



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RÚBEN RICARDO CORREIA DA CUNHA

O Ser Humano como Epifania do Sagrado

Dissertação Final
Orientada pelo
Prof. Doutor Nuno Miguel dos Santos

Porto
2024

O Ser Humano como Epifania do Sagrado

ÍNDICE

RESUMO.....	ii
SIGLÁRIO.....	iii
ABREVIATURAS BÍBLICAS	iv
OUTRAS ABREVIATURAS	vi
INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1: DEUS CRIOU-NOS À SUA IMAGEM E SEMELHANÇA.....	5
1.1. O ser humano criado à imagem e semelhança de Deus Trindade	6
1.2. Realizamo-nos em Deus Trinitário.....	14
1.3. Como a Sagrada Escritura pensa o ser humano?	21
1.4. A Tradição cristã continua a desenvolver a visão do ser humano	33
CAPÍTULO 2: AO PECAR, DESFIGURAMOS A CRIAÇÃO TRINITÁRIA.....	40
2.1. O pecado causa-nos uma divisão interior	41
2.2. Herdamos o pecado e sentimo-nos culpados	53
2.3. O nosso pecado também é social.....	64
CAPÍTULO 3: DEUS FEZ-SE HOMEM PARA QUE NOS DIVINIZÁSSEMOS.....	70
3.1. Há muito que se esperava um messias.....	71
3.2. Deus oferece-nos uma nova realidade em Jesus incarnado	80
3.3. A Encarnação como porta para a divinização do ser humano	89
3.4. [Como] Podemos falar de divinização na atualidade?.....	103
CONCLUSÃO.....	111
BIBLIOGRAFIA	115
Fontes Bíblicas	115
Fontes da Patrística.....	115
Fontes do Magistério	115
Estudos.....	116
Subsídios.....	119

RESUMO: Num ato livre do Seu amor pleno, Deus Trindade decidiu criar o ser humano à Sua imagem e semelhança para que viva em comunhão com as três pessoas da Trindade. Uma Criação que é desfigurada pelo pecado, algo inerente à condição humana. O ser humano é livre na sua resposta à vocação de Deus e nem sempre é uma resposta de acordo com o Amor de Deus. Mas, com a graça de Deus, o ser humano vai lutando contra as respostas, muitas vezes mais fáceis e atrativas, contrárias à sua vocação. No entanto, um evento veio dar a possibilidade de o ser humano se renovar. Ao incarnar, Jesus Cristo, o novo Adão, veio libertar-nos do pecado e fez de nós Seus irmãos e filhos adotivos do Pai. Tornámo-nos templo de Deus e isso permitiu que pudéssemos fazer um caminho de divinização iniciado com a descida do Espírito de Deus no batismo e que se prolonga até à morte física, um caminho em que cada vez mais o ser humano se vai conformando a Cristo numa comunhão com os irmãos até atingir a comunhão plena com a Trindade.

Palavras-chave: criação, imagem, semelhança, Deus, Trindade, amor, pecado, encarnação, divinização, Jesus, Cristo, batismo, comunhão, liberdade.

ABSTRACT: In a free act of His full love, God the Trinity decided to create man in His image and likeness so that he could live in communion with the three persons of the Trinity. A Creation that is disfigured by sin, something inherent to the human condition. Man is free in his response to God's call, and it is not always a response in accordance with God's Love. But with God's grace, man struggles against the often easier and more attractive responses that go against his vocation. However, an event has given man the chance to renew himself. When Jesus Christ, the new Adam, became incarnate, he freed us from sin and made us his brothers and sisters and adopted children of the Father. We became God's temple, and this allowed us to follow a path of divinization that began with the descent of God's Spirit at baptism and continues until physical death, a path in which man are increasingly conformed to Christ in communion with their brothers and sisters until they reach full communion with the Trinity.

Keywords: creation, image, likeness, God, Trinity, love, sin, incarnation, divinisation, Jesus, Christ, baptism, communion, freedom.

SIGLÁRIO

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*.

CCU – «*Che cosa è l'uomo?*» (*Sal 8,5*). Un itinerario di antropologia biblica

CIC – Catecismo da Igreja Católica

CS – *Comunhão e Serviço: a pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus*

DCE – Carta encíclica *Deus caritas est*

DN – Carta encíclica *Dilexit nos*

EG – Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*

FT – Carta encíclica *Fratelli tutti*

GS – Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et Spes*

HG – Carta encíclica *Humani Generis*

LS – Carta encíclica *Laudato si'*

LXX – Versão dos Setenta. Tradução grega da Bíblia hebraica.

RH – Carta encíclica *Redemptor hominis*

TCA – *Teologia-Cristologia-Antropologia*

YHWH – transliteração do hebraico יהוה, tetragrama que indica o nome de Deus no Antigo Testamento.

ABREVIATURAS BÍBLICAS

1Cor. – 1ª carta aos Coríntios
1Cr. – 1º livro das Crônicas
1Jo. – 1ª carta de João
1Pd. – 1ª carta de Pedro
1Tm. – 1ª carta a Timóteo
1Ts. – 1ª carta aos Tessalonicenses
2Cor. – 2ª carta aos Coríntios
2Mac. – 2º livro dos Macabeus
2Pd. – 2ª carta de Pedro
2Sm. – 2º livro de Samuel
2Tm. – 2ª carta a Timóteo
At. – Atos dos Apóstolos
Cl. – Carta aos Colossenses
Ecl. – Livro do Eclesiastes
Ef. – Carta aos Efésios
Ex. – Livro do Êxodo
Ez. – Livro de Ezequiel
Fl. – Carta aos Filipenses
Gl. – Carta aos Gálatas
Gn. – Livro do Gênesis
Hb. – Carta aos Hebreus
Is. – Livro de Isaías
Jb. – Livro de Job
Jl. – Livro de Joel
Jo. – Evangelho segundo João
Jr. – Livro de Jeremias
Lc. – Evangelho segundo Lucas
Mc. – Evangelho segundo Marcos
Mq. – Livro de Miqueias

Mt. – Evangelho segundo Mateus

Nm. – Livro dos Números

Os. – Livro de Oseias

Pr. – Livro dos Provérbios

Rm. – Carta aos Romanos

Sb. – Livro da Sabedoria

Sl. – Salmos

Tg. – Carta de Tiago

Tt. – Carta a Tito

Zc. – Zacarias

OUTRAS ABREVIATURAS

Coord. – coordenado por.

Dir. – dirigido por.

Ed. – edição, edição de.

s. – versículo seguinte

ss. – versículos seguintes

Trad. – traduzido por.

Vol. – volume.

INTRODUÇÃO

Tal como o ser humano foi o culminar da criação de Deus, este trabalho foi o culminar de um percurso que serviu para estar mais próximo de Deus Trindade. Um trabalho que é o culminar de um percurso académico, mas que, ao mesmo tempo, é algo que servirá para o futuro. Ao ter de o fazer, decidi fazer sobre um tema que me interessa especialmente.

Esta dissertação corresponde a um itinerário, que apesar de ter alguns grandes temas definidos inicialmente, foi tomando forma e enveredando por caminhos à medida que se ia realizando. Inicialmente, a ideia era abordar as implicações e consequências de sermos criados à imagem e semelhança de Deus; o pecado como o desfigurar da Criação Trinitária; o Mistério da Encarnação como ponto de chegada da Cristologia e como ponto de partida da Antropologia cristã; Deus que se faz Homem para que o homem se divinize. À medida que a investigação progredia, o mesmo acontecia com a definição da sua estrutura.

A realização do presente trabalho começou com a consulta de obras da área da Antropologia Teológica e da Teologia Fundamental, estas mais relacionadas com Cristologia, Mistério de Deus, Escatologia e Soteriologia. À medida que o trabalho evoluía também foram consultados alguns documentos do Magistério e, numa tentativa de encarnação do trabalho na sociedade atual, as cartas encíclicas *Laudato si'* e *Fratelli tutti* do Papa Francisco. A consulta da maioria das obras foi possível através das bibliotecas do Seminário Maior de Coimbra e da Universidade Católica – Centro Regional do Porto. Houve ainda o recurso à internet para poder consultar alguns documentos disponíveis por esta via, nomeadamente do Magistério da Igreja.

O ser humano é um mistério, ou não tivesse sido criado à imagem e semelhança de Deus Trindade. Ser criado à imagem e semelhança de Deus, invoca a própria revelação de Deus como Trindade. Fomos criados a partir desse amor trinitário que está na nossa origem e, por isso, mesmo na nossa identidade. Por isso, para perceber o sentido da existência humana, há que compreender o ser humano através do mistério de Deus¹, já que é perante o mistério de Deus que o ser humano se descobre a si próprio como um mistério insondável. Pensá-lo, como ainda acontece frequentemente na atualidade, de acordo com a conceção dualista helénica, constituído

¹ Cf. Paul Tillich, *Systematic Theology. Three Volumes in One. Volume I* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 163.

por corpo e alma, é demasiado redutor. E a verdade é que já no Antigo Testamento eram vários os termos hebraicos usados para falar o ser humano. Deus foi o oleiro que moldou o primeiro homem a partir da *adamah* tendo-lhe insuflado o Seu Espírito. Um ser vivo, inteligente, livre e sexuado que vai construindo a sua história perante Deus numa realidade contínua no espaço e no tempo, sendo este limitado pelos eventos do nascimento e da morte. A Criação é um dom de Deus e está relacionada com o projeto de amor de Deus para com cada ser humano que, não sendo autossuficiente, é continuamente chamado a Deus num equilíbrio entre as condições corporal e espiritual.

Por ter sido criada por Deus, toda a Criação é boa, mas o mal existe, uma privação do bem que permitiu a entrada do pecado no mundo. O pecado, que faz parte da condição humana, veio desfigurar a criação trinitária. Como o mal apresenta um bem-estar imediato e simples relativamente à dinâmica da graça e do amor, o ser humano, fruto da sua experiência de rutura, apresenta uma inclinação para o mal e a liberdade, que ocupa o papel principal na vida humana, traz consigo a possibilidade do mal numa luta entre o bem e o mal, mas também traz a responsabilidade do ser humano. O pecado produz duas vítimas: quem o comete e quem é afetado pela ação cometida por outrem. Na Sagrada Escritura, temos o relato da entrada do pecado no mundo com o relato do pecado de Adão e Eva no livro do Génesis que deu origem à teologia do pecado original. E como diz São Paulo, «não é o bem que eu quero que faço, mas o mal que eu não quero, isso é que pratico» (*Rm. 7,19*). Existe no pecado uma dinâmica social em que, resultado do encontro do ser humano com o ambiente em seu redor, há influências sobre a liberdade do ser humano.

Mas o ser humano tem sempre Deus do seu lado para suportar e superar o pecado. No Antigo Testamento foi surgindo a crença de que o messias viria salvar o povo de Israel. Ao tempo de Jesus, eram várias as expectativas, podendo o ungido ser um rei da descendência de David, um profeta ou um sacerdote. A encarnação do Verbo levou a uma nova conceção do ser humano e de Deus. A criação do homem foi já uma criação em Cristo pelo que a imagem do ser humano é necessariamente a imagem do Filho. Tudo foi criado para ser salvo e Cristo é o *proton* e o *escathon*. Assim, Cristo incarnou, sofreu, foi crucificado e ressuscitou para que o ser humano se salvasse. Com o batismo, o Espírito Santo passa a viver no ser humano e este torna-se templo de Deus, irmão de Cristo e filho adotivo do Pai. A vocação do ser humano é realizar a imagem do Filho da melhor forma possível. E fá-lo num processo de divinização em que participa na comunhão de amor das três pessoas da Trindade. Assim, o ser humano vai conformando-se a Cristo ao experienciar a graça de Deus na terra, com a comunhão e o Reino de Deus, até à sua consumação plena com a morte física. A divinização não se resume a uma

relação vertical com Deus Trindade, mas também a uma relação horizontal com os irmãos em Cristo. O ser humano diviniza-se à medida que se humaniza.

Durante o trabalho de pesquisa, consultei obras redigidas em português, castelhano, francês, inglês, italiano e latim. Eventualmente o trabalho poderia ter sido enriquecido com alguma bibliografia em língua alemã, o que foi uma limitação ao ter acedido apenas a obras que estivessem traduzidas em línguas que compreendesse. Por uma questão de linguagem e para não se tornar repetitivo, por vezes, “ser humano” era referido como homem, não se referindo, neste caso, ao género masculino em particular, mas ao homem e à mulher no seu sentido genérico. Foi feita ainda uma distinção entre *Criação* e *criação* ao nível de grafia. Quando se referia ao substantivo coletivo do mundo e das criaturas criadas por Deus Trindade, aparece escrito com inicial maiúscula (*Criação*), já quando se refere ao ato de criar, à ação de Deus, está escrito com inicial minúscula (*criação*).

Esta dissertação encerra um ciclo, mas também descreve um ciclo. Encerra o ciclo de estudos que, por si só, não tem de significar uma conclusão, já que a formação não termina com um título académico e deve continuar. Também descreve o ciclo do ser humano numa relação com Deus Trindade, começando com a criação trinitária, passando pela parte da sua peregrinação terrena em que o pecado vai desfigurando essa criação trinitária, mostrando que, com a graça de Deus, é possível que o ser humano se vá divinizando até à comunhão plena com as três pessoas da Trindade. Houve o cuidado de escrever de forma simples para que quem não domine conceitos teológicos pudesse compreender minimamente a mensagem.

Após a realização deste trabalho, alguns agradecimentos têm de ser feitos por terem ajudado a dar-lhe forma e a torná-lo real. Sendo assim, começo por agradecer aos professores da Faculdade de Teologia da Universidade Católica – Centro Regional do Porto pela passagem de conhecimento e incitamento do espírito crítico ao longo dos cinco anos do Mestrado Integrado em Teologia. Foi com eles que fui trilhando este percurso do qual este trabalho é o final de um ciclo, mas ao mesmo tempo, o continuar de um caminho há muito iniciado. Às equipas das bibliotecas do Seminário Maior de Coimbra e da Universidade Católica – Centro Regional do Porto. Um agradecimento especial ao Padre Doutor Nuno Santos, orientador desta dissertação, Reitor do Seminário Maior de Coimbra e professor em algumas disciplinas, que ajudou a definir o tema e foi orientando este trabalho, ao mesmo tempo que ia dando palavras de incentivo, além do acompanhamento que vem vindo a fazer ao longo do meu percurso como seminarista. Ao Padre Rodolfo Leite pela atenção, cuidado e sugestões para a realização deste trabalho. Aos meus amigos com quem partilhava as minhas ideias, o meu trabalho e o meu percurso, e que me iam apoiando e dando alento. Muito importante neste percurso e, mais do que isso, em toda a peregrinação que tenho feito na terra, tem sido a minha família, a minha

sobrinha, a minha irmã, o meu padrasto e a minha mãe a quem agradeço todo o apoio e suporte que me têm dado.

Por último, mas muito mais importante, agradecer a Deus Trindade que já me conhecia «antes de [me] haver formado no ventre materno» (*Jr.* 1,5) e que desde então me acompanha e, principalmente, por me ter acompanhado durante todo este processo. Apesar de ser um objetivo académico, fi-lo não apenas para cumprimento de uma etapa, mas por Ele e para Ele na expectativa de que o resultado possa ajudar cada indivíduo a melhor conhecer Deus para que o possa amar e, ao mesmo tempo, conhecer-se a si mesmo também, bem como a fortalecer a relação com Deus.

CAPÍTULO 1: DEUS CRIOU-NOS À SUA IMAGEM E SEMELHANÇA

Já desde os tempos primitivos, o ser humano foi revelando uma necessidade do sagrado. E uma prova disso é que todas as sociedades primitivas possuíam ritos² numa forma de lidar com tudo o que lhe era inefável e lhe escapava do racional³. O sagrado manifestava-se como uma realidade de uma ordem totalmente diferente da das realidades naturais e profanas, havendo um sentimento de pavor perante o *mysterium tremendum*, o sagrado. Esse sentimento que o homem experimentava era de profunda nulidade, um sentimento de ser apenas uma criatura que, nas palavras de Abraão dirigidas ao Senhor, é «apenas cinza e pó» (*Gn.* 18,27).⁴

Ao longo da história das religiões, pode verificar-se que as realidades sagradas se manifestaram de variadas formas, desde as hierofanias mais elementares, como a manifestação do sagrado em algum objeto, até à hierofania suprema no caso de um cristão, que é o evento da encarnação de Jesus Cristo. Em todas estas manifestações, estamos perante o mesmo ato misterioso, em que algo que não pertencendo ao nosso mundo se manifesta em objetos que integram a sua realidade natural e profana. Havia ainda diversas experiências religiosas devido às diferenças de economia, cultura e organização social, e para o homem religioso, o espaço não era homogêneo. Um exemplo dessa descontinuidade qualitativa do espaço encontra-se em *Ex.* 3,5, em que o Senhor diz a Moisés para tirar as sandálias porque se encontrava numa terra santa⁵.

Em cada ser humano, há algo que se escapa à captação da sociedade. E esse domínio pertencente ao homem e de que o mundo não pode dispor é o sagrado.⁶ Em toda a sua extensão, o fenómeno religioso integra uma ligação entre dois polos: a consciência e o sagrado, o homem e Deus.⁷ O ser humano que, através do Antigo Testamento, sabemos ter sido criado à imagem

² Cf. Juan Martín Velasco, *El hombre y la religión* (Madrid: PPC, Editorial y Distribuidora, 2002), 58.

³ Cf. Rudolf Otto, *O Sagrado*, trad. João Gama (Lisboa: Edições 70, 1992), 13.

⁴ Cf. Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*, trad. Rogério Fernandes (Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2016), 21-22.

⁵ Cf. Eliade, *O Sagrado e o Profano*, 23-31.

⁶ Cf. Tomáš Halík e Anselm Grün, *O abandono de Deus. Quando a crença e a descrença se abraçam*, trad. Artur Mourão (Prior Velho: Paulinas, 2016), 144.

⁷ Cf. Velasco, *El hombre y la religión*, 200.

e semelhança de Deus (cf. *Gn.* 1,26-27). O que se pode dizer acerca desta criatura, o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus? O que é o homem para que Deus se lembre dele? (cf. *Sl.* 8,5) «O ser humano só se torna ser humano se se abrir a algo que é maior do que ele próprio, quando pode assombrar-se perante a beleza.»⁸ Joseph Ratzinger disse que o ser humano é aquele ser aberto à transcendência, o ser que pode pensar Deus.⁹ Muitas têm sido as concepções, mas «por detrás dos seus conceitos, estão problemas de primeira grandeza e de atualidade perene: a nossa origem e a de tudo o que existe (criação); o sofrimento, a culpa e a morte (pecado); a possibilidade e a realidade da salvação (graça)»¹⁰.

1.1. O ser humano criado à imagem e semelhança de Deus Trindade

«Na primeira narração da obra criadora, no livro do Génesis, o plano de Deus inclui a criação da humanidade. Depois da criação do homem e da mulher, diz-se que “Deus, vendo a sua obra, considerou-a muito boa” (*Gn.* 1,31). A Bíblia ensina que cada ser humano é criado por amor, feito à imagem e semelhança de Deus (cf. *Gn.* 1,26). Esta afirmação mostra-nos a imensa dignidade de cada pessoa humana, que “não é somente alguma coisa, mas alguém. É capaz de se conhecer, de se possuir e de livremente se dar e entrar em comunhão com outras pessoas”. São João Paulo II recordou que o amor muito especial que o Criador tem por cada ser humano “confere-lhe uma dignidade infinita”.» (LS 65)

Não encontramos, na Bíblia, uma definição do ser humano. Como tal, temos de tentar encontrar conceitos que, de algum modo, expressem o que Deus pensa acerca do ser humano.¹¹ Ao ler o relato da Criação no livro do Génesis (*Gn.* 1,26-31), podemos verificar que a verdade de que o ser humano foi criado à imagem de Deus está no coração da revelação cristã¹² (cf. CS 6). Isto é constatável pela importância que a Sagrada Escritura dá à relação do ser humano com Deus como algo constitutivo do seu ser e relativa a todas as dimensões do seu ser.¹³ Deus, como último ato da criação e no culminar de um caminho ascensional da Sua ação criadora, quis criar

⁸ Halík e Grün, *O abandono de Deus*, 104.

⁹ Cf. Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo – Preleções sobre o «Símbolo dos Apóstolos»*, 2ª ed., trad. Alfred J. Keller (Cascais: Lucerna, 2017), 259.

¹⁰ «laten tras sus conceptos unos problemas de primera magnitud y perenne actualidad: nuestro origen y el de todo cuanto existe (creación); el sufrimiento, la culpa y la muerte (pecado); la posibilidad y la realidad de la salvación (gracia)», Pedro Fernández Castelao, «Antropología Teológica», em *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*, ed. A. Cordivilla Pérez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 173.

¹¹ Cf. Néstor Alejandro Ramos, *Antropología Teológica* (Mar del Plata: Universidad FASTA Ediciones, 2014), 81.

¹² Esta verdade de o ser humano ter sido criado à imagem de Deus também está de acordo com a Tradição e o Magistério. Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 81.

¹³ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 81.

o ser humano, na sua totalidade (cf. CS 9), à Sua imagem e semelhança.¹⁴ Ao insistir várias vezes na ação do homem de nomear todos os animais o narrador bíblico quer sugerir, apesar da relação com eles, a distinção relativamente a eles em que nenhum deles está à altura da condição do ser humano, ou seja, nenhum manifesta o seu senhorio.¹⁵

«O homem é a criatura que está mais perto de Deus; diz-se ser sua “imagem e semelhança” no mundo, pelo seu ser pessoal, pela sua capacidade criadora, por ser ele que pode tomar consciência da presença e da ação de Deus e porque pode interpretar o mundo como obra sua e assim elevar sacerdotalmente até ele esse reconhecimento.»¹⁶

A *imago Dei* é quase uma definição do ser humano, é a chave que permite compreender bíblicamente a natureza humana e fazer afirmações de antropologia bíblica em toda a Sagrada Escritura (cf. CS 7). Mas não se trata apenas da relação e da distinção com as outras criaturas.

«A expressão à imagem e semelhança de Deus indica uma clara distinção entre o homem e Deus e, ao mesmo tempo, uma semelhança. O homem não é Deus. A imagem é uma coisa e aquilo de que é a imagem é outra. Por outro lado, o homem tem uma semelhança com Deus que nenhuma das outras criaturas possui. Ao afirmar que o homem é a imagem de Deus, afirma-se ao mesmo tempo a transcendência e a imanência de Deus na existência humana.»¹⁷

Ao longo da história, foram surgindo várias interpretações ao motivo desta criação ter sido feita à imagem de Deus. Alguns autores, tais como Gerhard von Rad, consideram que o motivo se prende principalmente com o aspeto do domínio sobre o mundo, em que o homem pode garantir e afirmar a sua soberania como único Senhor do universo. Por isso, o homem era considerado por Israel como mandatário de Deus.¹⁸ Já outros autores, não desprezando este aspeto, insistem mais na relação com Deus que tem como consequência o domínio sobre o mundo. Assim, a condição de imagem de Deus refere-se a todos os aspetos do ser humano. No fundo, o mais importante é a obra de Deus, já que a condição do ser humano é o resultado da Sua ação. Uma vez que a criação é um acontecimento entre Deus e o homem, o ser humano foi criado para existir em relação com Deus e é nisso que consistirá a sua condição de imagem.¹⁹

¹⁴ Ángel González, «Génesis», em *Comentários à Bíblia Litúrgica* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2007), 65.

¹⁵ Cf. Armindo dos Santos Vaz, *Criação Divina sem pecado humano. Uma história com sentido: Génesis 2-3*, 2ª ed. (Prior Velho: Paulinas, 2024), 91-92.

¹⁶ González, «Génesis», 65.

¹⁷ «La expresión a imagen y semejanza de Dios indica una clara distinción entre el hombre y Dios y al mismo tiempo una semejanza. El hombre no es Dios. Una cosa es la imagen y otra aquello de lo que es imagen. Por otra parte, el hombre tiene un parecido a Dios que ninguna de las demás criaturas posee. Al afirmar que el hombre es imagen de Dios se afirma a la vez la trascendencia y la immanencia de Dios en la existencia humana.» Alejandro Martínez Sierra, *Antropología Teológica Fundamental* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002), 100.

¹⁸ Cf. Gerhard von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I. Las Tradiciones Históricas de Israel*, 7ª ed. (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993), 196.

¹⁹ Cf. Luis F. Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1993), 61-62.

«Adão foi chamado à existência por um desígnio de Deus. Não foi criado por capricho, nem abandonado na terra para sobreviver como pudesse, mas destinado a uma vida feliz na companhia de Deus. Por isso, a criação do homem pode ser interpretada em termos de uma vocação à vida e ao amor de Deus.»²⁰

A história da criação explica o mistério do homem ao ter sido formado a partir do pó à imagem e semelhança de Deus. O ser humano transcende todas as restantes criaturas, consegue conjugar a grandeza com a miséria e a vida eterna com a mortalidade. Ser imagem de Deus, manifesta-se no senhorio sobre a Criação e sublinha que, apesar da sua fragilidade, o ser humano é chamado a participar na grandeza e na bondade de Deus (cf. *Sl.* 8). Não se trata de uma reprodução ou participação material no ser de Deus, consiste sim na condição espiritual do ser humano que lhe permite o estabelecimento de uma relação pessoal com Deus. Segundo o pensamento bíblico, a imagem de Deus reflete-se também no corpo, visto que o ser humano foi gerado como um todo em que corpo e alma formam uma única substância que é a pessoa humana.²¹

Vivemos numa sociedade em constante evolução e, conseqüentemente, a evolução da ciência e da tecnologia trouxe inúmeros benefícios para o ser humano, mas também trouxe desafios. Para perceber o sentido da existência humana, é preciso compreender o ser humano através do mistério de Deus²², já que é perante o mistério de Deus que o ser humano se descobre a si próprio como um mistério insondável. Enquanto mistério do homem e da sua realidade, Deus é a raiz última para onde converge indefinidamente o caráter insondável tanto do homem como do mundo que o rodeia, embora nunca seja atingível nem compreensível. Apesar de o homem ter uma experiência visível e tangível do seu mistério de ser e do mistério do mundo, não pode ter a mesma experiência com o mistério de Deus por este não ser um mistério mundano, mas transumano.²³

O mistério de Deus manifesta-se no mistério do mundo e é apenas no mistério do Verbo incarnado que o mistério do ser humano se esclarece (cf. GS 22). Embora Deus seja qualitativamente distinto de tudo o que é mundano, o ser humano e o mundo estão relacionados com Deus. Não se trata de uma exterioridade mútua de dois objetos (Deus de um lado e o mundo e o ser humano do outro), mas de Deus estar no ser humano, o ser humano em Deus e de todas

²⁰ «Adán fue llamado a la existencia por un designio de Dios. No fue hecho por capricho, ni abandonado en la tierra para que sobreviva como pueda, sino destinado a una vida feliz en compañía de Dios. Por eso, cabe interpretar la creación del hombre en términos de vocación a la vida y al amor de Dios.» Juan Luis Lorda, *Antropología Bíblica. De Adán a Cristo* (Madrid: Libros Palabra, 2005), 59.

²¹ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 84-85.

²² Cf. Paul Tillich, *Systematic Theology. Three Volumes in One. Volume I* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 163.

²³ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 173-174.

as coisas se referirem no seu íntimo para o horizonte infinito da sua transcendência, a qual é a sua própria imanência total.²⁴ Há uma presença de Deus em cada ser humano, através de quem se manifesta, que nos torna epifanias²⁵ do sagrado.

Quando surgiram as teorias evolucionistas, emergiu também o temor de que o ser humano fosse colocado ao mesmo nível que o animal.²⁶ Mas a vida não limita uma existência, há toda uma série de processos que regem uma troca de energia com o meio circundante, processos que asseguram a sobrevivência do ser vivo. E da observação dos processos na natureza também se pode dizer que só vive quem pode morrer. Pode-se assim dizer que os seres vivos são também seres falecidos. O ser humano entra nesta categoria dos seres vivos, mas podemos dizer mais: ele pode ser fonte de vida, mas também fonte de destruição²⁷. No entanto, apesar de todas as teorias científicas que possam tentar explicar todos os processos inerentes à nossa vida, à nossa existência e à nossa interação com o meio, temos de ter presente que Deus é a fonte e origem da nossa vida.²⁸

O homem é o único animal dotado de consciência reflexiva.²⁹ «Precisamente pela sua dignidade única e por ser dotado de inteligência, o ser humano é chamado a respeitar a criação com as suas leis internas, já que “o Senhor fundou a terra com sabedoria” (*Pr.* 3,19).» (LS 69) Como ser racional, o ser humano apreende o mundo, transforma-o e transcende-se a si mesmo e ao mundo. O facto de o homem ser *logos*³⁰ e estar rodeado por um mundo habitado por *logos* permite o exercício da razão cognitiva. O *logos* é assim uma importante dimensão da condição humana, que abre o ser humano à profundidade do real e ao fundamento último que pode

²⁴ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 174.

²⁵ Epifania, do grego ἐπιφάνεια (aparição, manifestação), é a ação de Deus de se mostrar, é a manifestação divina. Cf. Amador Ángel García Santos, «ἐπιφάνεια, ας», em *Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, 2ª ed. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016), 341.

²⁶ Cf. Juan Luis Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 3ª ed. (Santander: Editorial Sal Terrae, 1996), 267-268.

²⁷ A sua glória e a sua tragédia são já anunciadas no seu modo de existência mais básico. Na sua existência biográfica (vida, existência e interação com o meio), o ser humano confessa com o *kerigma* a máxima e insuperável proximidade de Deus, em que a encarnação é um acontecimento biográfico. Apesar das explicações científicas que tentam explicar todos os processos inerentes à existência biográfica do ser humano na face da terra, há que olhar para o Deus de Jesus Cristo como a fonte e origem de toda a vida, a razão de ser que explica a sua origem mais remota, sem explicações evolutivas que se ficam pela ordem causal do intramundano. Assim, a visão evolutiva sobre Deus, sobre o ser humano e sobre o mundo integra os problemas clássicos sobre a vida humana: o seu início (embrião e hominização), a sua constituição íntima (alma-corpo) e o seu fim (morte e ressurreição) são então mais bem integradas no conjunto da atual visão evolutiva sobre Deus, o homem e o mundo. Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 178-180.

²⁸ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 178-179.

²⁹ Cf. Peña, *Imagen de Dios*, 277.

³⁰ É na introspeção subjetiva e no contacto objetivo com tudo o que nos rodeia que aparece o carácter insondável da razão humana, em que a razão subjetiva é o *logos* pessoal e a razão objetiva é o *logos* do real. Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 180.

explicar o *Logos* de Deus, isto é, o primado da razão em tudo o que existe.³¹ Citando Hugo de São Vítor, Boaventura afirmava que o homem é dotado de três olhos: «o olho da carne para ver o mundo e o que nele há, o olho da razão para ver a alma e o que nela há, e o olho da contemplação para ver Deus e o que em Deus há»³².

A inteligência está ainda relacionada com a capacidade de controlarmos as emoções, as quais parecem não ter nada de inteligente. Quando o ser humano está alterado emocionalmente, responde de forma mais primitiva e forte com três reações: fugir, lutar ou congelar. As emoções controlam as nossas decisões que vão definir a nossa vida. Numa dança entre o cérebro racional e o cérebro emocional, cada indivíduo tem a capacidade de ser inteligente com as suas emoções e reconhecer e gerir as suas emoções e as dos outros.³³ A inteligência emocional mostra-se, assim, como um reflexo da criação de Deus Trinitário.

«Cada ser humano é criado sobretudo para o amor; é feito nas suas fibras mais profundas para amar e ser amado». (DN 21) Ser criado à imagem e semelhança de Deus, invoca a própria revelação de Deus como Trindade. Fomos criados a partir desse amor trinitário que está na nossa origem e, por isso, mesmo na nossa identidade. Não se trata de um amor solitário, individual, isolado, mas um amor que convoca à comunhão e à relação. O ser humano criado à imagem e semelhança de Deus Trinitário é dotado de inteligência emocional, a qual é a base do seu desenvolvimento pessoal permitindo uma maior comunhão e relação com Deus e com os outros.

Tal como a razão, a liberdade também é essencial ao homem e há que a conhecer dentro dos seus limites. O Papa Bento XVI disse que:

«o homem possui uma natureza, que deve respeitar e não pode manipular como lhe apetece. O homem não é apenas uma liberdade que se cria por si própria. O homem não se cria a si mesmo. Ele é espírito e vontade, mas é também natureza, e a sua vontade é justa quando respeita a natureza e a escuta e quando se aceita a si mesmo por aquilo que é e que não se criou por si mesmo. Assim mesmo, e só assim, é que se realiza a verdadeira liberdade humana.»³⁴

O ser humano é liberdade, mas uma liberdade finita, cuja realidade é possibilitada pelo tempo e pelo espaço, fazendo do homem uma realidade histórica.

«O homem não tem liberdade; ele é liberdade: é o ser aberto, que não se dispõe ou se acomoda ao seu ambiente instintivamente, mas tem de se dispor. Essa autodisposição afeta a totalidade da

³¹ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 180-181.

³² «oculum carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, que videret animum et ea quae sunt in animo; oculum contemplationis, quo videret Deum et ea quae sunt in Deo», Boaventura, *Breviloquio*, II, 12, 4.

³³ Cf. Paulo Moreira, *Inteligência Emocional – uma abordagem prática*, 7ª ed. (Santo Tirso: Idioteque, 2023), 25-26.

³⁴ Benedictus PP. XVI, *Discurso ao Bundestag, Berlim* (22 de Setembro de 2011): AAS 103 (2011), 664; L'Osservatore Romano (ed. portuguesa de 24/IX/2011), 5.

sua existência; mas não aparece na sua totalidade, antes se desdobra numa plethora imprevisível de decisões que o homem tem de tomar no decurso da sua vida histórica.»³⁵

Do ponto de vista cristão, a liberdade é uma forma de religação que ocorre na experiência amorosa com Deus, como entre pai e filho ou entre amigos. O amor ajuda o ser humano a concentrar-se no que realmente é importante pelo que a experiência do amor, apesar de parecer uma dependência inter-humana, é sempre libertadora, levando o homem a polarizar a sua existência em Deus, desligando-se do mundano. É uma liberdade que nos é dada para sermos aquilo que temos de ser, isto é, sermos imagem de Deus no Filho, pelo que vamos sendo mais livres à medida que vamos realizando a nossa identidade de filhos de Deus. Esta liberdade, sendo fruto do amor, é feita de humildade que reconhece os próprios limites, levando o ser humano a vivê-la no serviço e entrega aos irmãos.³⁶ A liberdade tem como componentes infraestruturais a espiritualidade, a corporeidade, a diferença sexual, a interpessoalidade e a sociabilidade que

«são os lugares de mediação onde se manifesta uma autotranscendência da liberdade (*espiritualidade*) em relação às suas condições reais (*corporeidade*). O estudo teológico destas componentes (com os desenvolvimentos do senhorio do homem sobre a criação e da interpessoalidade como sinal da comunhão divina) deve também ser mantido à luz da conceção mais tipicamente cristã da liberdade como capacidade de estar perante Deus como parceiro de aliança. A visão relacional da liberdade mostrará que ela está estruturalmente aberta a uma referência que a realiza, ou seja, à liberdade singular da *fides Iesu*. A referência a Jesus Cristo é o que realiza a liberdade como relação e se expressa no tema da incorporação.»³⁷

A própria experiência neotestamentária da tentação de Cristo e a sua realização paradoxal na cruz fazem-nos olhar para a Sua liberdade finita. É a partir de Cristo que devemos olhar para a liberdade de Deus, fruto do Seu amor supremo que transcende a morte na vida eterna. A liberdade de Deus deve ser entendida como una com o bem, a verdade e o ser. Uma vez que

³⁵ «El hombre no tiene libertad; es libertad: él es el ser abierto, que no dispone ni se acomoda a su entorno de modo instintivo, sino que tiene que disponerse a sí mismo. Tal autodisposición afecta a la totalidad de su existencia; pero no aparece en su totalidad, sino desplegada en una imprevisible plétora de decisiones que el hombre tiene que tomar en el curso de su vida histórica.» Otto Hermann Pesch, «La gracia como justificación del hombre», em *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación. La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana, Tomo II*, dir. Johannes Feiner e Magnus Lohrer (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 816.

³⁶ Cf. Peña, *Imagen de Dios*, 201-203.

³⁷ «sono li luogo di mediazione ni cui si manifesta un'autotrascendenza della libertà (*spiritualità*) ni rapporto alle sue condizioni reali (*corporeità*). Anche lo studio teologico di tali componenti (con gli sviluppi della signoria dell'uomo sul creato e dell'interpersonalità come segno della comunione divina) dev'essere mantenuto nella luce della concezione più tipicamente cristiana della libertà, quale capacità di star davanti a Dio come *partner* dell'alleanza. La visione relazionale della libertà mostrerà che essa è strutturalmente aperta ad un riferimento che al compie, cioè ala singolare libertà della *fides Iesu*. Il riferimento a Gesù Cristo è ciò che attua la libertà come relazione e si esprime nel tema dell'incorporazione.» Franco Giulio Brambilla, *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, 3ª ed. (Brescia: Queriniana, 2009), 309.

não é divina, a liberdade humana³⁸ engloba uma condição trágica contrária ao seu caminho para a glória de Deus e caracteriza-se pela luta entre o bem e o mal.³⁹

Sendo que o ser vivo apresenta uma conduta resultante da interação com o meio⁴⁰, há que ter também em conta a dimensão corporal na condição humana. O corpo, além de relação, é o limite, a fronteira e a individualidade. Citando Georg Simmel, o Papa Francisco diz que o ser humano é um «ser fronteiro que não tem qualquer fronteira» (FT 150). O relato da criação no livro do Génesis evidencia o caráter relacional do ser humano ao dizer que, apesar de o ter criado à Sua imagem, Deus o criou «homem e mulher» (*Gn.* 1,27). (cf. CS 10) A identidade corporal que o diferencia do outro faz do ser humano um ser relacional que lhe permite ir ao encontro do outro saindo de si próprio, possibilitando a relação com outras pessoas, com Deus, com o mundo e consigo mesmo (cf. CS 10). «A relação é a forma suprema de presença do ser humano no seu mundo, cultivando laços e encontrando-se com os outros. Ser é ser em relação mútua.»⁴¹ O Papa Francisco diz que «só nos tornamos nós próprios quando adquirimos a capacidade de reconhecer o outro, e só encontra o outro quem é capaz de reconhecer e aceitar a própria identidade.» (DN 18)

A corporeidade sexuada que a nossa vida adquire é uma condição da existência muito importante para a formação da identidade individual e social de cada ser humano. Em todas as dimensões do amor humano, incluindo a corporal, está o infinito amor de Deus, manifestado em Cristo. Pode refletir-se, a partir daqui o fundo antropológico sobre o matrimónio, o pessimismo relativamente à sexualidade, a relação entre pecado e sexo, e o corpo e a corporeidade na sua proveniência, vivência e ressurreição em Deus.⁴² A Comissão Teológica Internacional explora as potencialidades teológicas do matrimónio, dizendo:

«Se é indubitavelmente verdade que a união entre os seres humanos pode efetuar-se de muitos modos, a teologia católica hoje assevera que o matrimónio constitui uma forma elevada de comunhão entre as pessoas humanas e uma das maiores analogias da vida trinitária. Quando um homem e uma mulher unem o seu corpo e o seu espírito em atitude de total abertura e doação de si, formam uma nova imagem de Deus. A união deles em uma só carne não atende simplesmente a uma necessidade biológica, mas à intenção do Criador que os leva a compartilhar a felicidade de serem criados à sua imagem. A tradição católica fala do matrimónio como de um eminente caminho de santidade.» (CS 39)

³⁸ A liberdade humana também diferencia o ser humano do resto da Criação. Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 183.

