem sequer

⁶⁴ Embora o próprio K. Barth não pareça que tenha considerado a sua teologia totalmente enquadrada nesta corrente, sem dúvida que ela acentua a distância crítica directamente em relação à teologia liberal e ao modernismo e à redução existencialista de R. Bultmann, mas também ao pensamento que se inspirava no idealismo alemão com toda a predominância dada ao *eu* e à filosofia da identidade, por um lado, e, por outro, em contraste com a *analogia entis* que considerava ser o princípio estruturante do catolicismo. K. Barth coloca-se do outro lado, do *totalmente Outro*, do paradoxo, e neste sentido sublinha mais a *ruptura* e a *distância* do que a proximidade, e é neste contexto que ele vai entender a *soteriologia* em torno do conceito de *substituição* (*Stellvertretung*). Sobre este assunto veja-se a obra fundamental de K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln: Johannes 1991) 168-193.

Cristo pode superar e que é desenvolvida por K. Barth, especialmente no período do comentário à Carta aos Romanos (*Römerbrief*) (1919-1922)⁶⁵.

Então como é que o homem é salvo? O homem é salvo unicamente por Cristo, que toma o seu lugar e faz tudo por ele, limitando-se este a contemplar a acção de Cristo à distância. Por isso é fundamental para K. Barth a noção de *representação*, não apenas no sentido do que alguém pode fazer no lugar de outro, mas de alguém que toma o seu lugar e o substitui. A noção de *representação* (*substitutiva*) (*Stellvertretung*) é assim fundamental em K. Barth: Cristo substitui o homem, tomando e fazendo o seu lugar (*Stellvertreter*).

A noção de *substituição* – *Stellvertretung* – demarca-se conceptualmente de outra, que lhe é muito próxima – *Ersatz/ersetzen* – que também significa *substituir*, mas no sentido de uma *substituição provisória*, de troca, como de alguém que está impedido do exercício de uma determinada função e que provisoriamente é substituído por outro, enquanto dura o impedimento. Por isso a noção alemã que diz *substituição* neste sentido soteriológico é mais profunda, pois é um fazer as vezes, mas de tal modo que se dá uma identificação, impossível de todo em termos humanos, entre o representante e o representado⁶⁶.

O desenvolvimento deste tema de fundo, que K. Barth formula numa espécie de axioma soteriológico – «o Filho de Deus executou o justo juízo de Deus sobre nós, homens, tornando-se Ele mesmo homem *em nosso lugar* e aceitando sofrer Ele mesmo este julgamento por nós»⁶⁷ –, ocupa o § 59 do quarto volume da sua monumental *doutrina da reconciliação*, que é a explicitação deste axioma soteriológico no qual tem um papel fundamental a noção de *lugar* em torno da qual se entende a noção de *substituição/Stellvertretung*⁶⁸.

Neste axioma se decide a questão clássica formulada por Santo Anselmo de Cantuária, ou seja, *Cur Deus homo*, questão à qual K. Barth responde dizendo que o Verbo incarnou, que Deus se fez homem, para *tomar o seu lugar*, e neste tomar o seu lugar consiste a sua *solidariedade com o homem*. Mas este movimento só se entende se considerarmos o que é o *pecado*, tema que, como sabemos, tinha também um papel muito importante na soteriologia anselmiana. K. Barth entende o pecado do homem, o pecado de Adão, como *desobediência*, no sentido da pretensão do homem em querer ser *juiz* de si mesmo, ser a instância que decide o que é bem ou mal: «Tal é a essência do

⁶⁵ Cf. I. MANCINI, Barth, Bultmann, Bonhöffer. *Novecento teologico* (Milano: CELUC 1971) 40-55.

⁶⁶ Cf. D. SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes»* (Stuttgart: Kreuz 1982) 54-61.

⁶⁷ K. BARTH, *Dogmatique IV. La doctrine de la réconciliation I/1* (Genève: Labor et Fides 1966) 235.

⁶⁸ Cf. D. SÖLLE, *Stellvertretung*, 98-103.

pecado. Sob todas as suas formas, o pecado deriva da obstinação do homem em ser o seu próprio juiz»⁶⁹. E ao pretender ser o seu próprio juiz, o homem não aceita a sua condição de criatura, o que tem como consequência que esbanja o seu próprio ser, e então o pecado aparece como um *esbanjamento*, como perda do ser e da sua dignidade de homem e é isto que a história ilustra e narra. A soteriologia em K. Barth assume assim a forma de uma *teologia narrativa*⁷⁰.

Mas que *lugar* é que o Filho de Deus vem tomar e, neste tomar, substituir o homem? É o lugar do homem como *pecador*, e assim se entende a afirmação paulina segundo a qual, aquele que não havia pecado, Deus fê-lo pecado (cf. 2 Cor 5,21) e ao fazê-lo pecado, fá-lo assumir o *lugar* do pecador, portanto, do homem. O homem é *expulso do seu lugar* e por isso fica fora de todo o processo de *reconciliação*. A reconciliação é a transformação por dentro da situação de *pecado* na qual o homem se encontrava, e que consiste, segundo K. Barth, na pretensão de ser *juiz*. Ora ao seguir o caminho da *obediência*, que é o contrário da atitude do homem, ou seja, na obediência não querendo ser juiz, nessa inversão de atitude o Filho de Deus realiza o *juulgamento do mundo e do homem*, mudando por dentro a sua atitude, na medida em que é simultaneamente quem julga e quem é julgado. Por isso é que o homem nada pode fazer em todo este processo, porque é atirado para fora do *lugar*⁷¹, que a sua condição de pecador representava, por Cristo que toma o seu *lugar* e por isso o *representa* e o *substitui*. Isto significa para o homem um enorme *alívio*, porque lhe é tirado o peso do pecado e da sua responsabilidade⁷², por conseguinte, da sua pretensão de ser juiz, porque «Jesus Cristo nos destitui desta função, porque tomou o nosso lugar, para Ele mesmo o exercer»⁷³.

É a partir desta dinâmica, deste movimento da encarnação e do seu motivo, na linha do *Cur Deus homo* de Santo Anselmo, que se compreende como em K. Barth – sendo nisto fiel à tradição que vinha já de Lutero segundo o qual o homem nada pode fazer no que diz respeito à *redenção*⁷⁴, porque Jesus Cristo tomou o seu *lugar* e dele o afastou – o homem fica fora de todo o processo ao qual assiste de longe⁷⁵. Neste estar *longe* do *lugar* do pecado que é o seu,

⁶⁹ K. BARTH, *Dogmatique* IV, 232.

⁷⁰ Cf. K. BARTH, *Dogmatique* IV, 235.

⁷¹ K. BARTH, *Dogmatique* IV, 244.

⁷² K. BARTH, *Dogmatique* IV, 246.

⁷³ K. BARTH, *Dogmatique* IV, 246.

⁷⁴ Cf. D. SÖLLE, *Stellvertretung*, 82-87.

⁷⁵ K. BARTH, *Dogmatique* IV, 254.

participa na reconciliação acolhendo-a na obediência de Cristo, o qual, porque verdadeiramente homem, modifica a obstinação de autojustificação na qual consiste o *pecado original*, recuperando em Cristo, que está no seu *lugar*, o seu *lugar*, mesmo se *fora do lugar*. Neste sentido julgo poder interpretar-se ou entender-se a afirmação paradoxal de K. Barth quando diz que, uma vez reconciliado em Cristo que toma o seu *lugar*, e porque o homem é colocado *fora* deste processo, Cristo assumiu todo o pecado do homem e, por isso, conclui K. Barth, o homem nunca mais peca, se crê verdadeiramente que Jesus Cristo tomou o seu *lugar*⁷⁶.

Porque o homem, quer em virtude da sua condição de criatura quer sobretudo em virtude da sua condição de pecador, nada pode fazer, Cristo toma o seu lugar e faz tudo por ele, de modo que o homem não faz nada, a não ser, na fé, contemplar um drama que acontece em Cristo e em Deus, a que o homem assiste de longe. E deste modo em Cristo dá-se dialecticamente a condenação e a justificação, e assim em Cristo o homem é justificado e reconciliado com Deus, sem nada fazer nem poder fazer. A redenção é um acto no qual o homem, sendo o redimido, não toma parte a não ser na fé. Mas a fé, ela mesma, marca a distância do homem em relação a Deus⁷⁷.

Conclusão

Temos assim caracterizada a questão soteriológica como problema hermenêutico da linguagem teológica e como questão existencial, que nestes autores, escolhidos precisamente por serem neste tema uma referência incontornável, é perfeitamente formulada como paradoxo e como impasse, pois não há ponto médio no movimento pendular, da oscilação de uma acção entre Deus e o homem: em R. Bultmann, tudo se reduz a uma hermenêutica da existência na proclamação do *querigma* que a si mesmo se sustenta; em Lutero, tudo se passa de certo modo no plano da autoconsciência e quase da sugestão psicológica, pois nada se altera nesta experiência negativa da condição humana enquanto tal que não vê saída nem solução para as suas crises existenciais, pois nem Cristo muda o comportamento do homem que se resigna à sua condição; e em K. Barth segundo o qual Cristo tudo faz pelo homem, colocando-se no

⁷⁶ K. BARTH, *Dogmatique* IV, 256.

⁷⁷ Cf. K.-H. MENKE, *Stellvertretung*, 189.

seu lugar e pondo-o fora de um processo que, mesmo dizendo-lhe respeito, se passa muito longe e que o homem se limita a contemplar à distância.

A questão soteriológica, mesmo no seu paradoxo e nos seus impasses, fica assim claramente formulada, assim nos parece, e é neste horizonte problemático que vamos agora propriamente começar o nosso percurso de busca de uma resposta ou de uma solução de um problema que, formulado por outros, é no fundo o problema fundamental da condição humana enquanto tal, mesmo do cristão, o qual – para lá das diferenças confessionais –, outra coisa não será do que a radicalização do humano, mesmo nos seus paradoxos, nos seus impasses e nas suas contradições.

Capítulo 2

Configuração histórica da soteriologia

A soteriologia desenvolveu-se em torno de dois modelos: o *Oriental*, que sublinha mais a dinâmica da iniciativa divina que, no mistério da encarnação, desce até ao homem, inspirando-se em Jo 1,14; e o modelo *Ocidental*, que parte também da encarnação, mas tendo como referência a *palavra da Cruz* (1 Cor 2), contempla o movimento ascendente de Cristo que redime e conduz o homem a Deus, na sua humanidade que Se entrega em sacrifício para a remissão dos pecados (Mt 26,28). São dois modelos soteriológicos que se constituem a partir da contemplação do mistério da encarnação: mais na linha de S. João, partindo de Jo 1,14 (oriental), mais na linha de S. Paulo (1 Cor 2), partindo do mistério da cruz (ocidental). No Oriente o movimento vai da encarnação à cruz, ao passo que no Ocidente é da cruz à encarnação.

Estes dois modelos representam sensibilidades teológicas que não se encontram nenhuma delas em estado puro: a sensibilidade pela encarnação divinizante no Oriente não esquece a redenção do pecado e a sensibilidade ocidental pela encarnação redentora não esquece a divinização do justo na experiência da graça. No fundo, trata-se sempre do mistério da encarnação: encarnação divinizante no Oriente; encarnação redentora no Ocidente.

2.1. Soteriologia descendente

A soteriologia descendente, que caracteriza então especialmente os Padres Gregos, desenvolve-se em torno da categoria soteriológica da *divinização*. Este tema encontra as suas raízes na Sagrada Escritura, em S. Paulo, no tema da vida em Cristo, na doutrina joanina da filiação divina e na afirmação, que se encontra em S. Pedro, de todos sermos chamados a participar na natureza divina (cf. 1 Pe 1,4). Clemente de Alexandria afirma também que o Verbo de Deus fez-se homem, «para que tu aprendas ainda por um homem como um homem poder tornar-se Deus»⁷⁸. Quer dizer que a divinização exige que

⁷⁸ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le protreptique* = Sch 2 (Paris: Cerf 1976) I, 8,4 (Sch 2,63).

o homem receba a doutrina de Cristo – o Verbo «diviniza os homens por um ensinamento celeste»⁷⁹.

Mesmo nos debates trinitários e cristológicos da Igreja antiga o que estava em causa não era propriamente uma especulação abstracta sobre as duas naturezas em Cristo, mas sim uma questão propriamente *soteriológica*, pois se Jesus Cristo não fosse, na unidade da sua pessoa, verdadeiramente o Filho de Deus, não poderia ter realizado a salvação do homem. O mesmo motivo ocorre nos debates sobre a divindade do Espírito Santo. S. Gregório de Nazianzo perguntava: «Se o Espírito Santo não é Deus, se Ele não tem direito à minha adoração, como é que pode divinizar-me?»⁸⁰

Contra o docetismo gnóstico e contra o apolinarismo, que punham em causa a verdadeira humanidade de Cristo, os Padres da Igreja foram levados não apenas a desenvolver uma cristologia da encarnação, mas também a reflectir sobre a dimensão *soteriológica* da encarnação como divinização.

Na impossibilidade de abordar a riqueza vastíssima dos Padres da Igreja, tanto do Oriente como do Ocidente, limitamo-nos a referir apenas três, Santo Ireneu, Santo Atanásio de Alexandria e S. Gregório de Nazianzo, os quais concentram a sua meditação sobre a encarnação redentora e divinizante.

2.1.1. Santo Ireneu

O contributo de Santo Ireneu para a *soteriologia* foi fundamental e constitui uma referência permanente para a teologia⁸¹, que nele está totalmente concentrada na meditação e na justificação do mistério da encarnação, no contexto polémico com os sistemas gnósticos que a não aceitavam. Os diversos temas por ele abordados são variações sobre o mesmo tema, ou seja, a *divinização* do homem, como finalidade do movimento da encarnação do Verbo de Deus, de um movimento ao encontro do homem e de todo o homem, e não apenas dos *gnósticos* ou *pneumáticos*. O Verbo incarnado, Jesus Cristo, como novo Adão, recapitula e representa em si mesmo todo o homem.

⁷⁹ *Protrept.*, XI, 114, 4 (Sch 2, 183).

⁸⁰ Or 31,4: PG 36,137B; Or 34,12: PG 36,252.

⁸¹ Sobre este tema, veja-se: J. MAMBRINO, «*Les Deux Mains de Dieu*» dans *l'oeuvre de saint Irénée*, in *NRTh* 79, 4 (1957) 355-370; P. ÉVIEUX, *Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée*, in *RSR* 55 (1967) 5-54; J. FANTINO, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon* (Paris: Cerf 1986); B. SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et soteriologie d'Irénée de Lyon* (Paris: Desclée 2000).

1. O tema da *recapitulação*⁸², Santo Ireneu encontra-o já em S. Paulo, no qual designa sobretudo a realização na pessoa de Cristo do desígnio divino de salvação. Mas em Santo Ireneu a recapitulação aparece como *restauração*, implica que Cristo retoma em si toda a humanidade e a sua história refazendo o destino dos homens, ou seja, repara o que Adão tinha estragado, precisamente a imagem e a semelhança de Deus impressas na alma: «Quando incarnou e se fez homem, recapitulou em si mesmo a longa série dos homens e alcançou-nos a salvação em resumo, para que o que havíamos perdido em Adão, sermos à imagem e à semelhança de Deus, o recuperássemos em Cristo Jesus»⁸³. Portanto, Cristo veio recapitular em si a humanidade⁸⁴, refazer a obra de Deus destruída pelo pecado⁸⁵, dar aos homens o Espírito Santo com abundância⁸⁶, para que Ele seja não apenas o hóspede das suas almas e dos seus corpos⁸⁷, mas um princípio de unidade interior⁸⁸, uma garantia da vida incorruptível, que é a vida de Cristo ressuscitado⁸⁹.

A *recapitulação* em Santo Ireneu abarca a totalidade da história da salvação, da *economia* ou *disposição* querida por Deus no seu amor, a qual acontece na *incarnação* e no *mistério pascal*. Em Santo Ireneu não encontramos apenas uma *soteriologia da incarnação*, mas também uma *soteriologia da cruz*, que assume, esta, uma dimensão *cósmica*, imagem simbólica pela qual, contra os gnósticos, Santo Ireneu sublinha a dimensão universal do mistério da redenção realizado na incarnação do Verbo, o qual na cruz venceu as forças do mal, o demónio, assumindo então a incarnação do Verbo uma dimensão agónica, de combate e de vitória, sobre o pecado e sobre Satã. Nesta recapitulação através da cruz, Cristo opera pela sua obediência a recapitulação de Adão, o qual pecou mais por inadvertência do que por malícia⁹⁰, donde se explica e justifica a divina indulgência a respeito do homem o qual, neste ponto, é mais vítima

⁸² Iniciado por Santo Ireneu, que o retoma, aliás, de S. Paulo, o tema da *recapitulação* vai estruturar também a doutrina de Santo Atanásio, em *De incarnatione Verbi*, e mesmo de S. Gregório de Nissa, na sua *Grande Catequese*. Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, 87.

⁸³ *Adv.Haer.* III,18,1: SCH 34, 311-312.

⁸⁴ «longam hominum expositionem in seipso recapitulavit» (*Ad.Haer.* III,18,1).

⁸⁵ «nobis salutem praestans, ut quod perdidderamus in Adamo, i.e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo reciperemus» (*Ad.Haer.* III,18,1).

⁸⁶ *Dem. apost.* 7.

⁸⁷ Cf. *Ad.Haer.* V,6,2; V,8,1. Aqui se reflecte a polémica antignóstica. O corpo é ele mesmo o templo de Deus, na linha de 1 Cor 6,15.

⁸⁸ «corpora nostra per lavracum... unitatem acceperunt, animae autem per Spiritum» (*Ad.Haer.* III,17,2).

⁸⁹ Cf. *Ad.Haer.* V,7,1-2.

⁹⁰ Cf. *Adv.Haer* IV,40,3, p. 559-560. Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ*, 139.

do que culpado, como, aliás, de algum modo o texto bíblico o dá a entender, quando a maldição recai unicamente sobre a *serpente* e não sobre o homem (Gn 3,14). É interessante igualmente registrar, entre tantos outros elementos, o paralelismo não só entre Adão e Cristo, mas também entre Eva e Maria, tão importante, este último, não apenas para a mariologia, mas também para a eclesiologia representada na Virgem Maria⁹¹. A *recapitulação* manifesta-se na solidariedade do Verbo incarnado com todas as idades da vida, ou seja, desde a infância até à velhice, porque todas as dimensões da vida tinham de ser *recapituladas* e o Verbo incarnado devia ser modelo para todos⁹², o que leva Santo Ireneu a calcular que Jesus morreu não aos trinta, mas aos cinquenta anos, sinal de uma idade mais avançada, sendo que esta informação Santo Ireneu afirma tê-la colhida do apóstolo S. João⁹³.

2. O sentido ou a *finalidade da encarnação* é para que haja um mediador entre Deus e os homens: «Ele uniu o homem a Deus. Porque se não fosse um homem quem tivesse vencido o inimigo do homem, o inimigo não teria sido vencido justamente. E se o homem não tivesse sido unido a Deus, não teria podido ter parte na incorruptibilidade. Porque era preciso que o mediador de Deus e dos homens (1 Tm 2,5), pelo seu parentesco com as duas partes, as conduzisse à amizade e ao entendimento, apresentasse o homem a Deus e fizesse conhecer Deus aos homens»⁹⁴.

Nesta passagem, explica J. Galot⁹⁵, é possível reconhecer a posição equilibrada de Santo Ireneu, o qual vê claramente que é em virtude das duas naturezas que Jesus, como Verbo incarnado, podia ser verdadeiramente o mediador entre Deus e o homem e, por isso, representar simultaneamente Deus e o homem. A redenção vai aparecer como uma acção simultaneamente humana e divina. Ela não se reduz à dimensão da *encarnação divinizante*, numa espécie de visão descendente, mas deve ser vista também na perspectiva do resgate do pecado, na vitória sobre a morte: «era preciso que aquele que devia matar o pecado e resgatar o homem da sua condenação à morte se tornasse precisamente o que este era, isto é, um homem – um ser

⁹¹ Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ*, 143-145.

⁹² Cf. *Ad.Haer.* II,22,4, p. 217. Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ*, 138.

⁹³ Cf. *Ad.Haer.* II,22,5, p. 218. Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ*, 139.

⁹⁴ *Ad.Haer.*, III,18,7.

⁹⁵ Cf. J. GALOT, *La Rédemption, mystère d'Alliance* (Paris-Bruges: Desclée de Brouwer 1965) 181.

reduzido outrora à servidão e submetido ao poder da morte – a fim de que o pecado fosse morto por um homem e que o homem escapasse à morte»⁹⁶.

3. É neste contexto que se enquadra o entendimento de Santo Ireneu a respeito da *economia*, ou seja, o conjunto das disposições divinas previstas e realizadas em favor do homem, e, portanto, da resposta a respeito do *porquê* da encarnação do Verbo.

Na encarnação do Verbo dá-se o admirável *comércio* entre Deus e o homem: o Verbo assume a nossa humanidade e comunica-nos a sua própria divindade. A razão desta *troca* é a superabundância do amor de Deus. Para isso é que o Verbo incarnou, e na encarnação realiza também o sentido da existência humana, pois foi para este encontro que o homem foi criado. Aquele desejo de ver a Deus que se encontra inscrito na natureza humana, cujos sinais podem encontrar-se já na filosofia⁹⁷, cumpre-se na encarnação do Verbo no qual se revela plenamente a glória de Deus: «A glória de Deus é o homem vivente; e a vida do homem é a visão de Deus: se já a *revelação* de Deus pela criação procura a *vida* a todos os seres que *vivem* sobre a terra, quanto mais a *manifestação* do Pai pelo Verbo não procura a *vida* àqueles que *vêem* Deus»⁹⁸.

O tema da *economia* e da *recapitulação* permite captar em Santo Ireneu uma muito sugestiva teologia do tempo⁹⁹, onde se articula, na sua referência à *tradição* e à *regra de fé*, como forma de contestar e de superar a noção mítica do tempo defendida pelos diversos sistemas gnósticos, a relação entre o *passado* e o *futuro*, através da *memória* como presença, sendo que o presente resulta do cruzamento entre o tempo e a eternidade, no momento cristológico da *recapitulação*. Assim, o sentido do tempo, na sua tensão escatológica, capta-se a partir do fim, ou seja, do evento cristológico, do mistério da *encarnação* do Verbo, que imprime à história uma profunda dimensão *epifânica*, porque se torna espaço ou horizonte de revelação, através da pedagogia profética no processo da divina e humana *habituação*, na qual se dá, pela afirmação da unidade da economia, a superação do dualismo gnóstico e a proclamação da história como o *espaço* onde se manifesta a *paciência de Deus*¹⁰⁰.

⁹⁶ *Ad.Haer.*, III,18,7: SCh 34, 329.

⁹⁷ Cf. R. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin* (Rome: PUG 1967).

⁹⁸ *Adv.Haer.* IV,20,7. Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout Récapituler dans le Christ*, 115.

⁹⁹ Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout Récapituler dans le Christ*, 170-175.

¹⁰⁰ Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout Récapituler dans le Christ*, 175.

4. Santo Ireneu oferece a primeira grande síntese teológica entre S. Paulo e S. João. É ele que cria fórmulas que se tornarão depois axiomáticas de toda a tradição teológica: Deus fez-se homem para que o homem tenha parte na vida divina; para que o homem se torne filho de Deus¹⁰¹. Este Espírito, vida de cada um dos membros, é também a vida da Igreja, corpo de Cristo¹⁰².

Em Santo Ireneu, a teologia da salvação está ligada ao tema da *providência educadora*¹⁰³, que encaminha lentamente o homem para o seu fim último, a visão de Deus, vida do homem¹⁰⁴ e que passa por um processo de recíproca *habituação* de Deus ao homem e do homem a Deus. Por causa do abismo de distância entre Deus e o homem, Deus precisa também de se habituar, quase tanto quanto o homem. Assim, a *economia* da salvação aparece como este tempo da *mútua habituação* entre Deus e o homem¹⁰⁵, segundo a pedagogia divina revelada sobretudo através dos profetas. Este é o sentido e o motivo, aliás, da longa extensão, da longa espera do tempo representado pelo Antigo Testamento, durante o qual Deus «instruía os profetas, *acostumando* o homem desde esta terra a levar o seu Espírito e a possuir a comunhão com Deus»¹⁰⁶ e também, na plenitude do tempo, pela encarnação do Verbo, na sua vida pública, como última etapa da *habituação* do Espírito de Deus à humanidade antes de ser comunicado a todos no Pentecostes. Neste contexto se explica porque é que, segundo Santo Ireneu, o homem não foi feito deus desde a origem, mas sim para se tornar divino no tempo oportuno¹⁰⁷, donde se depreende como o pecado de Adão terá sido também uma questão de pressa, de querer ser como Deus antes do tempo, o que não seria possível, segundo a lógica da divina *economia*, antes que se desse a encarnação do Verbo, porque primeiro Deus havia de ser o que nós somos, para nós podermos então ser o que Ele é.

5. O tema das *mãos de Deus* na criação do homem é sem dúvida dos mais interessantes na teologia de Santo Ireneu, como a resposta mais sugestiva à gnose e ao seu desprezo pela matéria e pelo corpo, segundo a sua estratificação dos homens em *hílicos*, *psíquicos* e *pneumáticos* ou *gnósticos*, sendo

¹⁰¹ «ut homo fieret particeps Dei» (Ad.Haer. IV,28,1); «ut per eum adoptionem percipiamus» (Ad.Haer. III,16,3).

¹⁰² «ubi Ecclesia, ibi Spiritus Dei» (Ad.Haer. III,24).

¹⁰³ Cf. Ad.Haer. IV,38,2-4.

¹⁰⁴ «Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei» (Ad.Haer. IV,20,7).

¹⁰⁵ Cf. sobre este tema: T. ÉVIEUX, *Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée*, in RSR 55 (1967) 5-54.

¹⁰⁶ Ad.Haer., IV,14,2. Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout Récapituler dans le Christ*, 152-154.

¹⁰⁷ «non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc deum dii» (Ad.Haer. IV,38,4).

que só estes é que seriam salvos, os outros não. Ora Santo Ireneu, com o tema da criação do homem à imagem e à semelhança de Deus e pelas suas mãos, desenvolve uma antropologia estética da imagem segundo a qual o ser à imagem e à semelhança de Deus envolve todas as dimensões do homem. A antropologia tripartida de Santo Ireneu – corpo, alma, espírito –, aliás de clara inspiração paulina (cf. 1 Ts 5,23)¹⁰⁸, permite-lhe oferecer uma antropologia configurada trinitariamente¹⁰⁹, porquanto a imagem reporta o homem na sua relação ao Verbo e a semelhança ao Espírito. Pelo pecado o que o homem perde é a semelhança, porquanto a imagem de Deus no homem essa pode ficar estragada, mas nunca de todo perdida. Na criação o homem é feito à imagem de Deus (constituição *lógica* do homem) para se tornar à semelhança de Deus (constituição *pneumática*), o que só acontece plenamente no baptismo, quando o homem se torna verdadeiramente *filho* de Deus. Mas esta nova criação do homem à semelhança de Deus acontece na Igreja, o lugar da plena habitação do Espírito Santo: «onde está a Igreja, aí está também o Espírito de Deus; e onde está o Espírito de Deus, aí está a Igreja e toda a graça. E o Espírito é verdade»¹¹⁰.

6. A mediação e a recapitulação mostram a origem e o valor da *actividade redentora de Cristo*, actividade que teve lugar pela morte na cruz, onde Cristo, pela sua obediência, destruiu a transgressão que fora realizada na árvore do paraíso; pregado na cruz em virtude da sua obediência, Cristo aboliu a ciência do mal e introduziu a ciência do bem¹¹¹. A própria cruz simboliza a dimensão universal desta actividade redentora de Cristo, que crucificado abraça em toda a sua largura e profundidade o universo¹¹², tornando-o participante na vitória que a redenção representa sobre o pecado e sobre morte: «o que ele parecia ser, era-o verdadeiramente: Deus recapitulando nele o homem modelado outrora, a fim de matar o pecado, de evacuar a morte e de vivificar o homem»¹¹³. Ao destruir a morte, Cristo, como segundo Adão, reconcilia o homem com Deus, precisamente pela sua obediência até à morte, na medida em que salda a dívida que pelo pecado o homem havia contraído para com Deus. Para Santo Ireneu, na verdade, pelo pecado do primeiro Adão todos se

¹⁰⁸ Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout Récapituler dans le Christ*, 89-90.

¹⁰⁹ Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout Récapituler dans le Christ*, 184-197.

¹¹⁰ *Adv.Haer.* III,24,1.

¹¹¹ Cf. *Demonstração da pregação apostólica*, 33: *SCh* 62, 86.

¹¹² Cf. *Demonstração*, 34: *SCh* 62, 87.

¹¹³ *Ad.Haer.* III,18,7: *SCh* 34, 329.

havia tornado devedores para com Deus por causa da violação do preceito e da ofensa que isso representara a respeito de Deus, sendo que no primeiro Adão todos os seus descendentes tinham ficado envolvidos. Em Santo Ireneu, ao contrário do que se dá noutros padres posteriores, nomeadamente em S. Gregório de Nissa e em Santo Agostinho, não há nenhuma referência a uma dívida a respeito do demónio. O drama da redenção passa-se essencialmente entre Deus e o homem. E por isso na sua encarnação redentora o Filho de Deus torna o homem propício ao Pai contra o qual havia pecado, protegendo a nossa desobediência pela sua obediência¹¹⁴, e foi assim que restabeleceu o homem na amizade de Deus¹¹⁵.

2.1.2. Santo Atanásio

Tendo raízes na Sagrada Escritura, no tema paulino da *vida em Cristo*, na doutrina joanina da *filiação divina* e na afirmação petrina de todos sermos chamados a participar na natureza divina (cf. 1 Pe 1,4), bem como nos alexandrinianos, quando Clemente afirma que o Verbo de Deus fez-se homem, «para que tu aprendas ainda por um homem como um homem poder tornar-se Deus»¹¹⁶, o que implica que a divinização exige que o homem receba a doutrina de Cristo – o Verbo «diviniza os homens por um ensinamento celeste»¹¹⁷ –, é, no entanto, com Santo Atanásio¹¹⁸ que se encontra, de um modo vigoroso e sistemático, a doutrina de uma *divinização* operada pela encarnação: «O Verbo fez-se homem para que nós sejamos divinizados»¹¹⁹.

¹¹⁴ Cf. *Ad.Haer.* V,17,1.

¹¹⁵ Cf. *Ad.Haer.* V,17,1.

¹¹⁶ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le protreptique* I, 8,4 (Sch 2,63).

¹¹⁷ *Protrept.*, XI, 114, 4 (Sch 2,183).

¹¹⁸ Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Païens et sur l'Incarnation du Verbe* = Sch 18 (Paris: Cerf 1946); ID., *Sur l'Incarnation du Verbe* = Sch 199 (Paris: Cerf 1973) [*De incarn.*].

¹¹⁹ *De Incarn.* 54: Sch 18,312. Este tema da *divinização* pode dizer-se que caracteriza a soteriologia dos Padres Gregos em geral (se bem que não exclusivamente, pois o mesmo tema se encontra também na tradição latina, na justificação pela graça) que seguem e desenvolvem neste ponto as grandes intuições de Santo Atanásio. Como observa justamente I. Lamelas, na cultura grega, na sua forma platónica, mas sobretudo no neoplatonismo, dava-se uma certa predisposição para o tema da *divinização*, com os respectivos riscos e limites, nomeadamente de um certo ontologismo panteísta. Cf. I. LAMELAS, *A salvação como divinização na Patrística grega*, in CONGRESSO DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis. Do Sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* (Santuário de Fátima 2002) 289-350.

Antes da polémica ariana, a divinização aparece como demonstração da divindade de Cristo, teologia que é reforçada durante a polémica ariana com o tema da salvação ou da encarnação *redentora*, pois se Cristo fosse uma simples criatura e não o Filho de Deus, o homem não poderia ser divinizado e, por isso, não poderia ser salvo, porque não seria liberto do pecado e da sua maldição¹²⁰.

Pela encarnação o Verbo *verbifica* a natureza humana, não uma natureza humana em abstracto, mas sim uma natureza individual e concreta. Como uma espécie de arquétipo platónico, representa universalmente toda a natureza humana e cada ser humano em concreto, que é assim chamado a participar nesta transformação divinizante que a encarnação do Verbo como tal implica: «Foi para isso que Ele veio: para sofrer na carne e para tornar para o futuro a carne impassível e imortal»¹²¹.

A salvação, entendida como *divinização* redentora do pecado e da morte, é assim vista por Santo Atanásio como *consequência*, mas também como motivo *da encarnação do Verbo*. Se nos tornamos filhos adoptivos pelo baptismo é porque há um filho por natureza; se somos participantes do Verbo pelo Espírito Santo, é porque o Verbo é Deus, pois se o Verbo não fosse Deus como poderíamos ser divinizados?

Em *De Incarnatione Verbi*, Santo Atanásio procura mostrar tanto aos judeus como aos gregos a razão da encarnação do Verbo, a qual se encontra na *filantropia divina*¹²², ou seja, por amor ao homem, para restaurar nele a imagem que pelo pecado perdeu. Pelo seu pecado, o homem perdeu a imagem de Deus inscrita nele e isso teve também como consequência a *morte*. A condição do homem, abandonado à corrupção e à morte, é a causa da entrada do Verbo no corpo e foi pela salvação do homem que Ele se deixou prender por amor até se fazer homem e aparecer num corpo, para o santificar, e para vencer a *morte*, porque encontrando-a no corpo podia vencê-la e fazê-la desaparecer¹²³. Neste sentido, compreende-se a afirmação de Santo Atanásio segundo o qual a morte foi a principal razão da sua vinda, sendo então que Ele veio *para morrer*¹²⁴, para destruir a morte e a corrupção¹²⁵,

¹²⁰ Cf. J. GALOT, *La Rédemption, mystère d'Alliance*, 186; *Contra Arianos*, II, 70: PG 296 AB.

¹²¹ *Contra Arianos*, III, 58: PG 26, 445 A.

¹²² Cf. *De incam.* 4,2-23.

¹²³ Cf. *De incam.* 44,4-5.

¹²⁴ Cf. *De incam.* 20,2.

¹²⁵ Cf. *De incam.* 20,5.

e libertar então o homem da morte e do medo da morte e daquele cujo domínio é a morte, o demónio¹²⁶.

Esta vitória sobre a morte, realizada pela encarnação do Verbo, alcança mesmo os *infernos*; e é aí, no Hades, que o Verbo é vencedor da corrupção e da morte, sendo aí que se revela como verdadeiro Senhor e Deus¹²⁷. E aqui mais uma vez se mostra que o motivo da encarnação é, pela vitória sobre a morte, tornar verdadeiramente o homem participante da vida divina, da vitória sobre a morte, pois Ele fez-se homem para que o homem possa tornar-se Deus¹²⁸.