³⁹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 183.

⁴⁰ Cf. Peña, *Imagen de Dios*, 271.

⁴¹ Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 95.

⁴² Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 183-184.

Relacionada com a dimensão relacional do ser humano está também a sua potencialidade de criar uma nova vida através da sexualidade procriativa, um ato de criação que lhe é possível e que lhe permite aceder ao mandato divino: «crescei, multiplicai-vos» (*Gn.* 1,28).

«A narrativa da criação do homem, no capítulo primeiro afirma, desde o princípio e diretamente, que o homem foi criado à imagem de Deus enquanto macho e fêmea. A narrativa do capítulo segundo, pelo contrário, não fala da “imagem de Deus”; mas revela, do modo que lhe é próprio, que a completa e definitiva criação do “homem” (submetido primeiramente à experiência da solidão original) se exprime em dar vida àquela “*communio personarum*” que o homem e a mulher formam. Deste modo, a narrativa javista adapta-se ao conteúdo da primeira narrativa. Se, vice-versa, queremos tirar também da narrativa do texto javista o conceito de “imagem de Deus”, podemos então deduzir que o homem se tornou “imagem e semelhança” de Deus não só mediante a própria humanidade, mas ainda mediante a comunhão das pessoas, que o homem e a mulher formam desde o princípio. A função da imagem está em espelhar aquele que é o modelo, reproduzir o seu protótipo. O homem torna-se imagem de Deus não tanto no momento da solidão quanto no momento da comunhão. Ele, de facto, é desde “o princípio” não só imagem em que se espelha a solidão duma Pessoa que governa o mundo, mas também e essencialmente, imagem duma imperscrutável comunhão divina de Pessoas. Deste modo, a segunda narrativa poderia também preparar para se compreender o conceito trinitário da “imagem de Deus”, embora esta apareça apenas na primeira narrativa. [...]

Deste modo, encontramos-nos quase na medula mesma da realidade antropológica que tem por nome “corpo”. As palavras de Génesis 2,23 falam disso, diretamente e pela primeira vez, nos seguintes termos: “osso dos meus ossos e carne da minha carne”. [...] A luz da precedente análise de todos os “corpos”, com que o homem entrou em contacto e definiu conceptualmente dando-lhes o nome (“animália”), a expressão “carne da minha carne” adquire exatamente este significado: o corpo revela o homem. Esta fórmula concisa contém já tudo o que sobre a estrutura do corpo como organismo, sobre a sua vitalidade, sobre a sua particular fisiologia sexual, etc., poderá algum dia dizer a ciência humana. Nesta primeira expressão do homem-macho, “carne da minha carne”, está também incluída uma referência àquilo em virtude de que esse corpo é autenticamente humano, e, portanto, àquilo que determina o homem como pessoa, isto é, como ser que mesmo em toda a sua corporeidade é “semelhante” a Deus.»⁴³

Apesar de a corporeidade sexuada ter no sexo identidade e atividade, supera-as na medida em que a sexualidade humana ultrapassa os limites da biologia para entrar no mundo do verdadeiro significado interpessoal, não se ficando pelo cumprimento das funções básicas de acasalamento e reprodução. A compreensão da sexualidade humana abre a corporeidade à realidade do amor afetivo, erótico e agápico.⁴⁴ O Papa Francisco considera que as relações vão configurando o ser humano ao longo da vida e que este se deve deixar levar, partindo de si mesmo e não procurando apoio apenas em si mesmo. Por isso, a teia de relações do ser humano deve ser mais ampla que a própria família ou que um pequeno grupo de amigos numa abertura aos outros que o faz crescer e enriquecer (cf. FT 88-89).

⁴³ Ioannes Paulus PP. II, *Audiência geral* (14 de novembro de 1979) «Mediante a comunhão das pessoas o homem torna-se imagem de Deus», 3-4, acedido a 01 de agosto de 2024, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiencias/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791114.html.

⁴⁴ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 185.

E «dado que o sentido *último* do ser enlaça com o seu *princípio*, contar que Deus está na origem absoluta do homem era uma forma de dizer que Ele é o seu sentido.»⁴⁵ Tudo está interligado. Assim como os átomos e as partículas subatômicas, o espaço e o tempo também não são independentes um do outro (cf. FT 138). «O ser humano é um ser histórico. Como todas as criaturas, ele tem um começo e este é o primeiro sinal da sua “historicidade”, entendida como finitude, dimensão que o diferencia do Ser que não tem começo nem fim.»⁴⁶ (CCU 266) A nossa condição humana está limitada pelo nascimento⁴⁷ e a morte. É no tempo entre estes dois limites e num determinado espaço geográfico queridos por Deus que o ser humano se realiza, definindo a sua identidade na relação com os outros e com Deus criador. A própria história da amizade com Deus desenvolve-se num espaço geográfico, tornando-o num sinal muito pessoal (cf. LS 84). Estes são o lugar da encarnação de Deus e o desafio a continuarmos a realizar o mesmo dinamismo de encarnação do ser humano, como seres criados à imagem e semelhança de Deus Trindade.

1.2. Realizamo-nos em Deus Trinitário

Em 1988, João Paulo II escreveu ao diretor do Observatório do Vaticano acerca da importância da filosofia e da ciência para a teologia:

«Não é papel da teologia incorporar indiferentemente todas as novas teorias filosóficas ou científicas. No entanto, quando essas descobertas se tornam parte da cultura intelectual da época, os teólogos devem compreendê-las e testar o seu valor, a fim de extrair do pensamento cristão algumas das suas possibilidades ainda não realizadas.»⁴⁸

Por vezes pode parecer estranho, compatibilizar alguns conceitos e algumas ideias entre a teologia e as ciências. Isso acontece, por exemplo em relação ao início do mundo «porque as *origens* absolutas do universo e do ser humano não são apreensíveis com o raciocínio analítico

⁴⁵ Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 87.

⁴⁶ «L'uomo è un essere storico. Come tutte le creature, ha un inizio; e ciò costituisce il primo segno della sua “storicità”, intesa come finitudine, una dimensione che lo differenzia dall'Essere che non ha principio né fine» (CCU 266)

⁴⁷ Ao nascer de um pai e de uma mãe que o precedem no tempo, o ser humano é um ser histórico. Os pais são para cada indivíduo o sinal de uma origem que ninguém pode conhecer. E enquanto a origem de cada indivíduo pode ser testemunhada, por exemplo, por alguém que assistiu ao nascimento de um ou ambos os pais, já o significado da origem do mundo apenas pode ser testemunhado por Deus e pelos seus mensageiros. (Cf. CCU 266)

⁴⁸ «Non si dice che la teologia debba assimilare indiscriminatamente ogni nuova teoria filosofica o scientifica. Tuttavia, dal momento in cui questi risultati diventano patrimonio della cultura intellettuale del tempo, i teologi devono comprenderli e metterne alla prova il valore coll'esplicitare alcune virtualità della fede cristiana che non sono state ancora espresse.», Ioannes Paulus PP. II, *Lettera di Giovanni Paolo II a Padre George V. Coyne*: AAS 81 (1989), 281.

e dedutivo e escapam a qualquer objetivação, percepção e descrição por parte das ciências (porque não têm a ver com o físico, mas com o que está antes e para além do físico)»⁴⁹. Por aqui se pode ver que a teologia e a ciência têm campos de atuação distintos. Assim, a teologia deve pensar no início absoluto de tudo quanto existe enquanto a ciência se deve referir à origem mais remota.⁵⁰

«As histórias bíblicas pertencem ao género literário característico das histórias primordiais, repletas de imagens. Têm uma intenção religiosa e uma estrutura simbólica complexa. Não se lhes pode pedir informações sobre a estrutura do mundo. Apenas insistem no facto de o homem ser uma criatura de Deus e uma “imagem de Deus”. Quanto ao resto, refletem as concepções cosmológicas do seu tempo. Não podemos ultrapassar a linguagem metafórica e traduzir as cenas passadas no paraíso em termos físicos de lugar e tempo. Também não podemos retirar das suas metáforas consequências claras sobre os aspetos morfológicos e biológicos do primeiro homem.

Por seu lado, as hipóteses científicas são também histórias, construções literárias, que tentam compor uma história coerente a partir de todos os indícios que temos de uma evolução, nomeadamente os fósseis. A investigação tenta datá-los e ordená-los; tenta reconstruir, na medida do possível, os indivíduos a que pertenceram e estabelecer comparações. Os dados são suficientemente relevantes para afirmar, sem qualquer dúvida, que houve uma evolução de formas anteriores, mal conhecidas, para as atuais, e que o homem tem um parentesco morfológico e genético com outras espécies animais. Tudo nos leva a pensar que existe uma ligação com primatas já extintos, mas dos quais ainda temos vestígios dispersos. Mas não se pode dizer muito mais.»⁵¹

Deste modo, a Sagrada Escritura também não tem a pretensão de ser um tratado científico.

«A Bíblia é o livro da história salvífica, porque nele Deus fala aos homens por meio de homens, à maneira humana, isto é, na linguagem e no horizonte cultural do tempo, a fim de revelar-nos verdades de importância salvífica.»⁵² Portanto, à questão sobre a origem do ser humano tanto pode responder a fé como a ciência. A fé defende a criação ao afirmar que o homem é o efeito de uma causalidade transcendente, já a ciência defende a evolução e geração ao considerar o homem como o efeito de uma causalidade imanente. Estas duas respostas parecem, muitas vezes, incompatíveis. No entanto, Pio XII na carta encíclica *Humani Generis* formulou a

⁴⁹ Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 80.

⁵⁰ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 188.

⁵¹ «Los relatos bíblicos pertenecen al género literario característico de los relatos primordiales, llenos de imágenes. Tienen una intención religiosa y una compleja estructura simbólica. No se les puede pedir información sobre la estructura del mundo. Solo insisten en que el hombre es una criatura de Dios y una «imagen de Dios». En lo demás, reflejan las concepciones cosmológicas de su época. No podemos sobrepasar el lenguaje metafórico y traducir, en términos físicos, de lugar y tiempo, las escenas puestas en el paraíso. Tampoco podemos sacar de sus metáforas, consecuencias claras sobre los aspectos morfológicos y biológicos del primer hombre.

Por su parte, las hipótesis científicas son también relatos, construcciones literarias, que intentan componer una historia coherente a partir del conjunto de indicios que conservamos sobre una evolución, especialmente, las piezas fósiles. Las investigaciones procuran datarlos y ordenarlos; tratan de reconstruir, hasta donde es posible, los individuos a los que pertenecieron y establecer comparaciones. Los datos son suficientemente relevantes como para afirmar, sin género de duda, que se ha dado una evolución de formas anteriores mal conocidas, hasta las actuales, y que el hombre tiene un parentesco morfológico y genético con otras especies animales. Todo lleva a pensar que existe un entronque con primates próximos hoy desaparecidos, pero de los que conservamos vestigios dispersos. Pero no se puede afirmar mucho más.» Lorda, *Antropología Bíblica*, 61.

⁵² Urbano Zilles, *Antropología Teológica* (São Paulo: Paulus Editora, 2011), 154.

compatibilidade destas duas respostas recorrendo ao modelo da repartição de competências segundo o qual a ciência «busca a origem do corpo humano em matéria viva preexistente [enquanto] a fé [...] obriga a reter que as almas são diretamente criadas por Deus» (HG 36), ou seja, a fé pronuncia-se sobre a parte espiritual.⁵³ A diferença na sequência narrativa de *Gn.* 1 (em que Deus cria o homem e a mulher depois dos outros seres) para *Gn.* 2-3 (em que Deus cria a mulher depois de ter criado o homem, árvores e animais) mostra que os autores bíblicos não entendiam a criação como sendo uma produção material. Daí, afirmar que Deus criou o mundo é um ato de fé e nunca pode ser corroborado pela ciência.⁵⁴ De modo similar, quando fala de um casal no início, a Sagrada Escritura expressa a unidade e igualdade de todos os homens. Adão é um nome coletivo para a humanidade e não uma pessoa individual.⁵⁵

Na tradição judaico-cristã, a criação⁵⁶ enquadra-se no projeto de amor de Deus em que cada criatura tem um significado e um valor. A criação é um dom que vem de Deus, é uma realidade iluminada pelo amor que chama a humanidade a uma comunhão universal (cf. LS 76). É pela criação que podemos dizer que Deus é a nossa origem. «A criação está desligada do tempo e do modo da passagem das coisas à existência ‘diz’ a relação das coisas e das pessoas com Deus como sua *origem*.»⁵⁷ Sendo criatura, o ser humano não é autossuficiente nem se pode realizar sem se voltar para Deus que o mantém na existência e o chama a Si. Segundo Máximo, o Confessor, Deus é o princípio, o meio e o fim do ser humano, e Paulo disse aos atenienses que é em Deus que o ser humano vive, se move e existe (cf. *At.* 17,28).⁵⁸

«A fé bíblica vê Deus como o único que pode dar de modo absolutamente gratuito o ser às coisas, como a sua *origem* fundante, seu Criador, ponto de referência de todas elas e da verdade delas, sem o Qual elas não seriam o que são.»⁵⁹ Para condensar a relação entre Criador e criatura, Ireneu formulou o axioma *Deus facit; homo autem fit*.⁶⁰ Apenas Deus, por ser

⁵³ Cf. Peña, *Imagen de Dios*, 255.

⁵⁴ Cf. Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 84.

⁵⁵ Cf. Zilles, *Antropologia Teológica*, 152.

⁵⁶ Como termo filosófico e teológico, o conceito de criação enraíza-se na experiência da contingência e da gratuidade, cujo significado se refere à totalidade do existente, ao mundo, ao universo, utilizando a lógica da causalidade pensada como símbolo, para compreender tudo o que existe como referente a um horizonte infinito e incondicionado, uma causa não causada e um fundamento infundado da realidade. A criação implica a compreensão do universo como uma realidade originada, sustentada e orientada pelo Criador. Cf. Castela, «Antropología Teológica», 189.

⁵⁷ Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 80.

⁵⁸ Cf. Olivier Clément, *On Human Being. A Spiritual Anthropology*, trad. Jeremy Hummerstone (Londres: New City Press, 2000), 25.

⁵⁹ Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 78.

⁶⁰ Cf. Antonio Orbe, «Deus facit, homo fit: Un axioma de san Ireneo», *Gregorianum* 69, 4 (1988): 645-646.

omnipotente⁶¹, cria em sentido absoluto. «Para dar sentido à existência dos humanos, o narrador põe Deus a criá-los, usando duas metáforas: a da modelação do oleiro para o homem e a da construção cirúrgica para a mulher.»⁶² O ser humano, por ser criatura, não tem a capacidade de transformar o mundo, apenas pode fazer, desfazer e refazer.

Também devido à sua condição de criatura, o ser humano tem uma presença espacial disjuntiva, ou seja, a sua relação com o espaço e o tempo é configurada de forma pontual (é um ponto singular nos eixos tridimensionais das coordenadas cartesianas) e exclusiva (o lugar que o seu corpo ocupa não pode ser ocupado por outro). Já de Deus não se pode dizer o mesmo, já que é omnipresente, isto é, a presença de Deus no criado é absolutamente transcendente e imanente. A omnipresença é a máxima proximidade que o Criador tem com a criatura. E como não há espaço sem tempo, nem tempo sem espaço, a história do mundo acontece na realidade contínua espaço-tempo pelo que a omnipresença está para o espaço como a eternidade para o tempo. A eternidade de Deus refere-se mais à presença total e simultânea de Deus do que à passagem por uma vida sem fim. Aplicando esta dialética ao conhecimento e à bondade máxima e suprema temos a onisciência e a benevolência.⁶³

Na generalidade, os mitos pressupõem que a obra da criação se realiza a partir dos elementos de um caos.⁶⁴ O livro do Génesis não é uma exceção a isto. No relato da criação deste livro não se questiona a totalidade do existente. Nem se verifica neste relato a doutrina *creatio ex nihilo*. Uma prova disso é que em nenhum dos relatos clássicos da criação se afirma que Deus tenha criado tudo do nada. No entanto, a teologia da criação foi evoluindo ao longo do Antigo Testamento e nos livros do período helénico já é possível identificar a origem da criação a partir do nada, como é exemplo *2Mac.* 7,28, onde se diz que Deus criou tudo do nada, inclusivamente o ser humano.⁶⁵

O tema da *creatio ex nihilo* é comum às três grandes religiões monoteístas (cristianismo, islamismo e judaísmo) e a definição do que seria o “nada” foi objeto de desenvolvimento ao longo do tempo.⁶⁶ Teófilo de Antioquia afirmou que se tanto Deus como a matéria são incriados (segundo os platónicos), Deus não seria o autor do Universo. Este Padre da Igreja ainda

⁶¹ «Quando dizemos que Deus é omnipotente, dizemos que é omnipotente-em-amor, podendo tudo aquilo que o amor pode: criar, salvar, reconciliar, dar sentido, perdoar, ressuscitar, etc.» Vasco Pinto de Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos? Se Deus é bom, como sofrer?*, 5ª ed. (Braga: Editorial AO, 2023), 24-25.

⁶² Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 87.

⁶³ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 190-191.

⁶⁴ Cf. Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, 3ª ed. (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2008), 47-48.

⁶⁵ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 192-193.

⁶⁶ Cf. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, 47.

acrescentou que se Deus é incriado e imutável, a matéria, ao ser incriada, também seria imutável e igual a Deus.⁶⁷ Acreditar num Deus criador implica necessariamente que a criação seja total e absoluta. A criação a partir do nada expressa que a totalidade de tudo o que existe, agora e sempre, se encontra numa radical relação de dependência ontológica relativamente ao fundamento último de tudo quanto existe. Assim, nunca existiu, não existe, nem nunca existirá nada fora do poder criador de Deus.⁶⁸ O amor de Deus criou o mundo e conserva-o. Como dizia Paulo na carta aos Romanos, «nem a morte nem a vida, nem os anjos nem os principados, nem o presente nem o futuro, nem as potestades, nem a altura, nem o abismo, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus que está em Cristo Jesus, Senhor nosso» (*Rm.* 8,38-39). (cf. GS 2)

No Novo Testamento, estabelece-se uma forte relação entre Cristo e a Criação. Nos sinópticos, é-nos revelado o Deus de Jesus que cuida e mantém paternalmente a sua Criação (cf. *Mt.* 5,43-48; 6,25-33). Uma prova do poder criador e salvador de Deus é a atividade taumatúrgica de Jesus, através da qual Deus luta contra o caos (o mal) que ameaça e destrói o cosmos (a ordem da criatura). Os hinos litúrgicos e doxologias das cartas paulinas declaram que tudo foi criado n'Ele, por Ele e para Ele (cf. *Cl.* 1,15-20; 2,15; *Rm.* 9,5; 11,36; *1Cor.* 8,6; *Ef.* 1,10.20-22; *Hb.* 1,2s) e no corpo joanino (cf. *Jo.* 1,3.10) verifica-se um vínculo entre Cristo e a Criação formulado já de forma mais explícita. A ressurreição de Jesus Cristo, apresentada em todo o Novo Testamento, implica a Sua incorporação definitiva na vida plena de Deus, uma vida que não terá fim, e em *Pr.* 8,22ss, o ressuscitado, concebido de acordo com o modelo de artesão do Antigo Testamento, criou os céus e a terra juntamente com Deus. É estabelecida uma ligação entre a ressurreição e a preexistência, ou seja, uma ligação entre as confissões de uma vida sem fim e de uma vida sem começo na eternidade de Deus. A criação em Cristo surge então como uma confissão do senhorio absoluto de Deus, que também é o senhorio de Cristo, agora e para sempre, e como uma consequência da ressurreição de Cristo numa estreita ligação com a ideia da Sua preexistência.⁶⁹

É à luz disto que podemos compreender o hino da carta aos Colossenses em 1,15-17:

«É Ele a imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criatura; porque foi nele que todas as coisas foram criadas, no céu e na terra, as visíveis e as invisíveis, os Tronos e as Dominações, os Poderes e as Autoridades, todas as coisas foram criadas por Ele e para Ele. Ele é anterior a todas as coisas e todas elas subsistem nele.»

⁶⁷ Cf. Teófilo de Antioquia, *Três livros a Autólico*, II, 4.

⁶⁸ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 194.

⁶⁹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 196.

A criação já é mistério da salvação. Há uma continuidade e uma analogia entre a criação, os prodígios de Deus e a Sua ação ao longo da história que se baseiam no infinito amor de Deus.⁷⁰ Isso está patente nos hinos do Novo Testamento que sublinham a criação em Cristo ao apresentarem diferentes dimensões da Sua salvação tanto na perspectiva da procedência original (protologia), como do tempo presente (cronologia) como do fim último (escatologia). Assim, todas as coisas consistem em Cristo e têm n'Ele a sua consistência e razão de ser, o que imprime um caráter contínuo à ação criadora de Deus, que é em simultâneo absolutamente transcendente e absolutamente imanente⁷¹, já que «não se encontr[a] longe de cada um de nós. É nele, realmente, que vivemos, nos movemos e existimos» (At. 17,27-28).

O ato da criação é um ato fora do tempo. Do ponto de vista teológico, é através deste ato que surge o tempo.⁷² A Tradição afirmou a consistência de tudo em Deus com a criação contínua, a qual, no Novo Testamento, não pode ser separada de Cristo, o verdadeiro culminar de toda a Criação. A doutrina da *creatio continua* afirma que a criação deve ser entendida como uma especial relação (absolutamente transcendente e imanente) do Criador com a totalidade de tudo o que existe. Isto possibilita e fundamenta a existência quotidiana de cada uma das criaturas presentes na continuidade do espaço e do tempo, e não apenas como um ato pontual do passado mais remoto⁷³, já que «o mundo não está feito, mas a fazer-se. E Deus não criou (no passado), mas anda a criar.»⁷⁴ No entanto, apesar de muitos teólogos defenderem a *creatio continua*, alguns, como Armindo Vaz, defendem o contrário, advogando que não faz sentido dizer que Deus continua a criar na atualidade, em pleno tempo histórico, que não no das origens.⁷⁵ Segundo este autor

«*Origem e criação* são a razão última do ser de tudo aquilo que diz respeito ao universo e à humanidade. São a condição e a estrutura que constituem o ser das coisas e dos fenómenos, o fundamento da existência das pessoas e a sua essência. São o *princípio* pelo qual uma coisa é o que é, distinguindo-se da causa eficiente e direta de tudo o que existe. Por isso, a tradicional ideia da *criação contínua* desfavorece o acesso à significação específica e à força única das *origens*, na sua diferença relativamente ao *começo* e ao que sucedeu posteriormente. Para a Bíblia, a criação é o acontecimento das origens (para dar sentido ao presente).»⁷⁶

Este teólogo considera que essa ideia não é teologia da Criação, que remete para a teologia da Providência divina. O facto de o termo *criação* ter adquirido vários sentidos semânticos não

⁷⁰ Cf. Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica*, 44.

⁷¹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 196.

⁷² Cf. Zilles, *Antropologia Teológica*, 162.

⁷³ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 197.

⁷⁴ Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 39.

⁷⁵ Cf. Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 81.

⁷⁶ Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 81.

a deixa perder o sentido original que o autor bíblico lhe quis dar. Remete para o nível da transcendência, a intenção é associar a humanidade e o mundo a Deus. Pela fé bíblica, Deus fez o mundo e é em Deus que se encontra a sua origem e um sentido superior tanto para o mundo como para a humanidade. Já o começo da materialidade do mundo é uma descoberta que compete às ciências.⁷⁷

«Voltando de novo à Bíblia, temos de dizer que o mistério do homem se explica na própria história da Criação, pois é um ser tirado do pó e formado à imagem de Deus. Nele se conjugam a miséria e a grandeza, a mortalidade e a vida eterna. O homem transcende o mundo das outras criaturas, mas está intimamente ligado a ele.»⁷⁸

A concepção cristã da criação afirma uma relação muito particular na condição de criatura, que é transversal a toda a existência, envolvendo o tempo em todos os seus momentos (passado, presente e futuro).⁷⁹ Na sua obra *Systematic Theology*, Paul Tillich afirma que «a doutrina da criação não é a narração de um acontecimento que teve lugar “há muito tempo”. É a descrição fundamental da relação entre Deus e o mundo»⁸⁰. Esta ação divina da criação do mundo compreende ainda o conceito de consumação, já que a unidade e a amplitude do ato criador de Deus superam a ideia da criação como um início temporal do mundo. Assim, o termo Criação engloba o surgimento, o sustento e a consumação de tudo quanto existe.⁸¹

«Quando o narrador bíblico coloca imaginativamente as *origens* “no dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus”, antes do tempo e de qualquer ser humano, sugere, entre outras coisas, que a *criação* divina abraça o mundo e *todo* o ser humano e é uma conclusão de fé a ser tirada por ele.»⁸²

A consumação da criação sustenta-se na lógica da esperança. É pela lógica da consumação que podemos dizer que tudo o que existe e existiu no espaço e no tempo não sairá do controlo de Deus quando chegar ao fim. O amor de Deus não pode abandonar a sua criatura. A criatura até pode pensar, no âmbito da sua liberdade, a possibilidade da sua perdição, mas isso nunca acontece da parte do Deus criador e salvador. Os atos de criar, de manter no ser e de divinizar fazem parte do Divino. A criatura, transformada no amor pela onipotência do amor de Deus, nunca o deixará de ser nem sequer na consumação eterna da criação.⁸³

⁷⁷ Cf. Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 81-83.

⁷⁸ Ramos, *Antropología Teológica*, 84.

⁷⁹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 201.

⁸⁰ «The doctrine of creation is not the story of an event which took place “once upon a time.” It is the basic description of the relation between God and the world.» Tillich, *Systematic Theology. Three volumes in one. Volume I*, 252.

⁸¹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 202.

⁸² Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 81.

⁸³ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 202.

1.3. Como a Sagrada Escritura pensa o ser humano?

Na antiguidade, o Cristianismo assumiu uma concepção dualista do ser humano. Essa concepção difundiu-se de tal modo que, na atualidade, ainda se entende a antropologia teológica cristã como sendo dualista. Esta concepção dual do ser humano entende-o como composto por dois elementos diferentes, o corpo e a alma, o que parece ser coerente com a observação direta da realidade, conciliando-se com a experiência quotidiana da morte e da vida, já que o homem vivo é um corpo animado. Por sua vez, o homem morto é um cadáver sem alma. A alma é, portanto, a energia e a força que mantém o ser humano vivo e em movimento, ou seja, a alma é o seu impulso vital.⁸⁴

Mas, «a alma não é o homem, nem o corpo é o homem. A pessoa humana é um composto em que o corpo e a alma fazem parte da mesma substância.»⁸⁵ Isto confirma-se quando a antropologia teológica tem em conta os dados provindos das ciências empíricas na definição do *anthropos*, principalmente os provenientes da biologia e da medicina, tentando ao mesmo tempo evitar os excessos trazidos pelas ideologias que querem reduzir o ser humano a uma unidimensionalidade material. A maioria das investigações afirma a unidade psicossomática do ser humano, o que não nega a experiência dual intuitiva. No entanto, isso leva a que já não se possa afirmar o composto de unidades distintas e subsistentes (o corpo e a alma na concepção tradicional).⁸⁶ Ao refletir sobre a ressurreição da carne, Joseph Ratzinger afirma que:

«redescobrimos a indivisibilidade do ser humano; vivemos com intensidade renovada a nossa corporeidade, experimentando-a como uma forma imprescindível de realização do ser humano. Por isso podemos entender de uma nova maneira a mensagem bíblica que não promete a imortalidade a uma alma dissociada do corpo, mas sim ao ser humano como um todo ».⁸⁷

Verifica-se, assim, que há um problema em pensar teologicamente a constituição do ser humano. Como pela fé cristã não há o vínculo a uma imagem definida física ou cosmológica do mundo, também não há uma concepção do ser humano exclusiva da antropologia teológica. No cristianismo, o ser humano é o culminar histórico de toda a criação⁸⁸, ou seja, o ser humano é o auge do processo evolutivo de todo o universo. Já «do ponto de vista da ontogénese, cada ser humano é um sujeito singular, único e irrepetível, cuja vida é tecida com os fios do espaço

⁸⁴ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 204-205.

⁸⁵ «El alma no es el hombre, ni el cuerpo es el hombre. La persona humana es un compuesto en el que el cuerpo y el alma forman parte de una misma sustancia.» Ramos, *Antropología Teológica*, 92.

⁸⁶ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 205.

⁸⁷ Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, 254.

⁸⁸ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 81.

e do tempo, no tear da eternidade de Deus»⁸⁹. O homem, que através da sua natureza deve responder à sua vocação, é um ser pessoal, tal como Deus. A imagem é a base da liberdade pessoal e a realização do ser humano ansiada pela natureza.⁹⁰ A natureza humana deve ser compreendida à luz da unidade do corpo e da alma, isto é, da unidade das suas inclinações de ordem biológica e espiritual, e de todas as outras características específicas e necessárias. Nesta unidade integra-se tanto a dimensão vertical (comunhão com Deus) como a dimensão horizontal (comunhão interpessoal) da comunhão a que o ser humano é chamado.⁹¹ Esta dimensão horizontal da comunhão torna-se especialmente relevante na relação e no encontro com o outro durante a vivência em sociedade.

«Embora esteja inscrito como lei fundamental do nosso ser, é um apelo sempre novo: que a sociedade se oriente para a prossecução do bem comum e, a partir deste objetivo, reconstrua incessantemente a sua ordem política e social, o tecido das suas relações, o seu projeto humano. [...] “a existência de cada um de nós está ligada à dos outros: a vida não é tempo que passa, mas tempo de encontro”.» (FT 66)

Assim, a sua constituição antropológica deve ser pensada em continuidade e descontinuidade. Em continuidade evolutiva com a matéria de todo o universo que é a sua condição corporal e descontinuidade devido à sua singular razão consciente e à sua liberdade finita e intransmissível que é a sua interioridade. A corporeidade do ser humano é uma condição constitutiva que engloba todo o seu ser e, pela sua singularidade, constitui a verdadeira condição de possibilidade do intangível. É através da corporeidade que o Criador estabelece uma relação de alteridade com uma criatura autónoma e distinta de Si. Uma alteridade, que na corporeidade humana, é desafiada a ultrapassar os limites da existência humana e a participar na eternidade de Deus. Segundo o cristianismo, a teologia tem de pensar o ser humano a partir da unidade multidimensional, próxima do seu fundo bíblico, que caracteriza os processos da vida, evitando o dualismo do contraste corpo-alma e que o mostre em harmonia com a ciência atual defensora da unidade psicossomática típica de todos os pensamentos e ações humanos.⁹²

Recorrendo primeiro ao Antigo Testamento, para conhecer a sua antropologia é necessário analisar vários termos⁹³, que fazem referência ao corpo, aos seus órgãos e às diversas

⁸⁹ «desde el punto de vista de la ontogénesis, cada ser humano es un sujeto singular, único e irrepetible, cuya vida se teje con los hilos del espacio y el tiempo, en el telar de la eternidad de Dios» Castela, «Antropología Teológica», 206.

⁹⁰ Cf. Clément, *On Human Being*, 34.

⁹¹ Cf. Congregação para a Educação Católica (para as Instituições de Estudos), «*Homem e mulher os criou*». *Para uma via de diálogo sobre a questão do género na educação* (Vaticano: 02 de fevereiro de 2019), 32-33, acedido a 05 de setembro de 2024, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_po.pdf.

⁹² Cf. Castela, «Antropología Teológica», 206-207.

⁹³ Sierra, *Antropología Teológica Fundamental*, 77.

manifestações somáticas (CCU 20), e que são fruto da ligação entre o ser humano e o cosmos no segundo relato da criação do Génesis em *Gn.* 2,4ss. O ser humano genérico, Adão, é criado a partir da *adamah* (אָדָמָה), ou seja, da terra. Em *Gn.* 2,7, a sua constituição completa-se ao ser constituído em *nefesh hayyah* (נֶפֶשׁ חַיָּה), isto é, ao ser constituído um ser vivo. E por fim, o *ruah* (רוּחַ), o sopro divino, dá vida à terra moldada.⁹⁴ Neste versículo, Deus é o sujeito de dois gestos criativos na relação com o *'ādām* (ser humano): “modelar! (v. 7^a) e “insuflar” (v. 7b). Estes dois atos estão relacionados com os dois aspetos constitutivos do ser humano: a sua origem “do pó da terra”, por um lado, e a sua condição de “ser vivo” graças ao sopro divino, por outro (CCU 15)⁹⁵.

A *adamah* como substância refere-se ao húmus, uma terra solta de coloração castanho-avermelhada que por vezes está seca, mas com a capacidade de absorver água; não se distingue da argila como matéria-prima, empregando-se o termo como referente a um solo seco usado no fabrico de vasos de barro ou a moldes usados no fabrico de peças metálicas. Relativamente ao seu significado teológico-antropológico, os seres humanos e os animais, chamados *kol hayequm* (todos os seres vivos), foram feitos por Deus a partir da *adamah*. No fim da vida, o *'ādām* (homem) volta para a *adamah* da qual foi feito.⁹⁶

O termo *nefesh* significa frequentemente boca, garganta ou goela, o órgão usado para comer e, menos comum, o órgão para respirar. Também pode significar vida, não num sentido genérico, mas instaurada em indivíduos, tanto animais como humanos. Pode ainda referir-se a familiares diretos e/ou dependentes e ter o significado de força vital, mas nunca lhe é atribuído o significado de um núcleo indestrutível do ser capaz de viver quando separado dessa vida. Na morte, esta força vital, é algo estranho que apenas pertence a Deus.⁹⁷ Na tradução da LXX, o hebraico *nefesh* foi traduzido pelo termo grego *psyché*. No entanto, na conceção helénica, a

⁹⁴ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 207.

⁹⁵ A origem “do pó da terra” aponta para a precariedade do ser humano que experimenta, na sociedade moderna sentimentos de angústia, rebelião, cinismo e desespero. Já a sua condição de “ser vivo” graças ao sopro divino remete para a qualidade específica da criatura humana que na especulação filosófica viu o seu desenvolvimento nos conceitos de alma e de espírito. Numa época em que, devido ao progresso das neurociências, se corre o risco de reduzir o ser humano a um organismo funcional explicado por processos químicos e biológicos, a Tradição bíblica comunica uma importante mensagem ao nível da finitude humana e do valor espiritual do ser humano. É imprescindível sempre a referência ao Criador, visto que apenas com esta relação original é possível ter em conta o mistério da criatura humana. (Cf. CCU 15)

⁹⁶ Cf. J. G. Plöger, «אָדָמָה», em *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, trad. John T. Willis, vol. I (Estugarda: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977), 90-96.

⁹⁷ Cf. Seebass, «נֶפֶשׁ», em *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry, trad. David E. Green, vol. IX (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 1998), 504-515.

alma é um princípio autónomo, imaterial e imortal, que da união com o corpo faz emergir o ser humano.⁹⁸

«A conceção grega parte do princípio de que o ser humano é formado por duas substâncias originalmente estranhas entre si, sendo uma (o corpo) perecível e a outra (a alma) imperecível, de modo que esta última continua a existir independentemente de qualquer outro ser. Na realidade, só a separação do corpo, que lhe é estranho, abriria à alma a possibilidade de ser realmente ela mesma. O raciocínio bíblico, pelo contrário, pressupõe a unidade indivisa do ser humano, tanto assim que a *Bíblia* nem tem palavra para designar apenas o corpo (separado e distinto da alma); por outro lado, o termo “alma” refere-se, na grande maioria dos casos, ao ser humano inteiro, tal como ele existe com a sua corporeidade.»⁹⁹

De acordo com *Nm.* 6,6, a *nefesh* hebraica não poder ser corretamente pensada neste esquema de pensamento, já que em hebraico, cadáver significa *nefesh* morta. No Antigo Testamento, aplicado ao ser humano, este termo hebraico toma o significado da vida de uma determinada pessoa que está viva (cf. CS 28). A *nefesh* não é imortal, visto que também pode morrer o princípio vital que vivifica o homem pela ação criadora de Deus, morrendo com ele o homem.¹⁰⁰ O ser humano é um *nefesh*, não é correto dizer que ele tem um *nefesh* (cf. CS 28). Verifica-se assim que não há uma conceção dualista do ser humano em *Gn.* 2,7, afirmando-se inequivocamente o seu parentesco e continuidade com o pó da terra.

A palavra *ruah*, provavelmente onomatopaica, pode denotar uma ação: o sopro do vento ou o ato de respiração. No Antigo Testamento, tem essencialmente o significado tanto de vento (o fenómeno natural) como de sopro, espírito e vida (numa perspetiva antropológico-teológica). Por analogia, passou a significar a respiração como sinal de vida e, conseqüentemente, o espírito e a vida. De acordo com *Gn.* 3,19, tudo volta à fonte, o homem volta à terra de onde foi tirado, visto que é pó e ao pó voltará, mas não é referido o que acontece com o sopro de vida. A partir de *Jb.* 34,14-15, sabe-se que se Deus «retirasse o seu sopro e fizesse voltar a si o espírito do homem, [...] o homem voltaria ao pó». A passagem de *Ecl.* 12,7 é clara ao dizer que «o pó voltará à terra de onde saiu e o espírito voltará para Deus que o concedeu». Com a analogia do crescimento e do declínio, a vida, mesmo a experienciada pelo indivíduo, torna-se um fluxo e refluxo contínuo de energia vital, dependente do facto de Deus o enviar e o tomar de volta, mas também dependente da alimentação e das emoções interiores. Na descrição da restauração da vida em *Ez.* 37, o *ruah* tem um papel crucial em que, de certo modo, a descrição da criação da humanidade serve de modelo para a visão. Além de se referir ao espírito vitalizante de Deus, *ruah* também se refere à força vital do ser humano, mas neste caso, o Antigo Testamento pensa

⁹⁸ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 207.

⁹⁹ Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, 255.

¹⁰⁰ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 208.

em emanações do *ruah* divino, ou seja, em influências externas, sendo a principal possibilidade de influência externa a noção de dote carismático ou de espírito santo que pode alterar o interior do indivíduo. Em certas passagens também pode significar expressões de temperamento.¹⁰¹

No Antigo Testamento, são empregues ainda outros termos, tais como *básar* (בָּשָׂר) ou *leb/lebab* (לֵב/לֶבָב), que apesar de sublinharem uma determinada dimensão, se referem ao ser humano na sua realidade complexa. No caso do termo *básar*, ao referir-se também a animais, mostra a coincidência do ser humano com os outros seres vivos na carne em que o seu exterior se deteriora com a passagem do tempo. O termo *nefesh* mostra a necessidade que o ser humano tem do princípio vital que lhe dá a vida, localizado na traqueia e na aorta, enquanto *básar* mostra o ser humano frágil e perecível.¹⁰² À semelhança do emprego do termo *nephesh*, o ser humano é *básar*, não é correto dizer que tem uma *básar* (cf. CS 28).

O termo *básar* traduz-se por carne e corpo. Além destes significados principais, tem variados significados secundários em âmbitos seculares, religiosos, culturais e teológicos. Pode ser carne (de seres humanos ou de animais), carne como comida, corpo, partes sensíveis do corpo em conjunto com outras partes deste, pele, zona púbica (genitais, pénis e vagina), pode ser usado para indicar relação, para indicar toda a humanidade (*kol básar*) e ainda para designar o homem e a corporeidade. No contexto cultural, pode referir-se ainda à carne do animal oferecida em sacrifício. No que concerne à vida religiosa e cultural, a *básar* humana é empregue no sentido de corpo. Relativamente ao sentido antropológico, *básar* é o termo mais importante e abrangente usado com maior frequência para designar o aspeto externo e carnal da natureza humana. Frequentemente, denota a forma do homem na sua totalidade, a componente física constituída principalmente por carne, que é reconhecida em todo o Antigo Testamento como o trabalho das mãos de Deus. No entanto, é de notar que este termo não aparece no relato da criação do homem, mas em passagens que aludem a esse relato. É feita uma clara distinção entre *básar* e *nephesh*, especialmente nos textos em que ambas as ideias são também usadas para indicar os aspetos externo e interno (espiritual) do homem, ou seja, o ser humano visto como um todo. É usado para indicar relação ao enfatizar a semelhança de todos os homens, baseada no facto de que todos os homens têm algo em comum: o mesmo Criador de todos os homens, a ascendência no primeiro ser humano, a mesma origem do ser humano, a existência, a morte, a natureza comum de todos os homens, entre outros factos. Do ponto de vista teológico,

¹⁰¹ Cf. Fabry, «רִוּחַ», em *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry, trad. David E. Green, vol. XIII (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 2004), 367-389.

¹⁰² Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 208.

no Antigo Testamento, quando *básar* está ligada a Deus é para enfatizar a imensa distância e diferença entre a carne e Deus e a Sua superioridade sobre aquela.¹⁰³

Mas, diferentemente dos outros seres vivos, o ser humano é uma criatura capaz de estabelecer uma relação com Deus, é *ruah*. Em muitas das ocorrências deste termo no Antigo Testamento, este termo refere-se ao Espírito divino. Como o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, o fôlego humano é capaz de Deus. Todavia, o termo mais frequente no Antigo Testamento para designar o homem é *leb/lebab*. Na antropologia semita, o coração era a totalidade do ser humano (capaz de discernir o bem do mal) e a sede da inteligência e da vontade, não dos sentimentos como na cultura contemporânea.¹⁰⁴

O termo *leb/lebab* tem a sua origem numa raiz semítica comum, cuja forma nominal pode significar corpo, interior, coração, centro da ação pessoal, mente, disposição, pensamento, interior do corpo, inteligência, razão e intelecto. Geralmente, o principal significado de *leb* é coração como órgão físico. Frequentemente, é usado devido à inexistência de uma palavra hebraica para peito ou tórax, pelo que nem sempre deve ser literalmente traduzido por coração ou garganta. No que respeita à identidade pessoal, *leb* funciona em todas as dimensões da existência humana e é usado como um termo para todos os aspetos da pessoa: vital, afetivo, noético e voluntário. A antropologia do Antigo Testamento via o ser humano como composto, embora a análise não seja sempre a mesma. Esta análise nunca é o primeiro foco visto que os textos do Antigo Testamento procuram saber o homem e a mulher como estando diante de Deus. O principal objetivo dos relatos da criação é a relação entre o ser humano e Deus criador e não tanto a estrutura da pessoa, daí não ser surpreendente que o *leb* não seja um elemento da pessoa que deva ser mencionado no relato da criação. É no *leb* que se concentra a natureza física vital do ser humano. O *leb* pode ficar aterrorizado, quebrar e morrer. Além de ser dos processos vitais de vida e nutrição, é também de desejo sexual. Gradualmente, começou a ser o centro das emoções, onde se enraizavam as emoções fundamentais da existência humana da alegria, do prazer e, principalmente, do desespero, da mágoa e da tristeza. A alegria e o prazer, o arrebatamento e o deleite têm igualmente o seu lugar no *leb* humano. Desde os primeiros tempos, havia motivações teológicas para que o *leb* se alegrasse. O Antigo Testamento vê o *leb* humano como a sede noética de um vasto leque de atividades, já que é no interior do *leb* que têm lugar a visualização intelectual (conhecimento e memória), o pensamento, a compreensão e a atenção, sendo também a sede da sabedoria. Os textos referentes ao domínio ético-religioso

¹⁰³ Cf. N. P. Bratsiotis, «בָּשָׂר», em *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, trad. John T. Willis, vol. II (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999), 318-333.

¹⁰⁴ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 208.

da relação entre Deus e o ser humano fazem um uso frequente do termo *leb*, visto que é o local da influência de Deus, a consciência, a sede das suas virtudes e dos vícios humanos.¹⁰⁵

Nos últimos livros do Antigo Testamento, verificam-se já algumas influências da filosofia grega, mas esses casos não são suficientemente representativos para pôr em causa a antropologia subjacente ao Antigo Testamento que mostra uma visão unitária do homem numa pluralidade de dimensões que devem ser entendidas como um conjunto de elementos distintos e não compartimentadas. E esta unidade é comprovada por uma característica determinante que é a profunda relação de todo o ser humano com Deus. Apesar de a sua constituição biopsíquica fazer do ser humano uma realidade única e essencial, ele é levado para além de si mesmo e do que o rodeia pela sua capacidade de transcendência. É diante de Deus que o ser humano vive, corre, respira, pensa e age. Deus foi capaz do homem e, por isso, ele é capaz de Deus.¹⁰⁶

O livro de Sabedoria, escrito em grego, aparenta apresentar novidades ao nível da terminologia antropológica com uma helenização do pensamento antropológico. Os termos chave utilizados são *soma*, *psyché*, *sarx* e *pneuma*. Desconhece-se a fé na ressurreição: o homem é composto de alma e corpo; a alma é imortal, enquanto o corpo corruptível aprisiona as suas funções naturais; a tensão alma-corpo resolve-se com a morte, que implica a sobrevivência eterna da alma desencarnada e a sua sanção de acordo com os méritos e deméritos. No entanto, alguns autores discordam com a platonização da antropologia neste livro veterotestamentário, considerando que ali os conceitos teológicos de vida, morte e imortalidade fazem referência à relação Deus-homem e não à estrutura biológica do ser humano nem a uma qualidade inerente à alma.¹⁰⁷

Na versão da LXX e, sobretudo, na literatura neotestamentária há novos desenvolvimentos terminológicos e algumas diferenças semânticas, devido a um sistema linguístico diferente e a empréstimos lexicais e conceptuais das correntes filosóficas da época (CCU 21). No Novo Testamento, não existe um conceito abstrato e filosófico do homem em si mesmo.¹⁰⁸ Apesar de tudo isto, a visão unitária do Antigo Testamento influenciou fortemente a conceção neotestamentária do ser humano¹⁰⁹, continuando válida a constante antropológica

¹⁰⁵ Cf. Heinz-Josef Fabry, «לֵב/לֵבָב», em *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry, trad. David E. Green, vol. VII (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995), 400-429.

¹⁰⁶ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 208-209.

¹⁰⁷ Cf. Peña, *Imagen de Dios*, 52-58.

¹⁰⁸ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 87.

¹⁰⁹ Cf. E. Schweizer, «σάρξ», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. XI*, coord. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich (Brescia: Paideia, 1977), 1327.

hebraica do homem como unidade psicossomática.¹¹⁰ No Novo Testamento, o ser humano é *psyché* (ψυχή), *sarx* (σάρξ), *soma* (σῶμα), *pneuma* (πνεῦμα), *kardía* (καρδία) e *syneidesis* (συνείδησις).¹¹¹

Traduzido por alma, a *psyché* designa uma vida que não termina com a morte, é a vida dada ao ser humano por Deus, a vida física do homem que agrada a Deus (ou também a pessoa ou as suas capacidades psíquicas) e vivida diante de Deus. É uma vida constantemente renovada por Deus e, por isso mesmo, não pode ser limitada pela morte: uma vida tal como Deus a quis. A *psyché* é a vida na autenticidade pretendida por Deus. O termo *psyché* também é usado para designar a vida natural e a vida verdadeira. Como pessoa, *psyché* pode ter quase o mesmo sentido de *pneuma*, o eu que sabe ser responsável diante de Deus (cf. *Rm.* 1,9). Ao contrário de *pneuma*, *psyché* é o homem enquanto tal (pagão ou discípulo de Cristo) no qual se pode provocar um movimento interior, é o lugar em que se dá a decisão a favor ou contra Jesus, podendo indicar o homem enquanto ser influenciável ou estimulável no seu sentimento e no seu pensamento. *Psyché* é a sede do movimento afetivo, da vida psíquica. Em Paulo, no que diz respeito aos crentes, *pneuma* pode estar em paralelo com *psyché*, mas não se encontra na conceção de uma alma regenerada pelo espírito, progressivamente separada da carne. A *psyché* é o homem que deve prestar contas no juízo final, é a vida do homem diante de Deus, que conseguirá a sua plenitude na ressurreição. Se a *psyché* significa a vida verdadeira diante de Deus, esta pode ser saudável mesmo num homem fisicamente doente. *Psyché* não é toda a vida do homem, incluindo a parte física, mas a vida que está orientada para Deus. *Psyché* não está em oposição ao elemento corpóreo, os dois elementos devem estar em harmonia e não separados. Esta vida é já experimentada e santificada na terra em obediência a Deus, isto é, no amor (cf. *IPd.* 1,22). *Psyché* designa a pessoa, enquanto esta vive responsabilmente, distinguindo o bem do mal quando exposta às tentações (cf. *2Pd.* 2,8.14). A *psyché* não é boa e divina em todas as circunstâncias por se encontrar exposta ao ataque e ao conflito. Apesar de a *psyché* nunca se poder separar da vida puramente física, não se identifica com ela.¹¹²

Sarx é a carne, o corpo, a materialidade ou a natureza humana. Designa o âmbito terreno, que é separado do mundo de Deus, mas nunca implica a ideia de pecado. A expressão carne e sangue indicam a limitação do homem relativamente a Deus na sua capacidade de O conhecer, não se referindo a partes distintas do homem, mas às suas faculdades intelectuais, religiosas e místicas (cf. *Mt.* 16,17). A expressão carne e osso indica a matéria do homem terreno com vista

¹¹⁰ Cf. Peña, *Imagen de Dios*, 63.

¹¹¹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 209.

¹¹² Cf. E. Schweizer, «ψυχή», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. XV*, coord. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich (Brescia: Paideia, 1988), 1161-1304.

a estabelecer a antítese entre a realidade corpórea e a realidade incorpórea (cf. *Lc.* 24,39). No livro dos Atos dos Apóstolos, *sarx* e *psyché* aparecem como partes complementares no ser humano e, tal como no Antigo Testamento, são entendidas como designações do ser humano na sua totalidade. Na teologia paulina, *sarx* indica o corpo, não apenas a parte muscular do corpo, mas toda a existência física do homem (cf. *2Cor.* 12,7; *1Cor.* 15,39). Em *Gl.* 4,13 implica a parte física, enquanto em *Rm.* 6 implica o conhecimento. *Sarx*, portanto, não só inclui as faculdades espirituais como pode, por vezes, tê-las como conteúdo quase exclusivo, apesar de noutros casos poder indicar apenas as corporais. Segundo Paulo, o ser humano não é um microcosmo fechado em si mesmo, mas o resultado da sua relação com Deus e com o que lhe é dado por Deus, ou seja, a comunidade. Por isso, é necessário sublinhar mais a criaturalidade do que a materialidade corpórea. A *sarx*, condenada à corrupção, indica apenas a realidade exterior do homem, realidade limitada e provisória, e não a interior (cf. *Rm.* 1,3s). O pecado é o ato humano edificado sobre a carne. Em paralelismo antitético com o *πνεῦμα*, *sarx* aproxima-se da ideia de um poder que exerce uma influência sobre o homem e determina o seu destino mesmo depois da vida terrena. O padrão da *sarx* segundo o qual o homem orienta a sua própria vida torna-se uma força que o determina. Para Paulo, *sarx* é tudo o que é humano e terreno, incluindo a justiça pela lei. Em *Gl.* 5,13.17, a *sarx* é apresentada como uma potência autónoma superior ao ser humano. Paulo sabe que esta força sedutora, que desvia a atenção de Deus e do seu espírito, é uma força que pertence ao próprio homem. Uma vida orientada para a *sarx* é também subserviente à *sarx* e atinge as suas aspirações. O ser subserviente à *sarx* caracteriza ou o legalismo do fariseu ou a imoralidade do pagão. Na carta aos Gálatas, *sarx* é o próprio homem (cf. *Gl.* 5), indica o ser humano determinado não pela sua materialidade física, mas pela sua realização com Deus (cf. *Gl.* 2,20). No Evangelho segundo São João, *sarx* refere-se à esfera terrena perfeitamente idónea para avaliar as coisas terrenas, mas inadequada para julgar quem vem de uma outra esfera, é a esfera humana e terrena que não tem nenhum conhecimento de Deus e assim não pode comunicar, o que não significa que se encontre no pecado, é o princípio do nascimento natural ao qual se contrapõe o nascimento de Deus e é-lhe atribuída uma vontade.¹¹³

«A palavra *soma* refere-se ao corpo, mas significa também o próprio eu. E esse *soma* tanto pode ser *sarx*, que é o corpo no mundo histórico-terreno, ou seja, no modo de ser físico-químico, quanto pode ser *pneuma* [...]; o próprio eu que aparece agora num corpo apreensível

¹¹³ Cf. E. Schweizer, F. Baumgärtel, R. Meyer, «σάρξ», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. XI*, coord. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich (Brescia: Paideia, 1977), 1265-1398.

de maneira físico-química pode aparecer definitivamente numa realidade transfísica.»¹¹⁴ O *soma* é o corpo que pode ter um membro a ser amputado por uma questão de saúde ou o corpo que pode ser morto, ao contrário da alma, transmitindo a ideia do homem que pode separar-se do seu corpo. Em Paulo, *soma* é também o órgão da geração (cf. *Rm.* 4,19), o corpo onde é viva a atração sexual, que cumpre o ato sexual, tanto no homem como na mulher (cf. *1Cor.* 7,4). Nas cartas de Paulo, *soma* também é referido ao corpo de Cristo (τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ) oferecido na cruz pela comunidade. Para Paulo, *soma* é a corporeidade, na qual o homem vive neste mundo e, conseqüentemente, com a qual tem a possibilidade de se encontrar com o outro. É próprio do *soma* a condição de criatura concedida por Deus, pelo qual o ser humano é a Ele submisso. É também o lugar no qual o homem se encontra com Deus e com o semelhante. É no *soma*, e não numa espécie de eu da alma ou do espírito, que o ser humano verdadeiramente vive, crê e serve.¹¹⁵

No Novo Testamento, *pneuma*, que está relacionado com a verdade, é um poder ou uma força (uma δύναμις) que preenche, gera, arrasta, inspira e revela, e que confere capacidade de falar e agir de modo extraordinário. Os livros neotestamentários concentram no *pneuma* um conteúdo e um valor que transcende o mundo e que é obra de Deus. O caráter de mediação religiosa entre o divino e o humano acaba por colocar o *pneuma* no ponto de demarcação entre o material e o imaterial. A pneumatologia cristã herdou da cosmologia da Antiguidade tardia, a concepção do *pneuma* como o garante do contacto entre a essência corpórea e a essência espiritual, que, de outra forma, estariam completamente separados. O *pneuma* pode designar a força vital (cf. *Mt.* 27,50) ou ter um valor puramente antropológico, indicando a sede das percepções e das reações afetivas (cf. *Mc.* 2,8; 8,12), podendo estar implícito o pensamento da força divina que está em frente ao ser humano e que apenas a ele é dado (cf. *Lc.* 1,47.80) ou aparecer como uma parte do homem que sobrevive à morte (cf. *Lc.* 8,55). Nos Evangelhos de Marcos e Mateus, o *pneuma* apresenta-se com a característica plenamente veterotestamentária de força de Deus para a realização de ações especiais. O *pneuma* é a força divina criadora que forma a vida (cf. *Mt.* 1,18.20; *Lc.* 1,35). Nos escritos paulinos, entre outros significados, *pneuma* pode ser entendido como o espírito da fé ao ajudar a conhecer Jesus como o κύριος (Senhor). Em virtude do *pneuma*, os crentes matam as ações do *soma* (cf. *Rm.* 8,13). O *pneuma* aparece sempre como a força prodigiosa que não depende do homem, mas que lhe chega apenas e na sua totalidade por Deus. O *pneuma*, justaposto à *psyché* e ao *soma*, deve ser entendido

¹¹⁴ Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, 261.

¹¹⁵ Cf. E. Schweizer, «σῶμα», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. XIII*, coord. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich (Brescia: Paideia, 1981), 609-790.

primeiro como parte constitutiva do homem. Por vezes, Paulo usa *pneuma* num sentido próximo de *psyché*, mas nunca diz que o *pneuma* encontra a sua realização na *psyché*. E se, por vezes, faz pensar que um órgão acolhe o espírito de Deus, esse órgão é o *pneuma* que não é próprio do ser humano, mas que foi dado por Deus. O *pneuma* opõe-se tanto à *psyché* como ao *soma*, enquanto transcende o ser humano e é próprio de Deus. O *pneuma*, embora seja inteiramente espírito de Deus, sem nunca se tornar o *pneuma* dado individualmente ao homem, pode também tornar-se o eu íntimo de quem já não vive do seu próprio ser, mas do que Deus é para ele. Na carta aos Efésios, *pneuma* é, num sentido geral, a força que faz crescer a comunidade (cf. *Ef.* 3,16), em particular a força da oração (cf. *Ef.* 6,18) e a força da Revelação (cf. *Ef.* 1,17; 3,15).¹¹⁶

O uso do termo *kardía* no Novo Testamento reconecta-se ao do Antigo Testamento, concentrando-se ainda mais no uso dado na LXX sobre o coração intencionado como o órgão principal da vida psíquica e espiritual e como a parte do homem em que Deus se manifesta. O coração é entendido como o centro da vida interior, onde todas as forças e funções psíquicas e espirituais encontram a sua origem. É no coração que estão os sentimentos e os afetos. É a sede da inteligência e da vontade, e a fonte dos pensamentos, das reflexões e das decisões. Na *kardía*, resume-se toda a natureza interior do ser humano em oposição à sua exterioridade. O coração é sobretudo o verdadeiro centro do ser humano para quem Deus se volta e a raiz da vida religiosa que determina a atitude moral.¹¹⁷

Em Paulo, o significado de *syneidesis*, embora dependente do contexto, refere-se normalmente a algo mais amplo que a má consciência moral que se segue à ação. A *syneidesis* pode ser manchada, mas não necessariamente, mesmo quando é fraca. *Syneidesis* indica o próprio ser humano como pessoa autoconsciente no seu conhecer e reconhecer, no seu querer ou agir. O conceito de consciência é uma simples tentativa (tal como os conceitos de *kardía*, *pneuma* e *psyché*) para apreender o homem na sua totalidade. Mas tudo isto está ligado e unido pela novidade que Paulo traz ao conceito de consciência: ao anunciar que o homem foi reconhecido em Jesus Cristo pelo único Deus verdadeiro e misericordioso, Ele é capaz não só de ver os conflitos do homem dividido em si mesmo de forma mais penetrante, mas também de os subordinar à promessa de cura.¹¹⁸

Da leitura de *ITs.* 5,23 em que Paulo se refere ao ser humano como «espírito, alma e corpo» poderá levar a pensar que o Apóstolo tem uma antropologia tricotómica, o que não

¹¹⁶ Cf. E. Schweizer e H. Kleinknecht, «πνεῦμα», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. X*, coord. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich (Brescia: Paideia, 1975), 767-1108.

¹¹⁷ Cf. J. Behm, «καρδία», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. V*, coord. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich (Brescia: Paideia, 1969), 193-216.

¹¹⁸ Cf. C. Maurer, «συνείδησις», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. XIII*, coord. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich (Brescia: Paideia, 1981), 269-326.

corresponde à verdade. Para Paulo, a vida *kata sarx* ou a vida *kata pneuma* é um apelo ao homem para orientar a sua existência de forma a abranger todos e cada um dos domínios da vida humana. Ao viver segundo a carne, o ser humano orienta todas as forças da sua existência em proveito próprio e imediato numa vida de egoísmo. Daí que, em muitas passagens, a «carne» esteja associada ao pecado. Quem vive segundo a carne, vive alienado de si mesmo, há uma perda da verdadeira identidade. Quando Paulo se refere à carne, refere-se à totalidade do ser humano e não apenas à sua corporeidade ou sexualidade. Viver segundo o espírito significa que descobriu a chave da sua existência, mas porque lhe foi dada a conhecer. Há um descentramento desinteressado que centra o ser humano autêntica e verdadeiramente no seu eu mais verdadeiro, que o conforma a Cristo e o incorpora na sua nova realidade. Por isso, Paulo diz que já não é ele que vive, é Cristo que vive nele (cf. *Gl.* 2,20). Tal como a *sarx*, o *pneuma* deve ser interpretado num sentido global de modo que, tal como toda a existência é sárquica, também é pneumática. Relativamente à corporeidade, Paulo distingue *sarx* (relacionada com o pecado) de *soma* (que orienta para Cristo). Usa a expressão «corpo de Cristo» (*soma tou Christou*) como termo eucarístico (material, corporal e comestível) e eclesiológico (realidade comunitária, orgânica, social). O corpo é um lugar sagrado, ou seja, é chamado a ser templo do Espírito Santo (cf. *1Cor.* 3,16; 6,19). Apesar de no Novo Testamento não haver uma preocupação especulativa com a constituição do ser humano, está patente a unidade na pluralidade de dimensões característica da concepção antropológica semita, que não obstante as semelhanças de vocabulário, está distante do dualismo helénico. É exaltada a utilização máxima do tudo o que somos e temos em benefício dos outros e do próprio, em detrimento da depravação da vida e do egoísmo, que são detestados.¹¹⁹

É deste modo que a teologia do Novo Testamento exalta a dignidade do ser humano e valoriza a sua existência terrena. Apesar da presença do mal e dos limites humanos, o cristianismo é otimista, visto que contempla a grandeza da imagem divina que o ser humano recebeu e a possibilidade real de este realizar a sua vocação com a ajuda de Deus.¹²⁰ Contudo, há que ter em conta que o conhecimento das terminologias hebraica e grega não permitem ter uma ideia do ser humano já que os conceitos bíblicos, apesar de manifestarem diferentes aspetos da condição humana, não são opostos entre si e, conseqüentemente, não se demarcam uns dos outros. Estes conceitos contêm uma concepção religiosa que gira em torno do Espírito de Deus e dão à terminologia hebraica um fundo próprio. Neste âmbito, a noção de Espírito (*ruah* /

¹¹⁹ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 209-210.

¹²⁰ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 88-89.

pneuma) torna-se a chave da antropologia bíblica e o seu alcance só pode ser compreendido quando inserido na narrativa da história da Salvação.¹²¹

1.4. A Tradição cristã continua a desenvolver a visão do ser humano

Num mundo dominado pela cultura greco-latina, o cristianismo teve alguma dificuldade em transmitir a visão unitária do ser humano. A tomada de consciência de que tanto o corpo como a alma pertencem à autenticidade da condição humana dá-se a partir da reflexão sobre os mistérios do ser humano e da obra de Cristo.¹²² Apesar de o ser humano ter sido criado tal como foram criados o céu e a terra e tudo o que nela existe, há uma diferença fundamental em relação a toda essa Criação material, já que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, o que o torna diferente de tudo o que existe. Esta dialética é sustentada pela teologia bíblica e também pela teologia pré-nicena sem que se verifique uma contraposição entre corpo e alma.¹²³

Atenágoras afirmava que para se poder acreditar na própria identidade do sujeito era necessária a presença de ambos numa completa unidade da pessoa e natureza humanas, que não devem ficar eternamente separados, o que levou à necessidade pré-nicena de afirmar e manter a ressurreição dos corpos.¹²⁴ Visto que a imortalidade da alma depois da morte implicaria não haver sujeito humano, os pensadores cristãos não aceitavam a imortalidade nesses moldes. Justino dizia que tal era incompatível com o carácter de criatura.¹²⁵ Na sua obra *De resurrectione*, este Padre da Igreja afirma que o ser humano não é alma nem corpo, nem ambos, mas que resulta da composição dos dois.¹²⁶ Com Orígenes, a dualidade terminológica corpo-alma tornou-se uma realidade ôntica, o que permitiu que o ser humano começasse a ser pensado como um humano composto.¹²⁷ Não obstante a teologia patrística ter contribuído, em alguns aspetos, para o desenvolvimento da antropologia bíblica, noutros afastou-se, já que a maioria dos pensadores dessa época não aderiu plenamente à visão bíblica de identificação da imagem

¹²¹ Cf. Lorda, *Antropología Bíblica*, 316.

¹²² Cf. Peña, *Imagen de Dios*, 94.

¹²³ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 211.

¹²⁴ Cf. João Baptista Lourenço Insuelas, *Curso de Patrologia (História da Literatura Antiga da Igreja)* (Braga: Escola Tipográfica das Oficinas de S. José, 1943), 64.

¹²⁵ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 211.

¹²⁶ Cf. Peña, *Imagen de Dios*, 95.

¹²⁷ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 211.

com a totalidade do ser humano. Esta visão perdurou na teologia medieval e moderna, tendo entrado em crise na atualidade (cf. CS 15).

Esta dialética de continuidade e descontinuidade da vida humana, essencial da tradição cristã, tentou manter a dualidade corpo-alma.¹²⁸ O Concílio de Vienne, que decorreu em 1311 e 1312, opôs-se a qualquer tipo de união acidental para explicar a realidade do ser humano¹²⁹, afirmando que na concepção que a Igreja tem de homem deve evidenciar-se a união substancial. Uma interpretação positiva desta contraposição tradicional vincula o corpo à materialidade da Criação e a alma, criada diretamente por Deus, à sua radical descontinuidade. A manutenção destes conceitos no cristianismo até à atualidade levou a que, na mentalidade popular mais tradicional e nas suas concretizações sacramentais e espirituais, o corpo tenha sido pensado e vivido muitas vezes como a sede e o abrigo do mal, do pecado e da tentação, e a alma (símbolo de pureza e bondade) concebida como a verdadeira ligação com a divindade, o que levou a que a divinização se tivesse convertido em mortificação do corpo e fuga à materialidade corporal.¹³⁰

«É Santo Agostinho quem radicalmente primeiro terá feito do Homem um *locus theologicus* – um lugar teológico, um lugar de Deus.»¹³¹ Na obra *De Trinitate*, Agostinho de Hipona considera o homem especificamente como um *locus trinitarius* – um lugar trinitário, um lugar da Trindade. A imagem do Criador deve ser encontrada na alma dos seres humanos (alma racional ou intelectual), onde também se encontra o selo na nossa semelhança com Deus. Como já foi dito, Deus criou o homem à Sua imagem (cf. *Gn.* 1,26) e Agostinho de Hipona falou do ser humano de uma forma diferente do que era habitual até à sua época. Na experiência humana encontram-se vestígios da Trindade, isto é, aquelas marcas ou reflexos que nos remetem para um Deus que é em si uma comunhão de três pessoas distintas. Santo Agostinho diagnosticou várias tríades no homem que espelham a tríade divina e que são variações da mesma realidade. Entre elas estão: mente, conhecimento e amor (procuradas nas operações imanentes da alma humana); memória, inteligência e vontade (procuradas nas faculdades da alma humana); memória, inteligência e amor (procuradas na relação da alma com o seu Criador).¹³²

«Assim como são duas realidades: a mente e seu amor, quando a mente se ama a si mesma, também são duas: a mente e seu conhecimento, quando ela se conhece a si mesma. Portanto, a

¹²⁸ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 212.

¹²⁹ Cf. Heinrich Denzinger, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica* (São Paulo: Edições Loyola, 2006), 902.

¹³⁰ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 212.

¹³¹ Alexandre Palma, *A Trindade é um mistério. Mas podemos falar disso* (Prior Velho: Paulinas, 2014), 160.

¹³² Cf. Palma, *A Trindade é um mistério*, 161-165.

mente, o seu amor e o seu conhecimento formam três realidades. Essas três coisas, porém são uma única unidade. E quando perfeitas, são também iguais.»¹³³

Tal como na Trindade não há diferença entre as três pessoas, mas sim uma distinção¹³⁴, no caso do ser humano, este experimenta ser uma só coisa, apesar de ao mesmo tempo ser três coisas, já que umas não existem sem as outras. Por exemplo, «a *mente* humana só se *ama* se se *conhece*, e só se *conhece* se se *ama*.»¹³⁵ Apesar de se notarem aproximações entre estas dimensões do ser humano nas tríades e as pessoas da Trindade, Agostinho de Hipona tem o cuidado de não manter um vínculo estrito entre esses elementos e as pessoas divinas. Nas tríades antropológicas apontadas por Agostinho, podem notar-se aproximações: entre o que a mente e a memória é no ser humano e o que o Pai é em Deus (sendo a origem primordial de toda a divindade, o Pai é o lugar da mente e da memória divinas); entre o que a inteligência e o conhecimento é no homem e o Filho é em Deus (já que o Filho é a palavra, verbo, logos de Deus, conseqüentemente é também a Sua expressão, a Sua revelação, a Sua inteligência e conhecimento); entre o que o amor e a vontade é no ser humano e o Espírito Santo é em Deus (sendo o Espírito vínculo, união, elo, laço pessoal, e também o amor ativo de Deus e a Sua vontade concretizada).¹³⁶

O sentido do cristão também é o próprio homem, a felicidade terrena (que inclui a autorrealização, o autodesenvolvimento e a humanização), e não apenas Deus e o divino.¹³⁷ Assim sendo, ao longo da sua vida na terra, o ser humano, como imagem de Deus uno trino faz uma autoexperiência. «A experiência de Deus é comunicada através de histórias de experiências, que envolvem a tal ponto os seus ouvintes que lhes torna possível fazer com e nas suas experiências humanas outras experiências análogas, ou seja, cristãs.»¹³⁸ Karl Rahner apontava como via para o (re)conhecimento de Deus a *experiência de si*, uma história de autoexperiência que se trata da história da experiência de Deus e vice-versa. É através deste processo, que assenta na experiência transcendental (descrita como um autoconhecimento do sujeito que se dá no próprio ato de conhecer), que o homem se descobre como lugar de acesso a Deus.¹³⁹

¹³³ Agostinho de Hipona, *A Trindade*, IX, 4,4.

¹³⁴ Cf. Palma, *A Trindade é um mistério*, 176.

¹³⁵ Palma, *A Trindade é um mistério*, 165.

¹³⁶ Cf. Palma, *A Trindade é um mistério*, 165.

¹³⁷ Cf. Hans Küng, *¿Vida Eterna?* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), 290.

¹³⁸ Edward Schillebeeckx, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo. Un breve bilancio* (Bréscia: Queriniana, 1985), 18. Apud Palma, *A Trindade é um mistério*, 97-98.

¹³⁹ Cf. Palma, *A Trindade é um mistério*, 166-167.

Cada um deve também procurar em si o que não consegue encontrar fora, tendo em conta a hipótese de que há uma compatibilidade fundamental entre o que somos e o que Deus é, já que há em nós muito mais de trinitário do que possamos supor:¹⁴⁰

«À “imagem e semelhança” de Deus, também em nós há uma notável capacidade de (re)criar. À “imagem e semelhança” do Pai, também em nós há uma imensa capacidade de gerar vida, não apenas para fora (*ad extra*), mas também para o interior de nós mesmos (*ad intra*) – na nossa mente, alma, espírito, consciência, imaginação, ou lá onde seja. À “imagem e semelhança” do Filho, também nós somos palavra, verbo, *logos*, não somente *diálogo* com o que nos envolve, mas também *solilóquio* conosco mesmos. À “imagem e semelhança” do Espírito, também só no amor que une nos consumamos como pessoas, não apenas na relação entabuada com o outro, mas também comunhão interiormente procurada consigo próprio. Quando assim encontrados e lidos, estes tópicos da *experiência que fazemos de nós próprios* poderão endereçar-nos naquela direção que nos aproxima de uma imagem de Deus genuinamente trinitária. A *experiência de si*, quando assim interpretada, insinua-nos delicadamente como a distinção trinitária em Deus mais não será que o negativo fotográfico que faz justiça às polaridades que experimentamos em nós próprios; o molde que justifica a una (tri)partição do que somos. Não é a prova da verdade trinitária. Mas pode, seguramente, ser uma indicação da sua verosimilhança.»¹⁴¹

Poder-se-á (re)experimentar como luz tudo aquilo que, introspectivamente, reconhecemos em nós tal como na Trindade, a teologia vê uma claridade interior ao próprio Deus uno, que permite ver algo de Deus-em-si. «Esta luz, trinitariamente inspirada, com que podemos reler a *experiência de si* não anula a verdade das sombras e noites que nos habitam.»¹⁴² Ela permite ver como isso, ao ser verdade, não é toda a verdade do que profundamente somos. Permite também ver o lado positivo desse nosso submundo, muitas vezes somente experimentado como lugar de conflitos dolorosos e duradouros. Permite ainda ver que, no nosso profundo, resplandece uma delicada luz e que não é apenas morada escura.¹⁴³ Esta autoexperiência ou *experiência de si* constitui a peregrinação que vamos fazendo na terra na companhia de Deus Trindade à medida que o vamos conhecendo.

Até ao Concílio Vaticano II, havia duas teses defendidas pela Tradição cristã: a da bondade radical da matéria e do tempo, e a da doutrina da glória de Deus como fim da Criação.¹⁴⁴ Apesar de todas as controvérsias ao longo da história da antropologia teológica, esteve sempre presente a mesma dialética: o ser humano, como criatura de Deus, está intimamente ligado à materialidade da Criação, mas qualitativamente diferencia-se, visto que foi criado à imagem e semelhança de Deus.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Cf. Palma, *A Trindade é um mistério*, 170.

¹⁴¹ Palma, *A Trindade é um mistério*, 170-171.

¹⁴² Palma, *A Trindade é um mistério*, 177

¹⁴³ Cf. Palma, *A Trindade é um mistério*, 176-177.

¹⁴⁴ Cf. Peña, *Imagen de Dios*, 220.

¹⁴⁵ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 213.

Nos textos do Concílio Vaticano II, a constituição pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo atual, exprime, no número 14, a constituição única do ser humano conservando a linguagem tradicional, mas simultaneamente, mostra algo de renovação: «O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador.» (GS 14)

Aqui, a utilização dos termos tradicionais *corpo* e *alma* para descrever a condição humana mostra o evidente peso da Tradição. Pedro Fernández Castelao considera que a expressão *natureza corporal*, usada adequadamente, pode ajudar a ultrapassar a conceção substancial do corpo que tende a isolá-lo da realidade do ser humano. Devido ao carácter psicossomático de todos os fenómenos humanos, «a condição corporal do homem é a característica última e primária das suas especulações mais subtis e etéreas. É o homem, o homem inteiro, que sonha, pensa, ama ou odeia. Todo ele na sua realidade espaço-temporal de carne e osso.»¹⁴⁶ Entende-se a realidade da condição corpórea do ser humano em união e diferença com o mundo material, mantendo-se a dialética da continuidade e da descontinuidade sem isolar o corpo ou uma entidade espiritual.¹⁴⁷

O texto conciliar diz mesmo que, através do homem, «os elementos do mundo material [...] atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador» (GS 14), ou seja, o homem ocupa no cosmos um lugar quantitativamente marginal, contudo qualitativamente capital. É assim que a Tradição cristã entende o ser humano quando o pensa como dotado de uma liberdade que, apesar de finita devido às suas possibilidades limitadas de escolhas, é consubstancial à sua própria identidade. O homem é uma liberdade na qual toda a Criação atinge o seu cume de realização na intuição da presença invisível e intangível de Deus. Esta possibilidade só existe no ser humano, embora na sua existência se realize tudo o que existe, e mostra o carácter relacional da existência humana, tanto o seu carácter interpessoal constitutivo (a sua co-humanidade), como o seu carácter cósmico constitutivo (a sua co-criação).¹⁴⁸

Na *Gaudium et spes* afirma-se ainda que se deve «considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há de ressuscitar no último dia» (GS14). Portanto, no Cristianismo, a condição corporal é valorizada ao dizer que o corpo do homem é “bom e digno de respeito”, já que esta condição corporal humana tem a sua origem e o seu fim em

¹⁴⁶ «la condición corporal del hombre es característica última y primera de sus más sutiles y etéreas especulaciones. Es el hombre, todo el hombre el que sueña, piensa, quiere u odia. Todo él en su realidad espacio temporal de carne y hueso.» Castelao, «Antropología Teológica», 213.