Já se encontra em Santo Atanásio a afirmação de uma relação entre *pecado* e *morte* num sentido que será retomado na teologia contemporânea, especialmente por K. Rahner e por W. Pannenberg. A morte é consequência intrínseca do pecado, visto como uma transgressão que, afastando o homem de Deus, o afasta da fonte da vida e esse afastamento é mesmo a morte, de tal modo que *morte* e *pecado* são o mesmo. O pecado conduz à morte como sua consequência imediata, o que permite superar uma noção meramente moral do pecado e da morte, como castigo e punição vindos de fora. A morte está inscrita por dentro na dinâmica do pecado mesmo enquanto tal. E por isso se percebe melhor como o pecado *afecta o homem enquanto tal*, em todas as suas faculdades, nomeadamente no que diz respeito à sua *capacidade de conhecimento* e à sua *capacidade de liberdade*, sobretudo no que diz respeito à sua dimensão sobrenatural. Daqui decorre, em termos antropológicos, a importância do tema da *restauração da imagem*, que é como Santo Atanásio vê o efeito redentor da encarnação do Verbo. Era preciso, de facto, que o Verbo incarnasse para restaurar a imagem de Deus no homem, para que o homem pudesse recuperar a sua capacidade de conhecimento espiritual: «Por isso é que o Verbo veio para, como imagem do Pai, restaurar o ser segundo a imagem dos homens»¹²⁹. Mas para isso, não bastava sem mais a encarnação, era também necessário, como sua condição, que a morte e a corrupção fossem aniquiladas no lugar mesmo da sua vitória¹³⁰. A encarnação está assim orientada para a morte e mesmo morte de cruz, porque era necessário que o Verbo incarnado sofresse a morte não por fraqueza, o que seria morrer por

¹²⁶ Cf. *De incam.* 20,6.

¹²⁷ Cf. *De incam.* 45,4.

¹²⁸ Cf. *De incam.* 54,3.

¹²⁹ *De incam.* 13,8.

¹³⁰ Cf. *De incam.* 13,9.

doença ou por idade avançada, mas como vencedor, aniquilando a morte no lugar da sua vitória¹³¹.

Os cristãos participam nesta vitória sobre a morte, não só através dos sacramentos, nomeadamente o baptismo, mas também pelo *martírio*, sendo o martírio dos cristãos, que enfrentam a morte, a expressão de que a não temem e por isso também, como o Verbo incarnado e na força da sua ressurreição, expressão da vitória sobre a morte¹³².

Pela encarnação do Verbo, que culmina na cruz, e pelo dom do Espírito Santo, que o diviniza, restaurando a imagem e semelhança de Deus, o homem é restituído à sua dignidade perdida, elevado à condição filial para a qual desde sempre, no Verbo e no Espírito Santo, fora por Deus pensado. Aqui está demonstrada, contra os judeus e os gregos, a novidade do cristianismo e da lógica da cruz, pela qual o homem é restaurado na sua dignidade e elevado à condição divina, pelo dom do Espírito Santo, pelo qual o homem se torna perfeito. Levar o homem à perfeição, vencendo a morte e a corrupção no lugar do seu triunfo, esta é a finalidade da encarnação do Verbo tão bem ilustrada nesta obra de Santo Atanásio, uma referência fundamental para a soteriologia e que foi particularmente recuperada na teologia contemporânea.

2.1.3. S. Gregório de Nazianzo

A teologia da *divinização* em S. Gregório de Nazianzo articula-se, por um lado, no quadro da sua pneumatologia, pois, na polémica com os macedónios, que negavam a divindade do Espírito Santo, sublinha a acção santificadora do Espírito Santo¹³³, e, por outro, na polémica com Apolinário, portanto no quadro da cristologia propriamente dita. Ora, sublinha S. Gregório de Nazianzo, o Espírito Santo santifica e deifica¹³⁴. Ele é o primeiro que chama Deus à terceira Pessoa da Santíssima Trindade, termo que até então era reservado ao Pai, na linha da linguagem da Escritura¹³⁵, e fá-lo a partir da prática sacramental (baptismal) da Igreja.

¹³¹ Cf. *De incam.* 26,6.

¹³² Cf. *De incam.* 27,1.

¹³³ «Se o Espírito Santo não é Deus, que Ele se faça Deus primeiro e venha depois divinizar-me» (Or 34,12: PG 36,252); «Se o Espírito Santo não deve ser adorado, como é que me pode divinizar no baptismo?» (Or 31,28: PG 36,165A); «Se o Espírito Santo não é senão uma criatura, nós somos baptizados em vão» (Or 37,18: PG 36,304A).

¹³⁴ Cf. Or 41,9: PG 36,441B.

¹³⁵ Cf. Or 31,10: PG 36,144AB.

Na polémica com Apolinário, S. Gregório sintetiza toda a questão com o seu célebre axioma soteriológico: «o que não foi assumido, não foi redimido», o que coloca claramente a teologia da encarnação no centro da soteriologia.

Apolinário defendia que o Verbo de Deus ao incarnar não assumiu uma humanidade completa, mas substituiu o *nous*, que representava, na antropologia grega, a dimensão superior da alma, instância do conhecimento e da liberdade. E não assumiu, por duas razões, uma metafísica e outra moral. Do ponto de vista metafísico, o Verbo substituiu o *nous*, porque duas realidades distintas não podem constituir uma unidade; do ponto de vista moral, o Verbo substituiu o *nous*, porque se o tivesse verdadeiramente assumido, a santidade de Cristo ficaria comprometida, uma vez que o *nous* é a sede da liberdade.

A resposta de S. Gregório de Nazianzo a esta questão subtil de Apolinário orienta-se no sentido dois problemas levantados¹³⁶. Quanto ao primeiro, de natureza metafísica, Apolinário engana-se porque a impossibilidade de duas realidades distintas se constituírem numa unidade só se dá nas grandezas materiais, no domínio das coisas extensas, ou seja, daquelas grandezas que ocupam espaços. Mas isso não sucede no caso das realidades espirituais, nas quais a unidade está em proporção directa com a sua distinção, à luz, aliás, do mistério da Trindade, a qual é a máxima unidade na mais radical distinção das pessoas divinas. Por isso o Verbo assumiu o *nous* humano. Portanto, Cristo é, como mais tarde havia de proclamar o Concílio de Calcedónia, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem.

Quanto ao segundo argumento de natureza moral: ao retirar o *nous*, Apolinário pretendia precaver a impecabilidade de Cristo. Ora, esta precaução não faz nenhum sentido, pois, por um lado, a liberdade não se diz a respeito da possibilidade de transgressão ou do pecado, mas a respeito do Bem, e, por outro, se o *nous* não fosse assumido pelo Verbo de Deus não seria redimido e então o homem, na totalidade do seu ser, não seria restituído à beleza original da Imagem para a qual havia sido criado. Pois, conclui S. Gregório de Nazianzo, «o que não foi assumido também não foi salvo»¹³⁷, o que significa que no mistério da encarnação o Verbo de Deus assume uma natureza humana

¹³⁶ Cf. S. GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Carta 101*: SC 208 (Paris: Cerf 1974).

¹³⁷ Cf. Carta 101 § 33: SC 208,51. Para S. Gregório de Nazianzo, como, aliás, para a teologia patrística, em tudo isto não se tratava de uma dedução transcendental de conceitos, nomeadamente da liberdade, mas sim de uma releitura cristológica das Escrituras, onde Cristo aparece como o homem livre por excelência, que radicalmente abre o homem para a liberdade do Reino proclamado e cuja lógica interna O leva à cruz, o momento supremo da liberdade e, por isso mesmo, redentor.

completa, um homem completo, no corpo, na alma e no espírito, e assim a redenção do homem é completa, em todas as suas dimensões, porque Jesus Cristo, como o Verbo de Deus incarnado, era um homem perfeito, um homem completo, na sua plena humanidade, mesmo na sua virilidade bem masculina.

Conclusão

Desta amostragem sobre a teologia patrística da *divinização*, podemos dizer que ela surge enriquecida pela conjugação de dois horizontes de reflexão: por um lado, a linguagem fornecida pela teoria dos arquétipos e dos paradigmas na filosofia platónica e neoplatónica, que constitui o fundo filosófico que lhes oferece as categorias para dizer o mistério, nomeadamente quanto à possibilidade de compreender e explicar a validade universal da incarnação do Verbo de Deus que assume e representa em si a natureza, a humanidade e cada homem em particular; por outro, os dados da tradição bíblica, que constitui na verdade a alma da teologia e esta faz com que a teologia patrística da incarnação não seja abstracta, mas tenha a ver com aquilo que a Sagrada Escritura nos narra sobre o Verbo da vida, sobre o mistério de Cristo como Verbo incarnado, mas cujo caminho o conduz ao drama do Calvário. Desta natureza *dramática* ou mesmo *trágica* do mistério de Cristo aparece com bastante clareza que a incarnação, pela qual se dá a divinização, é uma incarnação redentora, pois tem a ver com a vitória sobre o pecado e sobre a morte. A divinização que a incarnação realiza não pode ser vista independentemente do acontecimento redentor.

Segundo Santo Atanásio «pela sua morte, o Senhor suprimiu a nossa morte»¹³⁸ e o mesmo afirma S. Gregório de Nazianzo, quando diz que Cristo «morreu para nos salvar»¹³⁹.

Os Padres desenvolvem o tema da incarnação – *divinizante e redentora* – como forma de contestar o arianismo¹⁴⁰, que punha em causa a divindade do Verbo de Deus, e, por conseguinte, todo o sentido da *redenção* como res-

¹³⁸ C. Ar., III, 57 (PG 26, 444).

¹³⁹ *Oratio* I, 5 (PG 35, 400).

¹⁴⁰ Pelo menos a partir do século IV, mas de um modo mais vasto, todas as tentativas de redução gnóstica do cristianismo, desde o século II, com Santo Ireneu. É neste confronto com todas as formas de gnosticismo que se entende a importância dada à plenitude da *restauração*, que, pelos sacramentos, envolve o homem na sua totalidade, no seu *corpo*, porque a salvação não vem apenas por *revelação* de um conhecimento, mas pela participação no mistério de Cristo, na sua morte e ressurreição, pelos sacramentos.

tauração da natureza humana corrompida pelo pecado. E o que estava em causa era a *salvação* do homem. Apesar da sua roupagem filosófica, a teologia da encarnação, que é também uma teologia da cruz, é um dos capítulos da teologia da *redenção*, na qual procura compreender-se o *porquê* de Deus ter-se feito homem, o que nos remete para o tema do *amor* e da *liberdade*, pela *restauração* do homem à sua dignidade original de ser pensado e criado à imagem e à semelhança de Deus.

2.2. Soteriologia ascendente

A soteriologia ascendente, que caracteriza a tradição ocidental latina, centra a sua atenção na acção da humanidade do Verbo incarnado, particularmente no mistério da cruz, donde a importância das categorias soteriológicas do *sacrifício* e da *satisfação*. A primeira foi especialmente desenvolvida por Santo Agostinho e por S. Tomás e a segunda por Santo Anselmo de Cantuária.

A noção de sacrifício é seguramente das mais importantes como interpretação do mistério da redenção, atestada tanto na Sagrada Escritura como na tradição teológica, na liturgia, no magistério e espiritualidade, e que se impõe sempre mais à reflexão teológica, por ser daquelas categorias *operativas* de tal modo carregadas de sentido que obrigam sempre a pensar.

Quanto à categoria da *satisfação*, ela evoca o núcleo essencial da reflexão de Santo Anselmo de Cantuária sobre os motivos da encarnação do Verbo e procura explicar porque é que Cristo teve de morrer na cruz para salvar o homem. Formulada por Santo Anselmo, a categoria da *satisfação* tornou-se património da teologia latina, embora na sua recepção tenha sofrido interpretações que se afastaram em parte do sentido que tinha no conjunto da soteriologia de Santo Anselmo.

2.2.1. Santo Agostinho

Embora Santo Agostinho dê um largo espaço a Satanás no processo do drama da redenção¹⁴¹, não deixa de sublinhar que o sacrifício de Cristo na cruz é oferecido a Deus, sendo, portanto, o papel de Satanás secundário, porque

¹⁴¹ Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez Saint Augustin*, in *Revue de Sciences Religieuses* 8 (1928) 24-49.

toda a redenção está orientada para a recondução do homem a Deus onde o coração humano verdadeiramente pode encontrar descanso e beatitude¹⁴².

J. Rivièrre tem o cuidado de mostrar que em Santo Agostinho a noção de *sacrifício*, com a qual interpreta o sentido soteriológico da morte de Cristo, nada tem a ver com os direitos de Satanás sobre o homem, e, por conseguinte, com a teoria do resgate, mas sim com a remissão do *pecado*, esse abismo entre Deus e o homem como consequência da queda de Adão. Por isso a atenção de Santo Agostinho centra-se na figura de Cristo como *mediador* e na noção de *sacrifício*, pelo qual se dá a redenção do pecado e, por conseguinte, a libertação do poder que Satanás, por causa do pecado, detinha sobre o homem.

Santo Agostinho entende o *sacrifício de Cristo* em analogia e como cumprimento dos sacrifícios da Antiga Aliança, mas de um modo que os supera, e assim, e tendo como matriz hermenêutica a Carta aos Hebreus, o sacrifício é entendido como a obra que faz com que o homem tenda e chegue à íntima comunhão/união com Deus¹⁴³.

Na noção de sacrifício é essencial a ideia de união com Deus, na qual consiste o *verdadeiro sacrifício*, o que só pode dizer-se da acção de Cristo como mediador entre Deus e o homem, o qual como Sumo Sacerdote da Nova Aliança entrou com a sua humanidade no Santo dos Santos, como se pode ler na Carta aos Hebreus, um texto fundamental para compreender a teologia de Santo Agostinho sobre este tema¹⁴⁴.

Mas, em virtude da compreensão agostiniana da Igreja como *Christus totus*, o verdadeiro sacrifício de Cristo envolve também a Igreja e todos os seus membros e encontra a sua máxima actualização no sacrifício eucarístico, pelo qual se dá o regresso dos homens a Deus.

Daqui decorre também uma compreensão *sacramental* do próprio homem: o homem exterior é *sacramento* do homem interior. Então, o *sacrifício* diz respeito não apenas a Cristo como *mediador* entre Deus e o homem, à Igreja, como comunidade visível, mas animada e conduzida pela sua *cabeça*, mas

¹⁴² Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption chez Saint Augustin*, 34.

¹⁴³ «Proinde verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus» (*De civ. Dei*. X, 6: PL 41,289). Cf. Y. MONTCHEUIL, *Mélanges Théologiques* = 9 (Paris-Aubier: Mouton 1951) 49-70, onde o autor aborda a relação entre *sacrifício* e *sacramento*, partindo precisamente desta definição, bem como da relação que o mesmo Santo Agostinho faz quando afirma que o sacrifício visível é *sacramentum* do sacrifício invisível: «sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est signum, est».

¹⁴⁴ Cf. J. LÉCUYER, *Le sacrifice selon saint Augustin*, in *Augustinus Magister II. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954* (Paris 1955) 905-914.

também ao homem. O *sacrifício*, neste sentido da acção que tende para a união com Deus, diz no fundo Cristo, a Igreja, o homem e a humanidade no seu todo, no processo histórico pelo qual tende também para este fim, que é Deus.

Este último aspecto foi especialmente posto em relevo por B. Sesboüé¹⁴⁵, quando fala de uma *antropologia sacramental*. Quer dizer que o sacrifício verdadeiro no sentido agostiniano tem a ver com a totalidade do ser do homem e da história que é envolvida na dinâmica do mistério da encarnação, da *economia* e, por conseguinte, a redenção tem a ver com este movimento que atravessa a história e faz com que ela tenda, como se fosse um homem só, para o seu fim, que é também *presente de graça*, e que é Cristo, redentor e mediador entre Deus e o homem.

A esta luz a redenção vai aparecer como revelação da *misericórdia* de Deus a respeito do pecador, nome que por excelência evoca mais profundamente o mistério de Deus.

2.2.2. Santo Anselmo de Cantuária

O *Cur Deus homo*¹⁴⁶ procura responder à razão da encarnação tendo em conta pelo menos dois contextos problemáticos: a questão que vinha da patrística dos *direitos do demónio*; a questão trinitária de se saber se a *encarnação* podia ser realizada por qualquer uma das *pessoas* divinas¹⁴⁷.

Santo Anselmo aborda a questão trinitária numa carta dirigida ao Papa Urbano¹⁴⁸, onde mostra a conveniência de ser o Filho e não o Pai ou o Espírito Santo, a incarnar, argumentação que retoma, de um modo resumido, em *Cur Deus homo*¹⁴⁹, mas para se ocupar a explicar, segundo o seu método *racional*, porque é que Jesus Cristo, o Verbo de Deus incarnado, realizou a salvação

¹⁴⁵ Cf. B. SESBOÜÉ, *Dans le sillage de Chalcédoine: christologie et sotériologie depuis le VI^e siècle*, in B. SESBOÜÉ (Dir.), *Histoire des Dogmes. Tome I. Le Dieu du Salut* (Paris: Desclée 1994) 451-503.

¹⁴⁶ ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi Dieu s'est fait Homme* (Texte latin. Introduction, Bibliographie, Traduction et Notes de René Roques) = SCH 91 (Paris: Cerf 1963) [= CDH].

¹⁴⁷ Sobre Santo Anselmo, veja-se: EADMER, *Vita sancti Anselmi auctore Eadmero, Cantuariensi monacho, sancti Anselmi discipulo et comite individuo*: PL 158, 49-120; J. BAINVEL, *Anselme de Cantorbéry*, in *DThC* I,2 (Paris: Letouzey et Ané 1931) 1327-1350; M. MÄHLER, *Anselme de Canterbéry* (Saint), in *DSp* I, 690-696.

¹⁴⁸ Cf. *Liber de Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi*, in PL 158, 259-284.

¹⁴⁹ CDH II, 9 (S.105-106: PL 158, 407 B-408 A).

deste modo, ou seja, na humilhação e na morte de cruz. A soteriologia de Santo Anselmo é uma *theologia crucis*.

Quanto à primeira questão, dos alegados direitos do demónio sobre o homem, Santo Anselmo supera esta questão não reconhecendo ao demónio nenhum direito sobre o homem, e, portanto, a sua soteriologia segue um caminho diferente: o Verbo de Deus incarna para remir o homem do *pecado*. Só se entende, mesmo racionalmente, a razão da morte de Cristo na cruz a partir da compreensão da gravidade do pecado, que o homem pode cometer, e comete, na verdade, em virtude da sua condição de liberdade¹⁵⁰, gravidade que se avalia pelas suas consequências, que o homem não pode reparar, porque, sendo embora um acto praticado por um ser finito, tem implicações infinitas, porque atinge Deus na sua *glória*, na sua *honra*, aqui está o contexto e a causa da *incarnação redentora* do Verbo.

A novidade da concepção soteriológica de Santo Anselmo encontra-se no método racional que indaga a respeito das causas ou da causa da *incarnação do Verbo*, ou seja, a indagação racional da fé que oferece a clássica definição da teologia como *fides quaerens intellectum*.

Santo Anselmo toma como ponto de partida a tradição penitencial da Igreja, onde se encontra a noção de *satisfação* como momento essencial no qual o pecador repara as consequências do seu pecado. Da análise da noção do *pecado* deduz *racionalmente* o motivo da *incarnação*: só quem entende a gravidade do pecado é capaz de pressentir o motivo da *incarnação*, da *incarnação redentora*.

Segundo B. Sesboüé¹⁵¹, Santo Anselmo opera a inversão da soteriologia, que de uma perspectiva *descendente*, que caracteriza a teologia da *incarnação* nos Padres Gregos, passa a uma perspectiva *ascendente*, dando grande importância ao agir humano, na obra da *redenção*, a partir da humanidade de Cristo. Neste caso a obra da *redenção* deixa de ser considerada predominantemente na perspectiva da *divinização* como acção do Verbo, para ser vista na perspectiva da *remissão* do pecado. Se na perspectiva dos Padres Gregos a *tónica* era colocada especialmente na acção do *Verbo* de Deus que desce – segundo a lógica de Jo 1,14 e de Fl 2,6-11 – o movimento de des-

¹⁵⁰ O homem e as criaturas racionais, os anjos, nomeadamente, pelo que a antropologia em Santo Anselmo há-de entender-se também neste contexto da angelologia, ou seja, das criaturas racionais e da sua possibilidade e realidade de queda, onde se encontra uma explicação *arcaizante* da razão da criação do homem – *Cur homo?* Cf. M.-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle* (Paris: Vrin 1966²) 19-61.

¹⁵¹ Cf. B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo, l'unico mediatore* I, 59-64.

cida do Verbo de Deus – agora a tónica é colocada na acção da *humanidade* do Verbo, na sua acção, dando assim impulso ao movimento que reconduz o homem ao *seu lugar*, num movimento que do afastamento o reconduz à comunhão com Deus. Através do *Verbo incarnado na sua humanidade* a tónica é colocada também na colaboração humana na obra da salvação, fazendo-se assim a transposição da prática penitencial da Igreja, onde a *satisfação* era um momento fundamental na reconciliação dos pecadores, para a soteriologia. Este horizonte *penitencial* oferece de facto à teoria da *satisfação* o contexto no qual ela se torna mais compreensível.

Esta viragem, que sublinha um aspecto complementar à soteriologia defendida pelos Padres Gregos, é seguramente o mérito de Santo Anselmo. O movimento ascendente é o outro lado correspondente ao movimento descendente, envolvendo neste movimento o homem que é assim elevado, colaborando com Cristo na redenção. Mas esta colaboração será num primeiro momento de acolhimento e, num segundo momento, de resposta. Por isso, a viragem na soteriologia em Santo Anselmo é muito positiva, ao contrário do que pretendia G. Aulen¹⁵² e toda a tradição protestante.

Neste tema da *satisfação*¹⁵³, a arte de Santo Anselmo consistiu em operar a transposição da necessária satisfação que o pecador devia fazer na *praxis* penitencial da Igreja para a acção de Cristo, o Verbo de Deus incarnado. O que Cristo faz, sendo inocente, é realizar a *satisfação* do pecado e da sua pena em lugar do homem, incapaz de reparar o pecado que havia cometido e as suas consequências e lesara a infinita justiça divina, a sua glória e a sua honra.

A noção da *satisfação* pressupõe esta transposição da satisfação da prática penitencial da Igreja para a cristologia, por um lado, e, por outro, a análise da noção do pecado e da sua infinita malícia e gravidade: «ainda não reflectiste sobre a gravidade do pecado»¹⁵⁴. Santo Anselmo considera a encarnação do Verbo não na perspectiva da *divinização* como se encontra na patrística, mas sim na perspectiva da redenção. Temos aqui o predomínio da noção da *incarnação redentora*, mas que não põe em causa, antes a vai assumir, a *incarnação divinizante* dos Padres. Há assim entre a noção soteriológica de Santo Anselmo e a dos antigos Padres muito mais continuidade do que ruptura.

Embora mantendo-se fiel ao tema da *vitória de Cristo* sobre o pecado, a morte e o demónio, Santo Anselmo tem o mérito de descartar definitiva-

¹⁵² Cf. G. AULEN, *Christus Victor*, 121-136.

¹⁵³ Cf. J. GALOT, *La Rédemption, mystère d'Alliance*, 197-211.

¹⁵⁴ «Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum» (CDH I,21 393C: Sch 91,322).

mente a teoria do *abuso do poder* que reconhecia ao demónio um direito sobre o homem pecador: «Deus não deve ao diabo mais do que o castigo e o homem não lhe deve mais do que a luta. Tudo o que se exigia ao homem, o devia a Deus e não ao diabo»¹⁵⁵. Neste sentido podemos dizer que Santo Anselmo «desmitiza a doutrina da redenção e funda tudo na espontânea liberdade do Redentor»¹⁵⁶.

Santo Anselmo explica assim a *necessidade* da morte na cruz, ou seja, porque a redenção foi assim e não de outro modo¹⁵⁷: ela representa algo que Cristo oferece que não é devido, havendo por conseguinte um excesso quer de liberdade quer de amor que faz com que a morte de Cristo na cruz seja a expressão máxima da liberdade e do amor e, portanto, acontecimento redentor, que repara plenamente, e, neste sentido, *satisfaz* a glória e a honra de Deus lesadas pelo pecado.

Santo Anselmo entende o pecado sobretudo como um *roubo*, algo que o pecador tira à *honra de Deus*. No entanto, é preciso entender em que medida é que o pecado atinge a glória de Deus. Santo Anselmo tem o cuidado de precisar que a glória de Deus em si mesmo considerada, ou seja, no que a Deus diz respeito não pode ser directamente afectada pelo pecado do homem, pois «é impossível que Deus perca a sua glória»¹⁵⁸. A *glória de Deus* não pode ser aumentada nem diminuída pela acção do homem, que nada lhe acrescenta e nada lhe retira. Então o homem presta honra a Deus, respeita a Sua glória não na medida em que lhe oferece alguma coisa, mas sim na medida em que se submete à sua ordem e ao seu plano, na medida em que respeita a beleza e a ordem das coisas garantindo assim o lugar de todas as coisas na ordem do universo¹⁵⁹. Então, como muito bem o explica G. Greshake, ao ferir a glória de Deus pelo pecado, não se trata de Deus, mas sim do homem, trata-se da ordem e da beleza do mundo que é perturbada e estragada por culpa do homem. Por isso, não é Deus nem a sua honra que exigem reparação, mas sim o mundo, e por isso a *glória de Deus* em Santo Anselmo deve ser interpretada antropológica e sociologicamente como a ordem e a beleza, como a glória da criação que deve irradiar a glória de Deus¹⁶⁰.

¹⁵⁵ CDH, II, 20.

¹⁵⁶ H. U. VON BALTASAR, *Gloria II. Stili ecclesiastici* (Milano: Jaca Book 1978) 214.

¹⁵⁷ Cf. H. U. VON BALTASAR, *Gloria II*, 234.

¹⁵⁸ «Deum impossibile est honorem suum perdere» (CDH I, 14).

¹⁵⁹ Cf. CDH I, 15.

¹⁶⁰ Cf. G. GRESHAKE, *Gottes Heil-Glück des Menschen. Theologische Perspektiven* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1983) 85-87.

Portanto, a *honra de Deus* é entendida sobretudo como a *ordem do universo*, que Deus mantém e defende¹⁶¹. Esta *ordem do universo* significa que pela criação Deus atribui a cada coisa o seu *lugar*¹⁶², de modo que o pecado vai aparecer em Santo Anselmo como uma *deslocação*. Mas esta *deslocação* não tem um sentido *espacial*, mas sim teológico, o que diz respeito essencialmente ao *homem*, pois é este que pelo pecado se *desloca*, na medida em que adamicamente pretende *ser como Deus*, sendo que nesta pretensão de *ser como Deus* arrasta nesta *deslocação* todo o universo e neste sentido perturba a ordem do universo no qual consiste a *glória e a honra de Deus*.

O que acontece, porém, é que o homem é capaz de provocar esta *deslocação*, e perturbar, por conseguinte, a ordem do universo, mas não tem capacidade de a repor, portanto, de a reparar. Por isso é que a redenção não podia ser realizada por um homem, sendo impossível que um pecador justifique outro pecador¹⁶³. Só o *Homem-Deus* pode satisfazer e fá-lo pela aceitação absolutamente *livre* da sua morte na cruz¹⁶⁴.

Por isso na sua argumentação Santo Anselmo vai mostrar que só um Deus *humanado* podia na verdade *reparar* os danos provocados pelo homem que, sendo mesmo assim uma criatura finita, os seus actos, ao alcançarem a *glória e a honra de Deus*, têm repercussões infinitas, roubando-lhe o que é devido – ser amado acima de todas as coisas –, e porque a sua honra e a sua glória é o bem do homem. Aqui se torna em Santo Anselmo evidente a intervenção de Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem e por isso o único que podia na verdade operar, porque inocente, a satisfação da justiça de Deus.

Santo Anselmo procura manter a tensão entre a *justiça* e a *misericórdia*, a tensão entre a *cólera divina* e o *amor*, e ao mesmo tempo superá-la, mostrando que a *cólera divina* não é o mesmo que o *ódio*, mas antes a divina tristeza do divino amor¹⁶⁵. A *cólera* é a divina *repugnância*, que decorre da sua santidade, a respeito do *pecado*. A morte de Cristo na cruz não é um *castigo*, mas sim um acto de entrega livre e amorosa de Cristo, como Verbo incarnado, cuja liberdade e amor se dizem na *obediência*, bem expressa na exclamação no jardim das oliveiras: «*Não se faça a minha vontade, mas a Tua*» (Mc 14,36). Nesta atitude, Cristo, o Verbo incarnado coloca-se no seu *lugar* e como repre-

¹⁶¹ Cf. R. ROQUES, *Introduction*, in ANSELME DE CANTORBÉRY, *Pourquoi Die s'est fait homme* = Sch 91 (Paris: Cerf 1963) 126.

¹⁶² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria* II, 223.

¹⁶³ Cf. CDH, I, 23.

¹⁶⁴ Cf. R. ROQUES, *Introduction*, 157-158.

¹⁶⁵ Cf. B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo, l'unico mediatore* I, 337.

sentante de toda a humanidade, como novo Adão, *recoloca* o homem no seu lugar, e assim realiza plenamente a *justiça* dando a Deus plenamente a *glória que Lhe pertence* e assim satisfaz plenamente o que o homem não pode fazer, *reparando, satisfazendo* o que o homem pelo pecado, como injustiça, cometeu. A *satisfação* surge assim como *reparação* num acto supremo de liberdade e de amor, porque só a liberdade liberta, só o amor redime.

Santo Anselmo vê a *satisfação* operada por Cristo na cruz, na qual repara a *glória de Deus*, no sentido da reparação da *ordem social*, que o pecado, ao lesar a glória de Deus, perturba. Segundo G. Greshake, para compreendermos Santo Anselmo é preciso situá-lo, não apenas no quadro da tradição penitencial da Igreja, mas também no quadro do sistema feudal, no qual a *honra* do senhor se manifestava na *ordem social*, e, por isso, lesar a honra do senhor era atentar contra a ordem social que ele representava e garantia¹⁶⁶.

Santo Anselmo procura então iluminar com a luz da fé os problemas do seu tempo, concretamente a «ordem social», representada no feudalismo e nos pactos de vassalagem, que constituíam os fundamentos jurídicos para um Estado de Direito, no qual o suserano e os vassallos se comprometiam num sistema de relações de direitos e de deveres, sendo o suserano/rei a instância de garantia da ordem social. A glória do rei representava, portanto, a glória dos vassallos e a garantia da paz e da harmonia social.

O *pecado*, entendido como uma usurpação, como um roubo, retira a Deus o que lhe pertence e enquanto o pecador não der a Deus o que lhe roubou permanece em falta¹⁶⁷, porquanto retira a Deus a honra a que Ele tem direito, ou seja, ser tratado como Deus, podemos dizer, porque só Deus é Deus, e o pecado do homem consiste em roubar-lhe este direito, e neste sentido é uma *injustiça*, porque não dá a Deus o que Lhe pertence, o único que merece ser verdadeiramente adorado.

O objecto do roubo não diz respeito a bens materiais, mas sim à pessoa e à sua vontade, que, pelo pecado, se subtrai ao *dominium* divino¹⁶⁸. Portanto, o roubo tem a ver com a vontade que pelo pecado deixa de ser recta e assim lesa a glória de Deus, ou seja, atenta contra a ordem social, rompendo o quadro jurídico de direitos e de deveres. Ao lesar-se a glória e a majestade do rei, não se está a lesar a honra e a glória de uma pessoa individual, mas sim o símbolo de uma ordem social, em virtude da natureza representativa do rei. Por isso,

¹⁶⁶ Cf. G. GRESHAKE, *Gottes Heil-Glück des Menschen*, 87-99.

¹⁶⁷ Cf. CDH I, 11 (68,10 e 19-22 = 376 B-C).

¹⁶⁸ Cf. R. ROQUES, *Introduction*, 122.

lesar a glória do rei é pôr em causa a ordem social. O pecado assume aqui uma dimensão social. Neste contexto cultural, que oferece a possibilidade analógica de entender a grandeza *teologal* do pecado, alcança-se uma melhor inteligibilidade racional da redenção operada por Cristo na cruz.

O Verbo incarnou – *Cur Deus homo?* – e morreu na cruz para satisfazer a glória de Deus, isto é, para levar à perfeição (*satis-facere*, realizar plenamente) a glória de Deus que o pecado perturba. Se é verdade que o pecado é praticado por uma criatura finita, as suas consequências são, porém, infinitas e só poderão ser reparadas por alguém que tenha esse poder em virtude da sua condição divina. E por isso era necessário que o Filho de Deus incarnasse e morresse na cruz, de uma morte violenta, para satisfazer a violência que o pecado introduz na ordem da criação.

O Verbo de Deus incarnado repara o pecado do mundo não substituindo-se ao homem, mas solidarizando-se com ele, e por isso a teoria da satisfação de Santo Anselmo constitui uma modalidade muito fecunda de pensar a relação entre a teologia da encarnação, dos Padres Gregos, e a teologia da cruz, da tradição ocidental.

A *glória de Deus* é restabelecida por Cristo na Cruz, porque Ele satisfaz por toda a humanidade, realizando plenamente, até às últimas consequências, o plano salvador de Deus, que cria o homem e o mundo para a sua glória, para que o homem viva e plenamente participe na glória e na vida divina. S. Tomás dirá mais tarde que Deus não procura a sua glória por causa de si, mas por causa de nós¹⁶⁹.

E é aqui que se dá em Santo Anselmo a reconciliação entre a *justiça* e a *misericórdia*. Segundo B. Sesboué, trata-se da «coincidência dos contrários»¹⁷⁰. No entanto, parece-nos que mais do que a coincidência de contrários ou de grandezas opostas, trata-se sim de dois aspectos ou lados da mesma realidade. Pois, se por *justiça* se entende dar a cada um o que lhe é *devido*, aquilo a que tem direito¹⁷¹, no que diz respeito a Deus, a justiça é dar-Lhe a *glória* que lhe é *devida* como Deus; e no que diz respeito ao homem, a *justiça* é dar-Lhe o que lhe é *devido*, o que deve entender-se antes de mais a respeito da sua *dignidade*. Cristo, na sua morte, como explica Santo Anselmo, entrega-se livremente, e, por isso, ela é o acto de obediência e adoração ao Pai, dando-Lhe assim a *glória que lhe é devida*; a respeito do homem, o pecado significa a perda da

¹⁶⁹ «Deus suam gloriam non quaerit propter se sed propter nos» (STh II-II, q. 132, a.1 ad 1m).

¹⁷⁰ B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo, l'unico mediatore* I, 379-385.

¹⁷¹ Cf. J. PIEPER, *Virtudes fundamentais* (Lisboa: Aster 1960) 69-82.

sua dignidade, que o homem não consegue, por si mesmo, recuperar. Então a *misericórdia* é o perdão, pelo qual Deus, em Cristo, restitui ao homem a sua *dignidade perdida* e por isso em Deus a *justiça e a misericórdia* são o mesmo, como aliás o próprio Santo Anselmo proclama no final do seu livro: «quanto à misericórdia de Deus que te parecia desaparecer quando considerávamos a justiça divina e o pecado do homem, descobrimos que ela é tão grande e tão concorde com a justiça que não é possível pensar-se nem maior nem mais justa»¹⁷².