¹⁴⁷ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 214.

¹⁴⁸ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 214.

Deus, em quem o homem espera a superação da morte inevitável. Para Karl Rahner, a matéria e o espírito não devem ser consideradas como realidades heterogêneas porque ambas procedem do amor gratuito e incondicional de Deus, de acordo com a teologia da criação.¹⁴⁹ E Joseph Ratzinger afirmou que «Se o cosmos é história, e se a matéria representa um momento na história do espírito, então não existe um eterno lado-a-lado de caráter neutro entre matéria e espírito, e sim uma última “complexidade” em que o mundo encontra o seu ómega e a sua unidade»¹⁵⁰.

Há, portanto, um equilíbrio entre a condição corporal e a condição espiritual. O texto conciliar afirma a superioridade do homem em relação a toda a Criação, já que «pela sua interioridade, transcende o universo das coisas» (GS 14), o coração como o lugar de encontro com Deus e o discernimento do homem diante de Deus, através do qual o homem, na liberdade das suas decisões, vai decidindo o seu próprio destino.¹⁵¹

A singularidade do ser humano é, segundo a Tradição cristã, caracterizada pela sua interioridade, que no texto conciliar é denominada pelo termo clássico, dizendo que «ao reconhecer, pois, em si uma alma espiritual e imortal, não se ilude com uma enganosa criação imaginativa, mero resultado de condições físicas e sociais; atinge, pelo contrário, a verdade profunda das coisas» (GS 14). Como o referido texto não tem uma concepção dualista do ser humano, refere-se à condição espiritual da alma como aquilo que, no ser humano, aponta para além da matéria e não se reduz a ela.¹⁵²

«Ao contrário da concepção dualista da imortalidade, que encontra a sua expressão no esquema grego do corpo e da alma, a fórmula bíblica da imortalidade pretende transmitir uma ideia diagonal que abrange o ser humano como um todo: a essência do ser humano, a pessoa, continuará a existir; aquilo que amadurecer durante a existência terrena de espiritualidade corporificada e de corporeidade espiritualizada continuará a existir de outra maneira. E a sua existência prossegue porque vive na memória de Deus.»¹⁵³

Para a teologia da Criação, é através da sua relação com Deus que o ser humano se constitui como pessoa. A Bíblia apresenta-nos uma antropologia em que há uma unidade de corpo, alma, espírito e coração. O conhecimento resultante da investigação científica sobre o

¹⁴⁹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 215.

¹⁵⁰ Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, 261.

¹⁵¹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 216.

¹⁵² Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 216.

¹⁵³ Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, 258.

cérebro permite definir teologicamente o homem como pessoa devido à sua abertura ao transcendente, a Deus e ao mundo.¹⁵⁴

«A prova mais forte de que fomos criados à imagem da Trindade é esta: somente o amor nos torna felizes, porque vivemos em relação, e vivemos para amar e ser amados. Utilizando uma analogia sugerida pela biologia, diríamos que o ser humano traz no seu “genoma” o vestígio profundo da Trindade, de Deus-Amor.»¹⁵⁵

O homem como ser constitutivamente referido a Deus é essencial para o Cristianismo e ajuda a interpretar a terminologia corpo-alma num novo contexto para a sua visão antropológica em que o facto de o ser humano ter uma alma espiritual exprime que Deus o quer, conhece, ama e o chama para um diálogo eterno.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Cf. Alexandre Ganoczy, *Dieu, l'Homme et la Nature. Théologie, mystique, sciences de la Nature* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1995), 294-295.

¹⁵⁵ Benedictus PP. XVI, *Angelus* (dia 07 de junho de 2009), acedido a 19 de outubro de 2023, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090607.html.

¹⁵⁶ Cf. Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, 259.

CAPÍTULO 2: AO PECAR, DESFIGURAMOS A CRIAÇÃO TRINITÁRIA

Com frequência, as pessoas questionam-se como é possível conciliar a bondade suprema de Deus com a existência do mal. Deus, com todo o Seu amor, permite o mal e este mal corrompe a criação livre e boa de Deus onnipotente. Parece que vivemos perante duas realidades antagônicas. «Por um lado, se há Deus só pode ser bom e onnipotente! Por outro lado, vemos um mundo cheio de guerras, maldade, mentira... que Deus não há de querer, mas parece que aumentam.»¹⁵⁷

Ao ser criado à imagem e semelhança de Deus e colocado acima do universo, o ser humano é destinado a desenvolver-se para a sua definitiva perfeição no diálogo com Deus e em comunhão com os demais seres humanos. No entanto, realidades como a guerra, a miséria e a opressão, com a consequente invasão da humanidade com o sentimento de culpa mostram o oposto. Parece haver um afastamento de Deus. O ser humano experimenta aquilo a que a Bíblia chama alienação: apesar de atraído pelo bem, o homem abandona Deus.¹⁵⁸ Na carta encíclica *Fratelli tutti*, o Papa Francisco dá o exemplo da escravatura que continua a ocorrer na atualidade:

«Reconhecemos igualmente que, “apesar de a comunidade internacional ter adotado numerosos acordos para pôr termo à escravatura em todas as suas formas e ter lançado diversas estratégias para combater este fenómeno, ainda hoje milhões de pessoas – crianças, homens e mulheres de todas as idades – são privadas da liberdade e constringidas a viver em condições semelhantes às da escravatura. (...) Hoje como ontem, na raiz da escravatura, está uma conceção da pessoa humana que admite a possibilidade de a tratar como um objeto. (...) Com a força, o engano, a coação física ou psicológica, a pessoa humana – criada à imagem e semelhança de Deus – é privada da liberdade, mercantilizada, reduzida a propriedade de alguém; é tratada como meio, e não como fim”» (FT 24)

¹⁵⁷ Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 22.

¹⁵⁸ Cf. Maurizio Flick e Zoltan Alszeghy, *Antropología Teológica*, trad. Alfonso Ortiz, 9ª ed. (Salamanca: Eiciones Sígueme, 2006), 219-220.

2.1. O pecado causa-nos uma divisão interior

O mal existe e atravessa toda a realidade. Apesar de não estar presente nas coisas, o mal é uma realidade que não se pode negar. E o homem é implicado em parte dessa responsabilidade, responsabilidade essa sobre a qual ele pode ter domínio.¹⁵⁹ O mal também é considerado um mistério na medida em que o ser humano nunca compreenderá porque sucedem coisas más.¹⁶⁰ Numa tentativa de o compreender ao longo da história do pensamento, o mal foi pensado de três formas fundamentais, ora como vontade, ora como natureza, ou até mesmo como realidade divina ou quase divina transcendente ao mundo. Mas do ponto de vista cristão, o mal nunca pode ser uma realidade divina ou quase divina, nem pode ter a sua fonte na divindade.¹⁶¹

Embora não seja uma realidade em si, o mal existe e implica sempre a substantivação de algo que, em si mesmo, é valorativo ou relacional. O mal é uma afetação privativa que mostra a ausência do que deveria ser, é o que não deveria ser em vez do que deveria ser. O seu caráter relacional pode ser bem evidente quando se verifica que o que é mal para uma pessoa pode ser bem para outra. Não se trata, portanto, de uma realidade absoluta.¹⁶² Vasco Pinto Magalhães advoga que «de facto, há dois tipos de “mal”. Um é inerente ao processo de evolução: são dores de crescimento, de parto ou limitações próprias de um universo em construção. Outro, que tantas vezes se acrescenta àquele, vem da nossa irresponsabilidade. Do nosso mau uso da liberdade!»¹⁶³ O mal é um acidente, não faz parte da natureza das coisas. E se existe, não é por vontade de Deus, é um infortúnio e, como tal, pode ser combatido.¹⁶⁴ Todavia, devido à Sua bondade, Deus também não pode impedir o mal.¹⁶⁵

Apesar de não criar nem querer o mal, Deus permite-o. Esta permissão não está relacionada com algum tipo de causalidade. Deus apenas permite que as coisas aconteçam. Esta permissão não é um sinal de fraqueza da parte de Deus, mas sim uma manifestação do Seu poder infinito. Para tentar compreender a magnitude desse poder é só pensar que se o criar ou o trazer à existência um novo ser requer um poder infinito, mais poder seria necessário para

¹⁵⁹ Cf. Adolphe Gesché, *El mal. Dios para pensar I*, 3ª Ed., trad. Alfonso Ortiz (Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010), 111.

¹⁶⁰ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 131.

¹⁶¹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 218-219.

¹⁶² Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 219.

¹⁶³ Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 54.

¹⁶⁴ Cf. Gesché, *El mal*, 114-115.

¹⁶⁵ Cf. Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 47.

transformar um mal num bem. Trata-se, neste caso, de uma intervenção direta de Deus para redimensionar um efeito. Assim, o mal existe porque Deus julga que é melhor tirar um bem de um mal do que impedir que esse mal aconteça. Há a possibilidade de tirar proveito da falta de perfeição de alguns seres e da imperfeição do universo no seu conjunto. Um exemplo de um bem que se pode tirar de um mal é o caso de uma doença. A dor ou a deficiência que representa um mal de ordem física pode tornar-se um bem na ordem espiritual. Muitas vezes é a partir da dura experiência da dor que vamos tendo importantes lições na vida. A dor ensina-nos a conhecer a fragilidade da nossa condição humana e sermos humildes. Também nos ajuda a sermos solidários e compreensivos com os que sofrem¹⁶⁶, o que nos torna mais humanos. Algo similar se passa com a morte. A morte pode ser considerada um bem visto que apenas passando por ela se pode alcançar a vida eterna. Deus é todo-poderoso, mas não pode fazer algo contraditório e ilógico. Como tal, nunca poderia ter criado um mundo perfeito. Se o fizesse, teria criado outro Deus, o que não teria lógica. Deus criou o mundo e quis dar ao homem a liberdade de escolher o bem, bem como a capacidade às criaturas de agirem de acordo com a sua vontade. A sua ação defeituosa é devido à sua imperfeição.¹⁶⁷ Tal como acontece com o mal físico, também acontece com o mal moral, o pecado. Deus permite-o porque também pode tirar dele um bem espiritual. Com este mal, o ser humano tem a possibilidade de aprender o quanto precisa de Deus¹⁶⁸ para fazer o bem e também tem de ser mais solidário com as fraquezas dos outros ao ajudá-los.¹⁶⁹

O mal é a privação de um bem, ou seja, algo que deveria estar e não está. Na Sagrada Escritura, temos o relato da criação do mundo como uma realidade que surge de Deus. Deus que já existia antes e continua a existir depois dessa realidade. A partir do conceito de criação, define-se o mal como uma negação e admite-se que não é algo criado por Deus.¹⁷⁰ De facto, Agostinho de Hipona defendia a tese do mal como *privatio boni*. Segundo esta tese, o mal não tem nem pode ter natureza, já que toda a natureza é criação de Deus. Como de Deus apenas pode proceder o bem, então toda a Sua Criação, na sua essência, não pode ser ontologicamente

¹⁶⁶ Frequentemente, os que não sofre nenhuma dor são indiferentes às dores e necessidades dos outros. Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 153.

¹⁶⁷ No mundo existem uns seres mais perfeitos que outros. Então, o ser humano, por ser o auge do processo evolutivo de todo o universo, é o ser espiritual que deve colaborar no regresso das criaturas ao seu Criador. Apesar das suas imperfeições, o mundo realiza-se se o ser humano se aproxima de Deus. Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 153.

¹⁶⁸ Deus Pai não se escandaliza com o pecado do filho que se perdeu nos caminhos da vida. O Pai alegra-se com o seu regresso, já que sabe que ninguém O ama mais do que aquele indivíduo que se sente deveras perdoado por Deus. Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 154.

¹⁶⁹ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 152-154.

¹⁷⁰ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 132-133.

má¹⁷¹. Agostinho dizia ainda que o mal é vontade, a qual está diretamente relacionada com a liberdade do homem.¹⁷²

A Tradição cristã distingue entre o mal físico ou natural (que é sofrido) e o mal moral (que é a ação voluntária e deficiente do ser humano). Este último é considerado o verdadeiro mal. O mal físico¹⁷³ só é mal na medida em que afeta o ser humano. Assim, o ser humano tanto pode ser a vítima surpreendida pelo mal presente no mundo como também pode ser o causador do mal.¹⁷⁴ Portanto, também está presente no mundo criado por Deus um mal que é anterior à atuação livre do ser humano. Este mal traduz-se na manifestação de algo que não deveria ser dessa forma na realidade quando nesta realidade não predomina a liberdade humana. Há uma ambiguidade do real em que o que pode ser mal para algo ou alguém pode ser bem para outro. E isso é incompatível com a felicidade máxima e perfeita dos mitos do início primordial, nos quais não há privação do bem máximo. Há duas possibilidades antagônicas relativamente à dimensão cósmica da Criação: o inocente angelismo da criatura e o negativo demonismo da criatura. Contudo, o universo criado por Deus é criatura enraizada no Bem que é Deus apesar de distinta d'Ele.¹⁷⁵

Mesmo em relação ao mundo atual, muitas das catástrofes naturais que presenciamos são resultado da ação humana. É verdade que não podemos atribuir cientificamente uma ou outra causa a cada fenómeno particular, mas sabemos que é devido ao aquecimento global. Nesse contexto, o Papa Francisco afirma que «a humanidade é chamada a tomar consciência da necessidade de mudanças de estilos de vida, de produção e de consumo, para combater este aquecimento ou, pelo menos, as causas humanas que o produzem ou acentuam.» (LS 23) É sabido que determinados fenómenos naturais, tais como o vulcanismo, o ciclo solar e as variações da órbita e do eixo terrestre, que têm o seu contributo no aquecimento global, mas também é generalizado o conhecimento de que este se agravou fortemente devido à elevada concentração de gases com efeito de estufa emitidos para a atmosfera devido à atividade humana. Isto é devido ao «modelo de desenvolvimento baseado no uso intensivo de

¹⁷¹ Para existir, o mal precisa sempre de um bem, ou seja, não pode haver mal se não houver bem. Como tal, devido à sua essência, não se pode afirmar o mal na ordem física como sendo substância, forma ou natureza. Sendo o mal como uma imperfeição no ser, a noção do mal implica a negação da plenitude do ser. Cf. Ramos, *Antropologia Teológica*, 134-135.

¹⁷² Cf. Castelao, «*Antropología Teológica*», 220-221.

¹⁷³ O mal físico é a falta ou o erro. Pode ser indesejado pelo ser humano, mas as suas causas estão nas próprias limitações da realidade. Não é necessária a existência de uma divindade má para explicar o mal físico no mundo. Cf. Juan Luis Lorda, *Antropología Teológica* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2009), 299.

¹⁷⁴ Cf. Lorda, *Antropología Teológica*, 299.

¹⁷⁵ Cf. Castelao, «*Antropología Teológica*», 221-222.

combustíveis fósseis, que está no centro do sistema energético mundial. E incidiu também a prática crescente de mudar a utilização do solo, principalmente o desflorestamento para finalidade agrícola.» (LS 23) Há uma crise ecológica devido ao «modo desordenado de conceber a vida e a ação do ser humano, que contradiz a realidade até ao ponto de a arruinar» (LS 101).

Nas suas reflexões sobre o mal, Agostinho considera que este «não é mais do que a corrupção do modo, da espécie ou da ordem natural. Assim, diz-se má a natureza que está corrompida, pois a natureza incorrupta é boa. Mas, mesmo a natureza corrompida, enquanto natureza, é boa, só enquanto corrompida é que é má»¹⁷⁶. Segundo o hiponense, isto aplica-se a toda a realidade criada visto que, por ser espiritual ou material, pode corromper-se. Daí que esteja implícita uma referência a uma subjetividade que, num sentido mais amplo, também pode ser infra-humana. A criatura, devido à sua condição, também é ambígua: é boa por ser criação de Deus, mas, por afeição privativa, dá-se nela o mal uma vez que, apesar de ser boa, não é perfeita. Já Deus, sendo o Absoluto, carece do mal e da sua possibilidade. O mal tem uma dimensão cósmica (caótica) para lá da dimensão pessoal (drama) relacionada com a liberdade humana.¹⁷⁷ O Papa Francisco considera que

«a liberdade humana pode prestar a sua contribuição inteligente para uma evolução positiva, como pode também acrescentar novos males, novas causas de sofrimento e verdadeiros atrasos. Isto dá lugar à apaixonante e dramática história humana, capaz de transformar-se num desabrochamento de libertação, engrandecimento, salvação e amor, ou, pelo contrário, num percurso de declínio e mútua destruição. Por isso a Igreja, com a sua ação, procura não só lembrar o dever de cuidar da natureza, mas também e “sobretudo proteger o homem da destruição de si mesmo”.

Apesar disso, Deus, que deseja atuar connosco e contar com a nossa cooperação, é capaz também de tirar algo de bom dos males que praticamos, porque “o Espírito Santo possui uma inventiva infinita, própria da mente divina, que sabe prover a desfazer os nós das vicissitudes humanas mais complexas e impenetráveis”. De certa maneira, quis limitar-Se a Si mesmo, criando um mundo necessitado de desenvolvimento, onde muitas coisas que consideramos males, perigos ou fontes de sofrimento, na realidade fazem parte das dores de parto que nos estimulam a colaborar com o Criador. Ele está presente no mais íntimo de cada coisa sem condicionar a autonomia da sua criatura, e isto dá lugar também à legítima autonomia das realidades terrenas. Esta presença divina, que garante a permanência e o desenvolvimento de cada ser, “é a continuação da ação criadora”. O Espírito de Deus encheu o universo de potencialidades que permitem que, do próprio seio das coisas, possa brotar sempre algo de novo» (LS 79-80).

Ao examinar o seu coração, o ser humano comprova a sua inclinação para o mal que não pode ter origem no Deus criador (cf. GS 13). Não se deve aceitar que a vida humana tenha ou não possa ter em si a possibilidade do mal visto que a liberdade tem um papel principal na vida humana. A liberdade traz consigo a possibilidade do mal moral que tem subjacente a luta entre

¹⁷⁶ Agostinho de Hipona, *A Natureza do Bem*, I, 4.

¹⁷⁷ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 222-223.

o bem e o mal. Este mal moral é o mal realizado conscientemente, tanto por ação como por omissão, sendo o mais persistente e o mais danoso, não só para quem o realiza, mas também para quem o sofre. É a destruição da co-humanidade, pelo que a liberdade humana não pode ser exercida de forma isolada.¹⁷⁸ O mal resulta da forma como o ser humano usa a sua liberdade. «O mal entra no mundo por essa porta: pelo mau uso da liberdade. E o mais grave é que não se vê logo. Por vezes convenço-me de que estou a ser livre e não estou. Estou a escravizar-me, a enganar e a deixar-me enganar. Como diz Santo Inácio, estou a ser levado pelas “aparências de bem”.»¹⁷⁹

Assim, estando a liberdade, na sua essência originária, relacionada com a realização originária da existência na sua unidade e totalidade, a possibilidade do pecado acompanha a totalidade da vida terrena do ser humano. O sujeito livre representa continuamente, para si mesmo, uma ameaça que, não sendo característica de uma determinada fase da vida, constitui um existencial permanente nunca superável na única história temporal, ou seja, é uma realização una, total e histórica da liberdade individual subjetiva.¹⁸⁰ O ser humano experimenta uma luta entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas, não conseguindo dominar eficazmente os ataques do mal, chegando mesmo a sentir-se preso (cf. GS 13).

É nesta relação com a história que alguns autores referem o pecado original. Na sua obra, *Introdução ao Cristianismo*, Joseph Ratzinger situa a reflexão sobre o pecado original no facto de o homem ter de ser pensado em ligação direta com a história do seu ser, considerando esse pecado como um dado espiritual que precede a existência individual. Mas esta transmissão não é feita de forma biológica, há uma relação com a história. «Ninguém se encontra num estado inicial indemne em que só tenha de desenvolver-se livremente, realizando o bem que tem dentro de si. Todos vivem num contexto que é parte da sua própria existência.»¹⁸¹

Além da liberdade, a possibilidade do mal também afeta toda a Criação. «O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador.» (GS 14) Como expressão da co-humanidade e da co-criaturalidade do

¹⁷⁸ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 230.

¹⁷⁹ Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 44-45.

¹⁸⁰ Karl Rahner, *Curso Fundamental da Fé. Introdução ao conceito de cristianismo*, 2ª ed., trad. Alberto Costa (São Paulo: Paulus, 1989), 131.

¹⁸¹ Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo – Prelecções sobre o «Símbolo dos Apóstolos»*, 2ª ed., trad. Alfred J. Keller (Cascais: Lucerna, 2017), 181.

homem, a presença do mal alcança todos os elementos do cosmos não humanos através do ser humano.¹⁸²

O Papa Francisco recorda que «o pecado manifesta-se hoje, com toda a sua força de destruição, nas guerras, nas várias formas de violência e abuso, no abandono dos mais frágeis, nos ataques contra a natureza» (LS 66). Em sentido estrito, o pecado é o conceito teológico que se refere ao mal moral como sendo o mal cometido ou padecido, tendo em atenção que também é vítima do pecado quem o comete. De acordo com o *Diccionario Teologico del Nuovo Testamento*:

«O conceito de pecado designa o fenómeno múltiplo dos erros humanos, que vão desde a mais insignificante transgressão de um mandamento até à ruína de toda a existência. Esta situação é expressa da forma mais profunda e ampla pelo grupo de palavras ἁμαρτία [*hamartía*] que designa o agir contra costumes, leis, homens ou deuses. Um campo especial abrange o grupo de palavras ἀδικία [*adikía*], que está relacionado com a vida judicial e que, como conceito contrário a δίκη [*dikē*] ou δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] (justiça), enfatiza o que vai contra a lei e as ações que lhe são opostas. Um aspeto mais amplo reflete o grupo de palavras παράβασις [*parábasis*], que se refere principalmente à transgressão da lei. O termo παράπτωμα [*paráptōma*], παραπίπτω [*parapíptō*], cair, errar, falhar, indica, por outro lado, geralmente o deslize ou transgressão culpável.»¹⁸³

No fundo, está patente por parte de cada ser humano e relativamente a um preceito da justiça o exercício da liberdade, na sua ação ou omissão. Trata-se de uma relação mediada no modo como se trata toda a Criação e, principalmente, o próximo. O pecado é a realização, perante Deus, do mal moral que irrompe no mundo através do coração do ser humano, causando danos tanto ao homem como ao seu mundo. Não se trata do incumprimento de uma prescrição religiosa ou mandato divino, mas sim do atentado, por parte da liberdade humana, contra o bem criado ao corromper e destruir o ser humano e o mundo, o que desagrade a Deus.¹⁸⁴

Apesar da liberdade, há também um fator de influência na ação do ser humano. Como sujeito livre, o ser humano na história, no mundo e na rede das relações interpessoais, realiza-se em situações que são sempre determinadas pela história e pela ação dos outros. Cada ato de decisão influencia e é influenciado pelos subsequentes e precedentes, apesar da reflexão que

¹⁸² Cf. Castela, «Antropología Teológica», 231.

¹⁸³ «El concepto de pecado designa el múltiple fenómeno de los yerros humanos, que llegan desde la más insignificante trasgresión de un mandato hasta la ruína de toda la existencia. Esta situación la expresa de la manera más profunda y amplia el grupo de palabras ἁμαρτία [*hamartía*] que designa el *obrar* contra costumbres, leyes, hombres o dioses. Un campo especial abarca el grupo de palabras ἀδικία [*adikía*], que entronca con la vida judicial y que, como concepto contrario a δίκη [*dikē*] o δικαιοσύνη [*dikaiosýnē*] (justicia), carga el acento en lo que va contra el derecho y en las acciones que se oponen al mismo. Un aspecto más amplio refleja el grupo de palabras παράβασις [*parábasis*], que se refiere ante todo a la trasgresión de la ley. El término παράπτωμα [*paráptōma*], παραπίπτω [*parapíptō*], caer, equivocarse, faltar, indica, en cambio, por lo general el *desliz* o la *trasgresión culpable*.» Walther Günther, «Pecado», em *Diccionario Teologico del Nuovo Testamento*, 3ª ed., vol. III (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993), 314-315.

¹⁸⁴ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 231-232.

leva a cada um desses atos ser impérvia à subsequente.¹⁸⁵ Havendo um mal que precede os seres humanos, estes nunca são os iniciadores absolutos do mal. A ideia de herança e transmissão aponta para a fragilidade da humanidade a partir do momento em que cada homem nasce, ou seja, antes de cada ser humano cometer uma falta de que possa ser culpado.¹⁸⁶ Assim, o ser humano nunca tem a certeza do que objetivamente é culpa da sua ação já que o que lhe pode parecer um não contra Deus pode ser a sua liberdade a estar a ser manipulada de uma forma não observável, podendo então ser um sim a Deus. Portanto, o ser humano nunca tem a certeza que realmente é pecador, mas tem a certeza que, na realidade, pode ser pecador.¹⁸⁷

O facto de o mal ser a realidade relacionada com o que é distinto de Deus na horizontalidade do tempo e do espaço apela a uma experiência universal que é válida para todos os seres humanos seja qual for o momento da história em que se encontrem. Este encontro do pecado com a história não deve levar a uma interpretação historicista do pecado original reduzindo o essencial do seu significado a apenas um pecado que foi cometido no início da história. Como o homem vive na história, o pecado também ocorre na história.¹⁸⁸ E visto que o pecado é o mal que se manifesta na liberdade finita do ser humano, Deus não o pode eliminar, apesar de poder vencer o mal com a força do Seu amor.¹⁸⁹

A liberdade e a responsabilidade do adulto fazem emergir o reconhecimento saudável de uma falta. Surge, então, a culpa.¹⁹⁰ Além de fazer o que quer, o ser humano também faz o que não quer, e a consciência da culpa abre um abismo perante o homem. Quando o ser humano faz o que quer, é consciente de que a sua decisão não é de todo transparente visto que, no seu interior, há motivos obscuros, razões inconfessadas e compulsões que o governam sem que se aperceba.¹⁹¹

É através da culpa que o ser humano pode estar ou acreditar estar no problema, sem que o faça de modo ativo e efetivo. Isto porque podem haver processos de culpabilização sem posterior vontade de os resolver, para além de culpabilizações muito rápidas ou doentias que impedem a responsabilização ou que ficam fechadas em si mesmo numa atitude

¹⁸⁵ Cf. Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 130-133.

¹⁸⁶ Cf. Gesché, *El mal*, 116.

¹⁸⁷ Cf. Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 131.

¹⁸⁸ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 232.

¹⁸⁹ Cf. André Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, 3ª ed. (Santander, Editorial Sal Terrae, 2001), 209-210.

¹⁹⁰ Cf. Gesché, *El mal*, 123.

¹⁹¹ Cf. Queiruga, *Recuperar la creación*, 211-212.

autodestrutiva.¹⁹² Desde a sua origem, o ser humano é devedor e, devido a isso, a sua profundidade última como ser livre é definida pela finitude. O facto de ser devedor está acima do saber e da ação, pois ser devedor é mais original que todo o seu saber e isso leva a que as suas obras o façam ainda mais devedor. Devido à sua necessidade de dívida, o ser humano desenvolve uma possível moral.¹⁹³ Um indivíduo nunca é culpado ou um ser culpado, é apenas culpado por uma determinada ação¹⁹⁴, é transitoriamente culpado de um ato concreto, pelo que depois de ter recebido o perdão, não é ontologicamente culpado.¹⁹⁵

João Duque afirma que «a falta torna o homem culpável – dando origem à acusação; o sofrimento torna-o vítima – dando origem à lamentação.»¹⁹⁶ Enquanto ao nível ontológico se consegue manter alguma distância, no sentido ético a consciência pesa sobre a carne devido às consequências da ação culposa. Mas com Paulo, iniciou-se uma abertura à esperança ao dizer «que não é o bem que eu quero que faço, mas o mal que eu não quero, isso é que pratico» (*Rm.* 7,19). Há uma contradição interior da liberdade do ser humano que assinala a não liberdade da liberdade. A culpa, sendo do ser humano, poderia ser evitada, no entanto, aparece sempre.¹⁹⁷ Como dizia Langdon Gilkey na sua obra, *Reaping the Whirlwind. A Christian Interpretation of History*, «onde há história, há liberdade; e onde há liberdade, há pecado»¹⁹⁸.

Ao mesmo tempo que o ser humano experimenta a culpa, também experimenta a liberdade para a contrariar, o que o leva a sentir-se responsável. Daí ser possível uma mudança, ultrapassando o mal e fazendo boas obras que conduzam ao bem. No entanto, a bondade é um destino do ser humano e não um estado. Dizer que o ser humano foi criado bom significa que foi criado para o bem e que a sua disposição inicial era boa. Mas é na sua ação contínua no bem, na sua intenção e atitude que o definem que o ser humano se torna bom. Assim, a bondade no ser humano nunca é algo adquirido para sempre, mesmo decidindo ser bom. A liberdade humana mostra-se ambígua entre a possibilidade e a queda já que nunca é totalmente segura da qualidade das suas ações, nem se pode justificar nem condenar definitivamente.¹⁹⁹

¹⁹² Cf. Gesché, *El mal*, 123-124.

¹⁹³ Cf. Queiruga, *Recuperar la creación*, 213-214.

¹⁹⁴ Isto leva a que o enigma ontológico conflui no paradoxo ético.

¹⁹⁵ Cf. Gesché, *El mal*, 125.

¹⁹⁶ João Duque, «O Mal – Deus em questão (?)», *Didaskalia* XXIX (1999), 305.

¹⁹⁷ Cf. Queiruga, *Recuperar la creación*, 214-216.

¹⁹⁸ «where there is history at all there is freedom, and where there is freedom there is sin» Langdon Gilkey, *Reaping the Whirlwind. A Christian Interpretation of History* (Nova Iorque: The Seabury Press, 1981), 237.

¹⁹⁹ Cf. Queiruga, *Recuperar la creación*, 218-221.

É na ação que a liberdade se manifesta e se realiza, estando esta liberdade relacionada com a responsabilidade na medida em que o ser humano tem de justificar as suas próprias escolhas.²⁰⁰ A liberdade finita leva ao aparecimento da possibilidade da culpa e respetiva necessidade de luta ética, conduzindo o ser humano ao questionamento da sua vida, com conseqüente procura de respostas. É impossível criar uma liberdade finita sem pecado. Deus nunca pode impedir o pecado porque isso equivaleria a não permitir a liberdade. Contudo, o problema não assenta na existência da culpa, mas no modo como é encarada. A culpa tanto pode levar à depressão e autodestruição como também à superação, promovendo a maturidade.²⁰¹

«Na história das religiões, a ideia de pecado é muito comum, mas ao mesmo tempo o seu conteúdo é muito diferente: depende da forma como se pensa a divindade, o mal e a liberdade.»²⁰² É ao ser vencido pelo amor excessivo de Deus que o ser humano se arrepende do pecado cometido, o que o leva a suportar a sua dor e a responsabilizar-se pelas suas faltas visto que não se esquece quem é e de onde foi resgatado.²⁰³ No entanto, sendo o pecado a culpa enquanto vivida na presença de Deus, a sua vivência vai depender de como se vive essa presença de Deus, como o crente O vê e de como enfrenta o paradoxo da culpa. Andrés Torres Queiruga, na obra *Recuperar la creación*, expressa isto dizendo «digam-me como é o vosso Deus e eu dir-vos-ei como é o vosso pecado». Isto porque ter a ideia de um Deus implacável vai levar o ser humano crente a afundar-se na sua culpa sem qualquer possibilidade de escapar, enquanto ter uma experiência de Deus como quem o acompanha com amor, compreende e ajuda, leva a que possa ter um futuro mais luminoso, libertador e curativo.²⁰⁴

O pecado acaba por ser o rompimento, tanto interior como exteriormente, das relações com Deus e com toda a Criação, relações essas que são fundamentais para o ser humano²⁰⁵.

«As narrações da criação no livro do Génesis contêm, na sua linguagem simbólica e narrativa, ensinamentos profundos sobre a existência humana e a sua realidade histórica. Estas narrações

²⁰⁰ Cf. Ramón Lucas Lucas, *El Hombre, Espíritu Encarnado. Compendio de antropología filosófica*, 5ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008), 181.

²⁰¹ Cf. Queiruga, *Recuperar la creación*, 221-223.

²⁰² «En la historia de las religiones, la idea de pecado es muy común, pero al mismo tiempo su contenido es muy distinto: depende de cómo se piense la divinidad, el mal y la libertad.» Lorda, *Antropología Teológica*, 312.

²⁰³ Cf. Carolina Blázquez Casado, «Una antropología desde el arrepentimiento. La conversión como el estado constitutivo del hombre según Olivier Clément», *Revista de Espiritualidad* 73 (2014), 214.

²⁰⁴ Cf. Queiruga, *Recuperar la creación*, 224-225.

²⁰⁵ Destas três relações fundamentais derivam outras tais como a relação com o tempo, com o trabalho, com a lei, com as instituições sociais e por aí adiante. O ser humano não deve ser visto apenas sob os aspetos que o caracterizam como indivíduo singular, mas sim no contexto das relações que o caracterizam. Considerado um parceiro responsável no destino de todos. Desta forma, o ser humano pode ser compreendido na sua vocação. Apenas na justiça e no amor se realiza a natureza humana. (Cf. CCU 10)

sugere que a existência humana se baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: as relações com Deus, com o próximo e com a terra. Segundo a Bíblia, estas três relações vitais romperam-se não só exteriormente, mas também dentro de nós. Esta rutura é o pecado. A harmonia entre o Criador, a humanidade e toda a criação foi destruída por termos pretendido ocupar o lugar de Deus, recusando reconhecer-nos como criaturas limitadas. Este facto distorceu também a natureza do mandato de “dominar” a terra (cf. *Gn.* 1,28) e de a “cultivar e guardar” (cf. *Gn.* 2,15). Como resultado, a relação originariamente harmoniosa entre o ser humano e a natureza transformou-se num conflito (cf. *Gn.* 3,17-19).» (LS 66)

Toda a Criação tem necessidade de ser alcançada pelo amor de Deus para poder superar o mal que a submete e destrói. O amor de Deus é o único amor incondicional capaz de transformar a existência do ser humano, pelo que nenhum ser humano se pode salvar sozinho nem conquistar a salvação. A salvação recebe-se.²⁰⁶ Neste sentido e contexto, podemos afirmar que o pecado é sempre o contrário do amor. Criados em Deus Trindade por amor e para amar, reconhecemos que sempre que não amamos o outro, Deus, nós próprios e a obra da criação, estamos a pecar por ação ou até mesmo por omissão.

«Quando o homem olha para dentro do próprio coração, descobre-se inclinado também para o mal, e imerso em muitos males, que não podem provir de seu Criador, que é bom. Muitas vezes, recusando reconhecer Deus como seu princípio, perturbou também a devida orientação para o fim último e, ao mesmo tempo, toda a sua ordenação quer para si mesmo, quer para os demais homens e para toda a criação. O homem encontra-se, pois, dividido em si mesmo. E assim, toda a vida humana, quer singular quer coletiva, apresenta-se como uma luta dramática entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas. Mais: o homem descobre-se incapaz de repelir por si mesmo as arremetidas do inimigo: cada um sente-se como que preso com cadeias.» (GS 13)

De acordo com o Antigo Testamento, desde as primeiras gerações, a humanidade viu-se arrastada pelo pecado (cf. *Gn.* 4,1-7.15-24; 6), podendo explicar-se a multiplicação dos pecados pela debilidade intrínseca dos homens (cf. *Gn.* 6,5; 8,21). As más inclinações apenas poderão ser vencidas pela mudança do coração maligno que só pode ser operada por Deus (cf. *Sb.* 9).²⁰⁷

Na carta aos Romanos, São Paulo falava desta experiência de divisão interior:

«Assim, o que realizo, não o entendo; pois não é o que quero que pratico, mas o que eu odeio é que faço. [...] Já não sou eu que o realizo, mas o pecado que habita em mim. [...] Na minha carne, não habita coisa boa; pois o querer está ao meu alcance, mas realizar o bem, isso não. É que não é o bem que eu quero que faço, mas o mal que eu não quero, isso é que pratico. Ora, se o que eu não quero é que faço, então já não sou eu que o realizo, mas o pecado que habita em mim. Deparo, pois, com esta lei: em mim, que quero fazer o bem, só o mal está ao meu alcance. Sim, eu sinto gosto pela lei de Deus, enquanto homem interior. Mas noto que há outra lei nos meus membros a lutar contra a lei da minha razão e a reter-me prisioneiro na lei do pecado que está nos meus membros.» (*Rm.* 7,15-23)

Há um desequilíbrio no ser humano que o inclina para o mal desde o nascimento. E é o Senhor que vem para o libertar e fortalecer, lançando fora o dominador deste mundo (cf. *Jo.* 12,30-31) que o mantém escravo do pecado, o qual «diminui o homem, impedindo-o de atingir

²⁰⁶ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 233.

²⁰⁷ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 235-236.

a sua plena realização.» (GS 13) Para que possa ser conduzido à salvação, o ser humano precisa de se abrir ao amor salvador de Deus.