Santo Anselmo pensa pela primeira vez no quadro de uma teologia transcendental, pois trata-se de explicar a redenção *ex rationibus necessariis*, isto é, pressupondo o dado, inquirir sobre as suas condições formais de possibilidade. Trata-se de pensar as condições de possibilidade de toda a redenção em geral, de recuperar uma ordem social e divina que o pecado perturba e estraga, e que só Deus mesmo pode realizar, pois só Deus pode realizar plenamente – *satisfacere* – a perfeição da imagem de Deus e a sua glória que Ele mesmo criou.

2.2.3. S. Tomás de Aquino

Ao contrário do que acontece em Santo Anselmo, em S. Tomás não encontramos propriamente uma teoria da redenção, mas sim o esforço, através de várias aproximações, em tornar inteligível o modo como o Verbo de Deus opera a nossa salvação, e isto como resposta a cinco problemas que se colocavam no seu tempo, a saber¹⁷³: (1) sobre o lugar da encarnação no plano da salvação, onde S. Tomás explica a *conveniência* da encarnação, cuja finalidade é vir em auxílio da humanidade, dado que a salvação estava comprometida pelo pecado original, tendo a encarnação tornado possível uma *satisfação* pelo pecado de todo o género humano; (2) a paixão e a ressurreição e os mistérios da vida de Jesus em geral, onde procura sobretudo estudar a *conveniência* da paixão e em que limites Cristo pôde sofrer, sendo a preocupação principal a de pôr em relevo a liberdade de Cristo na paixão e na morte, assumidas ambas por obediência e por amor, e é neste contexto que S. Tomás se ocupa da causalidade salutar da paixão e da ressurreição, sobretudo para mostrar em

¹⁷² «Misericordiam vero Dei quae tibi perire videbatur, cum iustitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec major nec justior cogitari possit» (CDH II, 20).

¹⁷³ Cf. B. CATÃO, *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin* = Théologie 62 (Aubier: Montaigne 1965) 7-11.

que sentido é que a paixão e a ressurreição podem ser compreendidas como a fonte da salvação; (3) o agir humano de Cristo, fonte da salvação, ou seja, a questão do *mérito*, tema que se encontra no centro da antropologia sobrenatural, identificando-se com o acto moral enquanto orientado para o seu fim, sendo que este fim S. Tomás vai identificá-lo com a *vida eterna* ou a *visão da essência divina*, e que, estudado no contexto da teologia da graça, S. Tomás vai considerar o mérito de Cristo sobretudo a partir do tema da *gratia capitis* e a extensão dos seus méritos para toda a humanidade, porque os méritos da cabeça irradiam para todo o corpo, para todos os membros, e assim os méritos da cabeça são também os méritos do corpo; (4) a causalidade instrumental da humanidade de Cristo, ou seja, a importância fundamental da humanidade de Cristo na produção da graça, pois é como *homem* que Cristo no-la merece; (5) e a aplicação da paixão, ou seja, dos efeitos salutareis da paixão, que alcançam o homem através dos sacramentos.

Pelo simples enunciado das questões em torno das quais S. Tomás desenvolve a sua teologia da redenção já se vê que a questão nuclear se centra na *humanidade de Cristo*, na sua acção como *homem*, porque é como *homem* que Cristo realiza a salvação, toda ela concentrada na *Paixão*, para a qual já está orientada a *incarnação*. Isto corresponde, aliás, no plano da reflexão teológica, à típica devoção medieval à humanidade de Jesus, que se polariza, porém, em torno das *chagas* (num processo que vai até à contemplação da chaga do lado e do coração, devoção de grande projecção sobretudo na tradição mística), tudo isto como forma de relevar a mística da paixão como acção voluntária de Cristo, o Verbo incarnado, um acto de perfeito amor. Toda a teologia da redenção em S. Tomás se desenvolve na forma de variações em torno da *Paixão de Cristo*, um acto *humano* de Cristo.

Inspirando-se em S. João (Jo 17,3), S. Tomás considera a visão da essência divina, a *visão beatífica*, como a verdadeira beatitude para a qual o homem tende, como a essência da vida eterna, que o homem perdeu, pelo pecado original, cujas consequências são descritas no texto bíblico através da representação das portas do paraíso que se fecham. S. Tomás recupera o antigo tema patrístico da salvação como um regresso ao paraíso, o que só é possível porque pela *Paixão de Cristo* as suas portas foram reabertas, e a todos é dado participar nesta vitória de Cristo sobre o pecado (que fecha as portas), pela fé e pela caridade e pelos sacramentos. A salvação aparece assim como uma restauração da condição de existência do género humano.

Foi para isso que Deus enviou o seu Filho, ou seja, para reparar a natureza humana que o pecado corrompera. Este é o sentido da *incarnação* e da sua

conveniência, pela qual Deus nos mostra o caminho da salvação a qual consiste na participação na natureza divina, porque o Verbo fez-se o que nós somos, para nós sermos o que Ele é, ou seja, por outras palavras, para nos divinizar. Daqui se vê como no centro da teologia da redenção se encontra a missão do Filho. A teologia da redenção em S. Tomás perfila-se, portanto, numa perspectiva essencialmente cristológica e, mais ainda, na perspectiva da sua *humanidade*, na medida em que Cristo é a causa da salvação dos homens, por *mérito* e por *eficiência*, temas que são largamente desenvolvidos por S. Tomás no seu estudo da *obra* da salvação de Jesus Cristo ao nível da sua acção humana enquanto tal, porque, quando S. Tomás diz que Cristo é o nosso salvador enquanto *homem* entende-o *agindo* enquanto homem ou na medida em que é *homem*¹⁷⁴. Daí a importância e a amplitude do estudo que S. Tomás consagra ao valor moral da acção de Cristo, onde se sublinha a dimensão da *liberdade* de Cristo na Paixão, que é máxima expressão do *amor* e por isso mesma libertadora e redentora. Neste contexto, S. Tomás desenvolve a sua concepção de temas tão importantes como o *mérito*, a *satisfação* e o *sacrifício*, sendo este, como síntese superior das outras noções, entendido como a expressão do valor moral do acto de obediência e de amor. Com isto já estaria tudo dito, mas como aqui está o cerne da teologia da redenção de S. Tomás, convém que procuremos colher o essencial das suas intuições.

Segundo S. Tomás o *mérito* é uma noção moral e designa o acto pelo qual o homem tende para o seu fim e neste sentido é conectado com a noção de retribuição, onde alguém é justamente recompensado pelos seus actos. Transpondo a noção para o âmbito teológico, que é a preocupação de S. Tomás, o *mérito* aparece então como o acto pelo qual o homem faz da vida eterna algo que lhe é devido, no sentido de ser a vida eterna, como visão da essência divina ou visão beatífica, o fim para o qual ele *naturalmente* tende, e neste sentido o *mérito* pertence por natureza ao *caminho* que o homem percorre para chegar ao seu termo, ou seja, a vida eterna. Neste sentido, o *mérito* não é o mesmo que a recompensa, o que seria algo extrínseco ao homem, mas sim essencialmente o *acto humano enquanto tal*, portanto, não é algo de estático, mas sim o agir em acto, o acto enquanto tal, mas na medida em que se orienta para alcançar o fim, ou seja, a comunhão pessoal com Deus, a bem-aventurança, que consiste, essencialmente, na contemplação da essência divina, na visão beatífica. Por isso, e estas são as condições para que o *mérito* se dê, segundo S. Tomás, ele diz respeito à condição mortal, porque só nesta

¹⁷⁴ Cf. B. CATÃO, *Salut et Rédemption*, 40-41.

vida, na nossa condição de *viadores* é que podemos merecer; pressupõe um agir voluntário, livre; e que a acção moral do sujeito a caminho para o seu fim seja proporcionada a este fim, o que, no caso do homem, só é possível pela graça e pela caridade, que constituem o acto humano no seu ser sobrenatural e o tornam capaz de obter a vida eterna, na medida em que a graça como que alarga, potencia o acto humano o qual adquire assim um valor infinito e o torna *merecedor* de uma recompensa sem medida¹⁷⁵.

Compreende-se agora o alcance do *mérito* de Cristo, nos seus mistérios, desde a encarnação à Paixão, nos quais, como *homem*, merece a salvação para todos os homens, o que S. Tomás vai explicar através das noções de *satisfação* e de *sacrifício*.

Para compreendermos a noção tomista de *satisfação*, devemos ter em conta em primeiro lugar que, ao contrário de Santo Anselmo de Cantuária, S. Tomás não tem nem desenvolve nenhuma teoria sistemática da redenção e, também, que para ele a satisfação não é uma noção-chave, mas sim apenas uma noção analógica, que ele herda e assume, tal como Santo Anselmo, da tradição sobretudo litúrgica e penitencial da Igreja, e com a qual vai procurar compreender o alcance redentor da Paixão de Cristo, onde levou até ao fim, até às últimas consequências, a lógica da encarnação.

Partindo da etimologia do termo *satisfação* – *fazer o suficiente*, o *bastante*, para que uma dívida seja remida – S. Tomás mostra que a satisfação deve ser uma obra moralmente boa ou como só uma obra moralmente boa pode *satisfazer*, pode ser, portanto, capaz de *mérito*, pode satisfazer a honra de Deus e obter assim o perdão. Por outras palavras, porque moralmente boa, a satisfação deve ser uma obra livre e, portanto, porque moralmente boa, virtuosa, um acto conforme à razão e ao bem, mas com a particularidade de ser uma acção virtuosa de aceitação livre de querer suportar uma pena, o que significa, e isto é fundamental para a compreensão da soteriologia de S. Tomás, que a redenção, como reposição da justiça de Deus que o pecado injuria, não se faz pelo simples *castigo* do pecador ou pela *punição* do justo inocente, mas sim por um acto que é movido pela caridade, por um excesso de amor levado até ao fim, e este é o caso e o sentido da Paixão de Cristo¹⁷⁶.

E assim se transita para a noção do *sacrifício* como noção que interpreta a Paixão de Cristo precisamente como *acção sagrada*. De facto, em Cristo, por causa da sua eminente caridade, encontramos-nos perante a perfeita transfigu-

¹⁷⁵ Cf. B. CATÃO, *Salut et Rédemption*, 61-64.

¹⁷⁶ Cf. B. CATÃO, *Salut et Rédemption*, 84-85.

ração da obra satisfatória. É interessante notar como S. Tomás considera com um respeito reverencial a grandeza do sofrimento de Cristo na Paixão que Ele suporta não só por obediência, mas sobretudo pela superabundância do amor, e é esta superabundância do amor que confere a nota característica à noção de sacrifício. Na verdade, sendo o sacrifício uma acção sagrada¹⁷⁷, ela é no fundo a expressão de uma realidade mais profunda, da qual o sacrifício retira o seu valor, ou seja, «o sacrifício que se oferece exteriormente significa no interior o sacrifício espiritual, pelo qual a alma mesma se oferece a Deus»¹⁷⁸, o que, no caso da Paixão de Cristo, significa que ela foi um acto voluntário, aceite por obediência e por amor. De facto, como tal, a Paixão de Cristo foi uma acção má, da parte daqueles que o mataram; mas, da parte de Cristo, por causa da caridade daquele que a padecia, a paixão foi uma acção sagrada, e por isso o sacrifício foi oferecido por Cristo mesmo e não pelos que o condenaram à morte e o mataram¹⁷⁹. E aqui está a razão para o entendimento do mistério de Cristo na sua Paixão simultaneamente como vítima e como sacerdote, porque é Ele mesmo que, em liberdade e por amor, se oferece, porque ninguém lhe tira a vida, é Ele mesmo que a dá.

É a partir desta compreensão da Paixão de Cristo que se articula a teologia da redenção em S. Tomás, como entrega de si em plena liberdade e por amor. O acto humano de Cristo na sua Paixão comunica a salvação para todos. S. Tomás valoriza o tema patrístico da abertura das portas do paraíso, o que acontece na sequência da meditação dos mistérios da Paixão, morte, descida aos infernos, ressurreição, ascensão e Pentecostes¹⁸⁰. Em S. Tomás a teologia da redenção envolve a totalidade do mistério pascal.

A importância da ressurreição na compreensão da teologia da redenção em S. Tomás foi um dos aspectos para os quais os estudos tomistas chamaram especialmente a atenção¹⁸¹. Na verdade, o mérito de Cristo consuma-se no sacrifício da sua vida terrestre, mas a sua acção redentora termina na ressurreição. Cristo devia passar pela morte para merecer e satisfazer por nós, mas também se encaminhava para a ressurreição e entrava definitivamente

¹⁷⁷ Cf. Cf. B. CATÃO, *Salut et Rédemption*, 92.

¹⁷⁸ Cf. STh II-II, 85, 2 c.

¹⁷⁹ Cf. B. CATÃO, *Salut et Rédemption*, 92.

¹⁸⁰ Cf. B. CATÃO, *Salut et Rédemption*, 117.

¹⁸¹ Sobre a importância da ressurreição na teologia da redenção em S. Tomás, veja-se o estudo muito interessante de: F. HOLTZ, *La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ*, in *Ephemerides Theologiae Lovanienses* 4 (1953) 609-645.

na sua glória¹⁸², e assim, numa perspectiva histórico-salvífica e também de causalidade exemplar, é pela morte de Cristo que o homem é redimido do pecado, e pela ressurreição (e ascensão ao céu) que lhe é dada a vida eterna, a qual, porém, é sobretudo atribuída à acção do Espírito Santo que interioriza a vida eterna na alma, isto é, a graça.

A ressurreição de Cristo é a causa eficiente e exemplar da ressurreição do corpo, eficiente no sentido em que a humanidade de Cristo na ressurreição é de certo modo o instrumento da divindade e age pelo seu poder. Mas, embora de um modo impróprio, S. Tomás pensa que também deve falar-se na *ressurreição das almas*, isto para salvaguardar que a acção de Deus, pela mediação da humanidade glorificada de Cristo, toca o homem todo em todas as suas dimensões, não apenas no *corpo*, mas também na *alma*, na medida em que nelas se verifica a plena libertação do pecado, entendido como morte da alma, e neste sentido fala S. Tomás da ressurreição da alma.

Quanto ao saber em que medida é que a ressurreição de Cristo causa a nossa justificação, S. Tomás distingue duas coisas na justificação: a remissão do pecado e a infusão da vida nova. É evidente que a nossa justificação se deve à totalidade do mistério pascal, morte e ressurreição de Cristo e ao dom do Espírito Santo no Pentecostes. No entanto, é legítimo especificar-se de um modo diferenciado a justificação, e assim a paixão e a morte são a causa da justificação do pecado, porque por elas morremos para o pecado, e a nossa participação nesse mistério é através do sacramento do baptismo, e a ressurreição é a causa da vida nova pela graça, como, aliás, S. Paulo o afirma quando diz que Cristo foi entregue à morte para a nossa justificação (cf. Rm 4,25), e a nossa participação nesse mistério será na Eucaristia.

A questão sobre a *soteriologia da ressurreição* situa-se entre a consideração da *humanidade de Cristo* que medeia para nós a salvação que nos vem de Deus por Cristo – o perdão dos pecados e a vida eterna, a graça –, e, por outro, a consideração dos sacramentos, que são a continuação para nós da humanidade glorificada de Cristo, como caminho de regresso à pátria da visão beatífica, na qual consiste a suprema felicidade do homem.

Segundo F. Holtz¹⁸³, a *soteriologia da ressurreição* pressupõe que se esclareçam três questões. A *primeira* diz respeito à importância da ressurreição, entendida no sentido da divina humanidade de Cristo glorificada como causalidade eficiente e exemplar da ressurreição. A *segunda* diz respeito à *ressur-*

¹⁸² Cf. STh III^a, q. 49, a. 6; q. 50, a. 6; q. 56, a. 2.

¹⁸³ Cf. F. HOLTZ, *La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ*, 616-645.

reição de Jesus entendida como um dos seus *mistérios*, distinto dos outros da vida de Jesus, e aqui está o tema já presente na consideração da humanidade glorificada de Cristo, precisamente na sua qualidade de *cabeça*, e então a ressurreição de Cristo como mistério remete-nos para o tema da vida e da santidade de Cristo-cabeça. Representando toda a humanidade com a qual, pela encarnação, se solidariza e n'Ele toda a humanidade participa na sua morte e na sua glorificação, na santidade da sua divina humanidade, santidade que irradia para o corpo e para a alma (daí ele falar em *ressurreição das almas*, distanciando-se assim de Santo Agostinho que atribuía a ressurreição das almas ao Verbo¹⁸⁴).

Na teologia de S. Tomás a ressurreição de Cristo ocupa um lugar privilegiado, porque tudo está ordenado para ela e porque ela está ordenada para a justificação, sendo pela participação na ressurreição que se dá verdadeiramente a regeneração espiritual do homem. Portanto, a morte de Cristo é a causa exemplar da remissão do pecado e a sua ressurreição e ascensão são a causa exemplar da justificação pela graça, do regresso à vida corporal e da entrada no paraíso. É pela participação no mistério pascal de Cristo, em cada um dos seus momentos, que se dá verdadeiramente o regresso do homem a Deus, de um regresso que passa pela configuração com Cristo.

E é aqui que se toca a *terceira questão*, de se saber como é que se aplica no homem o efeito soteriológico da ressurreição. E a resposta a esta questão abre para a temática da mediação da humanidade glorificada de Cristo (a ressurreição) pelos sacramentos. A obra da santificação do homem pela humanidade de Cristo acontece pelos sacramentos, numa muito interessante sequência: a humanidade glorificada de Cristo é *mediação* para o encontro com Deus (foi essa a experiência dos apóstolos) e agora a mediação da humanidade de Cristo dá-se nos sacramentos, que são para nós a continuação do mistério da encarnação: os sacramentos são hoje a humanidade glorificada de Cristo que é fonte e causa da redenção. Abre-se aqui o espaço para a doutrina do *corpo místico*, sendo que se dá uma certa identificação mística entre os membros da Igreja e o Cristo glorioso.

Este é, de facto, um dos eixos em torno dos quais se articula a teologia da redenção, o tema da *gratia capitis*, onde S. Tomás, servindo-se da analogia da irradiação, a partir da metáfora da luz, mostra que a graça da *cabeça* irradia e se espalha para todo o corpo, de modo que a graça da cabeça é a graça do corpo, encontrando-se aqui um dos aspectos nucleares do pensamento de

¹⁸⁴ Cf. F. HOLTZ, *La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ*, 630.

S. Tomás¹⁸⁵. Os méritos da cabeça são os méritos do corpo – porque Cristo e a Igreja, a cabeça e os membros, constituem uma pessoa só, *una mystica persona*¹⁸⁶ – em virtude da extrema fecundidade do tema do *corpo místico* a partir do qual a *graça* como irradiação da redenção é a todos participada, o que nos leva não apenas para a eclesiologia, mas também para a teologia dos sacramentos.

Os sacramentos tornam presentes os *mistérios da vida de Cristo*, mediando para o homem a santificação – sendo que foi a ressurreição que fixou o poder santificador na humanidade de Cristo e lhe conferiu um valor *perene*¹⁸⁷ –, exercem em favor do homem o poder santificador que, tendo estado no corpo mortal do Senhor, continua hoje pela sua carne glorificada, pois foi com os estigmas da Paixão que Cristo entrou na glória para ser para sempre o redentor glorioso pelo qual todas as graças nos são comunicadas. O momento por excelência dessa comunicação é o sacramento da Eucaristia, o qual, como sacramento da nova aliança, «estabelece entre Cristo glorioso e o crente o contacto total e pessoal que é o último fruto da obra redentora»¹⁸⁸.

É na Igreja, como corpo de Cristo, e nos sacramentos, a propósito dos quais S. Tomás desenvolve toda a sua teoria da *causalidade instrumental* da humanidade de Cristo¹⁸⁹, que a graça da redenção é comunicada a todos aqueles que são chamados e que correspondem ao apelo da salvação, os eleitos, os que experimentaram em si a graça de serem *mais amados* ou *amados sem medida* que diz a condição do cristão enquanto tal, para que vá, na irradiação do testemunho, levar os outros a participarem da abundância da contemplação.

Conclusão

O estudo do duplo movimento da soteriologia clássica permite-nos verificar a existência de pelo menos três categorias ou conceitos operativos em soteriologia, ou seja, as categorias da *divinização* (e restauração da imagem) no Oriente e as categorias do *sacrifício* e da *satisfação*, na tradição ocidental. Estas categorias são complementares umas a respeito das outras e mostram, precisa-

¹⁸⁵ Cf. B. CATÃO, *Salut et Rédemption*, 105.

¹⁸⁶ «Caput et membra sunt quasi una mystica persona. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra»: *STh* III, 48, 2, 1m. Cf. B. CATÃO, *Salut et Rédemption*, 139.

¹⁸⁷ Cf. F. HOLTZ, *La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ*, 643.

¹⁸⁸ F. HOLTZ, *La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ*, 644.

¹⁸⁹ Cf. B. CATÃO, *Salut et Rédemption*, 131.

mente na sua recíproca relação e complementaridade, como a *incarnação do Verbo* e o *motivo da incarnação* (que é isso que procuram esclarecer e explicar) se deu para a *salvação integral do homem*, que passa pela totalidade do seu ser e de todas as dimensões, como ser da incarnação que é: os aspectos mais interiores da divinização e da restauração da imagem, que sublinham a *incarnação do Verbo* como movimento descendente de Deus para o homem, que vai ter com ele, onde ele se encontra, na infinita distância que diz a condição do pecado, por um lado, e, por outro, na tradição latina, o movimento *ascendente* da incarnação *redentora*, que retira o homem dessa condição de afastamento e o leva consigo, para o seu lugar, que é estar não distante, mas em Deus.

Estas categorias *ocidentais* têm a particularidade de sublinhar o aspecto da acção do Verbo na sua humanidade, e por isso a contemplação da *paixão* é mais acentuada, como *drama*. No entanto, sublinham também a *colaboração do homem*, o que ele pode fazer, como resposta activa, o que é o caso sobretudo da *mística da reparação*, onde o tema da *consolação de Deus ou de Deus que carece de consolação* é especialmente acentuado. Aqui se dá então a plena correspondência, de aceitação e acolhimento, mas também de resposta, porque sendo um drama que se narra, nesse drama humano-divino em Cristo o homem também participa, por ser nele activamente envolvido, como ser pessoal e livre.

A estas observações mais de natureza geral gostaria ainda de precisar alguns aspectos a respeito de algumas categorias soteriológicas, nas conclusões a que nos podem levar.

A categoria de *satisfação* em Santo Anselmo de Cantuária, conjugada com as posições de Santo Agostinho e de S. Tomás relativamente à outra noção operativa de *sacrifício*, permite ver melhor a atitude do Verbo incarnado na sua oblação que culmina na cruz, atitude em que se conjuga a perfeição da *liberdade e do amor*. Em Santo Anselmo, a respeito da *satisfação*, e em Santo Agostinho e S. Tomás, a respeito do *sacrifício*, o que está em causa não é nem uma cristologia negativa nem uma antropologia negativa, no sentido passivo de suportar um castigo ou uma pena, mas sim, pelo contrário, uma cristologia e uma antropologia, que daquela decorre, da perfeição da liberdade e do amor, pois só o amor verdadeiramente purifica, cura e redime.

A leitura atenta desta categoria de *satisfação* em Santo Anselmo permite reconsiderar a relação entre a *justiça e a misericórdia*, a partir da gravidade do *pecado* por cuja remissão toda a história da salvação acontece. Se o pecado é na verdade, no sentido de Santo Anselmo, um *roubo*, porque retira a Deus o que Lhe é devido – *ser adorado e amado acima de todas coisas* –, o pecado é

também, do ponto de vista antropológico, um *roubo* que o pecador a si mesmo faz, privando-se da sua dignidade de criatura, feito à imagem e semelhança de Deus e privando-se da sua dignidade que decorre da sua condição de *filho de Deus*. O pecador degrada-se na sua dignidade e por isso pode dizer-se que o pecado é uma *injustiça* que o pecador comete contra Deus, porque não O adora como Ele merece ser adorado, como Suma Verdade e Sumo Bem que é; mas também é uma *injustiça* que o pecador comete contra si mesmo, lesando a própria dignidade.

A preocupação fundamental de Santo Anselmo é mostrar que a morte na cruz tinha de ser um acto de suprema liberdade e de amor. Então, em Cristo acontece toda a *justiça*, pela sua *obediência* que é a expressão da sua liberdade, e assim *satisfaz* plenamente, no sentido de ser em pessoa a perfeita realização da vontade do Pai, porque Ele mesmo, como *Logos*, é a expressão da divina vontade. Então na noção de *satisfação* em Santo Anselmo podemos reconhecer a reconciliação entre a *justiça* e a *misericórdia*, que em Deus são o mesmo.

Capítulo 3

O movimento da soteriologia na teologia moderna

Neste momento vamos considerar três perspectivas nas quais pode enquadrar-se o movimento da soteriologia na época moderna, que, por um lado, representam uma certa continuidade com a tradição anterior, mas também uma inovação, considerando os aspectos mais intimistas das implicações da redenção e também os aspectos concretos e operativos de transformação social e, ainda, num plano mais sistemático, os aspectos decorrentes da reflexão teológica propriamente dita. Referimo-nos ao movimento em torno do tema da *reparação* ligado à espiritualidade do *Coração de Jesus*, a partir do século XVII; ao tema da *libertação* nas teologias que se reportam ao mesmo nome, sobretudo nos espaços do assim dito *terceiro mundo*, ao longo do século XX; e, finalmente, no plano teológico propriamente dito, aos esboços de um enquadramento da soteriologia no quadro da teologia sistemática, na sua relação com a teologia trinitária e a cristologia.

3.1. A espiritualidade da reparação

A *mística* ou *espiritualidade da redenção* desenvolveu-se a partir da contemplação da *Paixão de Cristo*¹⁹⁰. Neste sentido, a redenção foi de certo modo mais vivida e celebrada do que pensada, dado que os quadros hermenêuticos já estavam praticamente elaborados pelo esforço do conceito, tanto na patrística como na teologia medieval.

Mas com isto não se deve inferir apressadamente que tenha menos valor, antes aparece como corolário ou consequência da teologia e também como a sua *verificação* prática. De facto, se a teologia não for celebrada e vivida, degenera facilmente em ideologia gnóstica, que é, seguramente, um dos maiores riscos dos teólogos.

A piedade medieval, nos séculos XII-XIII, deixou-se tocar pela contemplação no crucificado do Homem-Deus que atrai todas as coisas a si e consuma com

¹⁹⁰ Cf. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo, l'unico Mediatore* I, 356-358.

a sua perfeição o sacrifício redentor¹⁹¹. Na época seguinte, séculos XIV-XV, a piedade deixa-se impressionar pelo *homem das dores*, tão próximo da condição da humanidade sofredora que nos diz, sejam quais forem as nossas provações: «sofri muito mais por ti do que tu sofres». É a época que descobriu o dom das lágrimas em que se banha toda a cristandade.

S. Francisco de Assis é a figura emblemática desta espiritualidade: identificou-se tanto com o sofrimento do crucificado que acabou por levar os estigmas impressos no seu corpo, autêntico *milagre de amor* que assombrou toda a Europa e fez surgir novas formas de sensibilidade. A espiritualidade de S. Francisco, através dos seus Frades, acaba por marcar as correntes de espiritualidade nas épocas seguintes, nos séculos XIV e XV.

Também os grandes teólogos do século XIII se deixaram impressionar por esta *mística da Paixão*, bastando para isso ler as páginas que S. Boaventura e S. Tomás escreveram sobre os sofrimentos físicos e morais de Jesus na Paixão.

A espiritualidade vive do desejo redentor de uma comunhão pessoal com os sofrimentos interiores de Jesus, donde a tendência a comungar com a *agonia de Jesus no horto* e com o *abandono de Jesus na cruz*¹⁹², como em Tauler, Suso, Ruysbroeck. Esta tendência leva depois à aproximação do *abandono* de Cristo ao abandono *místico*, com o tema da *noite escura* e depois com o tema da *substituição penal*.

Sob a influência da teologia nominalista e da excessiva assimilação do *abandono* de Cristo ao abandono místico, a noção de *expição penal* acabou por levar a que se atribuisse a Cristo, carregado com os pecados dos homens, abandonado por seu Pai durante a Paixão, o sentimento de reprobção divina, a experiência da *pena de dano*, isto não apenas na teologia protestante, mas também na oratória sacra do século XVII, em Bossuet¹⁹³ e em Bardaloue, por exemplo, mas que se prolongou depois na pregação católica até ao século XX e em muita literatura espiritual, como em P. Grou, em M. Gay¹⁹⁴, havendo mesmo quem chegasse a afirmar que no abandono da cruz Jesus tivesse sofrido as penas do inferno¹⁹⁵.

¹⁹¹ L. RICHARD, *El misterio de la Redención*, 212-215.

¹⁹² Cf. H. MARTIN, *Déréliction*, in *DSp* III (Paris: Beauchesne 1957) 504-517.

¹⁹³ Cf. BOSSUET, *Carême des Minimes. Pour le Vendredi Saint* (26 Mars 1660), in *Œuvres Oratoires de Bossuet* III (Paris: Desclée de Brouwer 1916) 366-391; ID., *Carême des Carmélites. Pour le Vendredi Saint* (15 avril 1661), in *Œuvres Oratoires de Bossuet* IV (Paris: Desclée de Brouwer 1921) 76-108; ID., *Carême du Louvre. La Passion de Notre-Seigneur* (Vendredi Saint, 7 avril 1662), in *Œuvres Oratoires de Bossuet* IV (Paris: Desclée de Brouwer 1921) 377-399.

¹⁹⁴ Cf. L. RICHARD, *El misterio de la Redención*, 216-220.

¹⁹⁵ Cf. G. RABEAU, *Agonie du Christ*, in *Catholicisme* I (Paris: Letouzey et Ané 1948) 226-228. Cf. L. RICHARD, *El misterio de la Redención*, 216-220.

A intenção de todos estes autores, de toda esta sensibilidade, era a de tomar a sério todo o horror de Cristo pelo pecado, mas não há dúvida que o excesso da interpretação se não justifica e deturpa mesmo a imagem do Deus cristão, pois o grito do abandono de Jesus na cruz é uma citação do salmo 22, que evoca a confiança do justo em Deus no meio das provocações e que os melhores teólogos do século XVI, como Caetano, S. Roberto Belarmino¹⁹⁶ e Suarez¹⁹⁷, e místicos como S. João da Cruz e S. Francisco de Sales¹⁹⁸ o entenderam, na linha dos grandes teólogos do século XIII, S. Tomás e S. Boaventura.

Mas isto não significa minorar a intensidade do sofrimento, antes adensá-lo na medida em que, como na teologia contemporânea se põe em relevo¹⁹⁹, o abandono e o sofrimento do Filho, que é entendido no sentido eucarístico do *corpo entregue* e do *sangue derramado* pelo pecado do mundo, esse abandono é um acto que envolve toda a Santíssima Trindade, que *sofre* o horror do pecado, cuja grandeza neste contexto se entende ainda mais. Este sofrimento, que é o sofrimento do amor, é mais forte que o pecado e a morte e, por isso, vence o pecado e vence a morte.

É nesta linha que vai o movimento de renovação espiritual que se desenvolveu no século XVII e que tudo equaciona na perspectiva do *sofrimento por amor* na contemplação do Coração de Jesus.

O movimento de espiritualidade concentrada na contemplação do Coração de Jesus foi primeiro esboçado nos séculos XII-XIII pelos místicos os quais, pela chaga do lado, penetraram até ao coração e assim o tema encontra-se em Santa Gertrudes²⁰⁰, em S. Bernardo²⁰¹, Santa Catarina de Sena²⁰², até

¹⁹⁶ *De septem verbis*, II, 1: Opera Omnia, Ed. Vivès, 1875, VIII, 512-513.

¹⁹⁷ *In III^{am}*, q. 46, a. 8, Disp. XXXIII, I,1-3 e sectio II, 4-5: Opera omnia, Ed. Vivès, XIX, 530-531 e 533-534.

¹⁹⁸ Cf. *Traité de l'amour de Dieu* II, L. IX, c. V (Annecy: Niérat 1894) 123-124.

¹⁹⁹ Um dos autores que mais intensamente assumiu o sofrimento como tema ou horizonte no qual se situa e se justifica o discurso teológico foi o teólogo protestante J. Moltmann, tanto na sua *crisologia* como especialmente na sua teologia trinitária. De um modo sistemático: J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio* (Assisi 1975).

²⁰⁰ Cf. GERTRUDES D'HELFTA, *Oeuvres spirituelles* 5 vol. = Sch 127, 139, 143, 255, 331 (Paris: Cerf 1967-1986).

²⁰¹ Veja-se os sermões 2-4 de S. Bernardo sobre o Cântico dos Cânticos: BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique I* (1-15) = Sch 414 (Paris: Cerf 1996).

²⁰² Cf. SANTA CATERINA DA SIENA, *Dialogo della Divina Provvidenza* [Ed. a cura del P. Enrico M. Di Rosavenda, OP] (Torino: UTET 1946) c. XXVI, p. 89.

S. Francisco de Sales²⁰³, mas sempre no quadro de uma devoção privada. Só no século XVII, com S. João Eudes²⁰⁴ e Santa Margarida Maria Alacoque²⁰⁵ é que se torna uma devoção pública, que acabou por ser reconhecida oficialmente pela Igreja, com Pio IX e Leão XIII²⁰⁶.

Pio XII, na encíclica *Haurietis aquas*, declara que:

«quando adoramos o Coração sacratíssimo de Jesus Cristo, adoramos n'Ele e por Ele quer o amor incriado do Verbo incarnado, quer o seu amor humano, com todos os seus sentimentos e as suas virtudes, porque aquele e este levaram o nosso Redentor a imolar-se por nós e por toda a Igreja, sua esposa, segundo as palavras do apóstolo: “Cristo amou a Igreja e deu-se a si mesmo por ela para a santificar purificando-a com a lavagem da água por meio da palavra de vida, para fazer apresentar diante de si a sua Igreja toda gloriosa, para que seja sem mácula, sem rugas nem nada de semelhante, mas santa e imaculada” (Ef 5,25-27)»²⁰⁷.

A fonte bíblica de inspiração deste movimento espiritual é a cena da transfixão no evangelho de S. João (Jo 19,34-35), da abertura do lado de Jesus pela lança e que foi interpretada, na tradição patrística e medieval, sobretudo em referência ao mistério da Igreja e dos sacramentos, representados no sangue e na água que brotam do interior do redentor. Esta interpretação eclesiológica e sacramental é, porém, secundária. O que o evangelista está preocupado no seu testemunho em mostrar é a revelação do mistério de Cristo que nesta

²⁰³ O essencial da mística para a qual remete a espiritualidade que se colhe na contemplação do Coração de Cristo encontra-se em S. Francisco de Sales, quando trata do tema da liquefação da alma e da ferida de amor ou do coração ferido de amor ou quando aponta para o Monte Calvário como a academia do verdadeiro amor, dando-se uma relação entre *amar* e *morrer* e morrer de amor, sendo nas chagas de Cristo que as *abelhas místicas* fazem o seu melhor mel, o doce mel do suave amor [Cf. S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de L'Amour de Dieu* I. Liv. VI, c. XII-XV, in *Oeuvres de S. François de Sales* IV/1 (Annecy: Niérat 1894) 343-361].