Podem-se considerar três aspetos do conflito do coração do ser humano: a morte, a etapa inevitável do processo biológico da vida que marca o final da existência terrena e que provoca uma aversão instintiva no ser humano, apesar de no ponto de vista cristão representar o início de uma nova vida; a inclinação para o mal (a concupiscência), que dificulta a caminhada na simplicidade diante de Deus, fazendo-o procurar a satisfação imediata, individual, terrena e temporal, mesmo quando pretende cumprir a vontade de Deus; e a inevitabilidade do pecado. Na Bíblia, a concupiscência não significa apenas concupiscência carnal ou meramente sexual, apresentando um significado muito amplo (cf. *Mt.* 4,19; 13,22; *Lc.* 8,12; *1Jo.* 2,16).²⁰⁸

«A questão é a fragilidade humana, a tendência humana constante para o egoísmo, que faz parte daquilo que a tradição cristã chama “concupiscência”: a inclinação do ser humano a fechar-se na imanência do próprio eu, do seu grupo, dos seus interesses mesquinhos. Esta concupiscência não é um defeito do nosso tempo; existe desde que o homem é homem, limitando-se simplesmente a transformar-se, adquirir modalidades diferentes no decorrer dos séculos, utilizando os instrumentos que o momento histórico coloca à sua disposição. Mas, é possível dominá-la com a ajuda de Deus.» (FT 166)

A concupiscência é a discórdia interior responsável pelo desequilíbrio do ser humano e que o torna o centro absoluto de uma existência fechada em si mesma, sem abertura para a alteridade, incluindo o divino. É a experiência da dispersão espiritual e existencial que impede o ser humano de realizar o que considera o bem supremo, impedindo-o de sair de si próprio.²⁰⁹ Alguns autores mais recentes sentiram a necessidade de aprofundar a noção da concupiscência à luz de um conceito mais adequado de ser humano como sujeito incarnado. Sendo o homem imagem de Deus, é um sujeito incarnado capaz de se comprometer livremente por valores e pessoas, impondo deste modo uma forma existencial à sua própria realidade psicofísica. A concupiscência consiste na divisão através da qual a espontaneidade (tanto sensitiva como racional), imprescindível à vida humana, não está estruturada na vida livre e pessoal do ser humano, de modo que fica sempre neste um resquício psíquico que não está orientado para valores que escolheu como norma para a sua própria vida.²¹⁰

Devido à sua liberdade, o ser humano está sempre obrigado a uma ação. Há que ter em conta que o não realizar já é uma ação. Na condição humana, há uma divisão interior indicadora de que a faculdade da liberdade não é neutra perante possibilidades equidistantes. Isto é devido a um processo de constituição do eu do ser humano, no qual há um grande desequilíbrio na

²⁰⁸ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 225-229.

²⁰⁹ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 237.

²¹⁰ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 232-233

realização das possibilidades oferecidas ao homem de tal modo que este tende mais facilmente para as que o levam à sua frustração e mais dificilmente para as que o levam à sua verdadeira realização.²¹¹ Desde a sua infância, o ser humano tem a tendência a reduzir tudo em seu redor ao seu próprio eu como sendo a forma mais evidente e direta de conseguir o fim último da vida, tal como seja a plenitude, a consumação e a felicidade.²¹² Quando nasce, o ser humano está naturalmente centrado em si mesmo, mas progressivamente vai reconhecendo a alteridade numa tendência excêntrica que o leva a ir além de si mesmo, tirando-o do seu ego. Contudo, os processos intramundanos dificultam o emergir das dinâmicas excêntricas. A cisão na existência humana ocorre quando a tensão entre a centralidade e excentricidade se resolve a favor da primeira que é o ego, não o superando.²¹³

O facto de, na criatura egocêntrica, ser maior a inclinação para o mal não é por o mal ser mais poderoso que o bem, simplesmente promete um bem-estar mais simples, imediato, cómodo e evidente do que a dinâmica da graça e do amor. Está profundamente entranhado no ser da criatura, o que mostra a sua limitação e insensatez. Paradoxalmente, a bondade da Criação é a condição de possibilidade do mal, já que, apesar de a Criação ser boa, também não é perfeita. E é na ausência dessa perfeição que só pertence a Deus que radica a possibilidade do mal.²¹⁴

«Se é correta a análise agostiniana do pecado como *amor sui* e concupiscência desenfreados, então a vida do homem é já desde sempre marcada, nos seus primórdios naturais, pela estrutura de tal pecaminosidade. A configuração mais primitiva do ego, o ego-prazer narcísico no sentido de Freud, corresponde já ao *homo incurvatus in se*, ao *amor sui* da tradição teológica, que aparece primitivamente no pecado humano apenas de forma implícita, encerrado na concupiscência. Mesmo que o homem seja, neste sentido, pecador *por natureza*, isso não significa que a sua natureza humana seja pecadora.»²¹⁵

Na frase acima referida «mesmo que o homem seja [...] pecador *por natureza*, isso não significa que a sua natureza humana seja pecadora», Wolfhart Pannenberg atribui dois significados à palavra natureza: como os condicionamentos naturais do eu influenciado inicialmente na sua conduta pelos instintos e desejos do ser humano e como o eu excêntrico no

²¹¹ Este desequilíbrio deve-se à primazia natural do eu autocentrado e ao carácter absoluto dos transcendentais da imanência do mal. Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 235.

²¹² Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 235.

²¹³ Cf. Wolfhart Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, trad. Miguel García-Baró (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993), 131-133.

²¹⁴ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 236.

²¹⁵ «Si es correcto el análisis agustiniano del pecado como *amor sui* desenfrenado y concupiscia, entonces la vida del hombre está ya siempre marcada en sus comienzos naturales por la estructura de tal pecaminosidad. La configuración más temprana del yo, el yo-placer narcisista en el sentido de Freud, se corresponde ya con el *homo incurvatus in se*, con el *amor sui* de la tradición teológica, que aparece primitivamente en el pecado humano de un modo sólo implícito, encerrado en el interior de la concupiscencia. Aunque sea el hombre en este sentido pecador *por naturaleza*, no por ello es su naturaleza de hombre pecaminosa.» Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 134.

seu ser essencial, ou seja, o que é chamado a ser. No cristianismo, o ser humano é chamado a ser um homem novo em Jesus Cristo, podendo-se entender a superação do pecado original na lógica do dom e da gratuidade. Como disse São Paulo na carta aos Romanos, «onde aumentou o pecado, superabundou a graça» (*Rm.* 5,20). Apesar da sua tendência para o bem, o ser humano não atinge nem realiza o Bem perfeito devido à ambiguidade da história onde se situam o seu querer e a sua ação. Apesar de a sua possibilidade nunca ser pretendida, o lado obscuro da Criação (o mal) está sempre à mão e a tentar estar oculto na ambiguidade da vida. Mas o mal só existe nesta vida, já que quando Jesus Cristo venceu a morte, venceu também o mal, razão pela qual se sabe que o mal não pode transcender a morte. Apenas Deus, a fonte da verdadeira vida, transcende tudo o que existe. E sendo o mal uma realidade vinculada à condição de criatura e completamente indesejável por Deus, que ama a criatura incondicionalmente, o mal não pode transcender os limites e os condicionamentos de tudo o que existe. Sendo a proximidade imanente de Deus una com a Sua transcendência absoluta, há uma proximidade ao infinito que é transversal à existência. Já o mal, com a sua proximidade, apresenta-se como um caminho direto e autêntico de realização e salvação numa dinâmica de tentação em que se faz imediatamente devido à sua pronta disponibilidade.²¹⁶

2.2. Herdamos o pecado e sentimo-nos culpados

«O “paradoxo da origem” sempre suscitou fascínio até ao êxtase; ao mesmo tempo, sempre suscitou a maior repugnância, sobretudo quando se trata de elucidar aquele lado obscuro da nossa existência, sem o qual ela não se explica como existência de ser-no-mundo: o pecado original. Trata-se aqui de um termo não inteiramente feliz, mas insubstituível, porque designa aquela situação de mal-estar universal que exige uma origem única para a sua explicação. [...] Entre a criação de cada ser humano e a sua existência concreta, deve ter intervindo algo que permita explicar estas duas verdades: Deus não cria pecadores e o homem nasce pecador. Este “algo” é o pecado original. O problema é assim delimitado: como pensar o nexó ontico do homem individual com a humanidade de tal modo que seja possível enunciar simultaneamente o carácter pecaminoso e a universalidade do pecado original?»²¹⁷

²¹⁶ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 237-239.

²¹⁷ «La “paradoja del origen” ha despertado desde siempre fascinación hasta el éxtasis; a la vez, ha producido máxima repugnancia, sobre todo, cuando se trata de dilucidar aquel lado oscuro de nuestra existencia, sin el cual esta no se explicaría como existencia de ser-en-el-mundo: el pecado original. Aquí se trata de un término no del todo feliz, pero irremplazable, pues designa aquella situación de malestar universal, que requiere un origen único para su explicación. [...] Entre la creación de cada ser humano y su existencia concreta, algo ha tenido que intervenir que permite dar cuenta de estas dos verdades: Dios no crea pecadores y el hombre nace pecador. Ese “algo” es el pecado originante. El problema se delimita así: ¿Cómo se puede pensar el nexó ontico del hombre individual con la humanidad, de tal manera que sea posible enunciar a la vez el carácter pecaminoso y la universalidad del pecado original?» Anneliese Meis W., *Antropología Teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*, 3ª ed. (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013), 979-980

Segundo o *Catecismo da Igreja Católica*, «o pecado original chama-se “pecado” por analogia: é um pecado “contraído” e não “cometido”; um estado, não um ato.» (CIC, 404) Portanto, o pecado original não é um pecado em sentido estrito. O termo pecado é usado para designar uma realidade que se opõe ao amor de Deus e ao bem da sua Criação, mas aludindo a uma situação recebida.²¹⁸

A perícopes no livro de Génesis sobre o pecado de Adão e Eva é o relato sobre a tentação com mais influência em toda a história. Mas o que a Bíblia refere é o pecado de Adão (cf. *Rm.* 5,12-14). A expressão “pecado original” foi cunhada por Agostinho de Hipona, que utilizou o relato do jardim para elaborar a sua teologia do pecado original. A atribuição da perfeição a Adão e Eva corre o perigo de tornar a dinâmica do relato incongruente, nomeadamente a transição da perfeição para a queda. Há dois elementos importantes a ter em conta neste relato: a presença da tentação que antecede a desobediência humana e a existência de um mandamento a cumprir. Objetivamente, tendo isto em conta, Adão e Eva não foram criados num estado de perfeição máxima. Se podem ser tentados, não possuem a plenitude do ser em si e, se têm um mandamento a cumprir, não habitam na virtude máxima do bem. No entanto, este relato mostra que Adão, representando todos os seres humanos, foi criado com a possibilidade de alcançar a plenitude, mas também de a rejeitar ou arruinar.²¹⁹

Se «Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa» (*Gn.* 1,31), então Deus nunca quis o mal e sempre considerou a criação intrinsecamente boa mesmo depois do aparecimento do mal, tanto que não amaldiçoou o homem, apenas o castigou.²²⁰ Mas esta bondade originária não pode ser confundida com a perfeição originária. A possibilidade do mal é, neste relato, uma possibilidade estrutural coincidente com a condição de criatura do ser humano. Adão e Eva são, portanto, criaturas finitas, que apesar de criadas num estado de bondade radical, não são protegidas da possibilidade do mal, visto que não são Deus.²²¹

«Há um elemento na história do Génesis que tem sido frequentemente ignorado – a proibição divina de não comer da árvore do conhecimento. Qualquer ordem pressupõe que o que é ordenado ainda não está cumprido. A proibição divina pressupõe uma espécie de cisão entre o Criador e a criatura, uma cisão que torna necessária uma ordem, mesmo que seja dada apenas para testar a obediência da criatura. Esta clivagem é o ponto mais importante na interpretação da queda. Porque ela pressupõe um pecado que ainda não é pecado, mas que também já não é inocência.»²²²

²¹⁸ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 233.

²¹⁹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 239.

²²⁰ Cf. Gesché, *El mal*, 114.

²²¹ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 239-240.

²²² «There is an element in the Genesis story which has often been overlooked-the divine prohibition not to eat from the tree of knowledge. Any command presupposes that what is commanded is not yet fulfilled. The divine prohibition presupposes a kind of split between creator and creature, a split which makes a command necessary, even if it is given only in order to test the obedience of the creature. This cleavage is the most important point in the interpretation of the Fall. For it presupposes a sin which is not yet sin but which is also no longer innocence.»

Segundo Paul Tillich, a criatura tem diante de si a divinização se cumprir o que lhe é ordenado, bem como a realidade da frustração se decidir violá-lo. Portanto, no relato do jardim, a criatura na sua constituição ainda não coincide com o que é chamada a ser. A existência de um mandamento põe em evidência a distância entre o ser da criatura e o seu dever ser. Adão e Eva têm duas possibilidades de fazer o caminho entre o ser e o dever ser: respondem ao dom de Deus confiando que lhe é favorável (aceitam a proibição de Deus) ou tomam o caminho da desconfiança seguindo o atalho oferecido pela tentação. Apesar de os dois caminhos prometerem a divinização, um deles, o atalho, é mais atrativo, se bem que se vem a revelar uma possibilidade que não pode realizar o que prometeu. Em consequência surgem sentimentos de vergonha, frustração e inimizade. O ser humano, desconfiado da bondade de Deus, quebra a sua relação com Deus e constitui-se a si próprio a referência absoluta. Na história do jardim, a desconfiança levada ao egoísmo foi o pecado do homem. Devido a isso, o homem está dividido em si mesmo não fazendo o bem que tem diante de si e cometendo o mal que odeia.²²³ «Os danos do pecado afetam os três aspetos fundamentais da imagem: a sua dignidade e a sua capacidade de representar Deus no mundo, a sua fecundidade e as relações humanas, que agora se deterioram.»²²⁴

No relato do Génesis, o mal está presente, mas de uma forma enigmática, sendo representado pela serpente²²⁵ que, tal como o mal, é palpável, apesar de não se saber de onde vem.²²⁶ Aqui, a serpente representa o demónio a tentar convencer o homem a colocar-se no lugar de Deus e a sentir-se independente Dele.²²⁷ A Sagrada Escritura chega a chamar o mal de pecado e não o pretende justificar, considerando-o precisamente de injustificável, tanto no plano moral em que um ato mau não tem justificação, como no plano racional por não ter razão de

Paul Tillich, *Systematic Theology. Three Volumes in One. Volume II* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 35.

²²³ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 240-241.

²²⁴ «Los daños del pecado afectan a los tres aspectos fundamentales de la imagen: a su dignidad y capacidad de representar a Dios ante el mundo, a su fecundidad y a las relaciones humanas, que ahora se deterioran.» Lorda, *Antropología Bíblica*, 55.

²²⁵ A Tradição foi interpretando a serpente em *Gn.* 3,1-7 como uma representação do espírito do mal, ao qual foram atribuídos vários nomes: Satanás, Diabo, Belial ou Belzebu. Apesar de Paulo o definir como o “deus deste mundo” (*2Cor.* 4,4), na Bíblia nunca se afirma que se trata de uma espécie de divindade maligna, em oposição ao Deus bom, visto que tudo o que existe fora de Deus apenas pode ser uma criatura de Deus. Como se trata de uma força poderosa capaz de assumir diversas formas, a Tradição cristã pensou nos seres espirituais que se rebelaram contra Deus com conseqüente expulsão do reino celeste e envio para a terra onde exerceram um certo domínio sobre o mundo. Ao longo da história, a voz da serpente foi sendo substituída por vozes humanas, como a dos falsos mestres e falsos profetas. Jesus chega a chamar Satanás a Pedro por ele se opor às indicações da vontade divina (cf. *Mc.* 8,33). (cf. CCU 297)

²²⁶ Cf. Gesché, *El mal*, 112.

²²⁷ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 148.

existir. A serpente nunca encontra em Deus um cúmplice, é o Seu inimigo. Caso o mal derivasse da cumplicidade com o Criador, nada haveria a fazer já que era natural. Não sendo nem Deus nem o ser humano a causa do mal, o homem não tem de suportar toda a culpa do mal. Daí ter sido introduzida uma terceira personagem no relato genesíaco, a serpente, para indicar a presença do mal do qual os seres humanos não têm de assumir toda a culpa.²²⁸ A existência do mal é anterior ao pecado humano, sendo que «a teologia católica situa a sua origem no pecado dos anjos que, como seres puramente espirituais, também foram criados livres e tiveram, a dada altura, de escolher entre adorar Deus ou negá-lo. Os que recusaram são os demónios presididos por [...] “Satanás”.»²²⁹ É um mal inegável que o ser humano não quis inteiramente. Estando entre a incriminação de Deus e a do ser humano, o tema da serpente e da tentação permite que não se culpe o homem obsessivamente.²³⁰

Segundo Armindo Vaz, há ainda uma interpretação sem fundamento deste episódio a que tradicionalmente foi dada uma conotação sexual aos motivos da nudez e do conhecimento, da mulher e da serpente. Este teólogo considera que o facto de não sentir vergonha com a nudez não é sinónimo de uma inocência moral ou de uma integridade interior à qual se seguiu a desordem interior demonstrada por uma perturbação ao nível sexual e a inflamação da concupiscência da carne. Trata-se de um símbolo com uma conotação negativa neste contexto que indica a inconsciência por parte do casal primordial de ainda carecerem de civilização. No entanto, em seguida há uma ação com conotação positiva que é a cobertura dessa nudez da qual o casal se torna consciente, ação esta que assinala o avançar do casal no processo de criação. Isto leva a que a cultura e a civilização sejam vistas como um bem. Também à mulher foi sendo dada uma posição de cunho sexual neste episódio. Pensava-se que ela seria mais vulnerável à sedução da serpente por eventualmente ser a mais sensível, sugestionável e o sexo mais fraco. Porém, a mulher e a sua ação de comer do «fruto da árvore» (*Gn.* 3,6) levaram à iniciação do homem e a passagem de ambos para a civilização, para o conhecimento do bem e do mal. A figura da serpente também foi tendo algumas conotações sexuais. No século passado ainda prevalecia a ideia de Adão e Eva terem cometido um pecado sexual²³¹. A serpente evocava o domínio da vida sexual e da idolatria cananeia. Era ainda um atributo de algumas deusas da fecundidade e da vegetação, além de ser um símbolo fálico. A ideia era que a primeira mulher,

²²⁸ Cf. Gesché, *El mal*, 113-116.

²²⁹ Ramos, *Antropología Teológica*, 148.

²³⁰ Cf. Gesché, *El mal*, 116.

²³¹ Estas interpretações que levaram a entender o pecado de Adão e Eva como um desvio do instinto sexual tem origem em tradições oriundas do Talmude e dos *midrash* judaicos, bem como da teologia clássica cristã. Cf. Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 151.

ao virar-se para a serpente, tinha voltado as costas para o Criador e aberto o acesso do povo aos desvios sexuais.²³² No fundo, a serpente «está ligada à sabedoria na sua relação com a vida / morte e tende a suscitar a obtenção da civilização humana»²³³. E relativamente à expulsão do paraíso, esta «representa [...] toda a decadência causada pela introdução do pecado na harmonia original criada por Deus.»²³⁴

A questão da punição do ser humano tem também uma força libertadora. Com a punição termina a autoacusação e autopunição, já que o castigo põe fim a tudo. Há ainda dois personagens do relato genesíaco que se devem referir: «os querubins com a espada flamejante, para guardar o caminho da árvore da Vida» (*Gn.* 3,24). Estes arcanjos exprimem de forma paradigmática este julgamento que terminou com o processo de autodestruição. Significa que a punição foi imposta por outrem. A reprovação de Deus dirigida a Adão e Eva acaba por ser branda quando comparada com a que foi dirigida à serpente, visto que Deus continua ao lado do ser humano.²³⁵ Deus, que cria por amor, volta-se para a vida do ser humano para o apoiar no seu esforço moral.²³⁶

«Deus, sem dúvida, não teria tido a menor dificuldade em eliminar milagrosamente as consequências do primeiro pecado cometido por um ser humano. A ação divina, porém, não teria produzido grande bem, a menos que o Criador estivesse disposto a remover também as do segundo, do terceiro e de todos os pecados sucessivos. Se o milagre não ocorresse, mais cedo ou mais tarde chegaríamos à nossa atual condição lamentável. Se isso não acontecesse, o mundo, continuamente sustentado e corrigido pela intervenção divina, seria um universo em que nada de importante dependeria da escolha humana, em que a certeza de que uma das alternativas aparentes não levaria a lado nenhum – ou seja, não seria realmente uma alternativa – faria desaparecer a própria escolha.»²³⁷

Ao tentar mostrar a universalidade estrutural do pecado no contexto do desejo e da procura de si próprio, surge o problema da responsabilidade pelo pecado ao tratar este como um comportamento imputado como culpa em vez de ser considerado doença ou carência. Nos

²³² Cf. Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 145-151.

²³³ Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 150.

²³⁴ «La expulsión del paraíso representa [...] toda la decadencia causada por la introducción del pecado en la armonía original, creada por Dios.» Lorda, *Antropología Bíblica*, 55.

²³⁵ Cf. Gesché, *El mal*, 117.

²³⁶ Cf. Queiruga, *Recuperar la creación*, 201.

²³⁷ «Dios no hubiera tenido la menor dificultad, sin duda alguna, en borrar milagrosamente las consecuencias del primer pecado cometido por un ser humano. Sin embargo, la acción divina no hubiera producido un gran bien a menos que el Creador hubiera estado dispuesto a eliminar también las del segundo, las del tercero y las de todos los sucesivos. Si dejara de producirse el milagro, alcanzaríamos antes o después nuestra lamentable condición presente. Si no lo hiciera, el mundo, sostenido y corregido continuamente por intervención divina, sería un universo en el que nada importante dependería de la elección humana, en el que la certeza de que una de las aparentes alternativas no conduciría a parte alguna —es decir, no sería realmente una alternativa— haría desaparecer la propia elección. Como hemos tenido ocasión de ver, la libertad del ajedrecista para jugar al ajedrez depende de la exactitud de las casillas y los movimientos.» C. S. Lewis, *El Problema del dolor*, 11ª ed. (Madrid: Ediciones RIALP, S. A., 2016), 47.

seus primeiros trabalhos sobre o livre-arbítrio, Agostinho de Hipona considerava que a responsabilidade surgia quando a ação era praticada livremente. O que estava em questão era como se poderia pecar com algo que não poderia ser evitado. Para responder seria necessário recorrer a Adão e à ideia de participação dos seus descendentes no seu pecado.²³⁸

Contudo, o relato do jardim não consegue dar resposta ao problema do mal. Nem sequer tenta dar uma explicação a isso. E a resposta também não passa pela salvaguarda da liberdade, mas sim pela ambiguidade própria da condição de criatura em que triunfou o egoísmo da liberdade, ou seja, se Adão pecou, isso deveu-se ao facto de ser homem e não Deus. Este relato preocupa-se em expor a natureza árdua da vida que se traduz no trabalho²³⁹, na dor e na morte, e conta que se trata de um pecado pessoal de Adão ao ter cedido à tentação e não de um castigo divino traduzido na transmissão intergeracional da culpa do primeiro homem. Como tal, a doutrina do pecado original não se deve identificar com o pecado de Adão nem com a transmissão da sua culpa de geração em geração.²⁴⁰

«[...] o “pecado original” é chamado pecado apenas analogicamente em relação ao pecado pessoal. O uso do termo “pecado” num sentido unívoco levou, no passado, a dificuldades insuperáveis, por exemplo, quando se queria determinar em que sentido o pecado original é voluntário, sendo a voluntariedade um elemento essencial à noção de pecado pessoal. Hoje, sobre este ponto, há um amplo consenso entre os teólogos.

Chamamos ao pecado original “pecado” porque separa o homem de Deus, porque o afasta da sua vocação, numa palavra, porque a sua relação com Deus é afetada por ele de forma negativa. Em segundo lugar, é de notar que a teologia tradicional distingue, quando fala do pecado original, entre o chamado “pecado original originador” e o “pecado original originado”. O primeiro é o pecado cometido no início da história que deu origem ao mal que agora vivemos e experimentamos; o segundo são precisamente essas consequências negativas em nós, a nossa situação de alienação de Deus, que tem a sua causa e o seu fundamento no pecado “originador”.»²⁴¹

²³⁸ Cf. Wolfhart Pannenberg, *Teologia Sistemática. Volumen II*, trad. Gilberto Canal Marcos (Madrid: UPCO, 1996), 275-276.

²³⁹ Há uma ideia generalizada de que o trabalho é uma espécie de condenação como consequência do pecado (cf. *Gn.* 3,17-19) ao implicar uma certa dimensão de servidão e de esforço, acentuada quando as condições do trabalho manual são injustas. Contudo, segundo a Sagrada Escritura, além de *'ādām* ser incumbido dessa tarefa antes da transgressão, sabemos que a ordem foi precedida de uma série de ações de Deus que surgiram o que é bom ao trabalhar a matéria informe como um artesão (*Gn.* 1,4.10.12.18.21.25.31; 2,9.12). Temos, portanto, Deus a dar o exemplo. (Cf. CCU 104)

²⁴⁰ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 241.

²⁴¹ «el “pecado original” es llamado pecado sólo analógicamente respecto al pecado personal. El uso del término “pecado” en un sentido unívoco ha llevado en el pasado a dificultades insuperables, cuando se ha querido, p. ej., determinar en qué sentido el pecado original es voluntario, siendo la voluntariedad un elemento esencial a la noción de pecado personal. Hoy, en este punto, hay amplio acuerdo entre los teólogos.

Llamamos “pecado” al pecado original porque aparta de Dios, porque aleja al hombre de su vocación, en una palabra, porque la relación con Dios está afectada por él de modo negativo. En segundo lugar, no estará de más advertir que la teología tradicional distingue, al hablar del pecado original, el llamado “pecado original originante” y el “pecado original originado”. El primero es el pecado cometido al comienzo de la historia que ha dado origen al mal que ahora vivimos y experimentamos; el segundo son precisamente estas consecuencias negativas en nosotros, nuestra situación de alejamiento de Dios que tiene en el pecado “originante” su causa y su fundamento.» Ladaria, *Introducción a la Antropología Teológica*, 113-114.

No pecado original, o pecado de Adão não é imputado a todas as gerações seguintes, já que por pecado original não se entende a transmissão de geração em geração da ação pessoal original como uma qualificação moral do ser humano. Da mesma forma que a liberdade de um indivíduo não pode ser transmitida a outrem, a culpa pessoal deste ato de liberdade também não pode ser transmitida. É esta liberdade que permite a cada indivíduo ser único e insubstituível.²⁴²

«Mas a descrição da ‘transgressão’, entendida sobre o pano de fundo mítico de ‘transgressões’ primordiais análogas nos relatos de origem, não implica um juízo de ordem moral, nem permite a sua interpretação como “pecado”, “falta” ou desobediência moral. Nem objetiva na natureza do casal prototípico nenhuma “depravação moral”, de inocência e de felicidade, nem regressão ou alteração ontológica para pior, nem perturbação psíquica ou moral, que pela via da geração física se tivesse tornado a causa efetiva de todos os males físicos e morais da humanidade. [...] A interpretação da ‘transgressão’ em termos morais pode dever-se também ao facto de a exegese tradicional ter ouvido uma ressonância moral no binómio “bem e mal”»²⁴³

Assim, «o “pecado original” não significa [...] que a qualidade moral das ações do(s) primeiro(s) homem(ns) tivesse passado para nós, seja mediante imputação forense da parte de Deus, seja mediante herança biológica.»²⁴⁴ Neste relato pode-se perceber que a rotura da amizade original do ser humano com Deus é o resultado de uma ação totalmente livre da vontade humana e que o pecado aparece como uma força contagiosa, já que o homem ao sentir vergonha esconde-se de Deus e nunca reconhece a sua culpa, imputando a responsabilidade à mulher que, por sua vez, a imputa à serpente. O orgulho do homem deixa-o sozinho já que o afasta de Deus e dos outros homens.²⁴⁵ Devido à unidade do género humano, ao facto de o ser humano estar inserido na história e no mundo e a necessidade de mediação no mundo de toda a situação originária da liberdade, a natureza do pecado original entende-se como a implicação de determinado(s) ser(es) humano(s) para a situação de liberdade de outros seres humanos.²⁴⁶ Existe um laço a unir todos os homens, que além de biológico, também é espiritual. Apesar de cada pessoa humana ser um indivíduo e, sendo livre, ser responsável pelas suas faltas, o bem e o mal que cada indivíduo pratica repercute-se, de alguma forma, nos outros.²⁴⁷ Portanto, há dois fatores na origem do pecado original:

«Em primeiro lugar, o fator da universalidade da determinação pela culpa da situação em que *todo* homem exerce sua liberdade e do facto, reconhecido a partir daí, que essa determinação pela culpa abarca toda a história humana desde suas origens. Em segundo lugar, temos o fator da intuição reflexiva, que se aprofunda com a história da revelação e salvação, sobre a natureza da relação entre Deus e o homem, bem como o fator da natureza específica das condições de

²⁴² Cf. Karl Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 139.

²⁴³ Armindo dos Santos Vaz, *Em vez de «história de Adão e Eva»: o sentido último da vida projectado nas origens* (Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2011), 220-221.

²⁴⁴ Karl Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 139.

²⁴⁵ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 148-149.

²⁴⁶ Cf. Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 140.

²⁴⁷ Cf. Ramos, *Antropología Teológica*, 149.

possibilidade para essa relação, nesta implicadas, e da profundidade da culpa, quando e onde esta existe, e, se existe culpa, implica um “não” à auto-oferta que Deus mesmo faz de si ao homem.»²⁴⁸

Foi no âmbito do confronto com o pelagianismo que Agostinho de Hipona criou a teologia do pecado original²⁴⁹ para poder responder adequadamente ao problema do mal de forma a justificar a ausência da culpa de Deus e para que virássemos o nosso olhar para o coração do ser humano. O seu principal objetivo era salvaguardar a justiça de Deus perante a injustiça do sofrimento que atormenta a humanidade.²⁵⁰ Mas o seu pensamento não se reduz apenas à problemática anti-pelagiana, a motivação mais profunda das suas argumentações vem da sua experiência de conversão e das suas reflexões sobre a Palavra de Deus, da referência a alguns autores que considera seus mestres (Ambrósio e Cipriano) e do seu posicionamento na Tradição doutrinal. Apesar de a compreensão atual não encontrar essa conexão, Agostinho encontrou a primeira raiz dos seus pensamentos para a tese do pecado original em *Jb. 14,4* e *Sl. 51,7*, cujas traduções utilizadas exageravam a leitura pessimista e pecaminosa da geração. No entanto, é nos escritos paulinos que Agostinho encontra o fundamento para o seu pensamento. A reflexão em torno de *Rm. 9,10-29* levou o bispo de Hipona a perceber uma ação divina de reprovação, antecedente ao seu nascimento, motivada pelo seu pecado, representando uma dívida relativamente à justiça divina; em *Rm. 7,14-25*, confirma que o pecado habita no ser humano como uma força; e em *Rm. 5,12* viu como atua a força do mal. Com a sua interpretação do verbo *pertransiit*, Agostinho concluiu que foi o pecado que foi passado a todos os homens e não a morte. Contudo, a tese do hiponense está errada na exegese que faz do texto paulino, uma vez que este não fala sobre o pecado original, mas na universalidade de um pecado do qual a única forma de libertação é através do dom da graça, pelo que não se pode dizer que os escritos paulinos contenham a noção de pecado hereditário.²⁵¹

Mas há algo ainda sobre a liberdade do ser humano que se deve ter em conta. O ser humano «alcança a sua liberdade plena no diálogo com o Deus da graça. A ênfase na autonomia relativa do homem deve, portanto, ser coordenada com a exigência da liberdade como abertura e disponibilidade à auto-comunhão divina»²⁵². A liberdade não corresponde apenas à vontade pessoal. Ela remonta para além do indivíduo quase como que a seguir, como afirma Paulo,

²⁴⁸ Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 142.

²⁴⁹ Cf. Gianni Colzani, *Antropología Teológica. El hombre: paradoja y misterio* (Salamaca: Secretariado Trinitario, 2001), 530.

²⁵⁰ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 242.

²⁵¹ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 533-535.

²⁵² «[...] l'uomo perviene alla sua libertà compiuta nel dialogo con il Dio di grazia. La sottolineatura della relativa autonomia dell'uomo, allora, andrà coordinata con l'esigenza della libertà come apertura e disponibilità all'autocomunicazione divina.» Brambilla, *Antropologia Teologica*, 307-308.

aquele pecado que habita em cada um (cf. *Rm.* 7,20). Isto levou Agostinho a fazer uma reflexão sobre a condição humana, tanto da forma como se realizou e se viveu no primeiro homem, Adão, como sobre a relação entre a sua história e a da humanidade, levando-o a afirmar que todo o ser humano tem o pecado de Adão. Afirmar isto equivale a dizer que o ser humano leva em si o que fora produzido em Adão com a sua culpa, não se tratando de uma imitação, mas de uma herança de pecado que passou de Adão até à humanidade.²⁵³

Nos seus primeiros escritos, Agostinho referia-se ao pecado original como o pecado de Adão e, até à Modernidade, isso não foi alvo de polémica. A controvérsia sobre o pecado original não assenta no pecado no seu sentido próprio, mas no seu sentido análogo, isto é, como aquilo que condiciona o ser humano desde o seu nascimento. Tecnicamente, para Agostinho, o pecado original seria a forma adequada de nomear o estado em que reina a inclinação para o mal que é característico da ambiguidade da criatura. Como resposta aos maniqueus e gnósticos, que consideravam o mal incarnado na materialidade do cosmos e afetando o ser humano a partir do exterior, o bispo de Hipona defendia que o mal não é matéria pois esta, sendo proveniente de Deus, foi criada originariamente boa. O mal tem a sua origem no coração e na vontade do ser humano, no seu interior corruptível. Como tal, o mal é, acima de tudo, ético (o fazer e o acontecer), e não tanto ontológico (o ser). Privando o mal de substância, Agostinho tenta salvar a bondade ontológica de tudo o que existe.²⁵⁴

Agostinho reconhece que a vontade por si só não é suficiente para fazer o bem e evitar o mal, tal como pode ser atestado no capítulo 7 da carta de Paulo aos Romanos «É que não é o bem que eu quero que faço, mas o mal que eu não quero, isso é que pratico» (*Rm.* 7,19). Esta afirmação parece corresponder a uma experiência de um mal real, mas incompreensível.²⁵⁵ Na conceção de Agostinho, a natureza humana não é má e o mal encontra-se no interior do ser humano. No entanto, também diz que tanto a natureza do ser humano como a sua interioridade estão corrompidas pelo pecado dos antepassados. Isto devido a uma culpa original que, no princípio, perturbou a bondade primordial da Criação e que, como culpa herdada, continua a corromper a natureza atual de todos os seres humanos. Assim, não está em causa a justiça de Deus visto que Ele poderia punir a humanidade com os piores males ou mesmo a condenação eterna.²⁵⁶ Na obra *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paul Ricoeur escreveu

²⁵³ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 531-532.

²⁵⁴ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 242-243.

²⁵⁵ Cf. Gesché, *El mal*, 112.

²⁵⁶ Cf. Castelao, «Antropología Teológica», 243-244.

que não nascemos com uma liberdade sem nenhuma carga anterior, isto é, não nascemos livres de um passado e de uma história.²⁵⁷

«O essencial do dogma do pecado original não deve ser confundido com as implicações do sistema agostiniano. Sustentar que o homem não pode salvar-se a si mesmo; que o homem experimenta o mal de forma singular e coletiva; que este mal não pode provir de um Deus Pai incondicionalmente bom; que a divisão interior sempre esteve conosco – como espécie e como indivíduos –; e que, no entanto, o amor de Deus em Cristo pode fazer-nos superar esta situação existencial congénita a que estamos presos como a correntes; isto é algo que é claramente possível de sustentar sem ter necessariamente de partilhar todas as consequências do sistema teológico de Agostinho.»²⁵⁸

O homem não ficou abandonado, irá suportar o pecado com Deus e diante de Deus. Deus apareceu a Adão para restabelecer a confiança e tentar recuperar o que fora perdido.²⁵⁹ Agostinho de Hipona afirmou ainda que, quando desobedeceu a Deus, o ser humano adoeceu livremente, precisando, então, de um médico para se curar, que é Jesus Cristo. Daí, a teologia do pecado original ter de ser compreendida em relação com o *kerigma*. Como já foi referido, a teologia medieval sobre o pecado original aplica o conceito de *privatio*. Anselmo falava de um défice de perfeição, uma provação da justiça original, que é a união com Deus confiando n'Ele e no seu mandato. Já Pedro Lombardo e Hugo de São Vítor colocavam na concupiscência a essência do pecado original. E de facto, a concupiscência tem de ser interpretada como uma privação do equilíbrio que deve predominar na dinâmica da vontade e do desejo do ser humano.²⁶⁰ Ao falar sobre a essência do pecado original, Tomás de Aquino integrou as perspetivas da concupiscência e da privação da justiça dizendo:

«Portanto, a privação desta justiça pela qual a vontade se submetia a Deus é o formal no pecado original. Toda outra desordem das potências da alma apresenta-se neste pecado como algo material. [...] Assim, o pecado original é materialmente a concupiscência, mas formalmente é a falta da justiça original.»²⁶¹

Relativamente à concupiscência, apesar de, por vezes, Paulo a designar como pecado, segundo a conceção tridentina, deve ser entendida em sentido análogo ao da condição de possibilidade de pecado e não como pecado em sentido estrito, visto que não afeta os seres

²⁵⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, (Paris: Éditions du Seuil, 1969), 275.

²⁵⁸ «No hay que confundir lo esencial del dogma del pecado original con las implicaciones del sistema agostiniano. Sustener que el hombre no puede salvarse a sí mismo; que el hombre experimenta el mal de forma singular y colectiva; que ese mal no puede proceder de un Dios Padre que es incondicionalmente bueno; que la división interior nos acompaña desde siempre – como especie y como individuos –; y que, sin embargo, el amor de Dios en Cristo puede hacernos superar esta congénita situación existencial a la que estamos atados como con cadenas; es algo que, a todas luces, es posible sostener sin tener que, necesariamente, compartir todas las consecuencias del sistema teológico de Agustín.» Castela, «Antropología Teológica», 244.

²⁵⁹ Cf. Gesché, *El mal*, 120.

²⁶⁰ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 244-246.

²⁶¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 82, a. 3.

humanos que voluntariamente não a consentem. Esta conceção está mais de acordo com uma conceção humanista que não anula a possibilidade da liberdade do ser humano em relação à salvação de Deus em Cristo. A humanidade apenas pode ser libertada da força inercial do pecado pelo amor de Deus manifestado em Jesus Cristo.²⁶² Segundo Karl Rahner:

«O pecado original nada mais expressa do que a origem histórica da atual situação, universal e insuperável, de nossa liberdade enquanto é codeterminada pela culpa, e isto à medida que esta situação possui história na qual, por causa da sua determinação universal pela culpa, a autocomunicação de Deus aos homens pela graça não provém de “Adão”, não dos inícios da história do género humano, mas da sua meta, do Deus-homem Jesus Cristo.»²⁶³

Relativamente à responsabilidade, a doutrina do pecado original evoca uma responsabilidade solidária. A ideia subjacente à Sagrada Escritura não é a de querer arrasar o primeiro homem, mas a de indicar que todos os seres humanos são iguais. A ideia de herança exprime que nenhum ser humano deve ser considerado exceção porque provém de outro ser humano primordial, isentando-o da sorte comum e assegurando-lhe a impunidade. Os seres humanos são solidários na medida em que o que cada um faz afeta e pertence aos outros. Da mesma forma, o que os outros fazem também o afeta, tanto no bem como no mal.²⁶⁴ A liberdade

«não deve ser entendida, em primeiro lugar, como uma descrição das formas psíquicas, interpessoais, mundanas, sociais, institucionais, etc. da liberdade, mas investiga a relação simbólica entre o homem – enquanto aberto à manifestação de Deus (*creaturalidade*) – e a realização indedutível desta abertura, dada no acontecimento singular de Jesus e aceite na obediência e na responsabilidade (*liberdade*). Por isso, pode dizer-se que não há identidade entre o homem e a liberdade, pois se o homem é liberdade, é na forma ‘responsável’ de correspondência a um dom que o constitui e o interpela na sua resposta livre.»²⁶⁵

A doutrina do pecado original propõe também uma responsabilidade da liberdade. Afirmar que o mal não pertence ontologicamente à natureza das coisas significa que, em parte, o mal foi introduzido pela responsabilidade do ser humano visto que com a desobediência e a transgressão, o homem introduziu a culpa ao consentir o mal que veio de fora (e que é próprio da serpente). Colocando, em parte, o mal nas mãos do ser humano, o Cristianismo tanto tirou o fatalismo ao próprio mal como assegurou, de certa forma, o domínio do ser humano sobre o mal. Como o mal vem tanto do exterior como do interior do ser humano, este tem um certo domínio sobre aquele, podendo não o cometer ou nunca o ter cometido. Philippe Nemo, na sua

²⁶² Cf. Castela, «Antropología Teológica», 246.

²⁶³ Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 143.

²⁶⁴ Cf. Gesché, *El mal*, 118.

²⁶⁵ «non va intesa anzitutto come descrizione delle forme psichiche, interpersonali, mondane, sociali, istituzionali, ecc. della libertà, bensì indaga la relazione simbolica tra l'uomo – ni quanto aperto al manifestarsi divino (*creaturalità*) – e l'attuazione indeducibile di tale apertura, donata nella vicenda singolare di Gesù e accolta ni obbedienza e responsabilità (*libertà*). Perciò si può dire che non c'è identità tra l'uomo e la libertà, poiché se l'uomo è libertà, lo è però nella forma ‘responsoriale’ della corrispondenza ad un dono che lo costituisce e lo interpella nella sua libera risposta.» Brambilla, *Antropologia Teologica*, 309.

obra *Job et l'excès du mal*, propõe a sequência culpa – responsabilidade – liberdade: o juízo de culpa diz ao ser humano que ele é responsável e, conseqüentemente, pode aprender os caminhos da liberdade. No entanto, esta sequência não deve ser exagerada para que seja necessário o ser humano sentir a culpa para aprender a liberdade. É possível conquistar o sentido de responsabilidade e de liberdade sem cometer o mal. Mas, a realidade é que o ser humano comete o mal. A doutrina do pecado original introduz a noção de culpa finita e de responsabilidade: Adão e Eva cometeram um erro e, por isso, foram chamados à correção a uma exequível recuperação.²⁶⁶

«O pecado original designa “a pecaminosidade universal da experiência humana que precede a culpa e o pecado individual e determina a história da existência humana desde o início”. O lugar teológico sistemático da doutrina do pecado original é a antropologia teológica, ou seja, a soteriologia. A partir de uma hermenêutica do dogma do pecado original, a tarefa de uma teologia do pecado original é tornar plausível a realidade de uma pecaminosidade radical e universal à luz do horizonte do pensamento moderno. É preciso prestar atenção ao uso analógico dos conceitos de pecado e de herança: o pecado original tem a natureza do pecado, mas não é um pecado individual; o pecado original é dado ao homem como herança, mas isso não aconteceria se o pecado fosse realmente uma condição natural.»²⁶⁷

O Éden não é apenas um lugar, é revelado como a situação humana, ligada à Criação, na qual as determinações essenciais do espírito se encontram com o desígnio de Deus que chama o homem à comunicação consigo, o que marca a liberdade e afetividade do *adam*, os seus projetos e as suas obras. O relato genesíaco tem ainda um valor perene e escatológico por englobar internamente o sentido da vida fixado na experiência da Aliança. O relato da queda contém também o anúncio da misericórdia de Deus pela humanidade pecadora.²⁶⁸

2.3. O nosso pecado também é social

«Tudo está interligado. Se o ser humano se declara autónomo da realidade e se constitui dominador absoluto, desmorona-se a própria base da sua existência, porque “em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza”.» (LS 117)

²⁶⁶ Cf. Gesché, *El mal*, 119-120.

²⁶⁷ «El pecado original designa “la universal pecaminosidad de la experiencia humana que precede a la culpa y al pecado individual, y determina la historia de la existencia humana desde el origen”. El lugar sistemático teológico de la doctrina del pecado original es la antropología teológica, es decir la soteriología. Basada en una hermenéutica del dogma del pecado original, la tarea de una teología del pecado original consiste en hacer plausible a la luz del horizonte del pensar moderno la realidad de una pecaminosidad radical y universal. Hay que prestar atención al uso analógico de los conceptos pecado y herencia: el pecado original tiene la índole de pecado, pero no es un pecado individual; el pecado original está dado al hombre como una herencia, pero ello no correspondería si el pecado fuera realmente una condición natural» Meis W., *Antropología Teológica*, 89.

²⁶⁸ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 552-553.

De entre as várias formulações da reflexão sistemática sobre o pecado original, houve duas orientações (o condicionalismo e o atualismo) que descrevem dois aspetos do pecado original. De acordo com a linha condicionalista, é um pecado herdado acima de qualquer opção pessoal, compreendendo-o como uma condição histórica ou um drama existencial influenciado pela liberdade humana. Já a linha do atualismo assemelha o pecado original a qualquer outro pecado pessoal, acentuando a vontade e a vitalidade da desordem moral que é o pecado.²⁶⁹

O pecado humano foi e continua a ser a causa da opressão do ser humano por muitas misérias, mas Deus nunca quis tal situação para o homem.²⁷⁰ Na Sagrada Escritura e no Magistério da Igreja há uma relação entre o pecado e a morte. Mas a noção bíblica de morte não é unívoca, podendo referir-se à morte biológica ou simbolizar a separação de Deus. A par disto, devemos ter em mente que a imortalidade a que o ser humano é chamado é aquela que consiste na participação na vida de Cristo ressuscitado.²⁷¹ O estado em que o ser humano vivia antes do pecado era um dom gratuito de Deus. Por vezes, por a origem da divisão do homem se atribuir ao pecado, há a crença de que é devido ao pecado que não é possível perseverar no bem e que existe a morte e a concupiscência.²⁷² Na realidade,

«hoje em dia, os teólogos avançam para uma outra solução, baseada na distinção entre o aspeto subjetivo e o aspeto objetivo da morte, entre a morte como facto biológico e como experiência psicológica. O aspeto subjetivo, fenomenológico, é o que o homem realiza; a “cisão”, ou seja, o conflito entre a vontade espontânea e incondicionada de viver e a necessidade de morrer. O aspeto objetivo é a mudança do eu, que deixa o contexto temporal e espacial de que tem experiência. Num exemplo excepcional, pode-se intuir que estes dois aspetos não são inseparáveis. A pessoa, “cheia de dias e de sabedoria” e iluminada pela fé, pode deixar este mundo sem perceber essa partida como uma rutura catastrófica. Com base nesta experiência, podemos pensar que a “transformação”, como facto objetivo-ontológico, é inseparável da condição humana; a “morte”, pelo contrário, como experiência de rutura, implica a resistência da “concupiscência”, isto é, a falta da força sobrenatural da personalidade, e é uma consequência do pecado. Esta distinção pode também ser alargada aos outros aspetos da miséria humana provocada pelo pecado. É por isso que a teologia atual prefere apontar o pecado como a origem da “divisão humana” e não da própria biologia humana.»²⁷³

²⁶⁹ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 560-561.

²⁷⁰ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 255.

²⁷¹ Cf. Ladaria, *Antropología Teológica*, 127.

²⁷² Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 261.

²⁷³ «Actualmente los teólogos se orientan hacia otra solución, basada en la distinción entre el aspecto subjetivo y objetivo de la muerte, entre la muerte como hecho biológico y como experiencia psicológica. El aspecto subjetivo, fenomenológico, es lo que el hombre realiza; la “división”, es decir, el conflicto entre la voluntad espontánea e incondicionada de vivir y la necesidad de morir. El aspecto objetivo es el cambio del yo, que abandona el contexto temporal y espacial del que tiene experiencia. En algún ejemplo excepcional se puede intuir que estos dos aspectos no son inseparables. La persona, “llena de días y de sabiduría” e iluminada por la fe, puede salir de este mundo sin percibir esta salida como una ruptura catastrófica. Tomando como base esta experiencia, se puede pensar que una “transformación”, como hecho objetivo-ontológico, pertenece inseparablemente a la condición humana; la “muerte”, en cambio, como experiencia de ruptura, implica la resistencia de la “concupiscencia”, es decir, la falta de la fuerza sobrenatural de la personalidad, y es consecuencia del pecado. Esta distinción puede extenderse también a los demás aspectos de la miseria humana, causada por el pecado. He aquí

O ser humano, como ser dotado de vida, pode entrar em relação com o Vivente por excelência que é Deus, mas a morte, em conexão com o pecado, não é apenas o fim da vida biológica, é consequência da separação de Deus.²⁷⁴ A morte

«está *radicada* na realidade inalterável da *radical* finitude da vida humana, como conteúdo e ingrediente dela. Pelo simples facto de viver, “cresce em nós a morte”. Ela faz parte da vida como a vida faz parte da morte. Pensar com a serpente que “não morrereis” seria uma utopia delirante e um falso atalho, irracional, para chegar ao sentido radical da vida.

Quase se diria que a grandeza de uma pessoa está na sua capacidade de viver em vida a própria morte, numa afetuosa e serena ironia perante os próprios limites. A narração de Gn 2-3 sugere que não se conhece bem a totalidade da vida, se no seu círculo não se inclui a morte: sabedoria proposta pelo mito é puxar o momento da morte para o tempo da vida, na ousadia de integrar a morte na vida. [...] A morte está irremediavelmente incluída nas peripécias do trajeto da sua vida. O conhecimento e o reconhecimento da morte pertencem constitutivamente ao facto de viver. Mas a meditação sobre a morte também descobre melhor a riqueza e o sentido oculto da vida. “É precisamente o facto de ser finita e limitada, o facto de termos de enfrentar o seu fim, que confere maior valor à vida”. [...] A morte física afeta a existência em cheio. É o momento que encerra e enche completamente a existência no tempo e lhe confere um sentido de totalidade: pensar nela é provocar a questão do sentido de toda a vida. Entendê-la como o termo da vida é relacioná-la com o sentido último desta. Não está à margem da vida. Está na vida como presença invisível. [...] A morte também define a vida. O sentido derradeiro que a morte dá à vida depende da intensidade interior de quem a vive, na contemplação do mistério de Deus.»²⁷⁵

Sem a morte biológica, deixariam de existir o espaço e o tempo, desaparecendo da história a possibilidade do sentido existencial.²⁷⁶ A falta da graça e do espírito não é a razão da morte biológica. Tal como também não é da dor e do sofrimento físico. Mas a falta do espírito corresponde à falta de um dinamismo e de uma condição superior à morte e à concupiscência. Assim, o pecado original explica a morte e a concupiscência num sentido espiritual, e não científico, relacionando-as com a verdade última da existência humana.²⁷⁷

«A personalidade humana, enraizada no antigo pecado, parece-nos, portanto, marcada por uma profunda desorientação das faculdades humanas, por uma incapacidade de amar a Deus acima de todas as coisas como objetivo último: nasce uma personalidade pecadora que, por si só, mostra toda a gravidade do pecado original.»²⁷⁸

por qué la teología actual prefiere indicar en el pecado el origen de la “división humana” y no de la actual biología humana.» Flick e Alszeqhy, *Antropología Teológica*, 261-262.

²⁷⁴ Cf. Nuno Santos, «A teologia paulina sobre a Ressurreição. Do anúncio kerigmático de Atenas em Act. 17,22-34 à reflexão dogmática da 1Cor. 15», *Brotéria* 178 (2014), 224.

²⁷⁵ Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 222-223.

²⁷⁶ Cf. Nuno Santos, «Problemática atual do morrer no mundo ocidental(izado) – I. Elementos para um itinerário antropológico, sociológico, filosófico e teológico», *Brotéria* 180 (2015), 262-263.

²⁷⁷ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 567.

²⁷⁸ «La personalidad humana, arraigada en el antiguo pecado, nos parece por eso mismo marcada por una profunda desorientación de las facultades humanas, por una incapacidad de amar a Dios por encima de todas las cosas como fin último: nace una personalidad pecadora que, por sí sola, muestra toda la gravedad del pecado original.» Colzani, *Antropología Teológica*, 567.

Sendo o encontro do ser humano com o ambiente em seu redor e todo o manancial das relações sociais determinado pela culpa, que influencia todos os elementos da situação de liberdade do ser humano, a experiência da existência humana apresenta características diferentes das que apresentaria se não houvesse essa influência. Assim, é possível afirmar que esses existenciais são consequência do pecado original.²⁷⁹

«Mas com isto não se diz, em sentido contrário, que tudo o que se nos depara nessas características da história humana individual e coletiva não passa de pura consequência do pecado, ou que possamos fazer ideia concreta dos existenciais contrários, tais como se manifestariam em âmbito de existência livre de culpa. É claro que também o homem sem culpa teria vivido sua vida na e mediante a liberdade voltado para algo de final e definitivo, e, neste sentido, teria “morrido”.»²⁸⁰

A situação de qualquer ser humano é influenciada por todos os pecados cometidos no ambiente em que ele se encontra, já que os pecados estão unidos entre si de alguma forma, ora por provocarem uma imitação, ora por suscitar uma reação igualmente pecaminosa. Visto que os pecados são impelidos a procurar o seu próprio bem individual e terreno pelo mesmo espírito, os pecados particulares também formam uma espécie de unidade. Por este motivo, muitas vezes, fala-se do pecado do mundo como uma força que domina o ser humano impedindo-o de construir uma existência verdadeiramente humana e levando-o a multiplicar os seus pecados.²⁸¹ No fundo, o ser humano tem de

«assumir na via “a sua circunstância”, em parte com o sentido com que Ortega y Gasset disse: “eu sou eu e a minha circunstância, e se não a salvo a ela não me salvo eu”. Educa-o a integrar “a circunstância” da vida limitada, pensando que ele só é uma componente essencial da sua vida: “eu sou eu...”. Outra componente essencial – que aparece como vinda de Deus – é a sua circunstância, o meio ambiente que o constitui, indissociável dele como um todo: são as penas da vida. “Se não as salvo a elas, não me salvo eu: isto é, se não consigo interpretá-las, tirá-las da escuridão ou do silêncio e dar-lhes sentido, não dou sentido à minha vida, da qual elas fazem parte integrante; se não as entendo a elas, tampouco entendo a minha vida, não a realizo”. Então, o êxito ou fracasso da realização pessoal [...] depende também da sua biografia: a forma como absorver e incorporar “a sua circunstância” na vida dará conta da humanização ou desumanização que vai efetuando à sua volta.»²⁸²

Assim, os efeitos de um pecado cometido por um indivíduo não revertem única e exclusivamente sobre o pecador, nem os danos revertem apenas sobre si próprio.²⁸³ Há um caráter comunitário inerente aos pecados pessoais do ser humano introduzido com o vínculo profundo que têm com o pecado original. O caráter social está patente na narração bíblica ao recordar a dimensão interpessoal de um relato que dispõe na cena um casal, cujas personagens,

²⁷⁹ Cf. Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 143.

²⁸⁰ Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 143.

²⁸¹ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 263.

²⁸² Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 207.

²⁸³ Cf. Queiruga, *Recuperar la creación*, 231.

na relação mútua, tomam consciência da sua atitude diante de Deus. Há como que uma solidariedade no mal entrelaçada pelas ações pecaminosas capaz de condicionar a vida do indivíduo. É assim que este pecado do mundo, que não é a mera soma dos pecados pessoais, evidencia uma vertente comunitária.²⁸⁴

Não é possível imaginar como seria o modo de existência do ser humano progredindo para o estado da sua consumação sem o influxo da culpa. Sobre o assunto, na Sagrada Escritura, há aproximações de um ideal de como seria a existência humana sem ser atingida pela culpa, situação que ninguém jamais experienciou, «mas que temos de postular se não quisermos jogar a culpa por nossa pecaminosidade e pela codeterminação de nossa situação pelo pecado no próprio Deus»²⁸⁵.

Sendo a essência do pecado o exercício da liberdade transcendental na resposta negativa a Deus, então pode também ser realizada onde a mediação tanto teórica como prática dessa liberdade transcendental seja modesta. O ser humano é um ser transcendente desde o primeiro ato em que surge como homem, caso contrário não se poderia denominar como tal. A possibilidade de uma resposta afirmativa ou negativa a Deus deve ser reconhecida até mesmo nas condições culturais mais ancestrais. Como não é necessário conceber o ser humano como inocente a viver por muito tempo num paraíso histórico nem rejeitar o que é descrito no livro do Gênesis como puro mito, o não a Deus deve ser pensado, não como um ato entre outros, mas partindo da origem da liberdade humana como sendo um ato de autointerpretação originária.²⁸⁶

«Após milhões de anos, em que a evolução avançava para o fim desejado por Deus, realiza-se pela primeira vez um mal catastrófico, quando a criatura, preparada pela evolução anterior, se recusa a cooperar com o criador.»²⁸⁷ A transgressão humana levou Deus a redimensionar a fase da criação, o que originou uma carga penosa. Isto sugere metaforicamente ser a vida em Deus o que dá o sentido último ao ser humano.²⁸⁸ A atual condição da humanidade deve-se ao pecado no mundo, ou seja, aos pecados cometidos pela humanidade, tanto no passado como no presente. Devido à causalidade do pecado sobre a condição humana, o primeiro pecado é provavelmente o que mudou a condição de toda a humanidade. Dificilmente

²⁸⁴ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 568.

²⁸⁵ Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 144.

²⁸⁶ Cf. Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 144.

²⁸⁷ «Después de millones de años, en que la evolución iba avanzando hacia el fin querido por Dios, se realiza por primera vez un mal catastrófico, cuando la criatura preparada por la evolución anterior, se niega a colaborar con el creador.» Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 266.

²⁸⁸ Cf. Vaz, *Em vez de «história de Adão e Eva»*, 251.

se encontraria na história da humanidade outro pecado que, pela sua natureza e pelo seu contexto, tivesse um significado idêntico para o fenómeno humano.²⁸⁹

«O homem não é Deus. Mesmo quando pensa deus, o mais que pode fazer é atualizar a própria – insuperável – condição finita, a sua total não-pertença ao mundo divino, acatando-a e deixando Deus ser Deus.»²⁹⁰ O discurso bíblico descreve o pecado original num horizonte espiritual em que a humanidade, negando a relação com Deus e conseqüentemente a sua identidade de imagem de Deus, experimenta o surgimento da sua própria liberdade como o aparecimento de uma liberdade orgulhosa e fratricida. Ao ser incapaz de viver para Deus, o ser humano mostra-se incapaz de viver para o bem.²⁹¹

²⁸⁹ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 263-266.

²⁹⁰ Vaz, *Criação Divina sem pecado humano*, 156.

²⁹¹ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 567.

CAPÍTULO 3: DEUS FEZ-SE HOMEM PARA QUE NOS DIVINIZÁSSEMOS

A doutrina de Deus tem as suas raízes no Antigo Testamento. Quando Jesus fala do Seu Deus refere-se ao Deus do Seu povo, Israel, «o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob» (*Mt.* 22, 32), o Deus que «muitas vezes e de muitos modos, falou [...] aos nossos pais, nos tempos antigos, por meio dos profetas. Nestes dias, que são os últimos, [...] falou-nos por meio do Filho» (*Hb.* 1,1-2). O Deus em quem o povo de Israel esperava, que interveio inúmeras vezes ao longo da história do Seu povo, é um ser pessoal que saiu ao encontro do ser humano e que falou com Israel revelando a sua vontade e os seus projetos (cf. *Os.* 1-2).²⁹²

«Segundo a compreensão cristã da realidade, o destino da criação inteira passa pelo mistério de Cristo, que nela está presente desde a origem: “Todas as coisas foram criadas por Ele e para Ele” (*Cl.* 1,16). O prólogo do Evangelho de João (1,1-18) mostra a atividade criadora de Cristo como Palavra divina (*Logos*). Mas o mesmo prólogo surpreende ao afirmar que esta Palavra “Se fez carne” (*Jo.* 1,14). Uma Pessoa da Santíssima Trindade inseriu-Se no universo criado, partilhando a própria sorte com ele até à cruz. Desde o início do mundo, mas de modo peculiar a partir da encarnação, o mistério de Cristo opera veladamente no conjunto da realidade natural, sem com isso afetar a sua autonomia.» (LS 99)

Deus, que nunca deixou de amar o ser humano, atua com o Seu amor no aqui e agora da sua vida com vista à transformação da sua liberdade e da sua natureza reconduzindo-o a Si e afastando-o do pecado. Deus, sendo sempre Deus, relaciona-se com o que é distinto de Si como Ele é verdadeiramente, isto é, absolutamente imanente à criatura e absolutamente transcendente. Apenas o amor de Deus, em Cristo e por obra do Espírito Santo, pode transfigurar o ser humano para que, na sua história, experimente uma verdadeira antecipação da vida eterna. Apenas a graça luta contra o pecado e pode ajudar o ser humano a superar os limites da sua condição de criatura, condição que não lhe permite caminhar por si só. Enquanto no Antigo Testamento, os autores expressam o amor de Deus por Israel utilizando termos referentes às relações gratuitas entre as pessoas demonstrando a superabundância de amor imerecida com que Deus agracia o povo de Israel, no Novo Testamento, principalmente em Paulo, a graça de Deus é Jesus Cristo.²⁹³

²⁹² Cf. Lucas Francisco Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, 2ª ed. (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2005), 41.

²⁹³ Cf. Castela, «Antropología Teológica», 259-261.

3.1. Há muito que se esperava um messias

A palavra messias (μεσσίας), procedente do aramaico *mešiha'*, significa ungido e em grego diz-se *Christós*, Cristo (cf *Jo.* 1,41).²⁹⁴ O título de messias ou de cristo tornou-se tão central no Novo Testamento que se converteu em nome próprio.²⁹⁵ Uma especial insistência na messianidade de Jesus é verificada nos Evangelhos: a genealogia de Jesus que o situa na descendência de David (*Lc.* 3,23-38; *Mt.* 1,1-17), em que é considerado o esperado Filho de David; o nascimento de Jesus é o cumprimento das esperanças de um messias régio, da descendência de David, o Emanuel (*Is.* 7,14, cf. *Mt.* 1,23); o cumprimento da profecia de Natan (*2Sm.* 7,14; cf. *Lc.* 1,32-33); o sinal claro de messianidade quando Jesus é ungido com o Espírito Santo no batismo (comum aos três evangelhos sinóticos); a situação em que na sinagoga Jesus aplica a si mesmo a passagem de carácter messiânico do profeta Isaías (*Is.* 61,1-2; *Lc.* 4,16-21); e quando André diz ao irmão Simão que encontraram o Messias (cf. *Jo.* 1,41.45.49).²⁹⁶ Também em *Mt.* 11,2-6 e *Lc.* 7,18-23, na pergunta que os discípulos de João Batista fazem a Jesus e na conseqüente resposta que lhes dá, ressoa a pretensão messiânica de Jesus. Jesus identifica-se, assim, com a designação messiânica daquele «que há de vir» (*Mt.* 11,3).²⁹⁷ Contudo, em Jesus não se verificam todas as características de um messias régio e também não há nenhuma autoproclamação de Jesus acerca da sua messianidade, entendida na correlação entre as promessas e as esperanças do Antigo Testamento e o seu cumprimento no Novo Testamento. Jesus não cumpriu apenas as promessas, também as corrigiu.²⁹⁸

É possível perceber o eco real do anúncio de Jesus através das profecias judaicas que alimentavam a esperança do povo acerca do Senhor que viria como Rei para o salvar.²⁹⁹ Este rei era considerado o ungido, além dos sacerdotes e dos profetas, e o mediador de YHWH na terra.³⁰⁰ Ao longo do Antigo Testamento vamos tomando conhecimento de algumas unções de

²⁹⁴ Cf. Gabino Uríbarri Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», em *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*, ed. A. Cordivilla Pérez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 325.

²⁹⁵ Cf. Walter Kasper, *Jesus, el Cristo*, 8ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 128.

²⁹⁶ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 325.

²⁹⁷ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 314.

²⁹⁸ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 326.

²⁹⁹ Cf. Olegario González de Cardedal, *Cristología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001), 43.

³⁰⁰ Cf. Kasper, *Jesus, el Cristo*, 128.

sacerdotes, de profetas e, mais frequentemente, de reis.³⁰¹ A unção significava para sacerdotes e reis uma autorização pública da parte de Deus.³⁰² A linhagem régia é a mais desenvolvida, ligada à dinastia de David³⁰³. São importantes na idealização desta figura, em quem se concentraram grandes esperanças, alguns salmos (*Sl.* 2,7; 110; 72) e, especialmente, a profecia de Natan (cf. *2Sm.* 7,12-16; *Sl.* 89; *1Cr.* 17) ao afirmar a eternidade da linhagem dinástica de David. Tal figura teria uma relação especial e próxima com Deus.³⁰⁴

Entretanto, os oráculos proféticos vão acentuando a fé num Deus único, poderoso, transcendente e cheio de misericórdia. Um Deus com presença universal que ama todos os seres humanos e enche a terra da Sua glória.³⁰⁵ Do século VIII até ao exílio, o desenvolvimento foi, portanto, sendo feito pelos profetas. A profecia do Emanuel, em *Is.* 7,14-17, que inicialmente teve referências ao filho do rei Acáz, Ezequias, apresenta a esperança de um descendente, de caráter messiânico (cf. *Is.* 11,1-9), semelhante a David que se mantém até ao Novo Testamento (cf. *Mt.* 1,23). Este menino nasceria em Belém (cf. *Mq.* 5,1-6), cidade de David, instauraria a paz e a justiça (cf. *Jr.* 23,5) e restauraria a dinastia de David (cf. *Jr.* 30,9.21; *Ez.* 17, 22; 34,23; 37,24). Apesar de a menção ao messias não ser frequente, a esperança messiânica fica mais vinculada depois do exílio, tratando-se de uma figura terrena, não transcendente (em oposição ao Filho do homem celestial de Daniel). É um messias sacerdotal e régio (cf. *Zc.* 4,11-14), mas com um teor menos bélico, é um rei de paz (cf. *Zc.* 9,9-10).³⁰⁶

«O Messias era esperado no Antigo Testamento como possuidor absoluto do Espírito (cf. *Is.* 11,2). Como Cristo, Jesus é o ungido com o Espírito Santo. Mas, como Messias, ele não é apenas uma pessoa privada, mas também uma pessoa “pública”, ou seja, ele pretende ter valor e receber reconhecimento geral e público. No Antigo Testamento, a unção significa, para os reis e sumos sacerdotes, a autorização pública de Deus. A unção com o Espírito Santo entronizou Jesus como rei e sumo sacerdote, tornando-o o doador do Espírito a todos os que acreditam nele.»³⁰⁷

³⁰¹ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 326.

³⁰² Cf. Kasper, *Jesus, el Cristo*, 313.

³⁰³ Já que David foi instrumento divino para executar o plano de Deus e eleito por Deus para governar o seu povo e o unir, tendo sido ungido rei, foi surgindo a esperança de que os desígnios divinos fossem realizados por um descendente da sua linhagem, que representa a futura ação salvífica de Deus. Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 326.

³⁰⁴ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 326.

³⁰⁵ Cf. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, 47.

³⁰⁶ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 327.

³⁰⁷ «el mesías era esperado en el antiguo testamento como el poseedor del espíritu absolutamente (cf. *Is.* 11, 2). En cuanto el cristo Jesús es el ungido con el Espíritu santo. Pero en cuanto el mesías es no sólo una persona privada, sino “pública”, es decir, pretende tener valor y obtener reconocimiento general y público. Unción en el antiguo testamento significa, para reyes y sumos sacerdotes, autorización pública por parte de Dios. La unción con el Espíritu santo entroniza a Jesús como rey y sumo sacerdote, haciéndolo dador del espíritu para todos los que creen en él.» Kasper, *Jesus, el Cristo*, 313.

Verifica-se, então, a junção de vários elementos: a unção com o Espírito Santo, própria do Messias; a relação direta com a casa de David; o caráter salvífico deste eleito de Deus que levará a missão de Deus, implantando o direito e a justiça, o conhecimento de Deus e o bem-estar do povo à semelhança de David; a ideia de eleição, e não tanto a de aliança, a não ser que esta seja entendida na continuidade da aliança com David. Através dos salmos reais *Sl. 2* e *Sl. 110*, estabelece-se a relação entre messianidade e filiação divina, em que o Messias é Filho de Deus, evitando a associação com a Páscoa e o Filho do homem.³⁰⁸

Portanto, no tempo de Jesus, a esperança messiânica não era unitária.³⁰⁹ No ambiente de esperança judaica que se vivia, Jesus recordou os grandes feitos que levaram à libertação do povo de Israel: Deus havia respondido com ações positivas (tais como a libertação do Egito, o regresso à pátria e a abertura à pátria definitiva do ser humano que é o próprio Deus) a situações negativas experimentadas pelo povo (respetivamente, a escravidão vivida no Egito, o exílio na Babilónia e o pecado insuperável). As Suas palavras provocavam um efeito libertador nos seus ouvintes a vários níveis, tanto social como político, ou até mesmo de inquietações perante Deus.³¹⁰

Naquele tempo, as formas de conceber esta tão difundida expectativa messiânica eram muito diversas. Entre outras expectativas, poderia vir como sumo sacerdote, interprete definitivo da lei, profeta ou messias régio. Verifica-se o desligar com a ortodoxia da figura messiânica régia desenvolvida no Antigo Testamento, destacando o cruzamento de figuras e expectativas. Era frequente associar ao messias um caráter escatológico ou profético, bem como associá-lo com o Filho do homem e com a definitiva mudança dos tempos. Também não há uma diferenciação clara entre os caracteres régio, profético e sacerdotal. Existem ainda cruzamentos com a figura do servo de YHWH, descrito em *Is. 52-53*, que desaguam na perspectiva de um messias sofredor. Tudo isto mostra a fluidez em que se diluíam os contornos da esperança do povo judeu.³¹¹ Há um paralelismo ente *Is. 53* e a paixão narrada nos evangelhos sinóticos: o “servo de Deus”, depois da sua morte será acrescentado aos “filhos de Deus”, neste caso com o sentido dos anjos. Desta forma, exprimia-se a sua semelhança com os anjos, ou seja, a sua pertença à esfera divina.³¹²

³⁰⁸ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 327.

³⁰⁹ Cf. Kasper, *Jesus, el Cristo*, 128.

³¹⁰ Cf. Cardedal, *Cristología*, 43-44.

³¹¹ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 327-328.

³¹² Cf. Martin Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1978), 64-65.

Os Salmos 17 e 18 convertem o messias numa figura escatológica que domina a história. Assim, o messias seria Filho de David (cf. *Sl.* 17,21), ungido por Deus e Rei, instruído por Deus (cf. *Sl.* 17,32), congregaria Israel e induziria a prática da justiça (cf. *Sl.* 17,26-28.41; 18,8), estaria dotado do Espírito Santo e limpo do pecado (cf. *Sl.* 17, 26.34.37), expulsaria os inimigos de Israel (cf. *Sl.* 17,22-25) e seria soberano universal (cf. *Sl.* 17,35), estando vinculado à sua chegada o reino de Deus (cf. *Sl.* 17,3s). Apesar de se verificarem estas características em Jesus, em que até congrega os Doze como símbolo do Israel renovado, verifica-se uma inflexão decisiva com a humildade sofredora do messianismo de Jesus, em oposição aos traços do seu inegável caráter político.³¹³

As profecias expressavam o reino progressivo e escatológico de Deus com metáforas que aludiam às maiores necessidades e esperanças do povo. Para mostrar o que Deus é quando se dá ao ser humano, o Novo Testamento expressa como presente com a vinda de Jesus o que o Antigo Testamento afirmava como promessa para o futuro: a glória de YHWH, a salvação, a chegada do Reino e a descida do Espírito de Deus sobre o Seu Ungido e sobre toda a carne.³¹⁴

A expressão “Cristo” aparece pela primeira vez em *1Cor.* 15,3-5 no *kerigma* da paixão.³¹⁵ Além de denominar Jesus como o Messias nas suas cartas, Paulo usa expressões como, por exemplo, Jesus Cristo, que enquadra Jesus na compreensão judaica como o ungido. O Apóstolo elabora a sua reflexão teológica a partir da messianidade de Jesus, uma confissão de fé que vive e transmite às suas comunidades, e à qual estão vinculados os aspetos sofredor e expiatório da morte de Jesus crucificado. É uma messianidade salvífica com uma capacidade de interceção escatológica diante de Deus no dia final, visto que com a sua morte perdoa dos pecados, justifica e reconcilia.³¹⁶ São Paulo escreve que é em Cristo «que habita realmente toda a plenitude da divindade» (*Cl.* 2,9), indicando que a Sua divindade é a habitação corporal de Deus, isto é, a encarnação de Deus.³¹⁷

Em Cristo, renascemos como novas criaturas (cf. *2Cor.* 5,17; *Gl.* 6,15). Ser cristão é assemelhar-se e configurar-se com Cristo. Expressões como “em Cristo” e “com Cristo” marcam a conceção paulina do batismo e a vida cristã. Ao passar a estar com Cristo, entramos no seu senhorio escatológico sobre o Pecado, a Morte e o Tempo. Jesus Cristo, sendo o Filho de Deus (cf. *2Sm.* 7,14; *1Cr.* 17,13), realiza plenamente o seu poder messiânico manifestado

³¹³ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 328.

³¹⁴ Cf. Cardedal, *Cristología*, 44.

³¹⁵ Cf. Kasper, *Jesus, el Cristo*, 131.

³¹⁶ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 329.

³¹⁷ Cf. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, 120.

pela sua vitória sobre a Morte e por fazer com que os que estejam em Cristo também vençam a Morte pelo seu poder. Jesus Cristo, sentado à direita do Pai, é o Senhor (*Kyrios*) cósmico (cf. *1Cor.* 7,10; 9,14; 11,23ss; *ITs.* 4,15), sem entrar em concorrência com o poder do Pai (cf. *1Cor.* 8,6). Segundo o apóstolo dos gentios, Jesus era o sim definitivo de Deus (cf. *2Cor.* 1,19-20), o Messias prometido a Israel, em quem se cumpriram todas as promessas. Para Paulo, mesmo que por vezes não se refira a Cristo como Messias, a salvação de Deus em Cristo trouxe a justificação pela fé para todos, é uma salvação universal (cf. *Rm.* 3-8; 15,9; *Gl.* 2-4).³¹⁸ O Apóstolo utiliza habitualmente o termo Senhor (*Kyrios*) para se referir à divindade de Jesus e o nome Deus (*Théos*) para se referir ao Pai (cf. *1Cor.* 8,6), apesar de, por vezes, também aplicar o termo *Théos* a Jesus Cristo.³¹⁹

Podendo apenas ser compreendido quando intimamente associado à cruz, o messianismo de Jesus era proibido por Ele de ser proclamado, apesar de todos o fazerem, tanto os demónios como os que recebiam os benefícios das suas curas (cf. *Mc.* 8,29-33). Verifica-se uma tendência de Jesus para um messianismo escatológico ligado à paixão, ao sofrimento e à humilhação, rejeitando um messianismo político. O aspeto do sofrimento, relacionado com o aspeto soteriológico na compreensão do messianismo de Jesus, liga-se com o Servo de YHWH e com o Filho do Homem. A conotação escatológica adquirida pelo messianismo de Jesus pode ser lida a partir da figura do Filho do Homem. Tal como no livro de Daniel, o Filho do Homem celeste está associado a uma coletividade escatológica (os santos do Altíssimo), na sua pregação do Reino, Jesus, associando a si o grupo dos Doze cuja eleição deve ser entendida como o início da restauração de Israel, dirigiu-se a Israel como um todo tentando organizar uma coletividade salvífica daqueles que pertencem ao reino de Deus. Existe uma correlação entre o Filho do Homem, o seu messianismo e o ministério de Jesus centrado na emergência do reino de Deus, tal como aparece por exemplo na paixão (cf. *Mc.* 14,61-62).³²⁰

Fazendo uma alusão a *Jl.* 3,5 «todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo», Paulo estabelece a profissão básica de fé “Senhor Jesus” (κύριος Ἰησοῦς) (cf. *Rm.* 10,13; *At.* 2,21).³²¹ A palavra grega κύριος (*Kyrios*), traduzido por Senhor, tem um significado tanto profano como religioso no Antigo Testamento e no Novo Testamento. Este vocábulo corresponde ao hebraico אָדוֹן (*adón*) e אֲדוֹנָי (*adonay*). O tetragrama יהוה, como não era pronunciado, foi substituído na LXX por *Kyrios*. O mesmo se passou com o Novo Testamento,

³¹⁸ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 329-330.