²⁰⁴ JEAN EUDES (s.), *La vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, in *Oeuvres Complètes du Bienheureux Jean Eudes* I (Paris 1922).

²⁰⁵ Cf. J. CROSET, *La dévotion au Sacré Cœur de N.-S. Jésus-Christ*. (D'après l'édition définitive 3^e de Lyon) (Montreuil-Sur-Mer: Notre-Dame des Prés 1895).

²⁰⁶ Cf. J. BAINVEL, *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Doctrine – Histoire* (Paris: Beauchesne 1906) 328-340.

²⁰⁷ PIO XII, *Haurietis Aquas* (15.05.56), in *Enchiridion delle Encicliche* 6 (Bologna: EDB 1995) n.º 1256, 1081.

cena acontece²⁰⁸, precisamente ao levar até ao fim o seu amor ao Pai e pelos homens no *consumatum est*, no qual se realizam plenamente as Escrituras. Assim se revela o sentido profundo da *morte de Cristo*²⁰⁹, tanto do ponto de vista da assunção plena pelo Verbo incarnado, como pelas suas consequências, que têm a ver com o Espírito Santo que é dado. A Igreja e os sacramentos brotam do interior do redentor, no acto da sua morte, que não é perder-se, mas dar-se no Espírito.

Do ponto de vista da história da espiritualidade e das ideias não deve esquecer-se, porque muito importante, que a devoção ao Coração de Jesus surgiu numa altura em que, por influência do jansenismo, se dava uma inflexão rigorista e severa na compreensão do cristianismo²¹⁰. Assim, na sua intuição mais profunda, surge uma visão de Deus que em Cristo, o homem das dores, *sofre*, porque o seu amor não é correspondido, e pede *consolação*, ou seja, *companhia*, *reparação*, em suma, que se realiza pela via deste *estar com* e da *redamatio*, a correspondência ao amor que não se sente amado.

3.2. A teologia da libertação

A teologia da *libertação* procura ser um ensaio de *soteriologia narrativa*, na medida em que, tendo começado como experiência histórica da *libertação* no Egipto, como momento de referência fundamental da história da salvação e que constitui o povo de Deus como tal, como o povo que Deus *salva da escravidão*, passando pelas várias expressões que a salvação foi adquirindo, tanto na revelação como na história da teologia e da espiritualidade, o conceito de *libertação* volta a aparecer na época contemporânea como aquele que de um modo mais visível evoca o que se dá no mistério da redenção: Cristo liberta o homem de todas as escravidões, do pecado, da morte e da servidão, evocando então a *libertação* a plenitude de uma salvação que envolve o homem em todas as dimensões do seu ser.

Naturalmente que toda a questão está em saber ou em poder determinar em que consiste a liberdade humana.

²⁰⁸ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Le symbolisme du sang et de l'eau en jn 19,34*, in J. FREITAS FERREIRA (e outros), *A Cruz sinal da redenção* (Lisboa: Didaskalia 1986) 201-230.

²⁰⁹ Cf. C. MARIANO, *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b-37* (Jerusalem 2008) 280.

²¹⁰ Cf. H. BRÉMOND, *Histoire littéraire di sentiment religieux en France I. L'Humanisme dévot* (1580-1660) (Paris: Bloud & Gay 1916) 1-17.

A nossa peregrinação pela história permite-nos ver, retomando S. Gregório de Nazianzo e Santo Agostinho, que a *liberdade* se diz sobretudo na sua relação ao bem, e por isso o homem é tanto mais livre quanto mais *espontaneamente* aderir ao bem. Neste sentido, a liberdade, mesmo como *livre-arbítrio* no sentido da capacidade de *opção*, diz-se sempre em relação a *dois bens* que se oferecem à decisão do homem, e nunca entre um *bem* e um *mal*. Por isso, se alguém se decide pelo que se diz ser *mal*, fá-lo mesmo assim porque esse *objecto da sua decisão* de certo modo se *transfigura sob a forma de bem* e só nessa medida pode ser *desejável*. A redenção do homem significa então, em última instância, a redenção da própria liberdade, que se torna uma *liberdade liberta ou libertada*²¹¹.

A época contemporânea, que herda os ideais da modernidade que se caracteriza em geral pela sua perspectiva *antropológica*, assistiu às mais radicais contrafacções da liberdade, não apenas na sua vertente *ideológica*, mas também na sua desconstrução pelas ciências humanas que representaram a mais profunda beliscadura no narcisismo do homem moderno. Mas foi sobretudo na sua vertente económica e social que a liberdade foi objecto de intervenção, como nas mais diversas formas de materialismo e que foi assumido como tema das diversas *teologias da libertação*, que se propuseram como uma forma concreta de *soteriologia*²¹². Há assim um movimento muito interessante que vai do exterior para o interior e vice-versa.

Surgida na América Latina nos anos 60 do século passado²¹³, a teologia da libertação²¹⁴ representa um esforço em pensar a teologia a partir das condições históricas e sociais dos povos da América Latina e concretamente a partir das situações de miséria económica e social, dos excluídos da sociedade da abundância que o progresso económico produz.

A teologia da libertação procura ser essencialmente uma *soteriologia* e uma *teologia da história*, desenvolvendo-se sistematicamente na convicção de que as injustiças sociais são contraditórias com o espírito evangélico da fraterni-

²¹¹ Cf. G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1986³).

²¹² Cf. B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo, l'unico Mediatore* I, 197-224.

²¹³ Cf. G. GUTIERREZ, *Théologie de la libération, perspectives* (Bruxelles: Lumen Vitae 1974); ID., *La libération par la foi. Boire à son propre puits ou l'itinéraire spirituel d'un peuple* (Paris: Cerf 1985); ID., *La force historique des pauvres* (Paris: Cerf 1986).

²¹⁴ Para uma boa síntese de apresentação da problemática, veja-se: R. GIBELLINI, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert* (Regensburg: Pustet 1995) 336-370. Para um estudo das suas categorias fundamentais, veja-se: I. ELLACURÍA-J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* (2 vols.) (Madrid: Trotta 1990).

dade e da partilha dos bens pelos pobres²¹⁵. É uma teologia *indignada*, crítica e profeticamente inconformista com um estado de coisas que assiste indiferente à exploração dos pobres em continentes inteiros (África e América Latina). Enquanto uns morrem de miséria, outros morrem na abundância. A teologia da libertação não se conforma com este estado de coisas, que não corresponde a nenhuma *ordem* ou necessidade histórica, mas tem a ver com o *pecado social* e com as *estruturas desumanas* que o homem moderno criou.

A teologia da libertação representou, portanto, um clamor por maior justiça em favor dos pobres e dos sem voz deste mundo, denunciando todos os compromissos, quer de natureza sociopolítica quer mesmo teológico-ecclesial, de uma acomodação *burguesa* a um estado de coisas, com a cumplicidade de um certo catolicismo adormecido.

Apesar dos seus limites, em parte hermenêuticos (o sistema filosófico-social inspirado na análise marxista da sociedade) e também teológicos, com implicações sobretudo na eclesiologia²¹⁶, a teologia da libertação representou um enorme esforço de encarnação da teologia no nosso tempo, sobretudo na atenção aos pobres, tomando a sério o Evangelho, quando diz que o Senhor se identifica com aqueles que a sociedade do consumo e da abundância esqueceu. Os *pobres* tornam-se, na teologia da libertação, um autêntico *lugar teológico*, na medida em que é o lugar onde o Senhor se encontra.

A situação actual do mundo, no processo avançado da *globalização económica neoliberal dos mercados*, torna urgente uma reflexão teológica que esteja

²¹⁵ Cf. J. VAN NIEUWENHOVE (ed.), *Jésus et la libération en Amérique Latine* = *Jésus et Jésus-Christ* 26 (Paris: Desclée 1986). Temos nesta obra colectiva a intervenção dos mais representativos teólogos da teologia da libertação na América Latina – Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Jon Sobrino, e outros –, que abordam a temática da libertação a partir da cristologia perspectivada como teologia da redenção dos pobres e dos oprimidos, a partir da *periferia*. Neste sentido, a *teologia da libertação* pode ser considerada como um dos modelos *soteriológicos*, ao lado da *divinização* e da *satisfação*, como esforço hermenêutico de tornar compreensível para o homem do *terceiro mundo*, que vive nos limites do humano, a mensagem redentora que Jesus Cristo como tal representa, não apenas no domínio da consolação interior do coração, que seria ainda uma perspectiva demasiado intimista, mas como esta mensagem libertadora representa um fermento de tensão e de renovação da ordem social e política estabelecida, para que o mundo seja organizado à medida do homem e da sua irrecusável dignidade.

²¹⁶ Referimo-nos à eclesiologia em autogénese a partir das bases, isto é, das classes inferiores, como que arvoradas em vanguarda revolucionária e que foi submetida a crítica por parte do Magistério [Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Alguns aspectos da «teologia da libertação»* (6.8.84), in *Enchiridion Vaticanum* 9, nn. 866-987 (texto latino original e versão em italiano. A tradução portuguesa poderá encontrar-se no *Osservatore Romano*); ID., *Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação* (22.03.1986) (Vaticano: Editrice Vaticana 1986)].

atenta ao *clamor dos pobres*²¹⁷ e, por isso, no seu tom de denúncia profética das injustiças, a teologia da libertação continua a ser muito actual, podendo esperar-se que, expurgada da sua excessiva dependência da *sociologia e da economia*, por um lado, e da *hermenêutica marxista da história*, por outro, recuperando a sua matriz profética e a auscultação da palavra do Evangelho, venha no futuro a desempenhar um lugar importante²¹⁸. A *libertação* histórica, que esteve no início da percepção da experiência da redenção, continua a ser uma referência fundamental de compromisso missionário pela transformação do mundo, dado que não pode perder-se a esperança de começar, mesmo neste mundo actual e transitório, os preparativos para a constituição da autêntica *cidade de Deus*, como fermento da constituição da *cidade dos homens*.

É urgente, por conseguinte, que a voz dos teólogos volte a ser escutada²¹⁹, como denúncia crítica e profética de um mundo que sempre mais se afasta dos critérios do Evangelho.

Num outro plano cultural e sociológico, situa-se o contributo teológico de J. B. Metz, cujas teses seguramente inspiraram e influenciaram a elaboração sistemática da teologia da libertação.

No quadro do sua reflexão sobre a *teologia do mundo* e a *teologia política*, pensa a soteriologia como *memória perigosa* perante o sofrimento da humanidade, não só do ponto de vista social e político, com todo o problema das assimetrias sociais, da pobreza e da injustiça no mundo ou das vítimas da injustiça, pois também para estas há-de haver esperança, há-de haver consolação, e essa passa pela solidariedade com o sofrimento da humanidade, mas através de um processo de responsabilização e não pela proclamação da morte do homem ou do seu desaparecimento no quadro do mecanismo de desculpabilização da história do sofrimento da humanidade, como no estruturalismo de M. Foucault²²⁰. No entanto, não é só este sofrimento ou a memória deste sofrimento que há-de caracterizar a soteriologia, mas também o sofrimento e sobretudo este, como experiência da finitude e da morte.

Este projecto de soteriologia como assunção da história do sofrimento da humanidade representa, segundo J. B. Metz, um correctivo crítico a respeito

²¹⁷ Veja-se a obra emblemática de G. GUTIÉRREZ, *La force historique des pauvres* (Paris: Cerf 1986).

²¹⁸ Cf. J. FARIAS, *A teologia como memória crítico-profética na era da globalização*, in *Didaskalia* 1/2 (1999) 129-162.

²¹⁹ Cf. J. M. VIGIL, *Mudança de Paradigma na Teologia da Libertação*, in *REB* 230 (1998) 311-328.

²²⁰ Cf. J. B. METZ, *Erlösung und Emanzipation*, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* = QD 61 (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1973) 129. Veja-se: M. FOUCAULT, *As palavras e as coisas* (Lisboa: Ed. 70 1998).

de uma concepção da história constituída a partir dos vitoriosos bem como a respeito da ideologia do progresso, entendido sobretudo na sua forma quantitativa. E embora a história do sofrimento represente também a crise do que J. B. Metz designa como uma soteriologia argumentativa, ela é no entanto o caminho para o entendimento de uma teologia da redenção, portanto, de uma soteriologia que seja entendida como memória narrativa do sofrimento, que encontra no mistério de Cristo não só a sua máxima expressão histórica, mas também a força para a sua redenção, ou seja, para a captação do sentido redentor do sofrimento, sobretudo na sua forma de finitude e de morte, como constitutivos existenciais da condição humana enquanto tal, sobretudo se envolvido e transfigurado por aquele sofrimento que não é o resultado da indigência ou do pecado, mas da força divina do amor, que foi isso que se revelou no mistério da cruz de Cristo.

3.3. Esboços de um enquadramento sistemático da soteriologia

A preocupação soteriológica está presente nos diversos ensaios que se elaboraram ao longo do século XX, e todos eles, mesmo na diversidade de métodos de abordagem, têm como ponto de referência fundamental o paradoxo da *palavra da cruz* (1 Cor 1,18), que é para uns escândalo e para outros loucura, não só no tempo de S. Paulo, mas também no nosso tempo. De entre muitos ensaios escolhemos alguns que nos parecem expressivos da sensibilidade soteriológica contemporânea, em torno de três questões: (1) a questão antropológica; (2) a questão cristológica da *mediação* e (3) a questão soteriológica propriamente dita, em torno da *teologia da cruz*.

1. Th. Pröpper articula a soteriologia a partir da experiência histórica da liberdade²²¹, procurando, a partir de uma reflexão transcendental sobre a liberdade, como elemento constitutivo do sujeito enquanto tal, mas sobretudo como nota característica da modernidade, deduzir uma compreensão da soteriologia que integre também a dinâmica do amor, e assim, pela liberdade e pelo amor, se constituem os pressupostos fundamentais que permitem tornar compreensiva e relevante para o mundo de hoje o anúncio do mistério cristão.

²²¹ CH. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia* = gdt 198 (Brescia: Queriniana 1990).

G. Greshake²²² elabora o seu ensaio soteriológico tendo como inspiração directa a proclamação da Escritura de que em nenhum outro, senão em Cristo, há salvação (cf. Act 4,12) e as condições novas em que a humanidade se encontra a partir dos tempos modernos, marcados pelo paradigma antropológico da *subjectividade* e da *experiência* concreta de liberdade efectiva. G. Greshake procura superar os limites da teologia da redenção no Ocidente, quer a partir da alteração da noção de *natureza*, entendida como uma grandeza em si mesma fechada e objecto de intervenção do homem no exercício da sua liberdade, quer sobretudo a partir da compreensão *ontológica* da graça, que, se não for bem entendida, corre o risco de uma excessiva *individualização* e como que *privatização* da experiência da salvação desvinculada do compromisso com a história.

Articulando-se criativamente com as tentativas de interpretar a salvação como novo humanismo, mas sobretudo como *libertação e liberdade*, o ensaio de G. Greshake coloca-se sobretudo na ligação da teologia da redenção com a *praxis da salvação na experiência da santidade*, como experiência de vida plenamente realizada, na qual se cruzam o plano da *experiência histórica* com a revelação da *Trindade*, que na história se *autocomunica* e que imprime à história a sua *tensão escatológica*, mas cuja verificação se encontra na *experiência eclesial e nos sacramentos*, pois é na Igreja e nos sacramentos que a salvação na verdade acontece e se torna realidade e dom para o homem.

Deste modo se entende a afirmação de G. Greshake segundo o qual a doutrina da redenção é verdadeiramente o «coração da teologia»²²³, o «coração existencial da doutrina cristã»²²⁴. Neste sentido poderia afirmar-se ser a *redenção* e a *soteriologia*, como disciplina teológica, mais do que o tema específico de um tratado, a *atmosfera*, a *perspectiva* e a *alma* de toda a teologia. Terá então perfeito cabimento, sobretudo se se articular coerentemente a *soteriologia* com a Igreja e os sacramentos e com a *vivência real da santidade*, falar-se da salvação como *alegria por Deus*²²⁵. O que só é possível se, na fidelidade à grande tradição teológica que defende a renovação interior do homem, portanto a dimensão *ontológica* da graça da salvação, a colocar no horizonte de uma ontologia da comunhão e do compromisso no serviço e na caridade, porque

²²² Cf. G. GRESHAKE, *L'Uomo e la Salvezza di Dio*, in K. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica* (Brescia: Queriniana 1983) 275-302.

²²³ G. GRESHAKE, *L'Uomo e la salvezza di Dio*, 276.

²²⁴ G. GRESHAKE, *L'Uomo e la salvezza di Dio*, 300.

²²⁵ Cf. G. GRESHAKE, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven* (Freiburg-Basel-Wien 1983).

a proximidade de Deus, que no seu mistério trinitário se *autocomunica* na história, afere-se pela proximidade ao irmão, porque é no amor do próximo que se verifica a verdade do amor de Deus (Jo 4,20).

Um projecto interessante, que se situa dentro dos modelos narrativos clássicos, mas que procura repensar a teologia da redenção tendo em conta os impasses culturais que a tornam de algum modo incompreensível, é elaborado por J. Werbick²²⁶. O seu contributo específico consiste num ensaio hermenêutico das grandes categorias elaboradas ao longo da história como forma de dizer o mistério que se revela na Páscoa de Cristo. Procura reinterpretar os grandes modelos soteriológicos, assumidos como *metáforas*, de modo a serem compreensíveis para o homem de hoje, pelos quais se mostra como em Jesus Cristo se encontra Aquele que precede, que abre caminho para chegar à plenitude da vida, não só no sentido da escatológica vitória sobre a morte, considerada como horizonte distante, mas como acontecimento real, situado no coração do tempo e da história, no qual o homem redimido é chamado a participar.

2. Bernard Sesboüé centra a sua proposta soteriológica no conceito de *mediação*²²⁷, que ele prepara em vários ensaios²²⁸, e que apresenta, de um modo amadurecido e completo, na sua grande obra, em dois volumes, *Jesus Cristo, o único mediador*²²⁹.

B. Sesboüé vê na *mediação* um duplo movimento, um movimento *descendente*, o qual acentua a oferta da iniciativa salvífica da parte de Deus para com o homem e que diz o mistério da *incarnação*, e um movimento *ascendente*, que privilegia a resposta do homem a Deus, sendo que a mudança de um para o outro se terá operado com Santo Anselmo de Cantuária. Este duplo movimento da mediação corresponderia, o primeiro, mediação *descendente*, ao primeiro milénio e muito especialmente à patrística grega, ao passo que o segundo, a partir de Santo Anselmo, mediação *ascendente*, corresponderia

²²⁶ Cf. J. WERBICK, *Soteriologia* (Brescia: Queriniana 1993).

²²⁷ Cf. B. SESBOÜÉ, *Jésus Christ l'unique Médiateur*, in CONGRESSO DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis. Do Sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* (9-12 de Maio de 2001) (Santuário de Fátima 2002) 353.

²²⁸ Cf. B. SESBOÜÉ, *Esquisse critique d'une théologie de la rédemption*, in NRT^h 106 (1984) 801-816.107 (1985) 68-86; ID, *Salut*, in DSp XIV (Paris: Beauchesne 1990) 251-283.

²²⁹ Cf. B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza* 1 (Milano: Paoline 1990); ID., *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza* 2 (Milano: San Paolo 1994).

ao segundo milénio e particularmente à teologia latina, tendo cada um deles específicas categorias soteriológicas.

B. Sesboüé tem o cuidado de mostrar que a mediação *descendente* vigorou tanto no Oriente como no Ocidente durante o primeiro milénio, sem ser exclusiva. A resposta de Cristo ao Pai era contextualizada no movimento *descendente*. A partir de Santo Anselmo, passa a ser privilegiado o movimento *ascendente*, que acentua a resposta da *humanidade* de Cristo, e, portanto, do homem a Deus.

Perante o processo de *desconversão* das categorias soteriológicas e da acentuação do movimento *ascendente*, impõe-se hoje uma urgente tarefa teológica: «A tarefa teológica que hoje se impõe é de colocar claramente em valor o movimento *descendente* da soteriologia e de lhe restituir a sua prioridade. Tudo vem, de facto, de Deus». Mas o movimento *descendente* «deve ser articulado com o movimento *ascendente* no respeito pela solidariedade dos dois pólos da mediação»²³⁰. Pois Cristo é, simultaneamente, o único mediador entre Deus e os homens (cf. 1 Tm 2,5-6). «A sua palavra é, por sua vez, revelação e comunhão de Deus aos homens e resposta do homem a Deus na obediência e no amor. Em Jesus, a comunhão imediata entre Deus e o homem cumpre-se num movimento constante de troca entre a revelação e a oração. Ela cumpre-se n'Ele para nós, a fim de nos colocar, pela nossa parte, em comunhão imediata com o Pai»²³¹.

Os dois movimentos da *mediação* constituem-se numa recíproca circularidade, não se opõem, mas complementam-se e formam, afinal, um mesmo movimento, da *incarnação divinizante*, o primeiro, da *incarnação redentora*, o segundo, que dizem a acção salvadora de Cristo como único *mediador*, onde, nas duas naturezas, divina e humana, está em acção *Deus* e o *homem*, donde a importância da *humanidade* de Cristo e do seu *mérito* que é sobretudo acentuada no movimento *ascendente* que representa o movimento de resposta do homem à graça divina, que é dita de muitos modos e de muitas linguagens, sem que nenhuma delas a esgote.

3. Um tratamento sistemático da *teologia da cruz* encontra-se especialmente na obra de Flick-Alszeghy²³², os quais mostram, num primeiro momento, a problemática contemporânea em torno da cruz com particular incidência na

²³⁰ B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, 58.

²³¹ B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ, l'unique médiateur*, 105.

²³² Cf. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Il Mistero della croce. Saggio di teologia sistematica* (Brescia: Queriniana 1990²).

questão da sua relação com a cultura e no confronto filosófico com a temática do mal, para num segundo momento fazer um percurso histórico-positivo, no sentido de percorrer as fontes da teologia, da Escritura até a teologia contemporânea, tanto do lado protestante, a partir de Lutero, como nas configurações da teologia católica, para concluir, na parte mais sistemática, com a apresentação da importância do tema da cruz na teologia trinitária, na antropologia teológica, nos paradoxos do pecado e do sofrimento, na configuração da existência cristã e na eclesiologia.

Em J. Ratzinger²³³ a soteriologia deve desenvolver-se sob o signo da cruz, ela tem a forma do *crucificado*, o qual representa, não apenas o modelo ou o exemplo, mas também e sobretudo o caminho e a redenção ela mesma, a qual, na sua forma, no seu conteúdo e na sua lógica e expressão, tem a sua origem e o seu sentido na acção e na pessoa mesma de Cristo. Será a partir do *paradoxo* da cruz e da sua aparente fraqueza e *inutilidade* que há-de entender-se o paradoxo da história e da existência humana enquanto tal, as quais em nada parece terem beneficiado do facto de o cristianismo ter entrado na história e onde todas as contradições e paradoxos da história pelo menos aparentemente parecem confirmar a tese dos críticos do cristianismo em geral e da soteriologia em particular, que a partir de Cristo o mundo não só se não tornou melhor como nem os próprios crentes parecem ter lucrado com isso.

Naturalmente que estas críticas, de fora ou de dentro mesmo do cristianismo, denotam uma concepção em excesso *individualista* de considerar o mistério cristão, como se o cristianismo, na figura do seu fundador, Jesus Cristo, se propusesse e se apresentasse como um caminho de *felicidade*. Sem dúvida que o cristianismo é um caminho de *felicidade*, se tivermos em conta o tema patrístico da *beatitude* e mesmo o tema medieval da finalidade sobrenatural da existência humana enquanto tal que consiste na *visão beatífica*. Mas este caminho de *beatitude* passa pela lógica da *cruz*, da abnegação e do sacrifício, de tal modo que, aparentemente, a mensagem cristã, tal como é possível colher-se nos Evangelhos, não aparece assim à primeira vista como uma *boa notícia*, como um *Evangelho*²³⁴.

Por isso, os grandes temas antropológicos, e J. Ratzinger enuncia precisamente dois – a *liberdade* e o *amor* –, deverão ser pensados a partir da sabedoria que vem do *crucificado* e isto porque no sentido cristão (e por aqui passa

²³³ Cf. J. RATZINGER, *Vorfragem zu einer Theologie der Erlösung*, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* = QD 61 (Freiburg-Basel-Wien 1973) 141-154.

²³⁴ Cf. J. RATZINGER/BENTO XVI, *Jesus de Nazaré I* (Lisboa: A Esfera dos Livros 2008⁴) 79-80.

precisamente a *redenção*) eles devem ser purificados, porque neles está inscrita uma quase estrutural ambiguidade, que é agravada pelo *mistério* do *pecado*. A *redenção*, centrada no mistério da cruz, iluminada ou considerada à luz da *ressurreição*, aparece então movida ou motivada como remissão do pecado realizada por *Cristo*, o redentor do homem enquanto tal, do género humano na sua universalidade, quer em termos de espaço quer em termos de tempo.

É no quadro desta *universalidade* espaço-temporal-existencial da *redenção* enquanto tal que a soteriologia esbarra com o paradoxo histórico da sua contradição ou ineficácia já assinalada, porque muito poucos são aqueles que participam minimamente de uma condição redimida. À soteriologia pertence o cuidado e a solicitude pela dimensão política e social que diz a condição do homem enquanto tal, tendo em conta a sabedoria das bem-aventuranças que proclamam o paradoxo e o escândalo para ouvidos *mundanos* de que a bem-aventurança pertence aos *pobres*, aos que *choram e sofrem* por causa de *Cristo*.

Por isso, a soteriologia, que não se descompromete das condições reais da existência, contém em si uma estrutura sacramental e escatológica, apontando ao homem, na sua condição de *viator*, o *para onde* ele se orienta e se encaminha, sendo então nos caminhos e nas coordenadas do tempo que se prepara a eternidade.

Não deixa de ser digno de registo o projecto soteriológico delineado por D. *Wiederkehr*²³⁵, o qual procura superar a unilateralidade dos esquemas soteriológicos, do Oriente, em torno do mistério da *incarnação*, e da *satisfação*, centrada na *cruz*, no Ocidente, porque correm o risco da abstracção e de uma quase leitura *ideológica* da obediência de *Cristo* como motivo da sua entrega à morte de cruz e sua inferência para a compreensão da existência cristã, com uma quase absolutização do tema do sofrimento, em *Cristo* e nos cristãos. O projecto de D. *Wiederkehr*, aliás em consonância com a sensibilidade teológica contemporânea a partir da renovação dos estudos bíblicos com a aplicação do método histórico, consiste em enquadrar a teologia da cruz na temática geral da mensagem de *Jesus* sobre o Reino de Deus e a prática concreta de *Jesus*, a partir da qual se colhem os motivos que o levaram à morte, que aparece assim não como o resultado de um *decreto divino*, mas sim como a consequência lógica da sua acção concreta, quer na sua mensagem sobre o Reino e as suas exigências quer nas suas atitudes que puseram em causa o sistema político-religioso, que O rejeitou e o condenou à morte. Assim,

²³⁵ Cf. D. WIEDERKEHR, *L'avvenimento della salvezza alla luce della esperienza della salvezza*, in K. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica* (Brescia: Queriniana 1983) 171-196.

a redenção é mais perfeitamente enquadrada no campo da cristologia, por um lado, e aparece mais ligada à história, ao universo temporal da acção do homem e do mundo, com o tema da *liberdade* e do *progresso* e não apenas distante, como uma consolação interior das almas e dos corações, por outro.

Não deixa de ser interessante este projecto. No entanto, ele denota uma certa desvalorização do mistério e do paradoxo da cruz, a qual os próprios textos testemunham que se enquadra no plano de salvação de Deus a respeito da humanidade. Este tema ocupa um lugar de relevo, quer na liturgia quer sobretudo na espiritualidade, que, com a experiência da santidade, deveriam ser mais integradas na própria teologia, que corre assim o risco de esquecer dimensões fundamentais e irrecusáveis da existência que são insusceptíveis de serem enquadradas em esquemas racionais. Além disso, o projecto de D. Wiederkehr padece de um optimismo ingénuo a respeito da ideologia do progresso, como se a felicidade e a alegria do homem dependessem do conforto dos bens materiais. Se assim fosse, os ricos seriam necessariamente felizes e os poderosos teriam segurança, quando isso na realidade não acontece, como aliás a evolução do estado da humanidade tem amplamente documentado, pela crise social, financeira e dos mercados à escala mundial, pela ocorrência de calamidades e de catástrofes naturais, para não falar no terrorismo internacional que paralisa de medo não apenas os pobres, mas sobretudo os poderosos deste mundo.

Conclusão

Com o estudo do movimento da soteriologia na teologia moderna concluímos a nossa peregrinação pela história, no sentido da constituição de uma *soteriologia narrativa*, na qual pudéssemos ir encontrando ensaios de resposta à questão formulada como preocupação tanto na introdução geral como sobretudo no capítulo 1. E o que podemos considerar como constante nos diversos movimentos da soteriologia, na patrística e na teologia medieval como na teologia moderna, é a referência ao que podemos considerar o princípio de verificação da validade da teologia, ou seja, que não dê apenas uma resposta que satisfaça à inteligência, mas que toque também no coração, e que pode reconduzir-se ao enquadramento da cristologia, por um lado, na economia trinitária, e, por outro, na relação de presença histórica, ou seja, na relação com a eclesiologia e os sacramentos. A *soteriologia*, que pode ser considerada como uma perspectiva de toda a teologia, mas também como um tratado,

com conteúdos conceptuais próprios, surge como momento de *transição* e de *ligação* conceptual e prático de todos os âmbitos em questão, nomeadamente da relação entre cristologia e antropologia e vice-versa.

Mas o simples facto de termos visto a configuração da soteriologia em torno de *movimentos* dá-nos desde logo a percepção da importância do *espaço*, do *lugar*, sobretudo no que diz respeito ao *homem*, o qual, estando no centro da preocupação soteriológica como *movimento divino* aparece como um ser que está *fora do lugar*. Esta *espacialização* da soteriologia, que é geral na sua configuração histórica, encontrou em Santo Anselmo de Cantuária uma especial importância, e, nos tempos modernos, em K. Barth, e é isso que, no momento final do nosso percurso, vamos de novo encontrar nos projectos que vamos estudar e que nos oferecem a *solução* para a questão soteriológica formulada e que pode ser assim programaticamente traduzida: o movimento de *deslocação* do Verbo de Deus ao *lugar* onde o homem se encontra na *infinita distância* que o *pecado* representa teve como finalidade e como resultado *recolocar* o homem no seu lugar, no sentido que encontramos na afirmação de Cristo moribundo ao bom ladrão: «*hoje estarás comigo no paraíso*» (Lc 23,43).

Capítulo 4

Propostas de solução da questão soteriológica

Se tratamos os dois autores principais – K. Rahner e H. U. von Balthasar – aqui e, não no capítulo anterior, é porque consideramos que o seu estatuto não diria que os coloca acima dos demais, mas sim que as suas propostas assumem a categoria de projectos sistemáticos. Mesmo se aparentemente se distinguem, tanto nos pressupostos como no método prosseguido, na realidade se complementam, como de resto já o referimos na introdução deste estudo em que os apresentamos como referência fundamental e privilegiada para a *solução* da questão soteriológica.

As suas propostas de configuração da *soteriologia* confirmam a perspectiva na qual o *movimento* da soteriologia ao longo da história se processou, ou seja, a *espacialização* da questão soteriológica, pela importância que tem a noção do *espaço* ou do *lugar*, que é particularmente importante em H. U. von Balthasar, mas que não está de todo ausente em K. Rahner, no qual o *espaço* não é uma coordenada transcendental na qual o homem se situe, mas o homem é essa mesma coordenada. E aqui está já equacionada a proximidade e a distância de ambos os teólogos, na tipificação do *movimento* de aproximação de Deus ao homem e do homem a Deus.

4.1. K. Rahner

O projecto soteriológico de K. Rahner caracteriza-se, por um lado, pelo seu ponto de partida ou o seu método antropológico-transcendental, e, por outro, pela centralidade trinitária de toda a sua teologia, com particular incidência na *soteriologia*, pois a Trindade revela-se precisamente como *mistério de salvação*. É neste quadro que se entende também a sua cristologia e nela o tema da *morte*, como instância hermenêutica que dá sentido à vida, mas também como instância que é transfigurada pela *morte de Cristo*.

4.1.1. A perspectiva soteriológica da teologia

Em K. Rahner, a soteriologia tende a tornar-se programaticamente a base da construção de todo o discurso teológico, como horizonte global prévio, transcendental, como *a priori* de toda a expressão categorial da teologia dogmática²³⁶. A teologia da história da salvação é *soteriologia* e assim não pode ser reduzida a uma simples hamartiologia, pois nela está presente uma temática *supralapsária*, relativa ao tempo anterior à culpa original, porque já antes do pecado e da remissão do pecado, a salvação do homem não é puramente obra sua, mas livre e gratuita autocomunicação de Deus e é isto que K. Rahner chama a *graça*. Portanto, segundo K. Rahner, *soteriologia* e *teologia da graça* praticamente são o mesmo.

A soteriologia é a *doutrina da salvação do homem*, da possibilidade e da realidade, posta por Deus, do seu cumprimento em Jesus Cristo²³⁷, uma doutrina que deve, por conseguinte, considerar na sua temática: (1) estes momentos *supralapsários*, ou seja, a predestinação do mundo em Cristo, a graça do estado original entendida já como *gratia Christi* e do pecado original permitido por Deus no âmbito do seu projecto de predestinar desde o princípio o mundo à salvação; (2) mas de tal modo que o ordenamento *infralapsário* da história da salvação não deva ser concebido como uma *segunda* acção de Deus, que deve de algum modo suprir à falha do seu primeiro plano.

Também em K. Rahner se dá uma anteposição da soteriologia a respeito da cristologia, embora numa outra dimensão que o distingue de R. Bultmann. De facto, se Jesus Cristo é a realização histórico-escatológica da promessa da salvação que Deus nos fez, então partindo da *soteriologia*, a doutrina sobre a salvação entendida sobretudo como *autocomunicação* de Deus, alcançamos a *cristologia* e não tanto o contrário. A experiência originária que constitui a relação com Deus é a experiência de *ser salvo* e este é o campo específico da *soteriologia*, que reflecte sobre esta experiência, a partir da qual se questiona sobre o ser desta relação e este é o campo próprio da cristologia.