³¹⁹ Cf. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, 120.

³²⁰ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 330-331.

³²¹ Cf. Hengel, *El Hijo de Dios*, 106.

já que na época de Jesus, os judeus referiam-se a Deus como *Adonay* ou *Kyrios* consoante nos cultos se falasse hebraico ou grego. Jesus refere-se a Deus chamando-o «Senhor [*Kyrios*] do céu e da terra» (Mt. 11,25). É especialmente importante a passagem de Mc. 12,36, com a citação do Sl. 110,1 proferida por Jesus onde afirma «O próprio David afirmou, inspirado pelo Espírito Santo: “Disse o Senhor ao meu Senhor...”». Isto atesta que Senhor (*Kyrios*) é uma designação própria de Deus, Criador e Senhor do universo.³²²

Assim, no que toca a Jesus, a evolução deu-se desde *rabbi*, a interpelação de puro respeito, até chegar a *Kyrios* no seu desenvolvimento pleno, numa lógica interna como a de Filho de Deus.³²³ Tudo isto torna relevante o entendimento da pregação de Jesus como Senhor feita pela Igreja primitiva. Os seguidores de Jesus e o povo tratavam-no pelo vocativo *Kyrie* (cf. Mc. 7,28; Lc. 7,6; 9,57.59.61; Mt. 8,25), com um sentido majestático (cf. At. 1,6; 7,59-60). O título *Kyrios* só é compreensível em toda a sua magnitude com a ressurreição, como se pode ver em *1Cor.* 2,8 em que Paulo diz que se tivessem conhecido a sabedoria de Deus «não teriam crucificado o Senhor da glória». Um dos testemunhos deste senhorio sobre toda a comunidade é a oração das comunidades primitivas *Maranathá* (cujo grego *μαράνα θά* translitera o aramaico *מרנא תא*) que invocava, em contexto de culto e oração, a vinda do Senhor ressuscitado. O Senhor que ressuscitou e estava sentado à direita de Deus Pai (cf. *Rm.* 8,34, em referência ao Sl. 110,1)³²⁴, o que não implica um trono diferente junto ao de Deus Pai, mas a participação no mesmo trono divino e no mesmo senhorio, numa comunhão entre o Pai e o Filho (cf. *Jo.* 1,18; 10,30).³²⁵

O senhorio de Jesus é ainda confirmado em At. 2,33-36, acrescentando que derramou o Espírito recebido do Pai. De acordo com o referido Salmo 110, a posição à direita do Pai liga-se com a atuação futura, a parusia, aplicada ao Filho do Homem celestial que virá para julgar.³²⁶ No Novo Testamento, com exceção de At. 7,56, a expressão Filho do Homem aparece sempre dita por Jesus e era uma forma de enigma misterioso com o qual Jesus exprimia a sua pretensão. Dessa forma, designa que é enviado por Deus e é dotado do Seu Espírito, mas que também tem o destino de ser homem, apesar de ser rejeitado pelos homens. É o representante escatológico de Deus e do Seu Reino ao mesmo tempo que é representante dos homens.³²⁷

³²² Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 333-334.

³²³ Cf. Hengel, *El Hijo de Dios*, 109.

³²⁴ Depois das perguntas feitas por Paulo em *Rm.* 8,31, vem a resposta em *Rm.* 8,34 com alusão ao Sl. 110,1: Jesus, o *Kyrios*, que ressuscitou após a morte na cruz e está à direita do Pai, é quem intercede pelos Seus para a sua salvação, o que confirma o aspeto sacerdotal da intercessão na salvação. Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 337.

³²⁵ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 334-336.

³²⁶ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 337.

³²⁷ Cf. Kasper, *Jesus, el Cristo*, 132-134.

No hino em *Fl.* 2,6-11, com forte densidade cristológica, Jesus, na sua condição divina bem como de servo (num caminho de obediência até à morte de cruz), é exaltado tendo recebido «o nome que está acima de todo o nome» (*Fl.* 2,9). Para um judeu, o nome que está acima de tudo é aquele nome sagrado e impronunciável YHWH, ou seja, Jesus recebe o mesmo nome de Deus, a mesma dignidade, colocando-se à Sua altura. O hino conclui com o efeito de tudo isto: o senhorio cósmico universal (cf. *Fl.* 2,10), um título que só será compreendido, com toda a sua intensidade, depois da Páscoa com a entronização à direita de Deus e a Sua exaltação.³²⁸

Também constitui uma manifestação de fé da Igreja a expressão «Filho de Deus». Em *Jo.* 20,17, Jesus refere-se a Deus como «o meu Pai, que é vosso Pai». Está aqui patente uma consciência especial de filiação numa relação única e intransmissível de Jesus com Deus.³²⁹ Filho de Deus é o principal título cristológico, que sublinha a pertença de Jesus à esfera divina³³⁰. Esta conexão trinitária da cristologia abre a compreensão da encarnação com conseqüente relevância antropológica, uma vez que, vindo Jesus de Deus, a salvação foi dada ao ser humano na vida, morte e ressurreição de Jesus. Há uma mediação descendente da salvação em que o próprio Deus trouxe a salvação ao ser humano, divinizando-o, numa filiação divina que o torna semelhante a Deus que lhe transmite a Sua própria vida através do dom do Espírito Santo; e uma mediação ascendente, em que a salvação inclui um caminho do ser humano para Deus, já que a salvação foi trazida por um homem, Jesus Cristo. O Filho preexistente, o segundo Adão, que incarnou, é o primeiro no desígnio original de Deus sobre o ser humano que foi criado à imagem e semelhança de Deus (cf. *Gn.* 1,26-27), ou seja, o ser humano foi criado à imagem e semelhança Daquele que é imagem de Deus, ou seja, do Filho (cf. *Cl.* 1,15; *2Cor.* 4,4; *Rm.* 8,29).³³¹

Em *Cl.* 1,15-17, temos um grande desenvolvimento sobre a mediação criadora universal, a que se segue

«uma segunda (1,18-20), que se refere à mediação salvífica universal de Cristo, segundo a qual nele todas as coisas são reconciliadas e nele se funda uma paz universal (*shalom*). Assim, [...] vemos que o pensamento da criação está orientado, como serviço e fundamento, para a preocupação soteriológica. E vice-versa, o sentido universal da salvação cristã tem conseqüências para o comportamento do cristão no mundo, porque este sentido liberta do culto as realidades terrenas, do anátema do gentilismo e da legalidade do judaísmo, nos quais os Colossenses corriam sem dúvida o risco de cair. A cristologia universal está assim na base da liberdade cristã e da responsabilidade cristã perante o mundo.»³³²

³²⁸ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 338.

³²⁹ Cf. Kasper, *Jesus, el Cristo*, 135.

³³⁰ Esta pertença de Jesus à esfera divina foi formulada no Concílio de Niceia com o termo técnico *homoousios*, isto é, da mesma substância do Pai. Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 339.

³³¹ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 339.

³³² «una segunda (1, 18-20), referida a la mediación salvífica universal de Cristo, según la cual en él está reconciliado todo y en él se funda una paz (*shalom*) universal. Por tanto, nuevamente vemos que el pensamiento

O Filho dá a conhecer o Pai (cf. *Jo.* 1,1.18) já que Aquele que é imagem de Deus pode revelar Deus e dá-lo a conhecer devido à Sua semelhança radical com Deus. Aqui está patente também uma dimensão antropológica, pois o ser humano está destinado a ser conforme à imagem do Filho (cf. *Rm.* 8,29) e a reproduzir a imagem do Filho para a forma do Filho ser a do ser humano (cf. *Gl.* 4,19). Esta realidade da imagem faz com que Cristo seja o primogénito tanto dos irmãos, como da Criação e dos mortos (cf. *Cl.* 1,15-20). Assim, a salvação realiza-se através Daquele que pode ser o mediador entre Deus e o ser humano (cf. *ITm.* 2,5). Há, portanto, na preexistência de Cristo uma mediação na Criação além da Sua primogenitura (cf. *1Cor.* 8,6; *Jo.* 1,1ss).³³³

No início da carta aos Hebreus, Jesus é chamado Filho de Deus e herdeiro de todas as coisas.³³⁴ Esta carta afirma a preexistência, mostrando Jesus não apenas como profeta, mas como sendo o Filho numa comunhão perfeita com o Pai (cf. *Hb.* 1,1-4), através do qual nos falou no fim dos tempos. Mesmo o facto de o mundo ter sido feito através Dele só faz sentido com uma preexistência antes do mundo. O herdeiro de tudo na economia da salvação é «resplendor da sua glória e imagem fiel da sua substância» (*Hb.* 1,3). Verifica-se neste texto um padrão recorrente que refere a preexistência, a comunhão íntima com o Pai, a realização da redenção através da morte, a exaltação com a ressurreição e a revelação do poder do Seu ser filial que se revela, na Sua plenitude, na realização do sacrifício da cruz e na ressurreição. É a filiação de Jesus que permite ao ser humano a filiação adotiva e a possibilidade de redenção e de salvação.³³⁵

«Não esqueçamos, nem sequer por um momento, que Jesus Cristo, Filho de Deus vivo, se tornou a nossa reconciliação junto do Pai (cfr. *Rm.* 5,11; *Cl.* 1,20). Ele precisamente e só Ele satisfaz ao eterno amor do Pai, àquela paternidade que desde o princípio se expressou na criação do mundo, na doação ao homem de toda a riqueza do que foi criado, ao fazê-lo “pouco inferior aos anjos” (*Sl.* 8,6), enquanto criado “à imagem e à semelhança de Deus” (cfr. *Gn.* 1,26); e, igualmente satisfaz àquela paternidade de Deus e àquele amor, de um certo modo rejeitado pelo homem, com a rutura da primeira Aliança (cfr. *Gn.* 3,6-13) e das alianças posteriores que Deus “repetidas vezes ofereceu aos homens” (cfr. IV Prece Eucarística). A redenção do mundo — aquele tremendo mistério do amor em que a criação foi renovada (cfr. Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 37: AAS 58 (1966) 1054s; Const. dogm. *Lumen gentium*, 48: AAS 57 (1965) 53s.) — é, na sua raiz mais profunda, a plenitude da justiça num Coração humano: no Coração do Filho Primogénito, a fim de que ela possa tornar-se justiça dos corações de muitos homens, os

sobre la creación se orienta, como servicio y fundamentación, a la preocupación soteriológica. I viceversa, el significado universal de la salvación cristiana tiene consecuencias para la conducta del cristiano en el mundo, porque ese significado libera del culto a las realidades terrenas, libera del anatema del gentilismo y de la legalidad del judaísmo, en el que, sin duda, se encontraban en peligro de caer los colosenses. La cristología universal fundamenta, pues, tanto la libertad cristiana como la responsabilidad cristiana cara al mundo.» Kasper, *Jesus, el Cristo*, 231-232.

³³³ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 341-342.

³³⁴ Cf. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, 121.

³³⁵ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 342.

quais, precisamente no Filho Primogénito, foram predestinados desde toda a eternidade para se tornarem filhos de Deus (cf. *Rm.* 8,29s; *Ef.* 1,8) e chamados para a graça, chamados para o amor. A cruz no Calvário, mediante a qual Jesus Cristo — Homem, Filho de Maria Virgem, filho putativo de José de Nazaré — “deixa” este mundo, é ao mesmo tempo uma nova manifestação da eterna paternidade de Deus, o Qual por Ele (Cristo) de novo se aproxima da humanidade, de cada um dos homens, dando-lhes o três vezes santo “Espírito da verdade”.» (RH 9)

Os evangelhos sinóticos também dão um importante testemunho da filiação divina de Jesus, em especial, com o título de Filho de Deus. Em algumas passagens, a expressão Filho de Deus pode ser interpretada como no Antigo Testamento, ou seja, num sentido genérico e moral, uma categoria em que anjos e justos eram considerados filhos de Deus. Noutras, a mesma expressão indica a verdadeira divindade de Jesus.³³⁶ Podemos comprovar Jesus como Filho de Deus quando se dirige a Deus com os termos *Abbá* ou Pai (cf. *Mc.* 14,36; *Lc.* 10,21-22), nas tentações que sofre como Filho de Deus, e ao manifestar-se como Filho de Deus no batismo e na transfiguração. A utilização de um termo típico da linguagem familiar para se dirigir a Deus e em contexto de oração foi uma inovação de Jesus na linguagem religiosa. Esta familiaridade especial demonstrada revela uma relação filial com Deus. Nos relatos evangélicos, são vários os episódios que refletem as tentações ao longo do ministério da vida pública de Jesus, as quais revelam a autoconsciência de Jesus. Na cena do batismo relatada em *Mt.* 3,17 há uma alusão a *Is.* 42,1, o primeiro cântico do servo, o que faz com que Jesus seja Filho de Deus à maneira do Servo de YHWH, o que se comprova em *Mt.* 12,18 ao citar *Is.* 42,1-4. Na transfiguração, também ocorre a revelação de que Jesus é o Filho de Deus e, ocorrendo esta num contexto em que se fala da paixão antes e depois, a filiação de Jesus está relacionada com o Seu sofrimento até à morte, numa relação única com o Pai, cuja vontade cumpre e a Quem está sempre unido. A filiação divina de Jesus também está patente nos relatos da infância e do nascimento de Jesus nos Evangelhos de Mateus e Lucas. No Evangelho de Marcos é revelado que Jesus é o Filho de Deus tanto no início (*Mc.* 1,1) como no final, na boca do centurião (*Mc.* 15,39).³³⁷

Em *Mt.* 11,27, e de modo semelhante em *Lc.* 10,22, Jesus diz aos Seus ouvintes «Tudo me foi entregue por meu Pai; e ninguém conhece o Filho senão o Pai, como ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar», mostrando que Jesus fala de Si como Filho, numa relação de conhecimento que não fica pelo externo e intelectual, mas que se trata de uma união no amor. Não se trata apenas da relação íntima e privada do Filho com o Pai, mas também da Sua missão pública. O Ser de Jesus e a Sua missão como Filho são inseparáveis: além de Filho para os demais filhos, é também o Filho que deve fazer dos outros filhos. Na Sua oração, podemos ver que ao estar completamente aberto para Deus, também o está para os

³³⁶ Cf. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, 118.

³³⁷ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 343-344.

outros. E enquanto pede também é Senhor. O pedir é sinal de impotência e pobreza, mas o poder pedir é a prova de uma possibilidade que lhe foi dada, juntando-se Nele impotência e poder, pobreza e riqueza, abertura e realização, e vazio e plenitude.³³⁸

A filiação divina ocupa ainda o centro do Evangelho de João, referindo-se a Jesus não apenas como “Filho de Deus”³³⁹, mas também como “o Filho”. O próprio Jesus entende-se a Si próprio como Filho de Deus (cf. *Jo.* 5,28). A estreita relação do Filho com o Pai exprime-se na Sua vinda do Pai ao tê-lo enviado ao mundo (cf. *Jo.* 3,2; 8,42; 11,42; 13,3; 16,27.30; 17,8.21.23.25), no Seu regresso ao Pai (cf. *Jo.* 13,1.3; 14,12.28; 16,5.10.17.28; 17,13; 20,17) e na Sua contínua obediência ao Pai (cf. *Jo.* 4,34; 5,30; 6,38), pela qual o Filho, cheio do Espírito (cf. *Jo.* 1,32-34), dá a Sua vida pela salvação da humanidade (cf. *Jo.* 3,16; 19,7).³⁴⁰ O próprio hagiógrafo afirma que o objetivo do Evangelho era mostrar a divindade de Cristo (cf. *Jo.* 20,31). Com a expressão “Eu sou”, muito significativa para os judeus por ter sido com esta expressão que Deus se revelou a Moisés, Jesus afirma a Sua pré-existência «antes de Abraão existir, Eu sou» (*Jo.* 8,58) e que é o verdadeiro Deus. Jesus, o Verbo incarnado, declara ainda que é a Vida (cf. *Jo.* 14,6), a luz do mundo (cf. *Jo.* 8,12) e a fonte da vida (cf. *Jo.* 5,21). As próprias obras de Cristo também mostram que Ele é Filho de Deus e igual a Deus. São João usa ainda a expressão «Unigénito do Pai» (*Jo.* 1,14) com equivalência às expressões “Filho”, “Filho do Pai” e “Filho de Deus”³⁴¹. Com as expressões “Eu e o Pai somos Um” e “o Pai está em mim e Eu no Pai” nos versículos 30 e 38 do capítulo 10 do quarto Evangelho, Cristo, além de chamar Pai a Deus, afirma ser um com o Pai, isto é, que o Seu ser Filho de Deus consiste em ser Deus.³⁴²

3.2. Deus oferece-nos uma nova realidade em Jesus incarnado

Os títulos atribuídos a Jesus permitem uma nova compreensão de Deus que, sendo cristã, conjugam o cristológico e o trinitário. O Deus que Jesus Cristo revelou-se e manifestou-se como

³³⁸ Cf. Kasper, *Jesus, el Cristo*, 135-137.

³³⁹ João começa por anunciar a filiação divina logo no prólogo (cf. *Jo.* 1,1-18), onde afirma a divindade e a preexistência do Logos que é o Filho unigénito, cuja vinda ao mundo «a todo o homem ilumina» (*Jo.* 1,9), «cheio de graça e de verdade» (*Jo.* 1,14), que está no seio do Pai e O deu a conhecer (cf. *Jo.* 1,18) e «aos que Nele creem, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus» (*Jo.* 1,12). No final do capítulo 20, anuncia o propósito do seu Evangelho ao dizer que os sinais miraculosos ali narrados «foram escritos para acreditardes que Jesus é o Messias, o Filho de Deus e, acreditando, terdes a vida nele» (cf. *Jo.* 20,31).

³⁴⁰ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 345-346.

³⁴¹ Tal como nos evangelhos sinóticos, a expressão “Filho de Deus” é usada no quarto Evangelho tanto em sentido lato como para indicar a divindade de Jesus. Cf. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, 121.

³⁴² Cf. Mateo-Seco, *Dios Uno y Trino*, 121.

trinitário, uma vez que Jesus Cristo é o Filho eterno, o Logos preexistente (que estava com Deus e era Deus) e veio revelar ao ser humano o rosto do Pai. Deus, uno e trino, é intrinsecamente amor (cf. *IJo.* 4,8), além de comunhão e doação na sua realidade mais íntima. É um amor que se manifestou através da encarnação e da *kenosis* do sinal do Seu amor, o seu Filho (cf. *Fl.* 2,7), que desceu até se rebaixar e tornar igual aos homens e que atingiu o seu auge no maior sinal de amor possível, a cruz (cf. *Jo.* 15,13; *Jo.* 13,1). A revelação de Deus por Jesus Cristo também diz que o ser humano é radicalmente a imagem do Filho.³⁴³

«Se Deus é livre no amor, isso significa que não pode esgotar-se no amor entre o Pai, o Filho e o Espírito, mas que na superabundância do seu amor no Filho tem sempre lugar para o que é diferente de si, lugar para o mundo e para o homem. No Filho, Deus reconhece os filhos em liberdade desde a eternidade; no Filho, ele é desde a eternidade um Deus dos homens e para os homens. Aqui reside o significado mais profundo do pensamento sobre a preexistência do Filho; esta ideia está longe de ser algo puramente especulativo, dizendo antes que Deus, como Deus de Jesus Cristo, é um Deus dos homens, que existe eternamente virado para o homem.»³⁴⁴

Tudo foi criado por Deus para ser salvo e consumado, o princípio e o fim não podem ser compreendidos na ausência um do outro³⁴⁵. Portanto, considerando a criação e a santificação contínuas, o *fiat* de Deus caminha para o *âmen* definitivo e final. O princípio hermenêutico que nos permite compreender tudo isto é Cristo. Esta ligação entre a protologia e a escatologia deve ser articulada pela cristologia, já que sendo a escatologia a Páscoa, é evidente uma consumação cristológica. Uma vez que a escatologia é a Páscoa da Criação, isto é, a plenitude da Criação, o *eschaton* é a plenitude do *proton*. Assim, sendo a Criação o resultado da ação de Deus e sendo o *eschaton* a Páscoa da Criação, o *eschaton* é a ação definitiva do Criador e a forma consumada de ser de tudo o que Deus criou. Então, a Palavra Criadora, cuja história vai dialogando cada vez mais com o mundo, resulta numa realidade aberta, isto é, que ainda não se realizou plenamente. O mundo criado é uma realidade inacabada que está constantemente a ser chamada à plenitude.³⁴⁶ A esperança cristã dirige-se para a salvação escatológica, a qual realiza o desejo mais intenso do ser humano e de toda a Criação. No entanto, ao ser uma realidade do próprio Deus e significar participação na Sua vida eterna, transcende todos os conceitos humanos. Os

³⁴³ Cf. Bilbao, «Cristología-Soteriología-Mariología», 348.

³⁴⁴ «Si Dios es el libre en el amor, esto significa que no se puede agotar en el amor entre Padre, Hijo y Espíritu, sino que en la sobreabundancia de su amor en el Hijo tiene siempre lugar para lo distinto de sí mismo, lugar para el mundo y para el hombre. En el Hijo reconoce Dios a los hijos en libertad desde la eternidad; en el Hijo es desde la eternidad un Dios de los hombres y para los hombres. Aquí radica el sentido más profundo del pensamiento sobre la preexistencia del Hijo; esa idea está muy lejos de ser algo puramente especulativo, diciendo más bien que Dios en cuanto Dios de Jesucristo es un Dios de los hombres, que existe vuelto eternamente al hombre.» Kasper, *Jesus, el Cristo*, 229.

³⁴⁵ A escatologia e a protologia exigem-se mutuamente visto que o fim e o princípio estão internamente articulados. Cf. Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Escatología», em *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*, ed. A. Cordivilla Pérez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 638.

³⁴⁶ Cf. Fernández, «Escatología», 638-639.

cristãos colocam toda a sua esperança no futuro do Reino de Deus, na plenitude do senhorio de Deus sobre o mundo que já vai estando presente na realidade do ser humano.³⁴⁷

Cristo é simultaneamente o *proton* e o *eschaton* da Criação. Apesar de cronologicamente Adão ser anterior a Cristo, e conseqüentemente a sua condição de possibilidade, teologicamente tudo foi criado em Cristo (cf. *Cl.* 1,16) e não apenas finalizado em Cristo. Adão foi criado como um ser transitório já que, por ter sido criado, não tem para com a sua origem uma continuidade imediata de vida. Como tal, não pode estabelecer a sua própria origem e apenas pode encontrar a sua plenitude no Outro que é o seu fundamento e objetivo. O princípio do princípio-Adão é Cristo, que não pode ser pensado separado do princípio de Adão, mas sim como uma participação na natureza divina que é oferecida à natureza criada e que apenas pode ser graça dada livremente, devendo também ser livremente aceite. Deste modo, a criação em Cristo é a condição de possibilidade da *creatio ex nihilo*. O verdadeiro *proton* é Cristo, o *proton* do *proton* que é Adão. O fundamento da possibilidade de uma criação chamada a uma plenitude que só pode ser consumada em Deus é o mistério da Páscoa, e implicitamente o mistério trinitário, à luz do qual se compreende a criação e a consumação. Ambas apontam para o *eschaton* e vivem dele, tal como a criação aponta para a salvação, visto que a promessa é um elemento que faz parte da ação criadora apesar de a sua realização apenas poder ser realizada como dom. A visão escatológica deve ser harmonizada com referências à protologia e à cristologia. Só estando na raiz da realidade é que Cristo pode ser o sentido e a plenitude de toda a realidade. A protologia cristã é uma escatologia reivindicativa e aberta já que desde a criação que o chamamento à comunhão com Deus e à vida eterna está inscrito no género humano, sendo que a obra de Cristo reside em conduzir o ser humano àquilo que é mais na sua constituição.³⁴⁸

O Deus da esperança é, para os cristãos, o Deus que se autocomunica e adquire a sua plenitude em Jesus³⁴⁹, é o Deus Criador e o Deus dos vivos (cf. *Mc.* 12,27; *Lc.* 20,38) que cria por amor de todas as coisas (cf. *Sb.* 1,14). Na carta aos Romanos, Paulo associa estas duas realidades ao falar da fé de Abraão ao dizer que acreditou no «Deus que dá vida aos mortos e chama à existência o que não existe» (*Rm.* 4,17). Há uma continuidade entre a criação e a ressurreição no projeto de Deus que sustenta a vida que faz nascer. Mas Deus também intervém no mundo através de ações especiais (*kairoi*), as quais são densas de sentido e permitem configurar a história da salvação. A eternidade da Criação é conseguida através de ações, sem

³⁴⁷ Cf. Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology. Volume 3*, trad. Geoffrey W. Bromiley (Nova Iorque: T & T Clark International, 2004), 527-528.

³⁴⁸ Cf. Fernández, «Escatología», 639-640.

³⁴⁹ Cf. Nuno Santos, *A Esperança que Jesus dá. Uma reflexão sistemática sobre a esperança e o 'seu' tempo a partir da exegese dos encontros com Jesus narrados nos Evangelhos* (Coimbra: Communis Missio – Instituto Diocesano de Comunicação, 2018), 69.

a mediação humana, que constituem a parusia, o último *kairós*, entre as quais a ressurreição, o juízo, a vinda em glória e a nova criação. Deus criou com um sentido, o que faz da criação um processo aberto ao futuro traçado pela encarnação, morte e ressurreição de Cristo, as quais fazem parte do acontecimento que dá à história o seu rumo definitivo e no qual se baseia a esperança. A vinda de Cristo, bem como a sua passagem e vitória sobre a morte, permite entender a escatologia de um modo diferente, isto é, a escatologia entendida como um passo rumo ao futuro que nasce da morte. O acontecimento de Cristo antecipa o acontecimento escatológico final no tempo e, devido à passagem escatológica do acontecimento pascal, é o centro do movimento da história em direção ao cumprimento escatológico, com o qual se alcança a nova humanidade na nova criação.³⁵⁰ «É à luz [do] mistério pascal que percebemos a profundidade e o alcance trinitário de um amor que se entrega plenamente na cruz e assim abre definitivamente as ‘portas do céu’ a toda a humanidade.»³⁵¹

Na sua interpretação escatológica, os essênios de Qumran transferiram passagens do Antigo Testamento que aludiam ao próprio Deus para uma figura de mediação e redenção próxima de Deus. O príncipe da luz era o vencedor escatológico, identificado com Melquisedec, rei e sacerdote de Salém (cf. *Gn.* 14,18ss). Relacionado com isto está o facto de, na carta aos Hebreus, Melquisedec se tornar o *typos Christi*, o sacerdote celeste.³⁵²

A história da relação de Deus com o ser humano, núcleo da existência cristã, é um dom. O objetivo da criação do ser humano é a sua realização na livre aceitação do amor divino. Trata-se de uma graça que o homem pode aceitar ou rejeitar na sua liberdade, mas que, quando chega à criatura, lhe permite encontrar a sua identidade mais genuína, ou seja, aquilo que estava destinado a ser. No ato da recepção da graça, o ser humano descobre quem é e que apenas ao receber-se e ao dar-se a si mesmo é que o é. Esta autocomunicação divina coloca ao alcance do ser humano uma plenitude, que não seria alcançável pelas suas próprias expectativas. O ser humano é constituído por uma estrutura antropológica de tripla ordem: é um ser fiducial ao ter necessidade de confiar e de apoiar a sua existência em alguém em quem possa confiar bem como de dar apoio a outros; é um ser expectante na medida em que se projeta no futuro, que aspira e se torna capaz de desejar, projetar e esperar de si, dos outros e da realidade; um ser amante, pois, o dado básico que o constitui é o estar em relação e, ao nível de capacidade relacional, é definido pelo amor.³⁵³ «O homem não pode viver sem amor. Ele permanece para

³⁵⁰ Cf. Fernández, «Escatología», 640-641.

³⁵¹ Nuno Santos, «Do Mistério da Encarnação à relação com o Incarnado», *Brotéria* 181 (2015), 504-505.

³⁵² Cf. Hengel, *El Hijo de Dios*, 110-111.

³⁵³ Cf. Nurya Martínez-Gayol Fernández, «Virtudes Teologales», em *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*, ed. A. Cordivilla Pérez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 738-739.

si próprio um ser incompreensível e a sua vida é destituída de sentido, se não lhe for revelado o amor, se ele não se encontra com o amor, se o não experimenta e se o não torna algo seu próprio, se nele não participa vivamente.» (RH 10)

A graça é uma misteriosa presença de Deus, uma intimidade particular de Deus na alma do justo.³⁵⁴ A graça, não sendo algo externo que foi acrescentado a um ser humano completo, «deve ser contemplada como o modo pelo qual o homem é definitivamente ele mesmo»³⁵⁵. Deus enche o ser humano de dons ao vir Ele mesmo ao seu encontro.³⁵⁶ A graça integra toda a Criação e toda a realidade, sendo que a natureza pode ser compreendida como uma dimensão interior à graça, apesar de diversa e com a sua própria autonomia, mas que precisa sempre desta para atingir a plenitude para a qual foi projetada. Numa perspectiva teológica, há uma espécie de pano de fundo existencial constituído pela confiança básica que, ao ser apoiada na unidade psicobiológica, se estabelece na raiz da estrutura antropológica do ser humano (fiducial, expectante e amorosa) e que confirma a unidade teológica do ternário³⁵⁷. Esta confiança básica permite reconhecer as formas definitivas da tripla estrutura de fé, confiança e amor constituintes da vida humana na fé, esperança e amor teológicos. Quando Deus suscita uma confiança transcendente nesta confiança básica, esta alcança a plenitude e forma definitiva. A condição para a possibilidade de o ser humano perceber o numinoso, bem como uma série de realidades transcendentais na sua biografia pessoal que apoiarão as suas relações interpessoais e a sua forma de incorporar experiências e significados no mundo em que se instala, é estabelecida nos primeiros meses de vida do ser humano. Este processo, fomentado na ternura dos pais, gera um amor fundamental que “cristaliza” uma confiança básica da qual irá depender o núcleo antropológico do ser humano bem como a raiz da fé, da esperança e do amor.³⁵⁸

«De facto, “no princípio é a relação” – nenhum ser, de nenhum género e grau, existe isoladamente e independentemente de todos os outros. Todos são em relação e a relação está em tudo. Deste modo, podemos assumir que a conceção relacional apresenta-se como um horizonte de toda e qualquer reflexão. É a relação que diz a criação, o cosmos, os seres, a pessoa humana, a própria Trindade em si e a relação desta com a humanidade. Nada nem ninguém se pode dizer fora da relação. Apesar de algumas pessoas verem a relação e o outro, sobretudo o que é diferente, como uma ameaça. No entanto, temos que reconhecer que tudo e todos somos em relação e que o outro é um dom. Na verdade, cada pessoa é um ‘ser-em-relação’ e muito do que é deve-o às relações onde ‘acontece’ porque, como refere Martin Buber: “relação é reciprocidade”. Na verdade, quando uma pessoa é ‘privada’ das relações que animam o seu existir passa a ser um mero ‘fantasma’ de si mesmo.»³⁵⁹

³⁵⁴ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 355.

³⁵⁵ Fernández, «Virtudes Teologales», 739.

³⁵⁶ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 355.

³⁵⁷ O ternário refere-se às três virtudes teologias: fé, esperança e caridade.

³⁵⁸ Cf. Fernández, «Virtudes Teologales», 739-740.

³⁵⁹ Santos, *A Esperança que Jesus dá*, 378-379.

O acesso à realidade de Deus faz-se na descoberta do ser na criatura nascente através do encontro “eu-tu” entre mãe e filho em que a criança percebe o absoluto e o infinito do amor, apesar de não distinguir ainda entre amor divino e amor humano. Apesar de ser um facto puramente antropológico, estamos perante um momento de graça que permite à criança perceber a essência divina nesta relação de confiança absoluta no amor. Através desta ternura demonstrada pelos progenitores, a criança tem a possibilidade de experimentar o amor de Deus (absoluto e infinito) que lhe é dado, suscitando uma resposta. Pode ainda fazer a experiência de um poder salvador e onnipotente, bem como tomar consciência da sua individualidade pela primeira vez e da emergência do seu espírito. Esta experiência é designada por alguns autores como o “berço do ser” visto que é onde se dá a descoberta do eu que é diferente do tu amoroso e que se manifesta na capacidade de resposta ao apelo da ternura: “sou chamado, logo existo”.³⁶⁰

Com o pecado, abre-se um abismo entre Deus e o ser humano por este recusar o Seu amor, mas a graça tem a capacidade de ultrapassar este abismo.³⁶¹ A graça entra numa tríplice estrutura humana de confiança, esperança e amor, assente numa base biológica de confiança³⁶² que gera uma confiança transcendente que vai inculcar uma semente de fé, esperança e amor na condição humana com vista à concretização da existência cristã. A autocomunicação vai recriando e transformando no ser humano a presença anterior de crer, esperar e amar, processo através do qual vai descobrindo a sua identidade.³⁶³ Tudo isto é resultado da obra do amor de Deus e não devido à vontade frágil e pecaminosa do ser humano.³⁶⁴

Destruir o pecado não significa que os atos pecaminosos já cometidos deixem de existir (com todas as consequências que deles advieram), mas que é estabelecida uma condição de paz e familiaridade com Deus que anula qualquer desespero existencial. O estabelecimento desta nova condição de vida contrária ao pecado leva à superação real, ou seja, ao cancelamento do

³⁶⁰ Cf. Fernández, «Virtudes Teologales», 740.

³⁶¹ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 370.

³⁶² A confiança de onde emerge a tríplice estrutura antropológica designa-se por confiança básica ou esperança fundamental, a qual serve de substrato quase biológico da estrutura antropológica para a confiança e a esperança. A confiança básica, gerada pela segurança proporcionada pela ternura, é a confiança no mundo e no futuro, no qual vale a pena esperar, já que cria no bebé uma boa visão do mundo e deve ser preservada ao longo da vida. Ao revelar-se a confiança básica como a condição que possibilita ao ser humano saber-se e sentir-se amado e cuidado de forma livre e incondicional, ou seja, ao tomar consciência de ser digno de amor, o ser humano é conduzido à raiz antropológica das virtudes teologais. Esta será a base comum para as dimensões fiducial (com o nascimento de uma confiança em si próprio, no sentido da existência e no mundo), expectante (com a contemplação da realidade e do futuro como uma possibilidade) e amorosa (com uma doação gratuita na qual é capaz de estabelecer relações positivas com os outros). Cf. Fernández, «Virtudes Teologales», 741.

³⁶³ Cf. Fernández, «Virtudes Teologales», 741.

³⁶⁴ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 370.

pecado.³⁶⁵ É nesta estrutura antropológica que a novidade da graça atua para que as possibilidades naturais dos seres humanos possam exceder os seus limites viabilizando a vivência da tríade teológica dinamizadora da existência cristã. Sendo dons da graça, as virtudes teologais não são exigidas por uma necessidade estrutural da criatura, mas requerem a criatura e a sua resposta consciente e responsável agraciando-a. Isto é possível devido ao facto de a estrutura humana ter sido concebida com este trinómio antropológico, permitindo que a graça lhe chegue como um dom gratuito e relacional e que, ao agir a partir do interior, conduz o ser humano à plenitude que lhe é oferecida.³⁶⁶

«Jesus Cristo é não só a autodefinição definitiva de Deus, mas também a definição definitiva do mundo e do homem. Uma vez que nele se alcançou a plenitude escatológica dos tempos, nele se manifesta o sentido da realidade na sua totalidade.»³⁶⁷ Deus vem ao homem e o homem vem a Deus somente em Cristo. As virtudes teologais são os dinamismos que inclinam o ser humano a seguir Cristo como Aquele em quem o crente crê, confia, espera e a quem ama. O ser humano crente vive esta experiência inserido numa comunidade que caminha em direção à mesa oferecida por Cristo, onde Ele lhe comunica as virtudes teologais (fé, esperança e caridade) que Ele viveu paradigmaticamente. Assim, o encontro entre Deus e o ser humano através das virtudes teologais apenas é possível na mediação de Cristo, o único espaço e condição que possibilita o encontro entre Deus e o homem. Mas a participação de Cristo neste dinamismo das virtudes teologais não pode ser meramente funcional já que em Cristo, além da causa efetiva e funcional da fé, temos a causa exemplar por ser o pioneiro e aperfeiçoador da fé (cf. *Hb.* 12,2; 2,10). Podemos, assim, falar de Cristo como o modelo de fé, de esperança e de caridade, e conseqüentemente da fé de Cristo, da esperança de Cristo e do amor de Cristo. Quando se fala da fé de Jesus tem-se em conta a Sua condição humana e o facto de se ter tornado «em tudo como nós, exceto no pecado» (*Hb.* 4,15). Cristo viveu o ato de entrega amorosa e obediente de forma plenamente humana, respondendo e correspondendo ao poder da graça de Deus que tornou isso possível. Hans Urs von Balthasar dizia que, na sua plenitude, este ato, constituinte do fundamento nuclear do ser cristão, se designava por fé-amor-esperança, visto que se trata de uma fé amorosa que espera, de um amor esperançoso que crê ou de uma esperança crente que ama tudo o que Deus quer. A confiança do Filho possibilita uma experiência de contemplação da fé cristã como uma incorporação na atitude mais íntima de

³⁶⁵ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 370.

³⁶⁶ Cf. Fernández, «Virtudes Teologales», 741-742.

³⁶⁷ «Jesucristo no es únicamente la definitiva autodefinición de Dios, sino, al mismo tiempo, la definitiva definición del mundo y el hombre. Puesto que en él se ha alcanzado la plenitud escatológica del tiempo, en él se manifiesta el sentido de la realidad en su totalidad.» Kasper, *Jesus, el Cristo*, 230.