A perspectiva *transcendental* da teologia rahneriana, tanto no que diz respeito às condições de possibilidade da salvação inscritas no sujeito como à sua universalidade no espaço e no tempo, e que se encontra amplamente

²³⁶ Cf. K. RAHNER, *Soteriologia*, in *Sacramentum Mundi* VI (Barcelona: Herder 1978) 461-468; Cf. F. BABINI, *Per un ripensamento della soteriologia*, in *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 688-690.

²³⁷ Cf. F. BABINI, *Per un ripensamento della soteriologia*, 689.

desenvolvida na sua obra *Missão e Graça*²³⁸, pode documentar-se, a título exemplificativo, em dois ensaios incluídos nos seus *Escritos de Teologia*: «história do mundo e história da salvação»²³⁹ e «o cristianismo e as religiões não cristãs»²⁴⁰.

No primeiro ensaio, K. Rahner articula a sua explicação em torno de três teses:

(1) Primeira tese: a história do mundo e a história da salvação não se identificam. Com esta tese K. Rahner quer chamar a atenção para a distinção entre a história do mundo – que é objecto do estudo das ciências histórico-positivas, como a história política, cultural, económica do mundo, e que portanto se coloca no plano da aproximação da *razão científica e da razão histórica* – e a *história da salvação* propriamente dita, tal como ela se configura na tradição judeo-cristã, e, indirectamente, na história das religiões da humanidade.

(2) Segunda tese: a história da salvação está presente na história do mundo. Com esta tese, K. Rahner quer afirmar a natureza *intra-histórica* da história da salvação, de acordo aliás com a lógica da encarnação, que é interior ao mundo, mesmo sem com ele se identificar. A *história da salvação* tem uma dimensão concreta, não é pura abstracção nem pode reduzir-se a uma dedução transcendental, porque tem a ver com a história concreta de um povo, a história de Israel, mas também com a história da Igreja, a qual está presente no mundo, sem com ele se confundir.

(3) Terceira tese: a história da salvação dá sentido à história do mundo. Sem a história da salvação a história do mundo perder-se-ia no abismo do não sentido.

Aqui está a evocação da natureza *sacramental* da história da salvação, horizonte que K. Rahner enfatiza no quadro da sua teologia transcendental. A história da salvação aparece no meio da história profana como uma abertura, como uma respiração de transcendência, que oferece, quer se saiba

²³⁸ Cf. K. RAHNER, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie* (Innsbruck-Wien-München: Tyrolia 1966⁴).

²³⁹ K. RAHNER, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in *Schriften zur Theologie* V (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1962) 115-135.

²⁴⁰ K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie* V (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1962) 136-158.

quer não, quer se acredite quer não, uma dimensão que, pelo contraste, pela tensão dialéctica, pela oposição, mesmo conflitual, obriga a história do mundo a confrontar-se irrecusavelmente com uma outra dimensão, que não a da sua pseudo-segurança de uma imanência fechada em si mesma. E é neste sentido que a história da salvação *ilumina e dá sentido* à história do mundo, imprimindo-lhe uma irrecusável tensão escatológica.

Estas três teses são a explicitação, no plano da soteriologia, da relação entre a natureza e a graça, que é uma questão nuclear do entendimento teológico do *sobrenatural*.

No segundo ensaio, sobre a relação entre o cristianismo e as religiões não cristãs, K. Rahner situa a sua reflexão no plano da teologia transcendental, da antropologia da escuta transcendental da *palavra*, explicitação conceptual da grande intuição que já vem da patrística, acerca das *sementes do Verbo* nas culturas e nas religiões pagãs, bem como no quadro da cristologia transcendental. Toda a humanidade, situada no horizonte do *existencial sobrenatural*, está orientada para a *redenção objectiva* dada em Cristo. Temos então a história de salvação (a história do mundo na sua totalidade) e a história da salvação, no sentido específico do termo, a história especial da revelação e da salvação em Cristo, cristalizada na tradição judeo-cristã.

4.1.2. A crítica à soteriologia de K. Rahner

Apesar de se tratar de um projecto e de uma visão grandiosa da teologia e da soteriologia, em particular, não lhe faltaram as críticas, que foram quase unânimes em denunciar que o pensamento soteriológico de K. Rahner se queda num plano especulativo e abstracto, que secundariza o mistério da cruz de Cristo, não considerando o *novum* que representa Jesus Cristo enquanto tal. Faltaria em K. Rahner uma mais explícita transição de um horizonte *graciocêntrico*, para um horizonte mais explicitamente *cristocêntrico*²⁴¹.

Segundo a *Comissão Teológica Internacional*²⁴², K. Rahner é um dos principais representantes da *soteriologia descendente*, da acção de Deus em favor do homem carente de redenção. Jesus é, para K. Rahner, o símbolo insuperável que manifesta a vontade salvífica universal e imutável de Deus, ou seja, a irrevogável *autocomunicação* de Deus na graça e, ao mesmo tempo,

²⁴¹ Cf. F. BABINI, *Per un ripensamento della soteriologia*, 690.

²⁴² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia della Redenzione*, in *Il Regno-Documenti* 3 (1996) 100.

a aceitação desta *autocomunicação* pelo homem²⁴³. No entanto, K. Rahner mantém muitas reservas acerca da noção de *sacrifício expiatório*, que, válido para o tempo do Novo Testamento, se reveste de pouca ajuda para explicar ao homem de hoje o significado causal da morte de Cristo²⁴⁴. Para K. Rahner, a morte de Jesus na cruz e a ressurreição são um sinal *quase sacramental* da vontade salvífica de Deus²⁴⁵. Ora aqui está precisamente o problema, pois dá a impressão que, em K. Rahner, a redenção, mesmo como aceitação da *autocomunicação* de Deus na história, é um evento de tal modo interior, como *existencial sobrenatural*, que passa ao lado ou prescinde mesmo do mistério de Cristo e sobretudo do paradoxo e do escândalo da cruz. Cristo é o *sinal*, mesmo se eficaz, desta vontade salvífica universal, mas não necessariamente o *único* mediador.

Então, interroga-se a Comissão Teológica Internacional, a questão que permanece de pé é efectivamente a de se saber se, na verdade, a teoria de K. Rahner dá «espaço suficiente à eficácia causal do evento Cristo e sobretudo ao carácter redentor da morte de Jesus na cruz. O símbolo Cristo exprime e comunica portanto simplesmente o que é dado precedentemente na vontade salvífica universal de Deus? E a palavra interior de Deus (como *revelação transcendental*) é enfatizada à custa da palavra exterior, anunciada na proclamação do Evangelho como boa notícia?»²⁴⁶

Nesta mesma linha, e adensando ainda mais a crítica, vai o parecer do teólogo italiano F. G. Brambilla²⁴⁷. Este teólogo chama a atenção para os limites da concepção soteriológica de K. Rahner, o qual manifesta uma surpreendente «fundamental indiferença»²⁴⁸ a respeito da modalidade concreta da morte de Jesus, à qual não presta quase nenhuma atenção. A *teologia da cruz* desempenha na soteriologia rahneriana um papel muito secundário, não reconhecendo na *morte de Cristo na cruz* o seu valor *intrinsecamente salvífico*, mas apenas *exemplar*²⁴⁹, o que representa, no seu conjunto, um esvaziamento do acontecimento redentor e uma redução transcendental da cruz assumida

²⁴³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1977⁸) 193-195.

²⁴⁴ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 276-277.

²⁴⁵ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 278.

²⁴⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia della redenzione*, 100.

²⁴⁷ Cf. F. G. BRAMBILLA, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H. U. von Balthasar*, in *La Scuola Cattolica* 3 (1980) 167-198.

²⁴⁸ F. G. BRAMBILLA, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner*, 191.

²⁴⁹ Cf. F. G. BRAMBILLA, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner*, 193.

apenas como *modelo de radical dedicação*²⁵⁰, o que uma leitura do sexto passo do *Grundkurs des Glaubens* confirma²⁵¹. Aqui a morte de Cristo e a ressurreição são interpretadas não no plano histórico-salvífico das Escrituras, o que K. Rahner designa como *revelação categorial*, mas sim no horizonte da *experiência da morte*, como dado antropológico, onde se pressente a possível influência da filosofia heideggeriana na analítica existencial do *Dasein*²⁵², por um lado, e, por outro, a Ressurreição de Cristo é lida no horizonte da esperança da ressurreição do homem²⁵³, o que representa uma redução antropológico-transcendental da cristologia da morte na cruz e da ressurreição²⁵⁴, que assim é nivelada ao plano da humana compreensão, perdendo assim a sua *novidade*. Fica assim, segundo a crítica, comprometido o paradoxo da cruz e a proposta soteriológica de K. Rahner pode ser interpretada quase como uma redução neognóstica do cristianismo.

4.1.3. Soteriologia e teologia trinitária

Não nos parece, porém, que a crítica ao projecto de K. Rahner deva ser levada tão longe e, por isso, afigura-se-nos excessiva. Na verdade, para entendermos a visão soteriológica de K. Rahner teremos de a enquadrar na perspectiva geral da sua teologia, tanto ao nível da antropologia transcendental como também, e anteriormente até, talvez, ao nível da sua concepção geral da revelação e da teologia da Trindade.

A novidade da teologia de Rahner situa-se ao nível do método. Trata-se do método antropológico-transcendental que indaga, no *sujeito*, as condições de possibilidade do conhecimento de Deus em geral e da divina revelação na história em particular.

Inspirando-se numa grande tradição que vem já de S. Tomás de Aquino, K. Rahner vê o homem como *capaz de acolher* a revelação do mistério de

²⁵⁰ Cf. *Loc. cit.*

²⁵¹ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 178-312.

²⁵² K. Rahner fala do homem como o *ser para a morte*, que aparece como o momento no qual o homem pode alcançar plena realização de si. Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 265-266.

²⁵³ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 264-269.

²⁵⁴ F. G. Brambilla observa que, de facto, a morte de Cristo na cruz e a ressurreição, na sua radical novidade, não cabem, não se enquadram no método antropológico-transcendental praticado por K. Rahner, sendo surpreendente a sua *fundamental indiferença* a respeito da modalidade concreta da morte de Jesus (cf. F. G. BRAMBILLA, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner*, 194-195).

Deus, porque o homem em si mesmo é o ser do mistério santo²⁵⁵, por natureza o *ouvinte da palavra*²⁵⁶, de tal modo que, no caso de não haver nenhuma palavra, nem humana nem divina, a grandeza do homem seria ainda a de estar disponível para a escuta do *silêncio*, porque esta *palavra* é a última antes do adorante silêncio perante o mistério inefável²⁵⁷.

Daqui decorre uma certa *conaturalidade* do homem a respeito da possibilidade de conhecer Deus e de O acolher em si, porque assim foi constituído por criação, ou seja, Deus pensou o homem como o ser para Si e criou nele as condições de possibilidade de O conhecer e de O acolher: o homem, como o ser do *Mistério Santo* e da palavra, só n'Ele se encontra e se reconhece. É aqui que se pode entender o acertado da tese de K. Rahner que pressupõe que uma das vias para o conhecimento de Deus se encontra já dada na *experiência transcendental*, aquela experiência que é anterior e pressuposto de todas as experiências²⁵⁸, pois tem a ver com o reconhecimento de si, nos existenciais limites da condição humana enquanto tal que se oferecem já como possibilidade de conhecer Deus. Há por isso um conhecimento de Deus, mesmo atemático, anterior ao conhecimento que advenha ou pelo esforço da razão, que procura entender o sentido da existência ou pela via da *revelação* que culmina em Jesus Cristo e que constitui o núcleo essencial do *querigma* eclesial.

Importa também aqui recordar o modo como K. Rahner vê a revelação.

A noção de revelação, tal como ele a entende, distingue-se de uma mera comunicação de proposições, de uma verdade proposicional. As proposições dogmáticas, de um modo geral, excedem os limites da razão. São referências para o pensar e o agir cristão, mas são meta-rationais. Numa perspectiva prevalentemente apologética, entendia-se a revelação como comunicação de proposições incognoscíveis e incompreensíveis para o homem²⁵⁹. No entanto,

²⁵⁵ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in ST IV, 74.

²⁵⁶ Este tema é especialmente desenvolvido nas suas lições sobre a filosofia da religião, nas quais vê precisamente o homem como *ouvinte da palavra*, e que constitui o título da obra que reúne estas lições, dadas logo no princípio da sua actividade académica: K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (neu gearbeitet von J. B. Metz) (München: Kösel 1963).

²⁵⁷ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 60-61.

²⁵⁸ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 31-34.

²⁵⁹ É esta noção de *revelação* que K. Rahner critica, muito especialmente, no quadro da relação da *teologia* com a noção de *mistério*. No estudo dedicado a este tema, K. Rahner reconduz a noção de *mistério* ao centro da compreensão cristã de Deus e assim, porque a *revelação* tem a ver com Deus ela diz a comunicação que Deus faz de si mesmo, tal como é, ou seja, como Trindade. Assim, segundo K. Rahner, em correspondência com o Deus trinitário, pode e deve falar-se não de uma pluralidade de mistérios, do tipo das proposições incompreensíveis, mas sim de um só ou

no entender de K. Rahner, a revelação tem uma dimensão soteriológica e por isso a perspectiva ou preocupação apologética é insuficiente para dar conta da radicalidade do mistério cristão.

Podemos assim falar de uma radical incompreensibilidade (*Unbegreiflichkeit*) do Mistério, tema da última conferência proferida por K. Rahner, a 30 de Março de 1984²⁶⁰, cerca de um mês antes da sua morte. Deus está para lá de todos os conceitos, o que nos aproxima da teologia apofática, de um silêncio que nos invade. De facto, existem diversos tipos de silêncio. O primeiro é o silêncio de morte, frio, gélido, próprio da rigidez cadavérica e que nos repugna. Há ainda o silêncio da incomunicabilidade, do romper das relações humanas, o mais radical modo de não-relação entre duas pessoas. Outro tipo de silêncio é o que decorre de não haver, pura se simplesmente, palavras para dizer perante um evento ou uma pessoa. Estamos aqui no campo das *experiências limite*, da vida, da morte, do amor, do ódio²⁶¹. Nelas, a palavra embarga-se e o silêncio torna-se a única não-palavra que se pode dizer. Também nos momentos decisivos da vida este mesmo silêncio se faz sentir, quando o homem se sente absolutamente só. É uma solidão típica do excesso de sentido. É este o alcance da incompreensibilidade transcendental do mistério.

No entanto, Deus é cognoscível. Estamos assim diante de uma situação paradoxal: os místicos fazem a experiência radical de Deus, mas não podem falar dela, ao passo que a teologia nem sempre é feita por pessoas que fizeram essa experiência²⁶².

No esforço de superar o que ele considera a noção vulgar de revelação ensinada nas escolas de teologia na primeira metade do século XX, ou seja, a revelação como um dar a conhecer *verdades* a que a razão humana por si mesma não tinha acesso, e que ele critica muito particularmente no seu estudo sobre a «noção de mistério na teologia católica»²⁶³, K. Rahner entende a *revelação* como a *comunicação graciosa que Deus faz de si mesmo* na história da salvação, revelação que culmina em Jesus Cristo, O qual nos dá a conhecer o mistério de Deus na sua imanência constituído trinitariamente. Mais do que comunicar

de três mistérios, paralelo da unidade e da trindade em Deus. Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in ST IV, 51-99. Cf. J. FARIAS, *A visão beatífica e a noção de mistério em K. Rahner*, in *Didaskalia* 2 (2008) 343-348.

²⁶⁰ Cf. K. RAHNER, *Von der Unbegreiflichkeit Gottes* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 2004).

²⁶¹ Cf. K. RAHNER, *Über die Erfahrung der Gnade*, in *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1962⁵) 105-109.

²⁶² Cf. K. RAHNER, *Über die Erfahrung der Gnade*, in ST III, 105.

²⁶³ Cf. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses*, 51-99.

coisas ou conteúdos nocionais ao homem, Deus comunica-se a Si mesmo, dando-lhe a possibilidade de participar na mesma vida divina. Esta participação é o que K. Rahner considera também a *graça*, sendo que para o efeito, criando no homem as condições de possibilidade de O acolher, essa *graça* é o dom de Deus mesmo, que se oferece ao homem numa *relação pessoal*²⁶⁴.

Esta é a questão fundamental que subjaz ao projecto soteriológico de K. Rahner e a razão pela qual defende que a soteriologia mais do que um tratado é a perspectiva global de toda a teologia, que, mesmo como ciência, tem a ver com o mistério de Deus que se revela na história como mistério de salvação. Colocar o mistério de Deus no centro da teologia é o mesmo que colocar no centro da teologia o mistério da salvação, pois o Deus que se revela é o Deus que salva e por isso mesmo é que foi revelado, como mistério de salvação²⁶⁵. É então evidente que a soteriologia está no centro da revelação do mistério de Deus, que é mistério de salvação.

Por isso é que K. Rahner denuncia o *exílio* ou o *isolamento* do tratado da Trindade nos estudos teológicos do seu tempo²⁶⁶, quando o tratado da Trindade não tinha nenhuma influência nos outros tratados, desde a cristologia à espiritualidade e à liturgia, de tal modo que, por um lado, depois de exposto era arquivado e esquecido como inútil, e, por outro, se por hipótese a Trindade não se desse, os restantes tratados permaneciam inalterados, o que o levava a concluir que tanto no comum dos cristãos como mesmo nos teólogos, se vivia um *monoteísmo cristão*, que em muito pouco, a não ser na referência a Cristo, se distinguiria do monoteísmo rígido do judaísmo. Este estado de coisas é especialmente denunciado nos estudos que dedica expressamente ao tratado da Trindade²⁶⁷ e à *graça*²⁶⁸, mas também na sua concepção de revelação e de mistério.

²⁶⁴ Este tema encontra-se especialmente desenvolvido no estudo sobre a noção de *graça incriada*. Cf. K. RAHNER, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in *Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967⁸) 347-375.

²⁶⁵ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, in *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967⁵) 115.

²⁶⁶ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen*, 103-133.

²⁶⁷ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, in *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967⁵) 115; ID., *Theos en el nuevo Testamento*, in *Escritos de Teologia I* (Madrid: Taurus 1963) 93-166; ID., *O Deus trino, fundamento transcendente da história da Salvação*, in *Mysterium Salutis II/1* (Petrópolis: Vozes 1972) 283-367; ID., *Trinidad*, in *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica VI* (Barcelona: Herder 1976) 731-759.

²⁶⁸ K. RAHNER, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in *Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967⁸) 347-375.

Então, se a novidade do cristianismo é a revelação da Trindade, como mistério que vem ao encontro do homem nas missões históricas do Verbo e do Espírito, o acesso ao seu conhecimento não é por via especulativa nem por dedução transcendental de conceitos, mas pela via da história da revelação, da iniciativa de Deus que gratuitamente, de um modo que para o homem é totalmente imerecido, vem ao seu encontro na história. É esta história da revelação, como autocomunicação divina amorosa e benevolente, que K. Rahner traduz no axioma no qual procura concentrar a relação entre a revelação de Deus na história e o seu ser mais profundo misterioso e inefável: «a Trindade económica é a imanente, e vice-versa»²⁶⁹. A história – de salvação na história do mundo e da salvação propriamente dita – aparece como um dos lugares privilegiados do conhecimento de Deus, como sacramento no sentido amplo de um horizonte de visibilidade que permite a *certeza* sobre a possibilidade do conhecimento de Deus, mas que é paralela a outra via, esta de natureza antropológica, a *experiência transcendental*. Nela o homem, no conhecimento e na experiência que o constituem, pode, mesmo se de um modo atemático, conhecer e encontrar-se com Deus, porque este, na *história da salvação*, tocou o horizonte do mundo e cada homem em particular. Assim, ao tomar a sério a própria existência, até aos seus limites e consequências, o homem já se encontra no caminho que o pode levar ao encontro com o Deus verdadeiro, que a história da salvação anuncia²⁷⁰.

Porque entende a *revelação* como livre e gratuita comunicação da vida divina ao homem²⁷¹, para cuja recepção o preparou (e a história no seu conjunto)²⁷², K. Rahner assume a perspectiva da soteriologia que vê a salvação especialmente como divinização, mais do que como *remissão dos pecados*, colocando-se assim na linha da tradição oriental, na qual esta perspectiva era mais acentuada. Mas K. Rahner segue igualmente os Padres Orientais no que diz respeito ao modelo de teologia trinitária, o que o leva, distanciando-se do Ocidente e de Santo Agostinho em particular, a privilegiar os aspectos

²⁶⁹ Cf. K. RAHNER, *Bemerkungen*, 115.

²⁷⁰ Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 157-165.

²⁷¹ K. Rahner dedica um amplo espaço à determinação teológica do conceito trinitário (e da graça) como *autocomunicação* de Deus (*Selbstmitteilung Gottes*), para mostrar que toda a dinâmica do conhecimento de Deus no homem é um dom da graça, que mesmo assim não é exterior ou extrínseca ao homem, pois para ela está constituído, mas lhe é próximo e quase conatural, de tal modo que o homem, mesmo sem o saber e quase sem querer, é dela que está à espera, pois para ela está constituído metafisicamente. Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 122-139.

²⁷² O homem é o ser do mistério e questionar-se sobre o ser é já colocar a questão da salvação, que é de certo modo já uma questão *ontológica*. Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 35-53.

económicos da revelação da Trindade, não se ocupando com o debate sobre a Trindade imanente, praticando, neste ponto, o método da teologia apofática²⁷³.

O facto de K. Rahner preferir o modelo da *divinização* não significa que para ele o *pecado* ou a redenção como remissão do pecado não sejam importantes. Mas o que K. Rahner quer precaver é que se reduza a justificação da encarnação do Verbo e, por conseguinte, da redenção nele operada apenas a este aspecto *reparador*, como se a redenção fosse uma solução de recurso, um plano de contingência, porque algo de errado e de imprevisto tivesse acontecido²⁷⁴. K. Rahner defende que a divinização, a comunicação da vida divina ao homem, deve ser considerada a verdadeira motivação da encarnação e da redenção, e não a perspectiva hamartiológica de uma remissão do pecado. Se assim fosse, seria o *pecado* e não a graça a motivação da encarnação redentora, o que lhe parece inconcebível.

Uma breve análise dos textos que K. Rahner dedicou a este tema permite ver melhor as razões desta sua perspectiva soteriológica e de certa maneira relativizar as críticas um pouco excessivas que lhe foram feitas neste sentido, nomeadamente no que diz respeito à aparente secundarização da cruz no quadro geral da teologia e da soteriologia em particular.

De facto, a preocupação de K. Rahner consiste em primeiro lugar em mostrar que o fundamento último da *soteriologia* é o mistério da Trindade na dinâmica da sua *revelação/comunicação* na história e por isso Deus mesmo é a *salvação*. Há assim uma prioridade da *graça* e do *amor* que constituem a razão da *história da salvação em geral* e da *encarnação* em particular.

É neste quadro que se situa o mistério da cruz, que não é objecto de um tratamento sistemático expresso, pois K. Rahner não elabora uma *theologia crucis*, mas que é pressuposta, sendo que a cruz, isto é, o crucificado, aparece como o sinal mais evidente do *amor de Deus pelo homem*, pois trata-se do sinal de um morrer de amor, de um amor levado até ao fim²⁷⁵.

²⁷³ Cf. K. RAHNER, *O Deus trino, fundamento transcendente da história da Salvação*, in *Mysterium Salutis* II/1 (Petrópolis: Vozes 1972) 283-367.

²⁷⁴ Cf. K. RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, in *Schriften zur Theologie* 15 (Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger 1983) 236-250; ID., *Versöhnung und Stellvertretung*, in *ST* XV, 251-264.

²⁷⁵ Cf. K. RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, 236-250.

Se consideramos o que K. Rahner desenvolve nos seus ensaios dedicados aos exercícios espirituais de Santo Inácio²⁷⁶ e ao *Coração de Jesus*²⁷⁷, podemos perceber que estes oferecem o horizonte teológico e histórico-salvífico para o entendimento da Cruz não como algo de isolado ou secundário, pois a salvação vem da cruz, mas como causa e como consequência, como o próprio K. Rahner o afirma²⁷⁸, sem que para isso sejam necessários outros desenvolvimentos. Ou seja, não havendo nele uma teologia da cruz explícita²⁷⁹, ela está implícita, por um lado, no desenvolvimento de uma soteriologia trinitária e, por outro, está incluída na contemplação da humanidade de Cristo, da própria cruz e do Coração de Jesus, no qual se concentra a intensidade simbólica e antropológica do coração, a palavra original onde se encerra o mistério de Deus, do homem e do mundo.

Um outro aspecto muito importante na concepção da redenção em K. Rahner é a sua preocupação em garantir os aspectos antropológicos da redenção, ou seja, que no processo da redenção o homem é de tal modo envolvido na dinâmica da oferta graciosa do amor redentor de Deus em Cristo, que são criadas nele as condições de possibilidade de resposta e acolhimento, que o acto da redenção, como dom amoroso que redime do pecado, é também um acto humano. A redenção *objectiva* operada na cruz passa pelo acolhimento *subjectivo* e assim é também uma acção do homem. Porque nele foram criadas as condições para isso, é activo no acto da redenção e assim a redenção é também a acção do homem que se salva. E é neste sentido que K. Rahner fala de uma *auto-redenção*²⁸⁰. Esta é a razão principal por que rejeita a noção soteriológica da *representação/substituição* (*Stellvertretung*), porque a redenção ou o redentor não *substitui* nem *representa* o homem, mas cria nele as condições de possibilidade para o acolhimento da graça²⁸¹ e é assim que o

²⁷⁶ Neste ponto K. Rahner é verdadeiramente um teólogo *jesuíta*, na medida em que as grandes intuições dos *exercícios espirituais* constituem como que pilares da sua reflexão teológica, o que é reconhecido pelos especialistas no seu pensamento. Cf. B. SESBOÜÉ, *Karl Rahner* (Paris: Cerf 2001) 35-59; M. MAIER, *La théologie des exercices de Karl Rahner*, in RSR 79/4 (1991) 535-560.

²⁷⁷ Cf. K. RAHNER, «*Siehe dieses Herz*». *Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, in *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger: 1962⁵) 379-390; ID., *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, in ST III, 391-415; ID., *Das Dynamische in der Kirche* = *Quaestiones Disputatae 3* (Basel-Freiburg-Wien: Herder 1960²) 74-148; ID., *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio* (Roma: Paoline 1967).

²⁷⁸ Cf. K. RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, 244.

²⁷⁹ Cf. A. GRÜN, *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis* (Münsterschwarzach: Vier-Türme Verlag 1975).

²⁸⁰ Cf. K. RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, 247.

²⁸¹ Cf. K. H. MENKE, *Stellvertretung*, 358-363.

homem se salva²⁸². A salvação consiste no encontro com Cristo e no acolhimento da graça que é prévia ao pecado. Também neste sentido, a redenção abarca o homem todo, porque o envolve na sua condição histórica e corporal. Trata-se, portanto, de uma salvação integral²⁸³.

Em K. Rahner e, no entender deste, em toda a teologia, podemos falar de uma elipse com dois focos: Deus e o homem. Da combinação de ambos nasce o equilíbrio da teologia. Deus e o homem mantêm a sua radical identidade e o campo específico desta relação é a *soteriologia*, que não é propriamente um tratado, mas a perspectiva ou o horizonte de toda a teologia, que tem a ver com o *Logos* ou o discurso que visa entender o mistério de Deus que *salva*.

4.1.4. A teologia da morte como uma questão soteriológica

Importa retomar aqui, a concluir, a questão da *morte* e da sua leitura em K. Rahner, não só como questão antropológica fundamental e irrecusável, mas também como questão *crisológica*, pois foi, como vimos, um dos temas sobre o qual a crítica a K. Rahner mais incidiu, na medida em que parece dar-se nele uma certa *naturalização da morte*, ou mesmo, uma noção *positiva* como acção, na medida em que ela parece ser considerada por K. Rahner como o ponto a partir do qual o sentido da vida se alcança, como acto terminal assumido pelo homem em plena consciência e liberdade.

Embora K. Rahner tenha tratado deste tema da morte em diversos momentos e em diversos textos²⁸⁴, o mais importante e que aparece como referência fundamental é o seu estudo sobre a *morte*, de 1959, de que nos servimos aqui na sua versão francesa²⁸⁵. Nesse estudo a preocupação de K. Rahner, e nisto ele foi inovador, como, aliás em muitos outros campos da teologia, foi tomar a *morte em si mesma* como tema de reflexão teológica e não o que acontece *antes* ou *depois*, pois na verdade é esta a questão de que se trata quando o homem procura pensar a morte em si mesma enquanto tal. E aqui está, como é evi-

²⁸² Cf. K. RAHNER, *Versöhnung und Stellvertretung*, in ST XV, 251-264.

²⁸³ Cf. K. RAHNER, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, 238-240.

²⁸⁴ Cf. K. RAHNER, *Muerte*, in *Sacramentum Mundi* IV (Barcelona: Herder 1977) 818-825; ID., *Il morire Cristiano*, in *Mysterium Salutis* 10 (Brescia: Queriniana 1978) 557-594; ID., *Tod*, in *LThK* 10, 221-226. Um estudo sobre este tema em K. Rahner encontra-se em: S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner* (Bologna: EDB 1982).

²⁸⁵ Cf. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort* (Paris: Desclée de Brouwer 1966).

dente, o problema, pois não é possível captar, na sua densidade antropológica, o alcance e por conseguinte o significado daquele *instante*.

K. Rahner assume, na consideração da morte, dois pontos fundamentais que são constantes no pensamento e na tradição cristã, ou seja, que a morte é o momento da *separação da alma e do corpo* e que a morte tem uma relação intrínseca com o pecado, sendo mesmo vista, no plano da Escritura, como *consequência* do pecado²⁸⁶.

No que diz respeito ao primeiro tema, e não pondo em causa este dado antropológico, apesar da sua problematicidade sobretudo na antropologia contemporânea, K. Rahner defende que a *morte* afecta não apenas o *corpo*, mas também a *alma*, ou seja, por outras palavras, afecta o homem no seu todo enquanto tal. E nesta medida é que ele defende que a *morte* não deverá ser vista apenas sob a óptica *passiva*, algo que o homem inexoravelmente sofre, mas também *activa*, ou seja, que envolva o homem na sua consciência e na sua liberdade, e aqui de novo, não apenas *passivamente* como algo de irrecusável, mas positivamente, como algo que o homem pode aceitar ou recusar e em todo o caso como uma grandeza que envolve o homem na dinâmica da sua consciência e da sua liberdade²⁸⁷. E é aqui que, sem dúvida sob a influência de M. Heidegger, K. Rahner pensa também o homem como o *ser para a morte*, sendo que a morte ou o instante no qual ela deve ser pensada não deve necessariamente coincidir com a *morte clínica* propriamente dita, aquele momento em que o médico declara que alguém *está morto*, a morte cerebral, mas deve ser transportada para toda a vida, e assim a morte aparece como um *tema de fundo* que acompanha toda a existência e neste sentido, como permanente, desafia o homem à decisão e a uma existência autêntica. Aliás, outra coisa não foi ensinada pela tradição não apenas filosófica, mas também cristã com o tema do *memento mori*, que o pensamento da morte ajuda a viver com responsabilidade e dignidade, pois que o homem não tem à sua disposição todo o tempo do mundo. Neste sentido, a morte impõe-se como o termo inultrapassável da existência, do qual decorre para o homem a sua certeza e inevitabilidade e também a sua universalidade, o que se traduz na afirmação popular de que a *morte é certa, mas a hora incerta*.

Quanto ao segundo tema, da relação entre a *morte* e o *pecado*, K. Rahner analisa a questão de um modo diversificado procurando ver todos os lados do

²⁸⁶ Cf. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, 100-165.

²⁸⁷ Cf. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, 137-144.

problema²⁸⁸. De facto, não se pode dizer que seja sem problemas esta relação ou que seja esta a única explicação, pois mesmo na Escritura se afirma que a origem da morte se encontra na inveja do demónio (Sb 2,23-24). Mas também se pode encontrar na Escritura uma leitura dir-se-ia quase materialista da morte, que aparece, mesmo na sua obscuridade ou como uma grandeza oculta, donde a sua natureza contraditória e paradoxal, mas mesmo assim ligada ao processo normal da existência e da sua radical finitude e fragilidade, sem uma ligação directa com o pecado ou como pena ou mesmo como uma *morte tranquila*, como um regressar para junto dos pais, como por exemplo nos Patriarcas, que baixam ao túmulo depois de uma longa vida abençoada e fecunda.

Portanto, não se pode sem mais dizer que a morte é sempre e em todos os casos vista como uma consequência do pecado, uma espécie de *castigo*. Pode ir-se ainda mais longe e ver a relação entre a morte e o pecado não como *castigo*, mas mesmo como quase identidade, pois a morte como que brota da essência mesma do pecado, ou seja, o pecado e a morte são o mesmo, sendo que o *pecado* enquanto tal é a *morte*. Morte e pecado seriam o mesmo e neste caso afectaria não apenas o corpo, mas também a alma, o pecado como morte da alma²⁸⁹.

Mas aqui já estaríamos no plano teológico propriamente dito. De facto, o cristão é chamado, pela fé e pelo baptismo, a participar na *morte de Cristo*, no *morrer com Cristo*; além disso, o *morrer cristão* tem um *estilo próprio* e que consiste precisamente no *morrer no Senhor*, o que neste caso não é morrer, mas entregar-se tranquilamente, abandonar-se confiadamente naquele que por amor morreu, sendo que o morrer de Cristo não foi perder a vida, mas dá-la e neste dar-se vencer a morte no lugar da sua vitória²⁹⁰.

²⁸⁸ Cf. Cf. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, 144-158.

²⁸⁹ Cf. Cf. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, 158. Neste ponto, desta relação intrínseca entre *pecado e morte*, é muito interessante a posição de W. Pannenberg, o qual, distanciando-se de K. Rahner na sua interpretação da morte como determinante para o sentido da vida, na linha da analítica heideggeriana do *Dasein*, aproxima-se de K. Rahner na medida em que procura interpretar a relação entre o pecado e a morte de um modo intrínseco, superando ou secundarizando a leitura que a vê como consequência do pecado. Segundo W. Pannenberg, a morte está inscrita no próprio *pecado*, o qual, sendo livre afastamento de Deus fonte da vida, conduz à *morte*, e assim a morte é consequência do pecado, porque o pecado leva à morte, sendo um equivalente ao outro, numa quase identidade pecado-morte. Este é sobretudo o tema da *morte de Deus* tão importante na tradição espiritual e moral. Neste sentido, W. Pannenberg acaba por se entender com K. Rahner que chega à mesma acepção da relação pecado-morte. Cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistemática 2* (Brescia: Queriana 1994) 313-314; ID., *Teologia sistemática 3* (Brescia: Queriniana 1996) 581-590; ID., *Tod und Sünde, Mysterium Redemptionis*. Congresso Internacional de Fátima (Santuário de Fátima 2002) 31-45.

²⁹⁰ Este tema é sobretudo desenvolvido por K. Rahner no seu estudo sobre o *morrer cristão*, onde ele fala de um *estilo próprio* do morrer cristão, que é essencialmente a configuração sacramental com

À luz da morte de Cristo, que assumiu a morte humana em toda a sua radicalidade, a morte do cristão e a morte do homem enquanto tal, independentemente de acreditar ou não, adquire um sentido mais profundo: a morte pode ser vivida como plenitude e acabamento de uma vida que se consuma num acto de verdade e de liberdade e que, por isso mesmo, não se concentra nem se reduz ao instante da *expiração*, quando se dá a separação da alma e do corpo, mas percorre toda a existência. Assim, a morte acompanha a vida, que é ou que pode ser não só um *memento mori*, mas também uma preparação e uma aprendizagem, de entrega e de abandono, de progressiva libertação para o autêntico e verdadeiro, e, nesta medida, a morte é um *existencial* a partir do qual a mesma existência se ilumina e pode ser assumida na perfeição e em autenticidade. Para o cristão a verdadeira morte não é aquela que assinala o termo da existência, mas o não-sentido da mesma, a recusa da entrega incondicional ao Mistério Santo, o horizonte transcendental para onde toda a vida se orienta, para onde caminha. Se a aceitação do incondicional da existência como pura gratuidade da divina auto-revelação na verdade e no amor é a graça, a sua recusa é o pecado, e isto sim é a morte em toda a sua dramaticidade e paradoxo.

Esta visão teológica da morte que ilumina a relação do cristão com o *para onde* final de toda a sua existência é conseguida evidentemente a partir da *morte de Cristo*, na qual se dá a salvação do mundo, do pecado e da morte, porque é um morrer que, mesmo assumindo na radicalidade o paradoxo e a contradição da morte, a vence, uma vez que é um acto vivido na obediência, na oblação ao Pai, numa entrega amorosa na plenitude da verdade e do amor. Mas na morte de Cristo encontra o cristão a força para seguir no mesmo caminho, e assim o *martírio do cristão* que dá a sua vida, na verdade e na liberdade em fidelidade, aparece como a expressão de como a morte não é apenas o fracasso e o termo irrecusável de uma existência fracassada, mas o momento desejado ou pelo menos aceite como expressão da liberdade, de uma vida plenamente conseguida, e por isso não como derrota, mas como vitória, e aqui está a expressão mais perfeita do morrer humano, do morrer cristão²⁹¹.

a morte de Cristo, sobretudo no baptismo, e o morrer no Senhor, no conforto dos sacramentos, especialmente a *unção dos doentes*. Cf. K. RAHNER, *Il morire Cristiano*, in *Mysterium Salutis* 10 (Brescia: Queriniana 1978) 557-594.

²⁹¹ O estudo de K. Rahner sobre a morte contém também um ensaio sobre o martírio, precisamente neste sentido de uma morte *humana* assumida como expressão activa de um morrer em plena

De novo aqui se confirma um aspecto muito particular da teologia em K. Rahner, que é a íntima relação entre antropologia e cristologia e vice-versa. De facto, por um lado a *morte* humana é assumida na sua radicalidade por Cristo, o Verbo incarnado; mas, por outro, o Verbo incarnado ao assumir a morte humana imprime-lhe um outro sentido e um outro valor, redimindo-a por dentro, tornando possível que um acontecimento que é em si mesmo um sinal de maldição possa ser transformado em sinal de bênção ou em momento abençoado, no tranquilo adormecer no Senhor daqueles que nele se abandonam em verdade e liberdade.

Mas nesta teologia da morte em si mesma e do que nela acontece, no instante mesmo do seu acontecer, há ainda um aspecto que importa considerar, seguramente de todos o mais misterioso, ou seja, o *estar morto* do homem enquanto tal, que o homem *vive* e que o *Verbo incarnado* assumiu na sua radicalidade, a *morte do homem e a morte de Deus*. É o tema cristológico da *descida ao lugar dos mortos, o sheol*, que a liturgia cristã celebra no *Sábado Santo*, um mistério fundamental para a percepção do mistério da redenção, onde se concentra, assim pensamos, toda a questão soteriológica.

Num breve ensaio sobre o *Sábado Santo*²⁹² podemos reconhecer alguns elementos que nos permitem ver o alcance soteriológico da *morte de Cristo* e suas implicações para a iluminação do mistério da morte que é vencida, não apenas na cruz, mas sobretudo na descida do Verbo ao *sheol*. Assim, a teologia da morte e consequentemente a *soteriologia* em K. Rahner aparece numa outra constelação relativa no sentido do percurso do Verbo no mistério da encarnação, que vai até ao fundo da condição existencial enquanto tal, no drama do *estar morto*.

Na descida ao lugar dos mortos, o Verbo faz a experiência antropológica do *estar morto* e neste mesmo *estar morto* de Cristo deu-se a redenção da *morte*, ou melhor, a vitória sobre a morte. Neste sentido, segundo K. Rahner, Cristo redime o homem assumindo e vivendo até ao extremo a condição mesma do homem enquanto tal, da qual faz parte integrante a *morte*, mesmo na sua dramaticidade, como não estar aí, como desaparecimento. Por isso, porque está no Credo, na versão mais antiga do *Credo dos Apóstolos*, a *descida à morada dos mortos, ao reino dos mortos (Totenreich)*, representa para nós que Cristo precede o homem e é nesta precedência que redime o homem e esvazia de conteúdo

verdade, liberdade e amor, que seria o morrer humano perfeito enquanto tal. Cf. K. RAHNER, *Le chrétien et la mort*, 93-139.

²⁹² Cf. K. RAHNER, «Abgestiegen ins Totenreich», in *Schriften zur Theologie* VII (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1966) 145-149.

a própria morte, ficando aberto o caminho para a compreensão da morte do homem como um *morrer no Senhor*. E nesta leitura, K. Rahner situa-se mais no plano da relação entre a *cristologia* e a *antropologia transcendental*, ou seja, a morte de Cristo é também lida a partir da experiência humana da morte, pois o homem é o *ser para a morte*. Por isso, a morte não aparece apenas como o *fim de um percurso*, mais ou menos violento, mas como um *processo* que acompanha todo o humano existir. Então, a *necessidade de muito sofrer e de morrer* (cf. Mc 8,31) corresponde à necessidade antropológica também de morrer, que neste sentido aparece como um *existencial*. Também neste caso, e sobretudo neste caso, pois a morte, como diz a Escritura, é o último inimigo a ser vencido (1 Cor 15,26), se dá a correlação entre a perspectiva histórico-salvífica e a transcendental.

4.2. H. U. von Balthasar

O modelo soteriológico de H. U. von Balthasar está totalmente centrado no *mistério pascal* e muito particularmente no *Sábado Santo*, que assume em H. U. von Balthasar uma atenção muito particular, ao ponto de constituir um dos contributos específicos da sua concepção soteriológica.

4.2.1. A soteriologia no quadro da Teodramática

Segundo A. Anelli²⁹³, a concepção soteriológica de H. U. von Balthasar poderia articular-se em torno de algumas obras significativas, correspondentes a três distintas fases da evolução do seu pensamento teológico.

1.^a Fase: A salvação e a história

Esta primeira fase, que se situaria do *início dos anos 50 aos primeiros anos de 60*, seria marcada por duas obras que tratam da *Teologia da história* – *Theologie der Geschichte*²⁹⁴ e *Das Ganze im Fragment*²⁹⁵ –, onde H. U. von Balthasar aborda a relação entre história profana e história da salvação, na qual Jesus Cristo

²⁹³ Cf. A. ANELLI, *La soteriologia de H. U. von Balthasar*, in *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 261-275.

²⁹⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte: ein Grundriss* (Einsiedeln: Johannes 1959⁵).

²⁹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln: Johannes 1963).

aparece como *cumprimento* e como *norma*, quer na sua referência no interior da comunidade eclesial quer no seu alargamento para o plano da história universal. No fundo a questão nuclear que nestes esboços de teologia da história se encontra tratada é a clássica questão da encarnação e dos seus motivos.

Nesta primeira fase emergem dois núcleos metodológicos que foram constantes no pensamento de H. U. von Balthasar: em primeiro lugar a *teologia do mistério pascal*, que praticamente se centrará na *teologia dos três dias* ou *Mysterium paschale*, e, em segundo lugar, a relação entre *cristologia* e *ontologia*, que é desenvolvida no primeiro volume da *Glória*, quando trata de «A percepção da forma». A teologia em geral e a soteriologia em particular encontrarão na cristologia da glória a sua decifração decisiva, sendo que a *glória* é entendida como *revelação*, que se dá na *cruz*, o verdadeiro *coração* da revelação, cuja pré-compreensão é dada pelos três transcendentais ou pelas experiências do radical humano que são consideradas como aproximações ao único absoluto divino que se manifesta na glória, experiências que se exprimem na *arte*, no *amor* e na *morte*. O *Logos* que se revela na *cruz* é essencialmente *glória* e *amor*, e as vivências humanas que predis põem o homem para a pré-compreensão da revelação da *glória* e do *amor* são o *amor humano* (em torno do clássico tema da *amicitia*) e a *beleza*, donde toda a perspectiva *estética* da obra de H. U. von Balthasar²⁹⁶.

2.^a Fase: A salvação na história

Nesta segunda fase, que corresponde ao período que vai do *fim dos anos 60 até os primeiros anos da década de 70*, a questão soteriológica é abordada tendo como pano de fundo o debate muito vivo nessa época acerca da *mutabilidade de Deus*²⁹⁷, que ocupou teólogos como H. Küng²⁹⁸, H. Mühlen²⁹⁹ e J. Moltmann³⁰⁰.

O contributo principal de H. U. von Balthasar nesta fase é representado pela sua obra *Teologia dos Três dias*³⁰¹, retomada e desenvolvida em *Mysterium*

²⁹⁶ Cf. F. G. BRAMBILLA, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner*, 198-203.

²⁹⁷ Cf. P. A. SEQUERI, *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio*, in *Scuola Cattolica* 105 (1977) 114-151.

²⁹⁸ Cf. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Freiburg-Basel-Wien: 1970).

²⁹⁹ Cf. H. MÜHLEN, *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura* (Brescia: Queriniana 1974) [Orig. 1969].

³⁰⁰ J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes* (München: Kaiser 1986²).

³⁰¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni* (Brescia: Queriniana 1971).

*Paschale*³⁰², onde o tema nuclear é a *quénose*, elevada a critério hermenêutico para toda a teologia. H. U. von Balthasar desenvolve aqui a relação entre *incarnação* e *Paixão*, na qual a *incarnação* está orientada para a *Paixão*, sendo a *Paixão* a realização plena da *incarnação*. A *incarnação* é assim vista já na perspectiva da *cruz*, a qual pertence, por conseguinte, constitutivamente à verdade do *Logos*³⁰³.

Esta orientação ou relação entre a *incarnação* e *paixão*, na qual se realiza e se cumpre plenamente a *quénose* do Filho de Deus, mas que envolve em si toda a Trindade no mesmo *drama*, é amplamente documentada, quer através da Escritura quer através da *tradição patrística*, sobretudo a *oriental*. Segundo H. U. von Balthasar, «difícilmente pode encontrar-se outra afirmação teológica, na qual o Oriente está tão de acordo com o Ocidente, como aquela segundo a qual a *incarnação* aconteceu em vista da redenção da humanidade sobre a *cruz*»³⁰⁴. No entanto, e como que para documentar esta afirmação, H. U. von Balthasar no testemunho da *tradição* refere sobretudo a *tradição oriental*, para rebater dois mitos que se divulgaram nos tempos mais recentes em teologia: o mito difuso nos livros de teologia segundo o qual na teologia grega, ao contrário do que aconteceria com a latina, a «*redenção*» consistiria essencialmente na *incarnação*, e neste contexto a *cruz* seria reduzida a uma espécie de «*epifénomeno*»; e o mito moderno, pretensamente apoiado no precedente, segundo o qual o cristianismo seria sobretudo uma dinâmica de *incarnação*, um «*incarnacionismo*», uma presença e um compromisso com o mundo e não um «*morrer para este mundo*»³⁰⁵. Ora o que se colhe da *tradição*, tanto latina como oriental, é precisamente o contrário, ou seja, que *incarnação* e a *cruz* são o mesmo, pois quem diz *incarnação* diz *cruz*³⁰⁶. E isto, explica H. U. von Balthasar, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque o Filho de Deus assume a natureza humana em estado de decadência, com o verme da precariedade, da decadência, da auto-alienação e da morte que entrou no mundo por causa do pecado; porque *tornar-se homem* para o Verbo é já *aniquilamento*, mesmo um aniquilamento mais profundo do que o

³⁰² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *MystSal* 6 (Brescia: Queriniana 1971) 171-412.

³⁰³ Como, por outras vias e aproximações, paralelamente às grandes intuições balthasarianas se pode ver em: S. BRETON, *Le Verbe et la Croix = Jesus et Jesus-Christ* 14 (Paris: Desclée 1981).

³⁰⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 180.

³⁰⁵ Esta posição H. U. von Balthasar desenvolveu-a em polémica sobretudo com K. Rahner, na sua obra *Cordula*. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln: Johannes 1987) [1.ª edição 1967].

³⁰⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 182-183.

caminho que há-de levá-lo à cruz³⁰⁷, e que vai implicar uma nova imagem de Deus, Aquele que se revela precisamente na *quénose* da encarnação do Filho e que se encontra bem resumida no hino quenótico de Fl 2,6-11, fundamental para a narração da trajectória seguida no mistério da encarnação, da *forma* de Deus ao seu esvaziamento na *amorfia* do servo obediente até à morte e morte de cruz³⁰⁸.

É neste contexto que se encontra a meditação sobre o *Sábado Santo* e que constitui o contributo mais original de H. U. von Balthasar, que toca os limites possíveis da linguagem e onde «é difícil dizer se nesta visão sugestiva fale o especulativo ou antes uma alma mística, tocada e marcada por uma profunda experiência espiritual»³⁰⁹.

3.^a fase: A salvação da história

Esta fase situa-se a partir do início dos anos 70 e é especialmente representada pela *Teodramática*, da qual, para a questão soteriológica, é importante sobretudo o terceiro volume (da edição alemã) ou o quarto volume (da edição italiana)³¹⁰. A questão que ocupa H. U. von Balthasar, no debate com as linguagens e os modelos soteriológicos ao longo da história, anda sobretudo em torno de dois temas: a *representação vicária*, que já emergia na fase anterior, e o *admirabile commercium*, no quadro do entretanto muito vivo debate em torno das categorias soteriológicas da solidariedade e da substituição. Estes temas são enquadrados na base da herança da teologia medieval que, a partir de Santo Anselmo de Cantuária, desenvolvera a teologia da encarnação como *satisfação* pelo pecado. No entanto, é o conceito de *substituição* que se torna a noção central da visão da redenção em H. U. von Balthasar³¹¹, mas que engloba todas as outras, nomeadamente a noção de *sacrifício*, no quadro de uma leitura trinitária da Encarnação como mistério da *quénose* do Verbo, que diz o fundo abissal do mistério pascal.

Segundo F. G. Brambilla³¹², cruzam-se no mistério pascal duas linhas fundamentais do mistério de Cristo: uma linha horizontal que vai da encarnação

³⁰⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 183.

³⁰⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 184-197.

³⁰⁹ G. MARCHESI, *La cristologia de Hans Urs von Balthasar* (Roma: PUG 1977) 334.

³¹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica IV. L'Azione* (Milano: Jaca Book 1986).

³¹¹ Conforme o próprio H. U. von Balthasar teria uma vez publicamente afirmado. Cf. A. ESPEZEL, *Quelques aspects de la sotériologie de Hans Urs von Balthasar*, in *NRTh* 112 (1990) 87-92.

³¹² Cf. F. G. BRAMBILLA, *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner*, 206-208.

à morte e outra vertical que liga a encarnação à descida do Verbo (a *quénose*). Na primeira linha, mostra-se a orientação da encarnação para a Paixão. H. U. von Balthasar resolve assim em parte o tema clássico da finalidade da encarnação: o Verbo incarnou para dar a Vida e esta passa pela *hora* da sua glorificação, a cruz. Na segunda linha, a *quénose*, mostra-se o horizonte ou envolvimento trinitário no mistério da encarnação, pois o sujeito da *quénose* é o Verbo preexistente. Na *quénose* da cruz revela-se o *amor* como mistério trinitário que no Verbo incarnado se entrega até ao fim.

4.2.2. Uma aproximação antropológica ao mistério da morte

H. U. von Balthasar aborda a questão antropológica da morte na *Teodramática*, na qual, num primeiro momento, procura mostrar, no teatro ocidental, como é que este tema tem sido tratado e que configurações antropológicas são possíveis de se encontrar. Num segundo momento, aborda a morte a partir da experiência mais pessoal que possa ter-se dela, ou seja, não a partir das suas representações, mas da busca de sentido para este tema que se afigura, por um lado, inevitável e, por outro, paradoxal, no que ao seu sentido existencial diz respeito³¹³.

H. U. von Balthasar procura fazer o diagnóstico deste humano existencial, para usarmos agora a linguagem de M. Heidegger e também de K. Rahner, prescindindo da revelação, como se esta, de facto, não existisse, bem como de qualquer consideração na linha do rahneriano *existencial sobrenatural*, e isto não movido pela polémica, mas sim por uma questão de método, ou seja: para captar este existencial na sua radical dramaticidade, para assim, agora no quadro propriamente teológico, perceber a seriedade da encarnação e do mistério da redenção que passa pela assunção da condição humana enquanto tal, também na morte³¹⁴. Assim, o movimento hermenêutico da morte em H. U. von Balthasar vai de uma antropologia da morte colhida na sua *frieza* – isto é, independente da revelação e de qualquer consideração de um *existencial sobrenatural*, que seria já um pressuposto de uma oferta de sentido que desdramatizaria a aproximação ao acontecimento – a uma cristologia ou soteriologia da morte, na qual Cristo assume a morte em toda a sua dramaticidade

³¹³ Cf. P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar* (Milano: Jaka Book 1993) 199-273.

³¹⁴ Cf. MARTINELLI, *La morte di Cristo*, 229-233.

verdadeiramente humana e é assim que a encarnação se realiza totalmente, na morte de Cristo que na morte vence a morte.

4.2.2.1. As representações teatrais da morte

As diversas representações resumem-se, segundo H. U. von Balthasar, a sete: a morte como *destino*; a morte como *sentido*; a morte como *imanência*; a morte como *experiência do limite*; a morte como *expição*; a morte e o *amor*; a morte pelos outros ou a *dimensão substitutiva* da morte³¹⁵.

Na primeira figuração, a morte surge com toda a sua carga dramática de inevitabilidade, como algo de inexorável e que não está nas forças humanas evitar. Na segunda figuração, a morte como sentido, evoca a potencialidade hermenêutica da morte. Recorda a irrepetibilidade da vida e por isso a sua seriedade que obriga a tomar decisões. Porque não se repete, deve ser tomada a sério, tanto mais que o tempo é curto, é preciso aproveitá-lo. A morte é então o desafio à criatividade e ao risco, à maturidade e ao sentido da vida. Esta vale em directa proporcionalidade com as decisões que se tomam, pois que tudo se conta e marca a partir da morte, como limite que obriga o homem a aproveitar bem o tempo, porque a vida é breve e não temos à nossa disposição todo o tempo do mundo.

A *imanência da morte* significa que ela acompanha todos os momentos da vida, como horizonte sempre presente, quer seja ignorada quer quando dela o homem tenta fugir, e nessa medida ela representa o horizonte transcendental que acompanha todo o existir, desde o princípio, pois desde que o homem nasce já é suficientemente velho para morrer, pois na verdade a morte não escolhe idades. Assim assumida, a morte pode ser representada como o fio condutor de todas as acções humanas e mesmo a possibilidade do seu cumprimento. Esta modalidade representativa da morte é aquela da sua imanência na pessoa amada que morre, o que segundo H. U. von Balthasar está sobretudo representada na dramaturgia de Gabriel Marcel.

Outra representação da morte é aquela na qual ela aparece como realidade que se situa no *limite*, ou seja, onde se dá uma comunicação entre a vida e a morte, entre os vivos e os mortos, quando os vivos descem ao lugar dos mortos

³¹⁵ CF. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica I. Introduzione al Dramma* (Milano: Jaka Bock 1980) 360-389.

ou os mortos irrompem nos lugares dos vivos, como nas diversas variações dos relatos de Orfeu e de Alceste.

A morte é também representada como *expição* e como expressão do *amor*.

Estas duas figurações da morte consideram-na sob o aspecto *activo* e não simplesmente *passivo* como um destino fatal. Aqui, o homem procura representar a possibilidade ou pelo menos a sua aspiração em imprimir ele mesmo, subjectivamente, um significado à inevitabilidade do próprio fim. No primeiro caso, a morte assumida aparece como a possibilidade de resgate do mal que alguém tenha praticado, como é o caso dos grandes pecadores que se resgatam através de uma morte cheia de nobreza. No segundo caso, da relação entre a *morte* e o *amor*, dá-se uma surpreendente tensão e concorrência entre o amor e a morte como por exemplo no Cântico dos Cânticos onde se afirma que o amor é tão forte como a morte (Ct 8,6), donde a sua tensão e rivalidade, como se onde um está não pode estar o outro ou, em última instância, como no romântico *morrer de amor*.

Finalmente, há a representação da *morte vicária*, de um morrer e sofrer pelos outros, cuja expressão literária talvez a mais perfeita se encontre no drama *Diálogo das Carmelitas* de G. Bernanos, em que há, de facto, na surpreendente agonia da Madre, um sofrer e morrer pelos outros³¹⁶.

Desta análise das diversas representações da morte no *teatro* resulta que as possíveis e diversas interpretações da morte, tanto como *destino* que se sofre passivamente como doação de sentido, o que se verifica nas últimas figurações, não conseguem em todo o caso retirar à morte a sua natureza contraditória e paradoxal e por conseguinte todo o esforço humano de encontrar ou de dar um sentido para a morte esbarra na fronteira intransponível do não sentido e do absurdo. Há por conseguinte um *pathos*, uma intensidade trágica de um destino fatal, porque em última instância quando muito poderá conseguir-se encontrar algum sentido para a morte dos outros, mas não seguramente para a própria morte. E mesmo na representação dramática este *pathos* existencial permanece em toda a sua irrecusável e dialéctica tensão.

4.2.2.2. A morte no teatro *patético do mundo*

Se passarmos agora do *teatro* como arte da representação para o que H. U. von Balthasar chama o «teatro patético do mundo», ou seja, o plano da exis-

³¹⁶ Cf. G. BERNANOS, *Dialogues des Carmélites* (Paris: Seuil 1961).

tência concreta e da sua interpretação no plano da filosofia, aqui o paradoxo adensa-se ainda mais³¹⁷.

Para a busca de sentido da morte na experiência humana, H. U. von Balthasar refere principalmente duas tradições, que têm duas representações bem distintas da morte, mas ambas paradoxais e aporéticas: a tradição judaica e a tradição grega, a que podemos acrescentar uma terceira, a da época contemporânea pós-cristã e pós-filosófica, onde assistimos à *despersonalização da morte*.

A tradição bíblica e a tradição filosófica grega representam duas visões diferentes da realidade da morte ou duas hermenêuticas, nas quais, surpreendentemente, quase coincidem na desvalorização pessoal da morte. De facto, na tradição bíblica, que poderia representar-se numa perspectiva *horizontal*, fundamental é a temática da Aliança de Deus com o seu povo, que permanece, mesmo quando o homem termina os seus dias e desce à morada dos pais, sendo mesmo o ideal do homem bíblico, pelo menos numa determinada fase, terminar os seus dias, numa vida longa e fecunda de muitos filhos que guardam a sua memória viva na comunidade de Aliança que continua. Por outro lado, na tradição grega, que poderia ser representada com uma linha vertical, esta vida é a realidade vivida nas sombras, no exílio e no cativeiro. A morte é uma libertação da alma, que fica livre do corpo e que assim pode regressar ao seu meio, ao lugar divino da sua origem, como entidade preexistente. É o caso típico da morte serena de Sócrates que anima os seus discípulos e os seus amigos a viver a filosofia como uma aprendizagem da morte.

No entanto, mesmo na tradição bíblica, como sabemos, a morte não é sempre considerada como o culminar sereno de uma longa vida abençoada, como nos patriarcas, pois em Qohélet tudo é vaidade e em muitos lugares da Escritura, quando se descreve o lugar dos mortos, este é o lugar das sombras, dos sem-forma, de modo que mais vale a vida de cão do que a de sombras e de quase não vida na morada dos mortos, terra do abandono e do esquecimento.

Por outro lado, mesmo na tradição filosófica, a morte não é sempre vista com a serenidade do filósofo moribundo que conforma os discípulos e os anima a viver aprendendo a morrer, mas um drama e destino fatal que tolhe a vida na sua florescência e, por isso, paradoxal e contraditória, como no destino do herói trágico.

Podemos então concluir, pelas análises de H. U. von Balthasar sobre este tema na *Teodramática* e de um modo coerente com o seu método, que pres-

³¹⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* IV, 91-125.

cinde, na análise deste fenómeno, da revelação e do existencial sobrenatural, que a morte é vista como um existencial humano, paradoxal e contraditório com o desejo da vida, o que é adensado, mesmo agora recorrendo à tradição bíblica, onde ela pode mesmo aparecer como castigo resultante do pecado e até com ele se identificar. Então a questão da morte não é do foro simplesmente da hermenêutica teológica, mas sobretudo da *soteriologia*, pois não é uma questão para ser compreendida, mas para ser redimida, para ser vencida. E aqui está seguramente a mais-valia do método balthasariano, que é precisamente entender melhor a densidade do mistério da encarnação que se consuma na morte de Cristo, pois foi esta morte *sem sentido* que Cristo *viveu* e redimiu, vencendo a morte no lugar da sua vitória. O que nos remete para o mistério do *Sábado Santo*, sem dúvida um dos contributos mais significativos de H. U. von Balthasar neste tema da morte. O que se passou no *Sábado Santo*?

4.2.2.3. A vitória sobre a morte no mistério do Sábado Santo

O mistério do *Sábado Santo* está evidentemente enquadrado na teologia dos *três dias* e constitui, não só na sequência lógica dos dias, mas também dos temas, o *centro* do mistério pascal, no sentido daquela dinâmica *quenótica* do mistério da encarnação.

a) O caminho para a cruz

Na meditação da *sexta-feira santa*, que H. U. von Balthasar descreve como o *caminho para a cruz*, ela aparece como um comentário ou uma ilustração do que de um modo querigmático está anunciado no hino quenótico de Fl 2,6-11 e assim toda a trajectória da existência de Jesus aparece marcada pela *obediência* até à morte de cruz, na consciência claramente testemunhada nas diversas tradições neotestamentárias, mas especialmente nos evangelhos, da *hora* que se aproxima. Segundo H. U. von Balthasar poderia dizer-se, combinando o *querigma* proclamado em Fl 2,6-11 com os dados dos evangelhos que nos mostram a consciência de Jesus a respeito da *hora* que se aproximava, que «toda a existência de Jesus pode ser entendida desde o princípio como uma cruz interior»³¹⁸.

³¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 240.

Neste itinerário o momento crucial encontra-se descrito de um modo intensamente dramático na agonia de Jesus no horto, onde se adensa a *solidão* extrema que em S. João é traduzida em termos de *profunda perturbação* (cf. Jo 11,33.38; 12,27; 13,21) provocada pela clara percepção do ingresso do *pecado do mundo* na sua existência, envolvendo todas as dimensões mais profundas do seu ser³¹⁹, e aqui está o drama da *hora* e do *cálice* que em *obediência* Ele deve tomar até ao extremo, sendo que esta *obediência* é vivida na vibração interior que se traduz na relação filial, na exclamação *Abba*, que se encontra em S. Marcos (Mc 14,36), mas que é também o fundo da exclamação correspondente em S. João (Jo 12,27). Esta *redução à obediência*³²⁰ é fundamental para o entendimento do mistério da cruz não só do ponto de vista *cristológico*, mas também na perspectiva *soteriológica*, pois é o fundamento que permite entender o mistério da *morte da cruz*, mesmo como *condenação*, como um acto vivido na *plena verdade e na plena liberdade*, como manifestação do *amor levado até ao fim*, que é a perspectiva na qual se situa de um modo explícito S. João (Jo 13,1).

Este amor levado até ao fim é depois *revelado* nas palavras e nos acontecimentos da cruz.

Das palavras é especialmente relevante o *grito de abandono* (cf. Mc 15,34) no qual se concentram todos os «tremendos “peirasmoi” do abandono da parte de Deus na Antiga e na Nova Aliança»³²¹. No abandono de Cristo cumpre-se plenamente as Escrituras (cf. 1 Cor 15,3-5), na dramática que representa a história da salvação, lida também ela como uma *cruz interior* de todo o Povo. Assumida em Cristo, a cruz torna-se *gloriosa* e sinal visível de salvação, na hora do *amor abandonado* levado até ao fim, e que está bem traduzido no *consumatum est* (Jo 19,30).

A obra da salvação *consume-se na inclinação da cabeça*, mas sobretudo na *entrega do Espírito*, que é mais do que o *último suspiro*, pois que este *suspiro* é o *Pneuma* prometido (Jo 7,39), que nesse momento é libertado para que possa ser depois entregue ou *soprado* sobre a Igreja no dia da ressurreição (Jo 20,22). A *Igreja* constitui o dom que brota do interior do redentor na cruz como fruto do amor levado até ao fim (Jo 19,34) e a criação do Espírito no primeiro dia da nova criação (Jo 20,22).

³¹⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 248.

³²⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 252-253.

³²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 272.

E assim está sugerida a relação muito profunda que se dá entre a *hora da cruz* como *hora da revelação da Trindade*, no abandono do Filho em obediência amorosa ao Pai e no dom do *Pneuma*, e a Igreja (representada na Mãe de Jesus e no discípulo predilecto), que nasce dela, como a árvore da vida cujo fruto agora pode colher e comer, no mistério dos sacramentos do baptismo e da eucaristia, que brota como água e como sangue do interior do redentor (Jo 19,34).

Nas suas linhas gerais, este é o sentido teológico do *caminho para a cruz* como meta *histórica* do mistério da encarnação que termina no *silêncio da Palavra* no momento em que se *cumpr*e: *tudo está consumado* (Jo 19,30). E este é um dos lados do mistério que enquadra a *teologia do Sábado Santo*, a suspensão da Palavra no silêncio da morte. O outro lado é marcado pela *Páscoa*, que H. U. von Balthasar designa como *caminho para o Pai*, ou seja, o mistério da *ressurreição* de entre os mortos, cujo *querigma* representa a *vitória sobre a morte*, e o horizonte que oferece todo o sentido ao itinerário histórico e escatológico da encarnação.

b) O caminho para o Pai

Na sua meditação sobre a *Páscoa*, o mistério da ressurreição como caminho para o Pai, H. U. von Balthasar organiza-a em torno de três momentos.

O primeiro momento é a apresentação do conteúdo essencial do *querigma pascal*, tal como é nos seus elementos nucleares proclamado em 1 Cor 15,3-5 e Lc 24,34. Aqui temos a proclamação da ressurreição de Jesus e a sua aparição a Pedro e às testemunhas de antemão escolhidas para isso, um acontecimento que se dá na história mas sem analogia³²², sendo que no entanto a gramática possível para o seu entendimento se encontra na tradição bíblica e por isso não é derivável de outras tradições³²³. Isto significa que o mistério da ressurreição só é entendível no horizonte da história da salvação, mesmo se é um *querigma* para ser anunciado a todos os povos, como decorre da *missão* confiada aos apóstolos. H. U. von Balthasar tem o cuidado de mostrar, com ampla documentação, que a ressurreição de Jesus é um acontecimento que envolve todo o mistério da Santíssima Trindade³²⁴, por um lado, mas, por outro, é um acontecimento cujo conhecimento se dá pelo testemunho do

³²² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 326.

³²³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 337-338.

³²⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 341-356.

Ressuscitado, nas aparições que os evangelhos testemunham, com particular significado as transmitidas por S. João³²⁵.

O segundo momento é *hermenêutico*, ou seja, a exposição da problemática exegética em torno da *ressurreição*, pelo menos tal como a questão se colocava na altura da composição deste estudo, em Agosto de 1968, e que aqui não consideramos importante referir.

O terceiro momento é sistemático e aqui H. U. von Balthasar tem o cuidado de mostrar os aspectos cristológicos da *ressurreição*, ou seja, como considerar teologicamente o acontecimento mesmo da *ressurreição* e o estado do ressuscitado, na tensão entre *revelação* e *ocultação*³²⁶; a origem da Igreja que surge do mistério pascal, como criação do Espírito do Ressuscitado *soprado sobre os apóstolos*; e, finalmente, as implicações existenciais da *ressurreição*, ou seja, o envolvimento pascal da existência cristã.

Temos assim, dito aqui de um modo muito abreviado, o mistério da Páscoa, como *caminho de regresso ao Pai*, sendo que nesse regresso o Ressuscitado arrasta consigo o homem renovado e purificado, pela provação que representa, na dinâmica histórico-salvífica da *incarnação*, o mistério do *Sábado Santo* que, devidamente enquadrado, aparece como o *centro* de todo o mistério pascal, porque é no *silêncio da Palavra* que a *morte* e o *pecado* são vencidos. Mas vejamos agora este tema mais de perto, como H. U. von Balthasar o desenvolve e a sua novidade, comparativamente a outros esboços, concretamente a aproximação que faz deste mesmo mistério J. Ratzinger³²⁷.

c) O mistério do Sábado Santo, o caminho para os mortos

A meditação teológica de H. U. von Balthasar sobre o mistério do *Sábado Santo* tem um objectivo bem definido: o de operar uma correcção à tradição teológica sobre este mistério, desde o século II até hoje³²⁸, e que essencialmente consistia em ver a *descida de Jesus* ao *sheol* como uma *actividade*³²⁹, o que encontrava a sua justificação em textos do Novo Testamento, concretamente em 1 Pe 3,18-20; 4,6. Ora, segundo H. U. von Balthasar, a *descida* ao reino dos mortos deverá ser vista noutra perspectiva, não como actividade,

³²⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 356-364.

³²⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 392-393.

³²⁷ Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (Nünchen: Kösel 1985) 242-249.

³²⁸ Cf. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 301.

³²⁹ Cf. A. GESCHÉ, *Lagonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers*, in *Revue Théologique de Louvain* 25 (1994) 5-29; C. JUAN NOEMI, *El «descenso a los infiernos» de Jesucristo*, in *Teología y Vida* Vol. XXXV (1994) 281-288.

mas como o cessar de toda a actividade, na solidariedade do *estar morto* com os mortos, como o momento final de toda a dinâmica do mistério da encarnação que aqui chega ao seu fim.

H. U. von Balthasar começa por verificar que os evangelhos são muito reservados quando se trata de descrever o tempo que medeia entre a sepultura e o acontecimento da ressurreição. Essa reserva é perfeitamente compreensível, pois, de facto, à morte pertence o *silêncio*, tanto no que diz respeito ao *sofrimento e tristeza* dos sobreviventes como no que diz respeito ao conhecimento sobre onde o morto foi parar e sobre o seu estado. A morte, na verdade, não é um acontecimento parcial, mas envolve o homem na sua totalidade, e este estado de morto consiste principalmente em deixar para trás toda a forma de actividade espontânea e indica, portanto, passividade.

No que respeita então a Jesus, a primeira coisa que deve dizer-se é que Ele morreu realmente e isto porque se tornou como nós filho de Adão e por isso não emprega o breve tempo do seu estado de morte em nenhuma actividade no além. Assim como na vida Ele foi solidário com os vivos, do mesmo modo o foi no sepulcro com os mortos, numa solidariedade que parece excluir qualquer comunicação subjectiva. Por isso é que H. U. von Balthasar prefere falar de um «caminho para os mortos» em vez de «descida à morada dos mortos», para sublinhar este aspecto *passivo* do *estar morto de Jesus* em solidariedade com os mortos³³⁰.

É verdade que em 1 Pe 3,19 se diz que Ele foi ter com as almas no cárcere e aí lhes pregou a *boa-nova* (1 Pe 4,6), o que, segundo H. U. von Balthasar, significa a afirmação do efeito «no além» da obra da redenção concluída na cruz, que chega também ao reino dos mortos³³¹. Quer dizer que a redenção não diz respeito apenas às gerações contemporâneas do acontecimento ou às gerações futuras, mas também às gerações passadas, que se encontravam no lugar dos mortos, aonde o Filho de Deus vai ter, no envolvimento total da morte, no *estar morto* com os mortos, oferecendo a salvação àqueles que estavam perdidos sem esperança³³².

Embora o Antigo Testamento não conheça nenhuma relação entre o Deus vivo e o reino dos mortos, está, porém, consciente do poder de Deus sobre este reino. Em muitos lugares da Escritura se afirma que é Deus quem dá a morte e quem dá a vida, que faz descer ao *sheol* e que de lá retira (cf. 1 Sm

³³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 291.

³³¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 292.

³³² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 301.

2,6; Dt 32,39; Tob 13,2; Sb 16,13), sendo de referência a afirmação do Sl 16 que S. Pedro cita no discurso do Pentecostes (Act 2,24-28), segundo a qual Deus não abandonou Jesus no *sheol*, pois não podia deixar o seu servo sofrer a corrupção (Sl 16,10). No que diz respeito ao Novo Testamento, os textos principais onde se dá uma referência velada ou implícita a este *estar morto do Filho de Deus no lugar dos mortos*, a tónica é colocada na mesma direcção dos testemunhos veterotestamentários, mas agora numa releitura cristológica, quando o *estar com os mortos* aparece como condição para que a *ressurreição dos mortos* possa acontecer³³³. Em S. Paulo (Rm 14,9) encontramos a afirmação da solidariedade de Cristo com os mortos, tendo como horizonte de compreensão a relação muito forte entre *pecado e morte* (cf. Rm 5,12; Tg 1,15), e que será fundamental para o entendimento do mistério da morte de Cristo para a *remissão dos pecados*, que implica ir até ao fundo do abismo a que o *pecado* conduziu o destino do homem até à *morte*, no seu envolvimento total da condição humana, pois a morte, tanto no que diz respeito ao homem como no que diz respeito a Cristo, não é um evento *parcial*, mas *total*, que envolve o homem em todas as dimensões do seu ser.

Alguns textos são muito expressivos deste poder de Jesus sobre o lugar dos mortos e sobre a morte: os que afirmam o poder de Jesus de encadear o mais forte, de penetrar na sua casa e saqueá-la (cf. Mc 3,24-27) e ainda os que falam da impotência das *portas do inferno* que não podem prevalecer sobre a Igreja (Mt 16,18). E, finalmente, as palavras do Apocalipse, «estava morto, mas eis que estou agora vivo pelos séculos dos séculos e tenho as chaves da morte e do mundo subterrâneo» (Ap 1,18).

Pode então concluir-se, segundo H. U. von Balthasar, que no *caminho para os mortos* o mais importante não é o *estar com os mortos*, mas sim o *regresso dos mortos*, sendo então que o *estar com os mortos* é apenas o ponto de partida para o seu regresso, para a vitória sobre esse lugar³³⁴.

d) A solidariedade na morte

O mistério do *Sábado Santo* consiste, portanto, na proclamação da *solidariedade* de Jesus morto na cruz com todos os outros homens mortos. Neste sentido vai a descrição da deposição da cruz, dos cuidados prestados ao corpo e a sepultura. São testemunhos desta solidariedade, pois o corpo deve ser

³³³ Cf. Mt 12,40: O sinal de Jonas. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 297.

³³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 294.

colocado debaixo da terra, no sepulcro, o que implicitamente contém a afirmação do «estar» da alma de Jesus junto dos mortos³³⁵.

Este estar com os mortos não redimidos implica a *solidariedade* no *sheol* entendido no sentido que tem no Antigo Testamento, ou seja, o lugar onde os mortos são chamados *refa'im*, os *sem força* (Is 14,10), como se não existissem (Sl 39,14; Sir 17,28), no lugar do esquecimento (Sl 88,13). Foi ali que Jesus esteve depois da sua morte, no lugar dos *sem forma*, na terra do esquecimento³³⁶. Ora isto permite «admitir uma solidariedade da alma de Cristo morto com as almas que se encontram no Hades espiritual»³³⁷.

Para explicitar em que consiste esta *solidariedade espiritual* H. U. von Balthasar refere a explicação de S. Tomás, segundo a qual a necessidade de ir ao Hades não depende de um defeito no sofrimento da cruz: «a pena pelo pecado humano não era apenas a morte do corpo, mas também um castigo da alma. Ora como o pecado tinha sido também espiritual, a alma devia ser punida mediante a privação da visão de Deus. Sob este aspecto ainda não tinha havido expiação; por isso todas as almas, mesmo as dos santos padres, antes da vinda de Cristo, desciam “ad infernum”. Para expiar portanto toda a pena imposta aos pecadores, Jesus não só quis morrer, mas descer também com a alma “ad infernum”»³³⁸.

Depois desta explicação de S. Tomás, H. U. von Balthasar refere também o testemunho da patrística desde o século II, para mostrar como já então se via que «nesta participação consistia o objectivo e o ponto final da encarnação»³³⁹, para libertar dos laços da morte que são eliminados quando o Pai ressuscita Jesus. Neste contexto é importante a referência ao princípio de Santo Ireneu, segundo o qual só o que for sofrido pode ser sanado e salvo³⁴⁰.

Qual a natureza desta *solidariedade* de Cristo com os mortos, deste *estar morto do Filho de Deus*?³⁴¹

Segundo H. U. von Balthasar, e baseando-se tanto em S. Tomás de Aquino como na explicação de Nicolau de Cusa, a solidariedade de Cristo com os mortos consistiu em ter assumido em si a *poena damni*, ou seja, a radical privação da visão de Deus, e, neste sentido, o Verbo de Deus, a alma humana de

³³⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 302.

³³⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 303.

³³⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 305. Cf. *Expos.symboly* a.5.

³³⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 305-306.

³³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 306.

³⁴⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 306.

³⁴¹ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 306-309.

Jesus no *sheol*, fez a radical experiência desta *privação da visão de Deus*, desta *poena damni*, que os justos do Antigo Testamento no *sheol* ou no Hades não fizeram, porque o *sheol* mesmo assim estava envolvido na esperança da vinda do Messias que haveria de destruir o reino dos mortos, ultrapassar a barreira da morte (cf. Is 25,8), que seria o último inimigo a ser vencido (1 Cor 15,26). O confim entre o Antigo e o Novo Testamento é assinalado por esta passagem da barreira da morte³⁴², e é este mistério do *Sábado Santo*, como consumação da solidariedade com os vivos e os mortos que marca teologicamente o mistério da encarnação: «o redentor, poupando aos mortos, na própria solidariedade com eles, toda a experiência da condição de morte (como *poena damni*) – de tal modo que já um raio de luz celeste de fé, caridade e esperança penetrou no “abismo” – tomou sobre si toda esta experiência substituindo-se a eles. Precisamente assim Ele se mostra ser o único que, indo além da comum experiência da morte, determinou a medida da profundidade do abismo»³⁴³. Foi neste *estar morto* que se consumou o mistério da encarnação/redenção. Recorrendo à categoria da *substituição*, H. U. von Balthasar explica como Cristo, no abismo da morte, fez a experiência da *segunda morte* e do *pecado enquanto tal*.

Para o entendimento possível do que possa ser a *segunda morte* H. U. von Balthasar cita especialmente Nicolau de Cusa, segundo o qual «a alma de Cristo desceu ao inferno (*ad infernum*) onde se tem a visão da morte. A morte, de facto, chama-se inferno e provém do inferno mais profundo. O inferno mais profundo é o lugar onde se tem a visão da morte»³⁴⁴. E mais adiante continua: «O sofrimento de Cristo, aquele do qual é impossível pensar-se um maior, era como o dos condenados que não podem ser condenados ainda mais, chegou à pena do inferno... Ele é o único que através de uma morte assim penetrou na glória»³⁴⁵.

Aqui está, segundo H. U. von Balthasar, o ponto extremo da «solidariedade no *sheol* onde não brilha nenhuma luz redentora: toda a luz da redenção tem a sua origem naquele que foi solidário até ao fim. E Ele pode comunicar esta luz, porque renunciou a ela em expiação por todos»³⁴⁶.

Esta visão da morte, da *segunda morte* de que fala Nicolau de Cusa, constitui a diferença entre a experiência do *Sábado Santo* e a experiência subjectiva-

³⁴² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Nuovo Patto* (Milano: Jaca Book 1977) 207-208.

³⁴³ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 309.

³⁴⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 311.

³⁴⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 312.

³⁴⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 313.

-objectiva da paixão³⁴⁷. Cristo pertence agora aos *refa'im*, aos *sem forma*. Já não pode travar um combate activo contra as *forças do inferno* e menos ainda pode subjectivamente triunfar, pois isto pressuporia por sua vez vida e força. «A sua “fraqueza” extrema pode porém e deve coincidir com o objecto da sua visão: a *segunda morte* que é a mesma coisa que o pecado enquanto tal, já não incarnado na existência vivente do homem individual, mas abstraído desta individuação, numa nua realidade, enquanto pecado (que é uma realidade) contemplado como tal»³⁴⁸.

Este estar do redentor com a morte, que faz com que os mortos sejam realmente tais, é a última consequência da missão redentora recebida do Pai, e é por isso um acontecimento trinitário³⁴⁹. É a obediência extrema, a única *obediência de cadáver* propriamente dita, pois que se trata de Cristo morto³⁵⁰. É aqui que se alcança «o diâmetro existencial da inteira dimensão daquilo que é enquanto tal contrário a Deus». «Este diâmetro dá-nos ao mesmo tempo a medida de toda a amplitude da missão paterna: o reconhecimento do inferno é um evento trinitário (-económico)»³⁵¹. Deus é, na verdade, o criador da liberdade humana. Então o juízo e o «inferno» pertencem originariamente a Ele e se envia o Filho ao mundo não para o julgar, mas para o salvar e lhe concede todo o juízo (Jo 5,22), então deve introduzi-lo, enquanto *incarnado*, também no *inferno* como última consequência da liberdade humana. Mas o Filho só pode estar verdadeiramente no inferno como morto, no *Sábado Santo*, porque os mortos devem escutar a voz do Filho de Deus e enquanto ouvintes «viver» (Jo 5,25). Foi este estar no lugar dos mortos, na solidariedade extrema da privação da visão de Deus – *poena damni* –, mas não como consequência do pecado, mas em *obediência filial e, por conseguinte, em liberdade*, que, no meio das trevas do que se opõe a Deus, o Filho está objectivamente no paraíso. O lugar da radical e extrema amorfia do *estar morto do Filho de Deus*, porque *vivido* por obediência e amor, é ao mesmo tempo o lugar da vitória, do triunfo.

e) A divina solidariedade redentora

Segundo H. U. von Balthasar a *ida ao lugar dos mortos* revela a experiência vicária de «estar morto» de Jesus, pela qual Ele experimenta – em termos

³⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 314.

³⁴⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 314.

³⁴⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 316.

³⁵⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Nuovo Patto*, 210.

³⁵¹ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 316.

excessivos a respeito da possibilidade de qualquer homem – o afastamento, a solidão, o abandono de Deus. No do *Sábado Santo* cumpre-se assim, em plenitude, o mistério da Incarnação até às suas últimas consequências e revela-se, por conseguinte, a divina solidariedade redentora de Cristo com a humanidade pecadora.

No *sheol* o Verbo incarnado fez a experiência da morte, do *estar morto*, e aqui está o que H. U. von Balthasar chama o *hiato*, o silêncio radical da *Palavra*, que se cala na experiência da morte. Neste *estar morto* a Palavra da vida extinguiu-se e daí o silêncio da morte³⁵².

Aqui acontece verdadeiramente a *morte de Deus*, a autêntica *solidariedade* com os mortos, como radical ausência de comunicação, a *segunda morte* que é o mesmo que o *pecado*, como radical afastamento de Deus, na perda completa da sua *forma*.

Esta morte é como um voltar ao caos primitivo, porque é o perder a forma, tornar-se por conseguinte *amorfo*, e este é o estado do *inferno*, tanto entendido como Hades, o domínio das *sombras* ou como *sheol*, na tradição bíblica, o lugar do esquecimento de Deus e da comunidade da Aliança. Foi nesta *segunda morte* que o Verbo de Deus mergulhou, esvaziando-se completamente da sua *forma divina*, e aqui se deu a *solidariedade* e ao mesmo tempo a *substituição representativa*, no *hiato*, no absoluto silêncio da Palavra, na radical distância da *amorfia* não divina. Foi aí que o Verbo desceu, foi aí que a alma humana de Jesus esteve no *Sábado Santo*, no radical afastamento de Deus. Esta foi a experiência mística que fez Adrienne von Speyr, que se encontra documentada no registo que destas vivências H. U. von Balthasar fez na obra *Kreuz und Hölle*, onde transcreve as vivências da mística nas semanas Santas que vão de 1946 a 1956³⁵³, e que exerceu uma influência decisiva sobre H. U. von Balthasar neste tema³⁵⁴.

Neste *estar morto* realiza-se o que alguns textos paulinos nos dão a entender. Em Gl 3,13, S. Paulo proclama que Cristo foi feito maldição por nós, na medida em que nele se realizou aquela palavra da Escritura segundo a qual é maldito o que está suspenso do madeiro; por outro lado, em 2 Cor 5,20 diz-se que Deus fê-lo pecado, ou seja, colocou-o naquele radical afastamento, que representou o ser entregue nas mãos dos pecadores. Aqui está a verdadeira

³⁵² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 204-207.

³⁵³ Cf. ADRIENNE VON SPEYR, *Kreuz und Hölle* (2 Bände) (Einsiedeln: Johannes 1966).

³⁵⁴ Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Urs von Balthasar*, 339-340.

quénose, a perda total da forma *divina* (cf. Fl 2,6-11), no silêncio absoluto da *segunda morte*.

A *kenose* última acontece no *sheol*, quando o Filho de Deus se despoja da sua condição divina, da sua forma divina, e na obediência até à morte, agora nesta segunda morte, se solidariza com a condição humana, com o que representa o *pecado*, como radical *amorfia*, e onde acontece até ao limite o *fazer-se carne* (Jo 1,14), *assumir a carne*, essa radical fragilidade do não divino. É no *sheol* que acontece o caos original no qual o *Verbo*, o *Filho de Deus* mergulha, no silêncio radical da morte, na qual aí participa. No *sheol* com as sombras o *Verbo perde a sua forma*, e é então que finalmente chega aonde o homem estava na sua condição de perdido, de morto, para o qual e por causa do qual *desceu do céu, se esvaziou de si mesmo e se fez carne, se fez homem* (cf. Jo 1,14; Fl 2,6-11).

Segundo H. U. von Balthasar aqui está o ponto fundamental: porque aquele que não tinha pecado desceu ao mais profundo da condição humana que se diz na *morte, não apenas da morte do corpo, mas da morte que envolve a alma e o espírito*, o pecado na sua mais radical dramaticidade.

Estimulado pela experiência mística de Adrienne von Speyr, H. U. von Balthasar ousa chegar quase ao limite do que humanamente seja possível pensar: a alma humana de Jesus, o *Verbo de Deus* desceu aos infernos como vivente, aí Ele mergulhou *morrendo* no lugar dos mortos, o *sheol*, e foi assim que verdadeiramente se solidarizou na incomunicação da Palavra que se recolhe no silêncio da morte, da *segunda morte*.

Neste sentido, alcança-se um novo entendimento teológico do mistério da encarnação do *Verbo* que é um percurso de descida durante o qual o *Verbo* perde a sua forma divina, para que possa ir ter com o homem, que se encontra envolvido nas trevas e no pecado, ou seja, que é precisamente o contrário da ordem natural das coisas, o caos, a total distância abissal de Deus. Ora, o *Verbo de Deus* viveu radicalmente esse afastamento, em todo o processo da sua existência histórica que culmina, passando pela morte na cruz, na *descida ao lugar dos mortos*. O *Verbo de Deus* ao ir aos infernos foi a luz que se misturou com as trevas; antes de se dar a ressurreição o próprio *Verbo* incarna para fazer a experiência da morte, não como castigo, mas como oblação de si, porque é Ele que se dá, ninguém lhe pode tirar a vida (Jo 10,18). A Sua morte é um deixar-se morrer por amor, e por ser um morrer de amor é que a morte é destruída.

H. U. von Balthasar distancia-se de Calvino e do próprio Lutero que afirmavam que Jesus no calvário sofreu a pena do inferno como castigo – Deus

descarregou em Cristo toda a sua ira divina e Ele fez a experiência dos condenados³⁵⁵. Segundo H. U. von Balthasar não foi na cruz que o Verbo sofreu o que se designa como a *pena de dano*, a *segunda morte*, mas sim no *sheol*, foi aí que Ele fez a experiência da *segunda morte*, o sofrimento mais atroz que toca o *espírito*, não, porém, como *condenação*, mas como esvaziamento de si, para ir ao encontro do homem no lugar em que se encontrava, movido pela dinâmica do amor, o único motivo da encarnação, até à assunção da radical *amorfia* na *segunda morte*³⁵⁶. Nesta experiência da morte recupera por dentro a vida. Segundo H. U. von Balthasar é aqui que se dá, em profundidade, o *hiato*, o radical silêncio da Palavra, e ao mesmo tempo é aqui que se desfaz, na ressurreição, que é a resposta de Deus ao sacrifício do Filho.

De um modo narrativo, temos este percurso descrito na parábola do filho pródigo, que esbanja a sua *ousia* longe do Pai, ou seja, malbarata a sua dignidade de *filho* degradando-se abaixo da condição dos irracionais mais impuros³⁵⁷. O filho pródigo é a parábola do *homem*, de Adão, mas também é a parábola que nos narra o caminho que o Verbo, o Filho de Deus, percorreu para ir buscar o homem no lugar da sua perdição, da sua total *amorfia* e indignidade, e esse lugar é o *pecado*, e esse lugar é o *sheol*, o espaço da *segunda morte*. Foi até aí que o Verbo, por amor, desceu, levando o seu amor até ao fim (Jo 13,1).

Um pensamento de Santo Ireneu ajuda-nos a entender tudo isto: segundo Santo Ireneu, o homem não foi feito deus desde a origem, mas sim para se tornar divino no tempo oportuno³⁵⁸, donde se depreende que o pecado de Adão terá sido também uma questão de pressa, de querer ser como Deus antes do tempo, o que não seria possível, segundo a lógica da divina *economia*, antes que se desse a Encarnação do Verbo, porque primeiro Deus havia de ser o que nós somos, para nós podermos então ser o que Ele é³⁵⁹.

Adão quis ter a *forma* de Deus antes do tempo, pretendeu ter a *forma* de Deus sem perder a *forma* de homem. Não percebeu que para que o homem pudesse ser como Deus, receber a *forma de Deus* era preciso primeiro que Deus assumisse a *forma do homem*. Em todo o caso, Adão não percebeu que era necessária uma *troca*: que o homem precisava de perder a sua forma para

³⁵⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 310-311.

³⁵⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 312-313.

³⁵⁷ Cf. BENTO XVI, *Jesus de Nazaré I* (Lisboa: A Esfera dos Livros 2008⁴) 258-270.

³⁵⁸ «Non ab initio dii facti sumus, sed primo quidem homines, tunc deum dii» (*Ad.Haer.* IV,38,4).

³⁵⁹ Ao contrário de Adão, que teve pressa, e que precipitou o tempo, o tempo de Jesus é tempo de disponibilidade do Pai e para o Pai, tempo de Deus para o homem e do homem para Deus. Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar*, 239-246.

assumir a forma de Deus e que Deus teria de perder a sua forma para assumir a forma do homem. Ora tudo isto exigia tempo, o tempo da *habitução*³⁶⁰, de Deus ao homem e do homem a Deus, o que se deu apenas em Cristo: o qual, por um lado, para se fazer homem perde a forma de Deus e, depois, tem de perder a forma do homem, para recuperar a forma de Deus. Este é o mistério do *Sábado Santo*, no qual se cumpre perfeitamente o *sabbath* da primeira criação. Esta é outra dimensão do mistério do *Sábado Santo*, especialmente celebrada na liturgia³⁶¹ e que complementa seguramente a perspectiva soteriológica de Balthasar, que, neste ponto, se aproxima mais da tradição oriental, e que se encontra bem representada nos ícones pascais orientais e é nesta sensibilidade que se compreende a *centralidade* do *Sábado Santo* e mesmo como ponto terminal do mistério da encarnação, que deverá, evidentemente, ser completada com a tradição latina que, também nas representações iconográficas da Páscoa, mostra o triunfo de Cristo na ressurreição que sai vitorioso e sozinho do sepulcro³⁶².

f) O mistério do Sábado Santo e o drama da humana solidão

Numa outra direcção, mas que pode ser complementar à visão de H. U. von Balthasar, é a leitura que J. Ratzinger faz deste mistério do *Sábado Santo*³⁶³. Ao contrário de H. U. von Balthasar, J. Ratzinger não procede a uma análise nem das passagens bíblicas, nem da tradição, nem sequer da liturgia onde este tema do *credo dos apóstolos* encontra o seu fundamento, mas relaciona este tema do *Sábado Santo*, onde na verdade se fala do *silêncio* e da *morte de Deus*, com a situação cultural do nosso tempo, em geral para o século XX, mas também para os tempos actuais, marcados por situações *infernais*, não só em termos *sociais*, mas sobretudo em termos *existenciais*, no drama da humana solidão³⁶⁴.

Como referências bíblicas onde pode documentar-se este *silêncio de Deus*, J. Ratzinger evoca o episódio de Elias (cf. 2 Rs 18,27), nas interpelações que faz aos sacerdotes de Baal para que clamem pelo seu deus que parece não os escutar. Nos tempos modernos é o homem *iluminado* que desafia o crente

³⁶⁰ «Instruía os profetas, *acostumando* o homem desde esta terra a levar o seu Espírito e a possuir a comunhão com Deus» (Ad.Haer. IV,14,2). Cf. B. SESBOÜÉ, *Tout Récapituler dans le Christ*, 152-154.

³⁶¹ Cf. L. BOUYER, *Le Mystère Pascal* (Paris: Cerf 1945) 353-365.

³⁶² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 321-324.

³⁶³ Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 242-249.

³⁶⁴ Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 242-243.

piedoso que faz muitas vezes a experiência do *silêncio de Deus* na própria existência³⁶⁵.

No Novo Testamento, J. Ratzinger evoca as cenas evangélicas em que o Senhor *dorme* no meio da tempestade (Mc 4,35-41) e a dos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35). Estes retiram-se desanimados, porque *se calou* a voz daquele que eles esperavam representar o cumprimento das promessas que alimentavam as esperanças messiânicas do povo de Deus: desencanto e desilusão que ameaça a experiência crente.

Estas situações postas em relação com o mistério do *Sábado Santo* recordam que pertence à revelação cristã não só a afirmação de que *Deus fala*, mas também do seu *silêncio*, do *silêncio de Deus*³⁶⁶. Sem dúvida que se dá no cristianismo o primado da *Palavra*; mas pertence também ao cristianismo a permanente ocultação de Deus, de tal modo que, segundo J. Ratzinger, só é capaz de entender a Palavra de Deus quem for capaz também de entender o seu silêncio, o seu *calar*³⁶⁷.

Este é o grande mistério que podemos colher no mistério da cruz, no grito do *abandono* de Cristo – *meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste* (Mc 15,34) – no qual já se torna visível o mistério da *descida de Jesus aos infernos*, na medida em que, na noite do silêncio e do abandono, ecoa uma palavra de *confiança*, pois é este o sentido profundo do salmo (Sl 22) que começa com aquele grito de Jesus na cruz. Esta oração de confiança no meio do abandono da cruz revela o que significa a oração cristã num tempo de trevas como a muitos títulos é a trajectória histórica percorrida pela humanidade ao longo do século XX.

Do ponto de vista cristológico a afirmação do *credo* sobre a descida de Jesus aos infernos significa antes de mais que *Jesus morreu*. No entanto, o artigo diz ainda mais, pois do que se trata verdadeiramente é de compreender o que acontece mesmo quando alguém *morre*, o que significa mesmo *morrer*. Segundo J. Ratzinger, no grito de Jesus na cruz encontramos o cerne do que significa a descida aos infernos, ao lugar dos mortos, a participação no destino humano da morte, que a todos diz respeito. O grito de Jesus na cruz está também em relação com a agonia de Jesus no horto, onde se toca, em ambos os momentos, o núcleo essencial e mais profundo da paixão e do horror que

³⁶⁵ Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 243.

³⁶⁶ Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 244.

³⁶⁷ Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 244.

ela provoca, que não consiste em primeiro lugar no sofrimento físico, mas sim na «radical solidão, no total sentir-se abandonado»³⁶⁸.

J. Ratzinger ilustra este tema da *radical solidão* com dois exemplos. O caso de uma criança que tem medo de andar sozinha num bosque no meio da noite, mesmo se lhe dizem que não há perigo; ou de alguém que seja obrigado a velar um morto sozinho durante a noite. O medo de que aqui se trata é o *medo em absoluto*, o medo da absoluta solidão que a escuridão e a morte representam para alguém, para o homem enquanto tal. Trata-se, diz J. Ratzinger, do «medo da solidão, do medo de um ser que só pode viver juntamente com os outros. O autêntico medo do homem não pode ser vencido pela inteligência, mas pela presença de alguém que ama»³⁶⁹. É assim que a criança deixa de ter medo se sente que alguém a toma pela mão; e o mesmo se pode dizer do adulto que, perante a morte, sentir o conforto e a consolação de uma companhia.

O que será então o *inferno* senão a existência de uma solidão absoluta e irreparável? De facto, o *inferno* em última instância evoca «uma solidão na qual a palavra amor não pode entrar»³⁷⁰.

Ora, conclui J. Ratzinger, há uma noite em cujo abandono nenhuma voz pode penetrar; uma porta por onde o homem só pode passar sozinho, a porta da morte. Ora é interessante registar que o AT designa com uma só palavra, *sheol*, tanto o *inferno* como a *morte*, inferno e morte são idênticos. A morte é a solidão em absoluto e a solidão onde o amor não pode chegar é o inferno³⁷¹.

Ora o mistério do *Sábado Santo* revela-nos que Cristo passou através da porta da última solidão; na sua Paixão Ele penetrou no abismo do humano abandono. Aonde nenhuma voz pode chegar, Ele lá está e por isso, com a Sua presença, o inferno foi vencido, a porta que lhe dava acesso já não existe; o que resta é apenas a voluntária auto-oclusão e isso é que é o *inferno*, a *segunda morte* (Ap 20,14).

Então na liturgia do *Sábado Santo* e no artigo do *credo* onde se proclama o mistério da *descida de Jesus aos infernos*, ao *lugar dos mortos*, proclama-se e celebra-se a vitória sobre a morte no lugar mesmo do seu triunfo. Neste sentido, J. Ratzinger oferece uma leitura teológica do mistério do *Sábado Santo* na sua dimensão profundamente cristológica e soteriológica, na medida em que nele, como momento culminante do mistério da encarnação, a *questão*

³⁶⁸ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 246.

³⁶⁹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 247.

³⁷⁰ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 248.

³⁷¹ Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 248.

antropológica, na sua radical e extrema dramaticidade, encontra a sua iluminação e solução. O *Sábado Santo* não é assim um tema marginal ou residual, mas central na história da salvação.

4.3. Ensaio de solução da questão soteriológica – a noção de substituição/representação

Embora K. Rahner não considere relevante em soteriologia a noção de *substituição*, pois, como ele diz, Cristo não nos substituiu, mas criou as condições de possibilidade para que O encontremos, julgo que se trata de um conceito operativo, porque nos permite, ligado à noção de *solidariedade*, iluminar agora a questão de fundo que nos tem ocupado neste estudo, ou seja, como é que Cristo nos salva da *morte*.

Sobretudo no campo da teologia desenvolvida na Alemanha tem sido feito um esforço de repensar uma das categorias soteriológicas fundamentais e muito particularmente aquela que parece oferecer mais dificuldade, ou seja, a categoria da *expição*, mesmo da *expição vicária*, associada à categoria de *substituição*, tão importante em K. Barth³⁷² e em H. U. von Balthasar³⁷³.

Foi graças aos estudos de D. Sölle³⁷⁴ e de N. Hoffmann³⁷⁵ que foi possível recuperar o sentido profundo da categoria da *expição*, como aquela que, aliada à categoria da *substituição*, permite talvez traduzir conceptualmente o que de um modo narrativo procurámos entender a respeito do movimento divino de aproximação ao homem para o recuperar para si, arrancando-o, na sedução do amor, da condição de perdição, de *amorfia* na qual se encontra ou pode encontrar, que a teologia traduz conceptualmente com as categorias de *expição*, *substituição* e *representação*, aqui entendidas num sentido convergente e complementar.

³⁷² Cf. K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln-Freiburg: Johannes 1991) 168-193.

³⁷³ Cf. K.-H. MENKE, *Stellvertretung*, 266-310.

³⁷⁴ Cf. D. SÖLLE, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologia nach dem «Tode Gottes»* (Stuttgart: Kreuz 1982) [1.^a ed. 1965].

³⁷⁵ Cf. N. HOFFMANN, *El misterio de la «sustitución» como centro del cristianismo. Una contribución para una fundamentación trinitaria de la expiación Cristiana*, in R. VEKEMANS (Ed.), *Cor Christi. Historia – Teologia – Espiritualidad y Pastoral* (Bogotá 1980) 393-439; ID., *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung* (Einsiedeln: Johannes 1981); ID., *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne* (Einsiedeln: Johannes 1982).

Já fizemos mais acima, a propósito de K. Barth, uma aproximação a estes conceitos, sobretudo na categoria de *representação* (*Stellvertretung*), que é fundamental na conceptualização barthiana da redenção como reconciliação, e vimos, brevemente, a relação que se dá, também para captar melhor o perfil semântico da *representação*, a respeito da noção de *substituição* no sentido do alemão *Ersatz/ersetzen*.

D. Sölle procura mostrar o alcance antropológico e soteriológico da noção de *representação* (*Stellvertretung*), na base de uma crítica muito arguta ao processo moderno da civilização tecnológica que opera a mercantilização de todas as relações sociais, reduzindo de facto a sociedade a uma grandeza de mercado baseada apenas nas relações e nas capacidades de produção, de tal modo que, neste universo, pode dizer-se que tudo pode ser *substituído* por tudo³⁷⁶, sendo assim mesmo o homem um ser que em termos de produção ou de prestação de serviços pode ser facilmente dispensável, permutável não só por outro que seja mais produtivo, mas também pelas máquinas, o que hoje, algumas décadas depois da obra desta autora, é amplamente verificável e já uma realidade.

Esta coisificação das relações sociais e esta consideração do homem como ser facilmente substituível, põe em causa a visão cristã do homem e de cada homem em particular como um ser único e irrepetível, insubstituível, portanto, em virtude da sua criação à imagem e semelhança de Deus. Então neste contexto assiste-se à *morte* ou à *asfixia* do próprio homem, reduzido a um objecto facilmente dispensável. Neste sentido é problemático falar-se em *substituição/representação* como categorias teologicamente relevantes no quadro de uma generalizada compreensão quantitativa da realidade.

Ora aqui reside o contributo do ensaio de D. Sölle que permite recuperar a noção de *representação/substituição* não só para o plano jurídico e filosófico, mas também e especialmente para o plano teológico. De facto, assumindo e ao mesmo tempo superando o *idealismo alemão* no qual a insubstituibilidade transcendental do sujeito como ser espiritual era postulada, D. Sölle mostra, numa perspectiva mais fenomenológica e existencial, que alguém só é insubstituível para aqueles que o amam, para aqueles que nele esperam, o que pressupõe um outro tipo de relação com o mundo, que não é aquele que privilegia o *espaço*, pois neste caso, representar/substituir seria tomar o *lugar*, ocupar o *lugar* do outro, mas sim uma relação com o *tempo*, ou seja, *ter tempo* para o outro, estar disponível para o outro, e é isso que diz o que é o *amor*, como ter

³⁷⁶ Cf. D. SÖLLE, *Stellvertretung*, 40-45.

tempo, estar disponível para o outro³⁷⁷. Representar e substituir neste sentido não será então ocupar o *lugar* do outro, mas sim *estar com o outro* para que o outro seja ele mesmo, se encontre ou reencontre. Há assim uma transposição de uma concepção *física* do espaço para uma compreensão *espiritual* do mesmo e esta será a dimensão do *tempo* ou uma aceção *temporal* do espaço, como espaço espiritual de disponibilidade, de atenção, de compreensão e de amor, porque verdadeiramente só ama quem tem tempo para estar com o outro no lugar no qual o outro se encontra.

Temos assim, nesta aceção, uma possibilidade de entender melhor a questão teológica da encarnação redentora como movimento do Verbo para ir ter com o homem, do movimento de toda a história da salvação que H. U. von Balthasar entende, como vimos, como esta disponibilidade divina de *ter tempo para o homem* e de em Cristo, o Verbo de Deus incarnado, o *homem ter tempo para Deus*³⁷⁸. É nesta linha que se situa o contributo de N. Hoffmann.

No seu estudo sobre a *substituição*, N. Hoffmann procede a uma notável síntese teológica deste conceito soteriológico, na linha de H. U. von Balthasar especialmente, cujas intuições desenvolve e expande, mostrando como no conceito de *substituição* alcançamos a *essência do mistério cristão*³⁷⁹, porque, por um lado, permite explicar, na medida em que isso é possível, o mistério da cruz, e, por outro lado, nessa mesma explicação encontrar o fundamento histórico-salvífico e trinitário da redenção em Cristo que culmina no mistério da cruz.

Em N. Hoffmann é fundamental, sobretudo no plano da compreensão da cruz no horizonte da história da salvação, o conceito de *lugar*, ou seja, de compreender o *lugar* do homem no pensamento de Deus. Ora, lendo a história da salvação tal como ela se apresenta nas Escrituras, N. Hoffmann mostra que o *lugar* que Deus pensou e reservou para o homem foi o *paraíso*, ou seja, Deus mesmo, estar com Deus. Este é o *lugar* que Deus pensou para o homem, e foi para que ocupasse esse lugar que criou o homem. No entanto, pelo *pecado*, que neste contexto é entendido como um *sair do seu lugar*, o homem *afastou-se* de Deus, e este *afastar-se* de Deus, que é *ficar fora do seu lugar*, representa a perdição para o homem, o *inferno*, como afastamento de Deus, e, para o homem, estar *fora do seu lugar*. Este afastamento de Deus, que conduz o homem à perdição, é traduzido de um modo muito expressivo,

³⁷⁷ Cf. D. SÖLLE, *Stellvertretung*, 48-49.

³⁷⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, 31.

³⁷⁹ N. HOFFMANN, *Sustitución*, 439.

na parábola do *filho pródigo* (Lc 15). A redenção é o movimento do Verbo de Deus que *sai do seu lugar*, da sua condição e da sua *forma de Deus* (Fl 2,6-11) para ir ter com o homem onde ele se encontra, indo até ao mais radical afastamento de Deus que é o *pecado*, ao ponto de, na linguagem de S. Paulo, Ele que não tinha pecado ser feito pecado e, por isso, ser colocado no lugar do afastamento de Deus. Na cruz, Cristo encontra-se no *lugar do pecado*, mas não como *pecador*, mas por amor, daquele amor levado até ao fim, até ao morrer de amor. Nesse sentido, e retomando uma ideia que vinha de Lutero, na cruz Cristo faz a experiência do *inferno*, por estar no lugar que é o pecado, não porém como pecador ou como condenado, mas como aquele que por amor lá se encontra e por isso mesmo esvazia de conteúdo o próprio inferno; é assim que *tomando o lugar do pecador*, Cristo, o Verbo de Deus incarnado, encontra o *homem pecador* e o arranca desse *lugar do afastamento*.

Nesta teologia narrativa da *redenção* como *substituição*, no sentido em que Cristo *ocupa o lugar do homem pecador, coloca-se nesse lugar* para daí o retirar, N. Hoffmann encontra uma justificação trinitária, na Trindade imanente, que é a condição transcendental desta possibilidade divina de *substituição*. Retomando o debate contemporâneo a respeito da relação entre *economia* e *imanência* em teologia trinitária, introduzido sobretudo por K. Rahner³⁸⁰, N. Hoffmann procura mostrar como a *cruz* já está inscrita no pensamento de Deus, na Trindade imanente, na medida em que, revelando o mistério da Trindade na oblação do crucificado, manifesta o mistério de Deus como *mistério do amor*, sendo a *substituição* este extremo e radical tomar o lugar do homem pecador, a estrutura e a expressão do amor³⁸¹, e assim a *substituição* seria no plano da história da salvação ou na *economia* o correspondente ou a revelação da dinâmica intratrinitária da *relação*, o *ser para* que diz o mistério das pessoas divinas, na eterna e imanente pericorese³⁸².

Esta teologia da *substituição/representação* é de um modo sistemático aprofundada não apenas nesta fundamentação trinitária, mas também no que ela implica para o entendimento do ser cristão que deve também agir em correspondência³⁸³.

No seu estudo dedicado a este tema³⁸⁴, N. Hoffmann entende a *representação* como o acto pelo qual alguém toma o lugar de alguém, não para de lá

³⁸⁰ Cf. N. HOFFMANN, *Sustitución*, 432-438.

³⁸¹ Cf. N. HOFFMANN, *Sustitución*, 438.

³⁸² Cf. N. HOFFMANN, *Sustitución*, 433.

³⁸³ Cf. K.-H. MENKE, *Stellvertretung*, 311-321.

³⁸⁴ Cf. N. HOFFMANN, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung* (Einsiedeln: Johannes 1981).

o retirar, mas para garantir que lá permaneça³⁸⁵. É evidente que esse entendimento da *representação* só tem sentido no plano *espiritual*, no plano filosófico do idealismo transcendental do amor, no qual a máxima união garante a máxima distinção e vice-versa, o que no plano teológico nos remete para o mistério da Santíssima Trindade, para a relação pericorética das pessoas divinas na sua unidade e distinção.

E, de facto, é para aqui que N. Hoffmann remete, fundando trinitariamente a noção soteriológica de *representação*, que, no plano económico só em Cristo acontece, mas que o cristão é também chamado a participar, de forma que a *representação* assume não apenas um alcance teológico e soteriológico, mas também ontológico e antropológico, na medida em que vai evocar o mais profundo mistério do ser do homem enquanto tal.

Então, num jogo de palavras que em português é impossível reproduzir³⁸⁶, a não ser de um modo narrativo, N. Hoffmann entende a redenção, em termos de *substituição/representação*, como uma *mudança de lugar* operada por Cristo, como vimos, mas que pode ser entendido em maior profundidade se considerarmos que o *lugar* de que aqui se trata não é *físico*, mas sim *espiritual* ou, melhor ainda, trinitário. Retomando o que já vimos, devemos considerar que o *lugar* do Verbo na Trindade é *ser Filho*; o lugar que Deus tinha reservado para o homem é o *lugar de filho*; o pecado foi essencialmente o *não querer ser filho*, e esse foi o *afastamento*, a *deslocação* do homem para fora do seu lugar o que teve como consequência o *sair de si mesmo*, perder-se. Ora a redenção consistiu no movimento do Filho que foi ao lugar do *não filho* transformá-lo em *filho* no Filho, ou *em Cristo* ou até, pneumatologicamente, *no Espírito*. E esse *lugar* agora entendido historicamente foi especialmente a *cruz*, onde o lugar do ódio foi transformado no lugar da manifestação do amor; do pecado, ou seja, do *não filho*, foi transformado no lugar da proclamação do *ser Filho*³⁸⁷.

Se agora conjugarmos, de um modo sistemático, a análise de D. Sölle acerca da *representação* que só tem verdadeiramente sentido no plano de uma relação *afectiva*, de uma relação de disponibilidade e de ter tempo para alguém que seja especialmente significativo, com o que N. Hoffmann expõe sobre a *representação substitutiva de Cristo na cruz*, podemos alcançar um renovado entendimento do mistério da redenção e da questão soteriológica como radicalização da *incarnação* que se diz no plano da economia na *cruz*: em Cristo

³⁸⁵ Cf. N. HOFFMANN, *Sühne*, 47.

³⁸⁶ Cf. N. HOFFMANN, *Sühne*, 51-67.

³⁸⁷ Cf. N. HOFFMANN, *Sühne*, 61.

acontece a redenção do pecador na cruz, porque aí se deu a revelação do morrer de amor que *perdendo-se* se encontra. A cruz torna-se assim o *lugar* da manifestação da *glória*, na linha de H. U. von Balthasar, do divino amor levado até ao fim. Aqui verdadeiramente a morte foi vencida ou, talvez deva dizer-se com maior rigor, começou a sua derrota. De facto, e este foi o contributo de H. U. von Balthasar, a vitória sobre a morte consumou-se no descer do Verbo ao lugar dos mortos, naquilo que H. U. von Balthasar designa como *a segunda morte*, a solidariedade do Verbo com os mortos no lugar dos mortos.

Os contributos de H. U. von Balthasar e de N. Hoffmann oferecem-nos a possibilidade de uma leitura soteriológica da descida ao lugar dos mortos. De facto, a noção de *expição* em alemão (*Sühne*), e que se aproxima de *representação* (*Stellvertretung*), permite entender o movimento da incarnação redentora no percurso indicado até à *segunda morte*, como um movimento no qual o Verbo de Deus toma o lugar do homem, e este é um dos sentidos do *stellvertreten* alemão, sendo que este *tomar o lugar* significa em profundidade *colocar-se no lugar*, o que neste caso não é necessariamente um *espaço físico*, mas um *espaço teológico/espiritual*, que essencialmente é o *pecado*. Ora em alemão o pecado diz-se *Sünde*, e então dá-se no movimento da incarnação pelo qual o Verbo de Deus vai tomar o lugar do homem, mesmo na maior profundidade da *segunda morte*, ou seja, o *pecado*, a *troca* que diz o mistério da incarnação redentora, ou seja, o acto da *expição* (*Sühne*) consiste em trocar o lugar do homem, o pecado (*Sünde*) que é morte, em vida, e assim a *expição* (*Sühne*) transforma o *pecado* (*Sünde*) que é abissal afastamento na proximidade da reconciliação, ou seja, a *Sühne* transforma o *Sünder* (pecador, que não quer ser filho) em *Sohn*, isto é, filho. Assim, o Verbo *tomando o lugar do homem*, ou seja, o seu ser *amorfo* que designa a *segunda morte*, troca esse lugar que é não-lugar em presença, e este é o mistério mais profundo da incarnação redentora do Verbo que informa por dentro o lugar e a condição na qual o homem se encontrava.

A noção de *expição* como um assumir a condição do homem pelo Verbo de Deus, tomar sobre si e em si todo o pecado do mundo, adquire a dignidade de se tornar, de novo, a categoria que conceptualmente traduz com maior profundidade o mistério da incarnação redentora, sendo que o mesmo momento da radical *amorfia* é o momento da *transformação imanente*, e este é o mistério do *Sábado Santo* que a antiga liturgia anterior ao Concílio Vaticano II designava como *Sábado de Aleluia*, que se cantava pela manhã do sábado, por volta das 10h, como a evocar este mistério mais profundo da redenção, em que no mais radical abaixamento, cantado no hino quenótico, ao assumir,

incarnando por dentro, a condição do homem pecador, transformava por dentro essa condição, e assim o momento do mais radical abaixamento na *amorfia* do pecado assumido pelo Verbo coincide com a exaltação pela ressurreição, pois o abaixamento dá-se não como vítima, mas como a doação de amor levado até ao extremo, e por isso mesmo o amor é mais forte que o ódio e a vida vitoriosa sobre a morte.

A soteriologia resolve-se aqui, nesta expiação substitutiva e representativa do Verbo de Deus que assim *repara, restaura, recupera* a condição do homem, recolocando-o no seu lugar, aquele para o qual Deus desde sempre o destinara, ou seja, o seu repouso em Deus e Deus nele.

Toda a história da salvação orientava-se para este momento. Segundo uma tradição mística³⁸⁸, de que faz eco Dionísio Areopagia e S. Tomás de Aquino, pelo pecado de Adão, que se afastou do seu *lugar*, que narrativamente a Escritura descreve como *expulsão do paraíso*, diz Dionísio Areopagita, que Deus como que ficou fora de si – *Audemos dicere quod Deus prae magnitudine amoris extra se sit*³⁸⁹ –, numa divina desolação, como se o homem fosse deus para Deus – *quasi homo Dei deus esset et sine ipso beatus esse non posset*³⁹⁰ –, e por isso não descansou enquanto não pôde enviar o seu Filho para ir buscar o homem aonde ele se encontrava, no abismo da *segunda morte*.

É esta, de facto, a morte a que se refere o texto bíblico quando diz que o homem morreria no dia em que comesse do fruto das *árvores proibidas*, fruto esse que representava a pretensão de *querer ser como Deus*. Na realidade, depois de saborear do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal Adão não morreu, como tinha sido dito, mas perdeu a harmonia paradisíaca, e partiu para longe, e aqui está, narrativa e simbolicamente traduzida a verdadeira morte, que não é aquela que alcança o corpo, mas sim aquela que alcança a alma, o espírito, a *segunda morte*. Ora esse momento em que finalmente Deus, pelo Seu Filho, o Verbo incarnado, *consegue* recuperar o homem perdido na *segunda morte* é o mistério do *Sábado Santo*, do *Sábado de Aleluia*, quando o Verbo, que passa pela *morte*, recupera o homem no lugar em que se encontrava, e assim a morte é vencida no lugar do seu poder, como S. Paulo proclama: «*ó morte onde estás a tua vitória*» (1 Cor 15,15).

³⁸⁸ Cf. L. DEHON, *Couronnes d'Amour* II, in *Oeuvres Spirituelles* 2 (Roma: Dehoniane 1983) 195.

³⁸⁹ DIONÍSIO AREOPAGITA, *De Div. nom.* IV.

³⁹⁰ S. TOMÁS DE AQUINO, *Opus.* 63, VII.

Bibliografia

A – Principal

- ANELLI, A., *La soteriologia de H. U. von Balthasar*, in *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 261-275.
- ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi Dieu s'est fait Homme* (Texte latin. Introduction, Bibliographie, Traduction et Notes de René Roques) = *SCh* 91 (Paris: Cerf 1963).
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Païens et sur l'Incarnation du Verbe* = *SCh* 18 (Paris: Cerf 1946).
- , *Sur l'Incarnation du Verbe* = *SCh* 199 (Paris: Cerf 1973).
- BABINI, F., *Per un ripensamento della soteriologia*, in *Rassegna di Teologia* 39 (1998) 683-690.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theologie der Geschichte: ein Grundriss* (Einsiedeln: Johannes 1959⁵).
- , *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln: Johannes 1963).
- , *Mysterium Paschale*, in *MystSal* 6 (Brescia: Queriniana 1971) 171-412.
- , *Gloria II. Stili ecclesiastici* (Milano: Jaca Book 1978).
- , *Gloria VII. Nuovo Patto* (Milano: Jaca Book 1977).
- , *Teodrammatica IV. L'Azione* (Milano: Jaca Book 1986).
- , *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln-Trier: Johannes 1987⁴) [1.^a edição 1967].
- , *Teologia dei tre Giorni* (Brescia: Queriniana 2003⁵).
- , *Escatologia en nuestro tiempo* (Madrid: Encuentro 2008) [Orig. 1955].
- BARTH, K., *Dogmatique IV. La doctrine de la réconciliation I/1* (Genève: Labor et Fides 1966).
- , *Rudolf Bultmann, un tentativo di capirlo*, in O. CULLMANN (e outros), *Capire Bultmann. Una testimonianza ecumenica* (Torino: Borla 1971) 137-196.
- BRAMBILLA, F. G., *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H. U von Balthasar*, in *La Scuola Cattolica* 3 (1980) 167-198.
- BULTMANN, R., *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della dimitizzazione* (Brescia: Queriniana 19702).
- CATÃO, B., *Salut et Rédemption chez S. Thomas d'Aquin* = *Théologie* 62 (Aubier: Montaigne 1965).
- CERQUERIA GONÇALVES (e outros), *A salvação em Jesus Cristo* (Lisboa: Rei dos Livros 1993).
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia della Redenzione*, in *Il Regno-Documenti* 3 (1996) 89-107.

- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Alguns aspectos da «teologia da libertação»* (6.8.84), in *Enchiridion Vaticanum* 9, nn. 866-987 (texto latino original e versão em italiano. A tradução portuguesa poderá encontrar-se no *Osservatore Romano*).
- , *Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação* (22.03.1986) (Vaticano: Editrice Vaticana 1986).
- ESPEZEL, A., *Quelques aspects de la sotériologie de Hans Urs von Balthasar*, in *NRTh* 112 (1990) 87-92.
- ÉVIEUX, P., *Théologie de l'accoutumance chez saint Irénée*, in *RSR* 55 (1967) 5-54.
- FANTINO, J., *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon* (Paris: Cerf 1986).
- FARIAS, J., *A salvação como divinização*, in J. CERQUERIA GONÇALVES (e outros), *A salvação em Jesus Cristo* (Lisboa: Rei dos Livros 1993) 217-233.
- , *A teologia como memória crítico-profética na era da globalização*, in *Didaskalia* 1/2 (1999) 129-162.
- , *Soteriologia*, in *Enciclopédia Verbo* 27 (2003) 438-444.
- , *A visão beatífica e a noção de mistério em K. Rahner*, in *Didaskalia* 2 (2008) 343-348.
- , *A escatologia cristã e o platonismo. O contributo de J. Ratzinger para a desconstrução de um postulado*, in *Didaskalia* 1 (2010) 23-36.
- , *Balthasar e Rahner: duas visões da seriedade do cristianismo em conflito?*, in MARIA MANUELA CARVALHO – ISABEL CARDOSO (Coord.), *Amor, história e eternidade* (Lisboa: UCE 2010) 95-106.
- FLICK – ALSZEGHY, *Il Mistero della Croce* (Brescia: Queriniana 1990²).
- GALOT, J., *La Rédemption, mystère d'Alliance* (Paris-Bruges: Desclée de Brouwer 1965).
- , *Il mistero della sofferenza di Dio* (Assisi 1975).
- GESCHÉ, A., *L'agonie de la Résurrection ou la Descente aux Enfers*, in *Revue Théologique de Louvain* 25 (1994) 5-29.
- GRESHAKE, G., *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* = QD 61 (Freiburg-Basel-Wien 1973) 69-101.
- , *Gottes Heil-Glück des Menschen. Theologische Perspektiven* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1983).
- , *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1986³).
- , *L'Uomo e la Salvezza di Dio*, in K. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica* (Brescia: Queriniana 1983) 275-302.
- GUTIERREZ, G., *Théologie de la libération, perspectives* (Bruxelles: Lumen Vitae 1974).
- , *La libération par la foi. Boire à son propre puits ou l'itinéraire spirituel d'un peuple* (Paris: Cerf 1985).
- , *La force historique des pauvres* (Paris: Cerf 1986).

- HOFFMANN, N., *El misterio de la «sustitución» como centro del cristianismo. Una contribución para una fundamentación trinitaria de la expiación Cristiana*, in R. VEKEMANS (Ed.), *Cor Christi. Historia – Teologia – Espiritualidad y Pastoral* (Bogotá 1980) 393-439.
- , *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung* (Einsiedeln: Johannes 1981).
- , *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne* (Einsiedeln: Johannes 1982).
- HOLTZ, F., *La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ*, in *Ephemerides Theologiae Lovanienses* 4 (1953) 609-645.
- JUAN NOEMI, C., *El «descenso a los infiernos» de Jesucristo*, in *Teologia y Vida* Vol. XXXV (1994) 281-288.
- KASPER, W., *Jesus der Chrisus* (Mainz: Grünewald 1984⁹).
- , *Der Gott Jesu Christi* (Mainz: Grünewald 1983³).
- LAMELAS, I., *A salvação como divinização na Patrística grega*, in CONGRESSO DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis. Do Sacrificio de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* (Santuário de Fátima 2002) 289-350.
- LÉCUYER, L., *Le sacrifice selon saint Augustin*, in *Augustinus Magister II. Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954* (Paris 1955) 905-914.
- LOTZ, J. B., *Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens* (Frankfurt a. M.: Knecht 1976).
- MAIER, M., *La théologie des exercices de Karl Rahner*, in *RSR* 79/4 (1991) 535-560.
- MAMBRINO, J., *«Les Deux Mains de Dieu» dans l'oeuvre de saint Irénée*, in *NRTh* 79, 4 (1957) 355-370.
- MANCINI, I., *Barth, Bultmann, Bonhöffer. Novecento teologico* (Milano: CELUC 1971).
- MENKE, K.-H., *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Einsiedeln-Freiburg: Johannes 1991).
- , *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (Regensburg: Pustet 2011²).
- METZ, J. B., *Erlösung und Emanzipation*, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation = QD 61* (Freiburg-Basel-Wien 1973) 120-140.
- MÖLLER, J., *«Befreiung von Entfremdung» als Kritik am christlichen Erlösungsglauben*, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation = QD 61* (Freiburg-Basel-Wien 1973) 102-119.
- MOLTMANN, J., *Trinität und Reich Gottes* (München: Kaiser 1986²).
- , *La Venida de Dios. Escatologia cristiana* (Salamanca: Sígueme 2004) [Original 1995].
- POTTERIE, I. DE LA, *Le symbolisme du sang et de l'eau en jn 19,34*, in J. FREITAS FERREIRA (e outros), *A Cruz sinal da redenção* (Lisboa: Didaskalia 1986) 201-230.
- PRÖPPER, TH., *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia = gdt 198* (Brescia: Queriniana 1990).
- RABEAU, G., *Agonie du Christ*, in *Catholicisme I* (Paris: Letousey et Ané 1948) 226-228.
- RAHNER, K., *Das Dynamische in der Kirche = Quaestiones Disputatae 3* (Basel-Freiburg-Wien: Herder 1960²) 74-148.

- , *Le chrétien et la mort* (Paris: Desclée de Brouwer 1966).
- , *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio* (Roma: Paoline 1967).
- , *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, in *Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967⁸) 347-375
- , *Theos im Neuen Testament*, in *Schriften zur Theologie I* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967⁸) 91-167.
- , *Über die Erfahrung der Gnade*, in *Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1962⁵) 105-109.
- , «*Siehe dieses Herz*». *Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, in *Schriften zur Theologie III*, 379-390.
- , *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, in *ST III*, 391-415.
- , *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1967⁵) 51-99.
- , *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, in *Schriften zur Theologie IV*, 103-133.
- , *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, in *Schriften zur Theologie V* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1962) 115-135.
- , *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie V*, 136-158.
- , «*Abgestiegen ins Totenreich*», in *Schriften zur Theologie VII* (Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger 1966) 145-149.
- , *Das christliche Verständnis der Erlösung*, in *Schriften zur Theologie XV* (Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger 1983) 236-250.
- , *Versöhnung und Stellvertretung*, in *ST XV*, 251-264.
- , *O Deus trino, fundamento transcendente da história da Salvação*, in *Mysterium Salutis II/1* (Petrópolis: Vozes 1972) 283-367.
- , *Trinidad*, in *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica VI* (Barcelona: Herder, 1976) 731-759.
- , *Muerte*, in *Sacramentum Mundi IV* (Barcelona: Herder 1977) 818-825.
- , *Il morire Cristiano*, in *Mysterium Salutis 10* (Brescia: Queriniana 1978) 557-594.
- , *Soteriologia*, in *Sacramentum Mundi VI* (Barcelona: Herder 1978) 461-468.
- , *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg-Basel-Wien 1991).
- , *Von der Unbegreiflichkeit Gottes* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 2004).
- , *Tod*, in *LThK 10*, 221-226.
- RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum* (Nünchen: Kösel 1985) [1.^a edição 1968].
- , *Vorfragem zu einer Theologie der Erlösung*, in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipatin* = QD 61 (Freiburg-Basel-Wien 1973) 141-154.
- RICHARD, L., *El misterio de la redención* (Madrid: Península 1966).

- RIVIÈRE, J., *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique* (Paris: Gabalda 1914²).
- SCHILSON, A.-KASPER, W., *Cristologie, oggi. Analisi critica di nuove teologie* = Biblioteca di cultura religiosa (Brescia: Queriniana 1979).
- SCHÜRMANN, H., *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? Exégèse et théologie* (Paris: Cerf 1977).
- SEQUERI, P. A., *Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio*, in *Scuola Cattolica* 105 (1977) 114-151.
- SESBOÜË, B., *Esquisse critique d'une théologie de la rédemption*, in *NRTh* 106 (1984) 801-816.107 (1985) 68-86.
- , *Salut*, in *DSP XIV* (Paris: Beauchesne 1990) 251-283.
- , *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. 1. Problematica e rilettura dottrinale* (Milano: Paoline 1991).
- , *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza 2* (Milano: San Paolo 1994).
- , *Dans le sillage de Chalcédoine: christologie et sotériologie depuis le VI^e siècle*, in B. SESBOÜË (Dir.), *Histoire des Dogmes. Tome I. Le Dieu du Salut* (Paris: Desclée 1994) 451-503.
- , *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon* (Paris: Desclée 2000).
- , *Karl Rahner* (Paris: Cerf 2001) 35-59.
- , *Jésus-Christ l'unique Médiateur*, in CONGRESSO DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis. Do Sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* (9-12 de Maio de 2001) (Santuário de Fatima 2002) 351-379.
- SPLETT, J., *Anthropologie des Opfers – Das Heilige und die Gewalt*, in CONGRESSO DE FÁTIMA, «Mysterium Redemptionis»: *Do sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* (9-12 de Maio de 2001) (Santuário de Fátima 2002) 101-124.
- WERBICK, J., *Soteriologia* (Brescia: Queriniana 1993).
- WIEDERKEHR, D., *L'avvenimento della salvezza alla luce della esperienza della salvezza*, in K. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica* (Brescia: Queriniana 1983) 171-196.
- ZUCAL, S., *La teologia della morte in Karl Rahner* (Bologna: EDB 1982).

B – Auxiliar

- ADRIENNE VON SPEYR, *Kreuz und Hölle* (2 Bände) (Einsiedeln: Johannes 1966).
- ARNOU, R., *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin* (Rome: PUG 1967).
- AULEN, G., *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption* (Aubier 1949).
- BAINVEL, J., *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Doctrine – Histoire* (Paris: Beauchesne 1906).
- , *Anselme de Cantorbéry*, in *DThC I,2* (Paris: Letouzey et Ané 1931) 1327-1350.

- BASILE DE CÉSARÉE, *Homélies sur l'Hexaéméron* II (Paris: Cerf 1949).
- BELLUCI, D., *Fede e Giustificazione in Lutero. Un esame teologico dei «Dictata super Psalterium» – e del commentario sull'epistola ai Romani (1513-1516)* (Roma: PUG 1963).
- BERNANOS, G., *Dialogues des Carmélites* (Paris: Seuil 1961).
- BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique* I (1-15) = Sch 414 (Paris: Cerf 1996).
- BIGAUQUETTE, F., *Le cri de déreliction de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique* (Paris: Cerf 2004).
- BOSSUET, *Carême des Minimes. Pour le Vendredi Saint* (26 Mars 1660), in *Œuvres Oratoires de Bossuet* III (Paris: Desclée de Brouwer 1916) 366-391.
- , *Carême des Carmélites. Pour le Vendredi Saint* (15 avril 1661), in *Œuvres Oratoires de Bossuet* IV (Paris: Desclée de Brouwer 1921) 76-108.
- , *Carême du Louvre. La Passion de Notre-Seigneur* (Vendredi Saint, 7 avril 1662), in *Œuvres Oratoires de Bossuet* IV (Paris: Desclée de Brouwer 1921) 377-399.
- BOUYER, L., *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase = Unam Sanctam* 11 (Paris: Cerf 1943).
- , *Le Mystère Pascal* (Paris: Cerf 1945).
- BRÉMOND, H., *Histoire littéraire di sentiment religieux en France I. L'Humanisme dévot (1580-1660)* (Paris: Bloud & Gay 1916).
- BRETON, S., *Le Verbe et la Croix = Jesus et Jesus-Christ* 14 (Paris: Desclée 1981).
- CARVALHO, J. O., *Caminho de morte, destino de Vida. O projecto do Filho do homem e dos seus discípulos à luz de Mc 8,27-9,1* (Lisboa: Didaskalia 1998).
- CATERINA DA SIENA (STA.), *Dialogo della Divina Provvidenza* [Ed. a cura del P. Enrico M. Di Rosavenda, OP] (Torino: UTET 1946).
- CHENU, M.-D., *La Théologie au douzième siècle* (Paris: Vrin 1966²).
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le protreptique* = Sch 2 (Paris: Cerf 1976).
- CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA – CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, *Jesus Cristo, portador da água viva. Uma reflexão cristã sobre a «Nova Era»* (Lisboa: Paulinas 2003).
- CROISET, J., *La dévotion au Sacré Cœur de N.-S. Jésus-Christ* (D'après l'édition définitive 3^e de Lyon) (Montreuil-Sur-Mer: Notre-Dame des Prés 1895).
- DEHON, L., *Couronnes d'Amour* II, in *Oeuvres Spirituelles* 2 (Roma: Dehoniane 1983) 195.
- DELEUZE, G., *Nietzsche e a filosofia* (Porto: RES s.d.).
- DUQUE, *Cultura contemporânea e cristianismo* (Lisboa: UCE 2004).
- , *A Transparência do conceito. Estudos para uma metafísica teológica* (Lisboa: Didaskalia 2010).
- EADMER, *Vita sancti Anselmi auctore Eadmero, Cantuariensi monacho, sancti Anselmi discipulo et comite individuo*: PL 158, 49-120.
- ELLACURÍA, I.-SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* (2 vols.) (Madrid: Trotta 1990).

- FEBVRE, L., *Martinho Lutero, um destino* (Lisboa: ASA 1994) [Original 1927].
- FERRY, L., *O Homem-Deus ou O sentido da Vida* (Lisboa: ASA 1997).
- FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo* [Tr. port. de Adriana Serrão] (Lisboa: Gulbenkian 1994).
- FOUCAULT, M., *As palavras e as coisas* (Lisboa: Ed. 70 1998) 380.
- FRANÇOIS DE SALES, *Traité de L'Amour de Dieu* I. Liv. VI, c. XII-XV, in *Oeuvres de S. François de Sales* IV/1 (Annecy: Niérat 1894).
- GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del Luteranismo* (Madrid: BAC 1969).
- , *Martin Lutero I. El fraile hambriento de Dios* (Madrid: BAC 1973).
- GERTRUDES D'HELFTA, *Oeuvres spirituelles* 5 vol. = Sch 127, 139, 143, 255, 331 (Paris: Cerf 1967-1986).
- GILBELLINI, R., *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert* (Regensburg: Pustet 1995) 336-370.
- GIRARD, R., *La violence et le sacré* (Paris: Grasset 1972).
- , *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset 1978).
- , *Le bouc émissaire* (Paris: Grasset 1981).
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristologia* (Madrid: BAC 2001).
- GRESHAKE, G.-LOHFINK, G., *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit* = QD 71 (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1978³).
- GRESHAKE, G.-KREMER, J., *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung* (Darmstadt: WB1986).
- GRÜN, A., *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis* (Münsterschwarzach: Vier-Türme Verlag 1975).
- GUITIÁN CRESPO, G., *La mediación salvífica según Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Universidad Navarra 2004).
- HEIDEGGER, M., *Brief über den «Humanismus»*, in M. HEIDEGGER, *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Band 9 (Frankfurt a. M.: Klostermann 1976).
- , *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in M. HEIDEGGER, *Holzwege. Gesamtausgabe*, Band 5 (Frankfurt a. M.: Klostermann 1977) 209-267.
- , *Sein und Zeit* (Frankfurt a. M.: Klostermann 1977).
- , *Nietzsche: der europäische Nihilismus* (Frankfurt a. M.: Klostermann 1986).
- JANICAUD, D., *A sombra deste pensamento. Heidegger e a questão política* (Tr. port.) (Lisboa: Piaget 1998).
- JEAN EUDES (s.), *La vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, in *Oeuvres Complètes du Bienheureux Jean Eudes* I (Paris 1922).
- JOSSUA, J.-P., *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand* (Paris: Cerf 1968).
- KÜNG, H., *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Freiburg-Basel-Wien: 1970).

- , *Christ sein* (München 1987).
- LEITES, N., *Le meurtre de Jesus moyen de salut?* (Paris: Cerf 1984).
- LORTZ, J., *Le reforme de Luther I* (Paris: Cerf 1970) [Original 1962].
- MAAS, W., «Abgestiegen zur Hölle». *Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels*, in J. RAZTZINGER – P. HENRICI (Hrsgs.), *Credo. Ein theologisches Lesebuch* (Köln: Communio 1992) 146-148.
- MÄHLER, M., *Anselme de Canterbéry* (Saint), in *DSp I*, 690-696.
- MARCHESI, G., *La cristologia de Hans Urs von Balthasar* (Roma: PUG 1977).
- MARIANO, C., *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b-37* (Jerusalem 2008).
- MARTINELLI, P., *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar* (Milano: Jaka Book 1996).
- MARX, K., *Teses sobre Feuerbach*. Textos filosóficos [Trad. port. de Carlos Grifo] (Lisboa: Presença 1979).
- MONTCHEUIL, Y., *Mélanges Théologiques* = 9 (Paris-Aubier: Montaigne 1951).
- MOREL, G., *Questions de l'homme 3. Jésus dans la théorie chrétienne* (Paris: Aubier 1977).
- MÜHLEN, H., *La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura* (Brescia: Queriniana 1974) [Orig. 1969].
- NICOLAU DE CUSA, *A Visão de Deus* (Lisboa: Gulbenkian 1988).
- NIETZSCHE, F., *A genealogia da moral* (Lisboa: Guimarães 1990).
- , *Para além de bem e de mal* (Lisboa: Guimarães 1987).
- PANNENBERG, W., *Teologia sistematica 2* (Brescia: Queriana 1994).
- , *Teologia sistematica 3* (Brescia: Queriniana 1996) 581-590.
- , *Tod und Sünde*, in CONGRESSO DE FÁTIMA, *Mysterium Redemptionis. Do Sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã* (9-12 de Maio de 2001) (Santuário de Fátima 2002) 32-45.
- PESCH, O. H., *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Mainz: Mathias-Grünwald 1985).
- PIEPER, J., *Virtudes fundamentais* (Lisboa: Aster 1960).
- PIO XII, *Haurietis Aquas* (15.05.56), in *Enchiridion delle Encicliche* 6 (Bologna: EDB 1995) §§ 1214-1300, pp. 1026-1125.
- POHIER, J., *Quand je dis Dieu* (Paris: Seuil 1977).
- RAHNER, K., *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie* (Innsbruck-Wien-München: Tyrolia 1966⁴).
- , *Le chrétien et la mort* (Paris: Desclée de Brouwer 1966) [Or. 1958].
- RATZINGER, J., *Einführung in das Christentum* (München: Kösel 1985) [Or. 1968].
- , *Escatologia. Morte e vita Eterna* (Assisi: Cittadella 1979²).
- RATZINGER, J./BENTO XVI, *Jesus de Nazaré I* (Lisboa: A Esfera dos Livros 2008⁴).
- , *Jesus de Nazaré II* (Parede: Princípio 2011).

- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Cuerpo y alma*, in G. GRESHAKE (et al.), *Muerte y Resurrección* (Madrid: Ed. SM 1984).
- , *El hombre y su muerte: antropología teológica actual* (Burgos: Aldecoa 1971).
- SCHELER, M., *L'Homme du ressentiment* (Paris: Gallimard 1970).
- SCHÜRMANN, H., *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?* (Paris: Cerf 1977).
- SEQUERI, P., *Non ultima è la morte. La libertà di credere nel risorto* (Milano: Glossa 2006).
- SÖLLE, D., *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologia nach dem «Tode Gottes»* (Stuttgart: Kreuz 1982) [1.^a ed. 1965].
- TILLICH, P., *Teologia sistemática II. La existência y Cristo* [Original em inglês 1963] (Salamanca: Sígueme 1981²).
- VALADIER, P., *Jésus-Christ ou Dionysos: la foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* (Paris: Desclée 1979).
- VAN NIEUWNHOVE, J. (ed.), *Jésus et la libération en Amérique Latine = Jésus et Jésus-Christ 26* (Paris: Desclée 1986).
- VARONE, F., *Ce Dieu censé aimer la souffrance* (Paris: Cerf 1996).
- VIGIL, J. M., *Mudança de Paradigma na teologia da Libertação*, in REB 230 (1998) 311-328.
- VIVES, J. L., *Antología* (Madrid: FE 1943).