Jesus. A experiência de fé e esperança é possível pela confiança filial no Filho e abrange, além de um crer em Jesus, um crer como Jesus na sua forma escatológica, pascal e definitiva.³⁶⁸

Na expressão Πίστις Χριστοῦ, «o valor do genitivo é menos determinado, mais complexo. Sugere diferentes relações entre a fé do cristão e Cristo: a fé suscitada por Cristo no coração do crente, a fé configurada pela paixão e ressurreição de Cristo, a fé que faz viver em Cristo.»³⁶⁹ Esta expressão «engloba sempre uma relação mais complexa com Cristo, porque a fé é suscitada por Cristo através do seu mistério de morte e ressurreição, é dada por Cristo ao crente e introduz o crente na vida de Cristo»³⁷⁰. A esperança de Jesus e a nossa esperança em Jesus também se poderia entender de forma semelhante ao ser entendida como participação na sua esperança e como reconhecimento e fundamentação da nossa esperança Nele. A unidade indissolúvel do acontecimento salvífico de Cristo será o fundamento da unidade do dinamismo teológico na sua dimensão cristológica, uma unidade que nos é dada como Revelação (acolhida e respondida na fé), Promessa (sustentada na esperança) e Amor (apenas pelo amor pode ser respondida). É nesta unidade do acontecimento salvífico de Cristo que se reflete a unidade da resposta de quem é convidado a aceitar Cristo como seu único Salvador numa existência ritmada pelo dinamismo da fé, esperança e amor, na confiança em Deus que se comunica em Cristo como Revelação, Promessa e Amor.³⁷¹

«Jesus Cristo, enquanto autorrevelação pessoal de Deus, representa a conclusão do revelar-se histórico de Deus. Enquanto amor Ele é determinação definitiva do mistério de Deus e do Homem, porque se revela fundamento e conteúdo da relação.»³⁷² Sendo dons de Deus, as virtudes teologais são a força coesiva que dinamiza a vida em Cristo à medida que a vai inclinando e orientando para a plenitude na comunhão divina, a unidade eterna a que o ser humano é chamado a participar, num percurso de maturidade e purificação desde o início da existência cristã até à morte, com a qual se dá uma concentração peculiar no dinamismo virtuoso, deixando-o definitivamente selado, embora continue a haver a possibilidade de ocorrer maturidade e purificação pós-mortal. A morte torna-se um acontecimento importante quando se considera a existência cristã como um processo de configuração a Cristo, no qual

³⁶⁸ Cf. Fernández, «Virtudes Teologales», 742-743.

³⁶⁹ «Il valore del genitivo è meno determinato, più complesso. Suggestisce diverse relazioni tra la fede del cristiano e Cristo: fede suscitata da Cristo nel cuore del credente, fede configurata dalla Passione e Risurrezione di Cristo, fede che fa vivere in Cristo» A. Vanhoyes, «Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?», *Biblica* 80 (1999), 17.

³⁷⁰ «comprende sempre una relazione più complessa con Cristo, perché la fede è suscitata da Cristo per mezzo del suo mistero di morte e risurrezione, è donata da Cristo al credente e l'introduce nella vita di Cristo» A. Vanhoyes, «Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?», *Biblica* 80 (1999), 20.

³⁷¹ Cf. Fernández, «Virtudes Teologales», 744.

³⁷² Nuno Santos, «Do Mistério da Encarnação à relação com o Encarnado», *Brotéria* 181 (2015), 507.

vida, morte e ressurreição têm um valor salvífico determinante. Assim, o processo de assimilação à morte e ressurreição de Cristo inicia-se com o batismo e culmina com a ressurreição, sendo a morte uma penúltima característica. Ao longo da sua vida, o crente é incitado a que a sua vida seja um “viver em Cristo”, ou seja, é convidado a participar na morte de Cristo para viver com Ele (cf. *Rm.* 6,8; *2Tm.* 2,11). Apesar do caráter único da morte de Cristo (provindo do seu valor redentor, do estabelecimento do novo paradigma do morrer no mundo, de ter sido um ato supremo de liberdade, de amor à humanidade e de abandono confiante do Deus da vida), o qual não deve ser ignorado, há uma semelhança essencial entre a morte do ser humano e a morte do Senhor (cf. *1Cr.* 15,20-21). A partir da Sua morte, o cristão morre no Senhor e para estar com Cristo (cf. *Fl.* 1,23). Este morrer em Cristo é antecipado no batismo e faz da existência cristã um processo de mortificação orientado para a assimilação com a morte e ressurreição de Cristo.³⁷³

«Na realidade, Deus não condena o homem, é o homem que se condena a si próprio, porque Deus está disposto a respeitar a sua liberdade até às últimas consequências, mesmo que isso signifique infelicidade para sempre. É esta a medida do respeito de Deus pelo homem: pode este pequeno ser apresentar-se diante de Deus e negá-lo, recusar-se a amá-lo para sempre, e Deus tolerar (respeitar) esta terrível decisão para sempre. O inferno não é um lugar com chamas de fogo, é um estado da alma, de solidão e infelicidade que nunca acaba.»³⁷⁴

Entre as mortes sacramental do batismo e física, o cristão vive na participação na Eucaristia um co-morrer com Cristo. Ao participar na mesa do Senhor, o cristão batizado está consciente de que quando enfrentar a sua morte viverá esta apropriação da morte e ressurreição do Senhor como Cristo a viveu. Se vividas segundo o paradigma da morte de Cristo, todas as pequenas mortes que a vida vai infligindo no batizado vão preparando-o para o momento da morte física e moldando-o para a forma definitiva de existência. Assim, quem morre na fé, está morto em Cristo, porque a sua existência foi vivida n’Ele e porque a sua morte foi em Cristo. A morte real pode ser entendida como uma grandeza axiológica que domina a vida do ser humano e como uma ação que supõe um processo que culmina e é vivido como ato definitivo de fé, esperança e amor. Deste modo, pela sua capacidade de tornar presente a totalidade da existência, a morte concentra na consumação última todas as ações pessoais da vida e todos os atos de fé, esperança e caridade que foram moldando e dando identidade ao ser humano ao longo da sua história pessoal. Pela graça da morte de Cristo, ao longo da sua vida, o cristão vai

³⁷³ Cf. Fernández, «Virtudes Teologales», 750-751.

³⁷⁴ «En realidad, Dios no condena al hombre; es el hombre que se condena, porque Dios está dispuesto a respetar su libertad hasta las últimas consecuencias, aunque esto signifique la infelicidad para siempre. Hasta ese punto llega el respeto de Dios por el hombre: puede este pequeño ser pararse frente a Dios y negarlo, negarse a amarlo para siempre y Dios tolerar (respetar) esta terrible decisión para siempre. El infierno no es un lugar con llamas de fuego, es un estado del alma, de soledad e infelicidad que no se termina más.» Ramos, *Antropología Teológica*, 158.

vivenciando a morte³⁷⁵ como prontidão e disponibilidade aberta a Deus (fé), como expectativa de vida mesmo perante a escuridão e o vazio (esperança) e como amor em resposta ao «Filho de Deus que me amou e a si mesmo se entregou por mim» (Gl. 2,20).³⁷⁶

3.3. A Encarnação como porta para a divinização do ser humano

«Criar é também chamar, propor uma vocação. Ao criar-nos à sua semelhança, isto é, capazes de decidir e amar, Deus está a querer que também sejamos criadores, salvadores, com Ele.»³⁷⁷ A salvação cristã compreende a libertação do pecado e a entrada na vida de Deus. A iluminação é em simultâneo a erradicação das trevas do mal e a entrada na visão de Deus. A redenção é a libertação do mal e a entrada numa vida livre como a de Jesus.³⁷⁸

«Deus criou-nos livres porque nos chama à deificação – a uma condição divino-humana na qual a nossa humanidade transformada encontrará a sua realização.»³⁷⁹ A divinização é o acesso à condição e à felicidade divinas. O desejo de divinização é um tema que tem permanecido vivo ao longo da história, como é exemplo o acesso à imortalidade e a assimilação da alma em Deus no ideal religioso dos gregos. Para estes últimos a divinização resulta do esforço humano, já para os judeus trata-se de um dom de Deus.³⁸⁰ Do ponto de vista antropológico, pertence à própria definição do ser humano a sua relação com o absoluto, a qual marca a sua existência com uma dimensão incontornável.³⁸¹

Na quinta sessão do Concílio de Calcedónia, em 22 de outubro de 451, ficou definido que:

«Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem <composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado [cf. *Hb.* 4,15], gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, <gerado> de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor,

³⁷⁵ O testemunho mais radical desta morte é o martírio cristão. Cf. Fernández, «Virtudes Teologales», 752.

³⁷⁶ Cf. Fernández, «Virtudes Teologales», 751-752.

³⁷⁷ Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 41.

³⁷⁸ Cf. Bernard Sesboué, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I. Problemática y relectura doctrinal* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990), 215.

³⁷⁹ « God created us free because he summons us to deification - to a divine-human condition in which our transformed humanity will find its fulfilment.» Clément, *On Human Being*, 35-36.

³⁸⁰ Cf. Jules Gross, *La divinisation du chrétien. D'après les pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce* (Paris: J. Gabalda et C^{ie}, Éditeurs, 1938), 81.

³⁸¹ Cf. Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, 215-216.

unigénito, reconhecido em duas naturezas, sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigénito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres.»³⁸²

Este dogma, apesar de partir de uma perspetiva histórica limitada ao ter sido formulado com base em conceitos filosóficos e nos pressupostos intelectuais e políticos da época, trata de uma questão fundamental de fé ao nível da salvação bem como da mediação: professar que Jesus Cristo é o «mediador entre Deus e os homens» (*1Tm. 2,5*) e a nova aliança (cf. *1Cor. 11,25; Lc. 22,20*).³⁸³ A divinização tende a uma participação no diálogo das três pessoas divinas. De facto, segundo a Revelação, o ser humano é divinizado em Cristo para que tenha acesso ao Pai pelo Filho no Espírito Santo.³⁸⁴

Como se pode ver no primeiro capítulo do livro de *Génesis*, «Deus criou o ser humano à sua imagem» (*Gn. 1,27*) e semelhança, conferindo-lhe previamente a vocação de se tornar seu companheiro livre. Deste modo, a criação do ser humano é já um ato de salvação e um convite a viver em relação com Deus bem como o primeiro dom para o alcançar. Em contrapartida, a tentação original representa o lado oposto desta vocação e o pecado do homem foi transformar a sua vocação em tentação ao querer obter por si mesmo o que Deus lhe quis dar por generosidade, pois como disse a serpente à mulher «no dia em que o comerdes, abrir-se-ão os vossos olhos e sereis como Deus» (*Gn. 3,5*). Contudo, isto não foi suficiente para anular o projeto de Deus para o homem. Deus constitui como Seu filho o povo de Israel, inaugurando, assim, a Sua obra de salvação (cf. *Ex. 4,22; Os. 11,1; Jr. 3,19; 31,9.20; Sb. 18,23*). Esta filiação adotiva, que mais tarde Paulo reconhece pertencer aos israelitas (cf. *Rm. 9,4*), era motivo de orgulho da piedade judaica.³⁸⁵ A ideia da filiação divina adquiriu um significado individual e transcendente com o livro de *Sabedoria*³⁸⁶ e, com o Novo Testamento, todos estes temas se cumpriram.³⁸⁷

Apesar de, nos Evangelhos sinóticos, Jesus designar Deus aos presentes como “o vosso Pai celeste” (cf. *Mt. 6,1; 7,11; Mc. 11,25; Lc. 11,13*) e os ensinar a rezar dizendo “Pai nosso”

³⁸² Denzinger, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*, 301-302.

³⁸³ Cf. Kasper, *Jesus, el Cristo*, 281.

³⁸⁴ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 423.

³⁸⁵ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 216.

³⁸⁶ Cf. Gross, *La divinisation du chrétien*, 77.

³⁸⁷ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 216.

(Mt. 6,9) ou “Pai” (Lc. 11,2), é nos escritos paulinos e joaninos que se encontram as afirmações mais evidentes da adoção filial. Jesus «é o primogénito de muitos irmãos» (Rm. 8,29), «o primogénito de entre os mortos» (Cl. 1,18) e o mistério da Sua morte e ressurreição concede ao ser humano o renascimento pela fé para uma vida nova, ou seja, uma vida filial em Cristo, já que todos são «filhos de Deus em Cristo Jesus, mediante a fé» (Gl. 3,26). Com a filiação adotiva, passou-se da condição de escravidão à de liberdade: «E, porque sois filhos, Deus enviou aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: “Abbá! – Pai!” Deste modo, já não és escravo, mas filho; e, se és filho, és também herdeiro, por graça de Deus.» (Gl. 4,6-7). É o dom do Espírito de Deus, ao passar a habitar em nós e a nos conduzir que nos torna filhos, transformando-nos interiormente:

«De facto, todos os que se deixam guiar pelo Espírito, esses é que são filhos de Deus. Vós não recebestes um Espírito que vos escravize e volte a encher-vos de medo; mas recebestes um Espírito que faz de vós filhos adotivos. É por Ele que clamamos: Abbá, ó Pai! Esse mesmo Espírito dá testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus. Ora, se somos filhos de Deus, somos também herdeiros: herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo» (Rm. 8,14-17).

Com a habitação do Espírito somos templo de Deus (cf. *1Cor.* 3,16-17; *2Cor.* 6,16) e do seu Espírito (cf. *1Cor.* 6,19). Esta adoção é colocada no centro do desígnio benevolente de Deus na carta aos Efésios: «Predestinou-nos para sermos adotados como seus filhos por meio de Jesus Cristo, de acordo com o beneplácito da sua vontade para que seja prestado louvor à glória da sua graça» (*Ef.* 1,5-6). Com a carta aos Hebreus somos recordados que Deus nos quer corrigir como filhos (cf. *Hb.* 12,5-12). O prólogo do Evangelho segundo São João refere a vinda do Verbo para dar a quantos o receberam e Nele acreditaram «o poder de se tornarem filhos de Deus» (*Jo.* 1,12). Na primeira carta de João, o apóstolo mostra-se maravilhado com este dom e esta vocação: «Vede que amor tão grande o Pai nos concedeu, a ponto de nos podermos chamar filhos de Deus; e, realmente, o somos! [...] Caríssimos, agora já somos filhos de Deus» (*1Jo.* 3,1-2; cf. *1Jo.* 3,10).³⁸⁸

Mas «para que o homem seja transformado em Deus, não basta que Deus Se faça homem. É preciso que Deus-feito-Homem morra e ressuscite. Ressuscite, isto é, não que volte à vida anterior à morte (simples reanimação de um cadáver), mas que “passe” a uma vida-totalmente-“outra”.»³⁸⁹ O Novo Testamento retoma a metáfora da adoção como a inserção num novo ambiente que lhe comunica o que constitui a sua vida, ou seja, como um novo nascimento, para dizer que, só se pode ter a vida dos filhos de Deus, isto é, a vida de Deus, nascendo de novo.³⁹⁰ Ao vir habitar no ser humano, o Espírito que deu origem a Cristo no seu nascimento histórico

³⁸⁸ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 216-217.

³⁸⁹ François Varillon, *Síntese da Fé Católica*, 2ª ed. (Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1997), 34.

³⁹⁰ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 217-218.

converte-se também na origem da vida sobrenatural do ser humano. É através de Cristo, Homem novo e novo Adão, que começa a nova humanidade.³⁹¹

«Este novo nascimento (cf. *IPd.* 1,3) é para nós o fruto da ressurreição de Jesus Cristo. Ele realiza-se, antes de mais, pela pregação da Palavra que nos faz nascer para a fé. Com efeito, somos gerados pela Palavra de Deus, que atua em nós como uma semente incorruptível (*IPd.* 1,23). Ela faz de nós “crianças recém-nascidas” que devem desejar “o leite espiritual” (*IPd.* 1,23). A Palavra de Deus faz de nós “crianças recém-nascidas” que devem desejar “o puro leite espiritual” (*IPd.* 2,2; cf. *Tg.* 1,18.21). Mas o nosso novo nascimento passa também pelo batismo, de que o Novo Testamento fala ao mesmo tempo como banho de regeneração e como participação no mistério da morte e ressurreição de Cristo. Com efeito, para renascer, é preciso morrer: os grandes símbolos do nascimento e da morte conjugam-se.»³⁹²

O novo nascimento, ou seja, o surgimento da nova criatura, é um processo através do qual a vontade de Deus não é estranha ao ser humano, é quase como se fosse a vontade do próprio ser humano para suportar o caminho de personalização da sua liberdade, ocorrendo uma transformação profunda e dinâmica no centro da sua vida.³⁹³ «Deus não manipula a minha liberdade, mas alerta-me, abre-me os olhos, chama-me a atenção, dá-me critérios de discernimento e grita para que eu não me despiste porque posso perder uma coisa que nunca tive em pleno: o Céu.»³⁹⁴

A filiação dá-se «mediante um novo nascimento e renovação do Espírito Santo» (*Tt.* 3,5) e, como diz São João, aqueles a quem o Verbo deu o poder de se tornarem filhos de Deus «não nasceram de laços de sangue, nem de um impulso da carne, nem da vontade de um homem, mas sim de Deus» (*Jo.* 1,13). No diálogo com Nicodemos, Jesus declara-lhe que é necessário “nascer do alto” (*Jo.* 3,3) e explica melhor dizendo que «quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus. Aquilo que nasce da carne é carne, e aquilo que nasce do Espírito é espírito» (*Jo.* 3,5.6). Este nascimento espiritual que traz o dom do Espírito Santo e que nos torna filhos do Pai em Cristo é simbolizado pelo batismo na água (cf. *At.* 2,38). É um nascimento que nos liberta do pecado visto que «todo aquele que nasceu de Deus não comete pecado, porque um germe divino permanece nele» (*1Jo.* 3,9). Este nascimento é simultaneamente uma morte e uma ressurreição. Isso acontece pela água que também purifica. A imersão nas águas

³⁹¹ Cf. Colzani, *Antrología Teológica*, 356-357.

³⁹² «Este nuevo nacimiento (cf. 1 Pe 1, 3) es para nosotros el fruto de la resurrección de Jesucristo. Se realiza ante todo por la predicación de la Palabra que nos hace nacer a la fe. Porque somos engendrados por la Palabra de Dios, que actúa en nosotros como una semilla incorruptible (1 Pe 1, 23). Esta hace de nosotros “niños recién nacidos” que tienen que desear “la leche espiritual pura” (1 Pe 2, 2; cf. Sant 1, 18.21). Pero nuestro nuevo nacimiento pasa también por el bautismo, del que nos habla el Nuevo Testamento a la vez como de un baño de regeneración y como de una participación en el misterio de muerte y resurrección de Cristo. Porque para renacer, hay que morir: se juntan los grandes símbolos del nacimiento y de la muerte.» Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 218.

³⁹³ Cf. Colzani, *Antrología Teológica*, 357.

³⁹⁴ Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 50.

do batismo é a imersão na morte de Jesus com quem se morre para o pecado e por quem se renasce para uma vida nova com Ele (cf. *Rm.* 4,6-8): «considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus» (*Rm.* 6,11). Em Cristo, o ser humano é uma nova criatura (cf. *2Cor.* 5,17), despojando-se do homem velho e revestindo-se do homem novo (*Cl.* 3,9-10).³⁹⁵ A oposição entre vida terrena e vida na graça serve para indicar a gratuidade e a excepcionalidade dessa vida nova que precisa do empenho do ser humano.³⁹⁶ «Deus não nos subestima, pede a nossa colaboração. Por isso é que é um Deus de Amor, de Verdade e de Justiça: Pai.»³⁹⁷

«O Cristianismo não rejeita a matéria; pelo contrário, a corporeidade é valorizada plenamente no ato litúrgico, onde o corpo humano mostra a sua íntima natureza de templo do Espírito Santo e chega a unir-se ao Senhor Jesus, feito também Ele corpo para a salvação do mundo.»³⁹⁸ Devido a esta vida nova a que São Paulo chama «vida eterna, em Cristo Jesus, Senhor nosso» (*Rm.* 6,23), somos filhos do Pai, irmãos de Cristo e templos do Espírito Santo. Trata-se de uma participação na vida trinitária. São Paulo resumia a sua vida dizendo «para mim, viver é Cristo» (*Fl.* 1,21) e dizia também «Cristo, a vossa vida» (*Cl.* 3,4). No entanto, é uma vida que ainda «está escondida com Cristo em Deus» (*Cl.* 3,3) e que com a ressurreição definitiva se manifestará em toda a sua plenitude num corpo espiritual e incorruptível (cf. *1Cor.* 15,42-54). No Evangelho segundo São João, a expressão do reino é substituída pela expressão da vida, referindo-se à vida de Deus Trindade: Jesus é «o Caminho, a Verdade e a Vida» (*Jo.* 14,6), «a Ressurreição e a Vida» (*Jo.* 11,25), «o pão da vida» (*Jo.* 6,35.48), o que «dá a vida ao mundo» (*Jo.* 6,33). Têm a vida eterna, que consiste em conhecer Jesus Cristo e o Pai (cf. *Jo.* 17,3), todos aqueles que acreditam Nele (*Jo.* 6,55) e bebem do seu sangue (*Jo.* 6,55). Na segunda carta de Pedro, a adoção filial e a nossa geração na vida de Deus são referidas como nos tornando «participantes da natureza divina» (*2Pd.* 1,4). Trata-se de uma comunhão, divinização ou deificação. A salvação cristã consiste na entrada em comunhão do ser humano com o mistério da natureza de Deus.³⁹⁹

«O homem novo representa o sinal e o início desta renovação: o seu cântico de alegria e de ação de graças tem então também um expoente escatológico. De facto, a glória do homem, imagem de Deus, consiste em participar na glória do próprio Criador: a sua tarefa messiânica é, portanto, reconciliar a criação com Deus e harmonizá-la consigo mesma.»⁴⁰⁰

³⁹⁵ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 218-219.

³⁹⁶ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 357.

³⁹⁷ Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 50.

³⁹⁸ Ioannes Paulus PP. II, Carta apostólica *Oriente lumen* (2 de Maio de 1995),11: AAS 87 (1995), 757.

³⁹⁹ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 219.

⁴⁰⁰ «El hombre nuevo representa el signo y el comienzo de esta renovación: su cántico de gozo y de agradecimiento tiene también entonces un exponente escatológico. Efectivamente, la gloria del hombre imagen de

Com o batismo, o ser humano é incorporado em Cristo e volta a ser imagem de Cristo, mas tem ainda a tarefa de transformar essa imagem em plena semelhança à medida que, sob o sopro e o fogo do Espírito Santo, elabora uma forma única e pessoal de estar em Cristo.⁴⁰¹ A Igreja concebe a salvação trazida por Jesus Cristo com a divinização do ser humano através do dom do Espírito Santo.⁴⁰² Os Padres apostólicos falavam de uma renovação radical implícita à condição cristã, uma regeneração obtida através do batismo que era considerada a raiz de uma vida nova.⁴⁰³

Para os Padres da Igreja, o tema da divinização era muito importante porque, tendo sido criado à imagem e semelhança de Deus, o ser humano tem a vocação de realizar da melhor forma possível essa semelhança. No pensamento cristão, a divinização é um dom, isto é, uma comunicação da vida divina do próprio Deus ao ser humano e não o esforço deste para chegar à sua origem divina através de uma série de purificações.⁴⁰⁴ No século III, Hipólito dizia que os cristãos tinham as primícias da comunhão com Deus já na vida presente.⁴⁰⁵

«O homem é uma criatura; nunca poderá ser Deus por origem. Deus tem apenas um Filho eterno, Cristo. Mas o homem pode tornar-se Deus por participação, isto é, pode receber em parte e como um dom as prerrogativas da vida de Deus: liberdade, santidade, justiça, amor, imortalidade e incorruptibilidade, para retomar nesta última palavra o vocabulário tão caro aos Padres gregos. Ele pode viver em parceria com a Trindade.»⁴⁰⁶

O conceito de divinização, utilizado já por Hipólito, foi desenvolvido pelos Padres da Igreja nos séculos IV e V.⁴⁰⁷ Segundo Atanásio, apenas um é o Filho de Deus por natureza. Todos nós somos filhos segundo a graça de Deus. E por isso, apesar de sermos homens terrenos, somos chamados deuses, não como o verdadeiro Deus ou o seu Logos, mas como Deus, que nos concedeu a Sua graça, quis que fôssemos. A divinização realiza-se através de um itinerário que orienta o ser humano da sua origem ao seu fim. Os Padres da Igreja releem *Gn. 1,26* na perspectiva escatológica de São João «O que sabemos é que, quando Ele se manifestar, seremos

Dios consiste en participar de la gloria del Creador mismo: por consiguiente, su tarea mesiánica es la de llevar a la creación a una reconciliación con Dios y a una armonía consigo misma.» Colzani, *Antropología Teológica*, 358.

⁴⁰¹ Cf. Clément, *On Human Being*, 40.

⁴⁰² Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 219-220.

⁴⁰³ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 409-410.

⁴⁰⁴ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 220.

⁴⁰⁵ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 410.

⁴⁰⁶ «El hombre es criatura; no podrá nunca ser Dios por origen. Dios no tiene más que un Hijo eterno, Cristo. Pero el hombre puede hacerse Dios por participación, es decir, puede recibir en parte y como don las prerrogativas de la vida de Dios: libertad, santidad, justicia, amor, inmortalidad e incorruptibilidad, por recoger en esta última palabra el vocabulario tan apreciado por los padres griegos. Puede vivir en sociedad con la Trinidad.» Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 220.

⁴⁰⁷ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 410.

semelhantes a Ele, porque o veremos tal como Ele é.» (*IJo.* 3,2). Começando tudo com a vocação do ser humano à divinização, o “deiforme” no ser humano é desejado antes do próprio homem. Como o ser humano é criado à imagem de Deus, a qual constitui a sua própria natureza, a criação é já uma divinização incoativa. A graça, na qual Adão foi criado, entrou na sua constituição como criatura à imagem de Deus visto que o ser integral do homem prevê a sua relação viva com Deus.⁴⁰⁸

«Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n'Ele a sua fonte e n'Ele atinjam a plenitude.» (GS 22)

Ao longo da história da salvação, desenvolve-se uma dinâmica que, apesar do pecado, permite ao ser humano tornar-se o companheiro divinizado de Deus. O esquema da imagem e semelhança permite traçar este itinerário. Segundo alguns Padres da Igreja, a imagem e a semelhança dão-se, perdem-se, recuperam-se e crescem juntas. Outros consideram que há uma pequena diferença entre os textos de *Gn.* 1,26 e *Gn.* 1,27, sendo que, no primeiro, se nota a intenção de criar o homem à Sua imagem e semelhança, enquanto, no segundo, apenas diz que o homem foi criado à imagem de Deus. Portanto, não foi cumprido todo o plano e o ser humano tem de passar da imagem à semelhança. Na sua obra *Adversus Haereses*, Ireneu de Lião diz que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, as quais foram perdidas com Adão e que nos são devolvidas pelo Filho de Deus. Estabelece ainda uma distinção entre imagem e semelhança ao relacionar com o esboço antropológico de São Paulo do ser humano composto por corpo, alma e espírito (cf. *ITs.* 5,23): separado de Deus, o ser humano fica reduzido apenas a um corpo e a uma alma, que corresponde à Sua imagem, mas não à Sua semelhança; o ser humano habitado pelo Espírito é corpo, alma e espírito, ou seja, feito à semelhança de Deus, a qual é uma participação na vida divina e lhe confere a incorruptibilidade. A diferença entre a imagem e a semelhança é determinada pela presença do Espírito (da graça). A semelhança é ainda objeto de crescimento através da imitação de Cristo.⁴⁰⁹

«“Imagem de Deus invisível” (*Cl.* 1,15), Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que, n'Ele, a natureza humana foi assumida, e não destruída, por isso mesmo também em nós foi ela elevada a sublime dignidade. Porque, pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado.» (GS 22)

⁴⁰⁸ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 220-221.

⁴⁰⁹ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 221-222.

Existe uma misteriosa reciprocidade da imagem entre o ser humano e Jesus Cristo. Se Ele é «a imagem do Deus invisível» (Cl. 1,15) e se o ser humano foi feito à imagem de Deus, então, o ser humano é imagem de Cristo. Antes da encarnação, a realidade da imagem estava ainda na sombra pelo que o Verbo incarnou na imagem daquele que é a Sua própria imagem para lhe revelar a verdade dessa imagem e lhe restituir a semelhança perdida. Assim, a encarnação revela a profundidade da conaturalidade que existe entre Deus e o ser humano. «Na encarnação, a humanidade é o “limite” ou a “fronteira” entre o visível e o invisível, o carnal e o espiritual, como um mediador entre a criação e o criador.»⁴¹⁰ Para Orígenes, a imagem de Deus no ser humano também é a imagem de Cristo, mas a perfeição da semelhança é o dom da consumação. Gregório de Nissa insistiu mais na afinidade entre Deus e o ser humano, necessária para que o desejo de Deus o permeie. Segundo Agostinho de Hipona, a imagem e a semelhança, presentes na Criação, diminuem e são feridas conjuntamente pelo pecado, restauradas também conjuntamente pela graça de Deus e serão consumadas no homem glorificado. O pecado nunca faz com que a imagem e a semelhança sejam perdidas completamente porque por mais afastado que esteja de Deus, o ser humano continuará sempre animado pela sua vocação de ver Deus.⁴¹¹

«O cristão, tornado conforme à imagem do Filho que é o primogênito entre a multidão dos irmãos, recebe “as primícias do Espírito” (Rom. 8,23), que o tornam capaz de cumprir a lei nova do amor.» (GS 22) O ser humano, que através de Cristo tem acesso ao Pai, tem de ser necessariamente diferente do ser humano sem Deus e sem Cristo. Há uma mudança no ser humano que provoca uma nova relação com a Santíssima Trindade em Jesus Cristo. O ser humano torna-se participante da natureza divina, diviniza-se como diziam os Padres da Igreja, e passa a possuir a “primícias do Espírito”, isto é, a graça criada.⁴¹² O Papa Francisco relembra uma característica essencial do ser humano que é esquecida com frequência: o ser humano foi criado para a plenitude, a qual só se alcança no amor (cf. FT 68).

«Toda a participação da humanidade na vida divina só é possível, pela ação do Espírito Santo, através de Jesus que nos revela a ‘Uni-Trindade’ – que é ao mesmo tempo ‘Tri-Unidade’. Revelação essa que se torna o coração mais essencial do cristianismo.»⁴¹³ A divinização trazida por Cristo e dada com o Espírito Santo é uma certeza na vida da Igreja e foi o principal motivo para que se elaborassem os dogmas trinitário e cristológico. A Bíblia revela três nomes divinos

⁴¹⁰ «In the incarnation humanity is the ‘boundary’ or ‘frontier’ between the visible and the invisible, the carnal and the spiritual, like a mediator between creation and the creator.» Olivier Clément, *The Roots of Christian Mysticism* (Nova Iorque: New City Press, 1995), 77.

⁴¹¹ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 222-223.

⁴¹² Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 401.

⁴¹³ Santos, «Do Mistério da Encarnação à relação com o Incarnado», 502.

que são invocados na celebração da liturgia do batismo, realizando-se nesse momento o novo nascimento do indivíduo em Deus e a sua entrada no mistério da morte e ressurreição de Cristo. O Pai acolhe esse indivíduo como Seu filho e comunica-lhe a Sua própria vida através do Seu Filho no Espírito Santo. E este dom é autêntico porque o Filho e o Espírito também são Deus. A Trindade que se revela na história da salvação e a Trindade imanente são a mesma Trindade. Deus revela-se ao ser humano como é e como aparece. Daí, Jesus ter dito a Filipe «Quem me vê, vê o Pai.» (Jo. 14,9). Com base na comunicação intratrinitária, Deus comunica-se ao ser humano por Cristo no Espírito Santo para sua salvação. Assim, a realidade das relações entre as três pessoas divinas e o ser humano revela e é condicionada pelas relações intratrinitárias que agem na economia da salvação.⁴¹⁴ Cristo é o intermediário na realidade salvífica do ser humano visto que é Ele que, sendo o Filho de Deus, nos comunica a vida de Deus e é verdadeiro Homem para que possa alcançar o ser humano. Caso Cristo não fosse um e a mesma coisa com Deus e com o ser humano, a Sua mediação seria anulada pelo distanciamento entre o ser humano e Deus.⁴¹⁵ O Espírito fundamenta e valoriza a relação entre Jesus e o ser humano favorecendo o acolhimento do mistério de Jesus no ser humano e estabelecendo no seu interior a presença de Jesus.⁴¹⁶

«Este tipo de argumentação tem uma origem bíblica na célebre resposta de Paulo aos Coríntios que diziam não haver ressurreição dos mortos. Este longo texto (1Cor. 15,1-34) pode ser analisado segundo três movimentos. O primeiro (1-11) é uma evocação do evangelho recebido e transmitido, ou seja, da regra de fé apostólica (mesmo que esta palavra seja anacrônica aqui), que desenvolve os vários testemunhos da ressurreição de Jesus, dando uma lista das aparições. A objeção do adversário ainda não foi expressa, mas já se percebe que motiva esta insistência na ressurreição. O segundo movimento (12-19) consiste em levar a sério a objeção (“não há ressurreição dos mortos”) e tirar as consequências normais. Paulo acolhe-a como uma hipótese e faz uma revisão dolorosa do conteúdo da fé. De facto, se não há ressurreição dos mortos, Cristo não ressuscitou, a pregação apostólica é uma mentira e a fé dos cristãos é vazia. Não há mais salvação; todos permanecem nos seus pecados. Não há mais esperança de vida em Deus. Esperar em Cristo apenas para esta vida é condenar-se a ser o mais miserável dos homens. É então que entra o terceiro movimento do argumento (20-34), começando com um vigoroso Não! Paulo não opõe qualquer contra-argumento à lógica da crítica de cortar a respiração. A sua aplicação é suficiente para mostrar a sua impossibilidade. O “Não” de Paulo exprime um reflexo vital da sua fé. A hipótese refuta-se a si própria, afirmando as suas consequências. A verdade é que Cristo ressuscitou dos mortos e que por ele se dá a ressurreição de todos os mortos. A sua ressurreição é para nós, para a nossa salvação, para a nossa vida eterna em Deus.»⁴¹⁷

⁴¹⁴ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 223-224.

⁴¹⁵ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 224.

⁴¹⁶ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 359.

⁴¹⁷ «Este tipo de argumentación tiene un origen bíblico en la célebre respuesta de Pablo a los Corintios que iban diciendo que no hay resurrección de los muertos. Este largo texto (1 Cor 15, 1-34) puede analizarse según tres movimientos. El primero (1-11) es el recuerdo del evangelio recibido y transmitido, esto es, de la regla de fe apostólica (aun cuando esta palabra aquí anacrónica), que va desarrollando los diversos testimonios de la resurrección de Jesús, dando una lista de las apariciones. La objeción del adversario no se ha expresado todavía, pero ya se percibe como motivando esta insistencia en la resurrección. El segundo movimiento (12-19) consiste en tomar en serio la objeción («no hay resurrección de los muertos») y en sacar las consecuencias normales. Pablo la recibe a título de hipótesis y se entrega a una revisión desgarradora del contenido de la fe. En efecto, si no hay

Assim como a morte, ligada ao pecado, entrou no mundo devido ao pecado de um homem, Adão, a ressurreição entrou no mundo através de um outro homem, Cristo (cf. *1Cor.* 15,21-22).⁴¹⁸ Esta reflexão foi objeto de consideração dos Padres da Igreja. Partiam sempre da regra de fé batismal, já que o símbolo e o batismo são o fundamento da fé e da salvação. Recordam o acontecimento fundador exposto no *kerigma* e estruturam-se de acordo com as três pessoas divinas: Jesus de Nazaré foi acreditado por Deus, crucificado pelos ímpios, mas Deus ressuscitou-o e constituiu-o Senhor e Cristo, e derramou o Espírito (cf. *At.* 2,22-36). Todos os que se abrem à fé, escutam esta palavra e se arrependem dos seus pecados recebem o dom do Espírito Santo no batismo. No batismo invoca-se Deus Trindade, pelo que a graça da adoção filial e da salvação chega ao ser humano por uma cadeia de comunicação do Pai ao Filho e ao Espírito. Há um intercâmbio salvífico, ou seja, uma correlação entre a divinização do ser humano e a humanização de Deus, já que foi “por nós” e “para nossa salvação” que Deus se fez homem e para que Nele o ser humano se tornasse Deus.⁴¹⁹

«A base deste argumento sobre a troca salvífica deslocou-se da base das Escrituras: onde Paulo falava de uma troca entre maldição e bênção (*Gl.* 3,13-14), entre justiça e pecado (*2Cor.* 5,21) ou entre riqueza e pobreza (*2Cor.* 8,9), os Padres, numa perspectiva mais ontológica, falam de uma troca entre a natureza divina e a natureza humana – uma troca dissimétrica, aliás – entre as prerrogativas de uma e os limites da outra. Mas o princípio é o mesmo e encontra o seu fundamento na iniciativa do rebaixamento e da kenosis divina em Jesus (*Fl.* 2,6-11) e da encarnação do Verbo (*Jo.* 1,14), duas afirmações bíblicas que estão na base da cristologia patrística. Em todo o caso, é difícil exprimir mais claramente que a salvação do homem consiste na sua divinização.»⁴²⁰

João Damasceno considerava que pelo batismo se comunicava a cada ser humano a nova santificação da humanidade obtida com a encarnação, que progredia em virtude da eucaristia e

resurrección de los muertos, Cristo no ha resucitado, la predicación apostólica es una mentira y la fe de los cristianos se queda vacía. Ya no hay salvación; todos permanecen en sus pecados. Ya no hay esperanza de vida en Dios. Poner la esperanza en Cristo solamente para esta vida es condenarse a ser los más desventurados de entre los hombres. Es entonces cuando interviene el tercer movimiento de la argumentación (20-34) a partir de un ¡No! enérgico. Pablo no opone ninguna contra-argumentación a la lógica de la revisión desgarradora. El despliegue de la misma basta para manifestar su imposibilidad. El ¡No! de Pablo expresa un reflejo vital de su fe. La hipótesis se refuta en sí misma mediante el enunciado de sus consecuencias. La verdad es que Cristo ha resucitado de entre los muertos y que por él viene la resurrección de todos los muertos. Su resurrección es para nosotros, para nuestra salvación, para nuestra vida eterna en Dios.» Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 224-225.

⁴¹⁸ Cf. Santos, «A teologia paulina sobre a Ressurreição», 227.

⁴¹⁹ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 225-226.

⁴²⁰ «La base de esta argumentación sobre el intercambio salvífico se ha desplazado respecto a la de la Escritura: donde Pablo hablaba de intercambio entre maldición y bendición (*Gal* 3, 13-14), entre justicia y pecado (*2 Cor* 5, 21) o entre riqueza y pobreza (*2 Cor* 8, 9), los padres, en una perspectiva más ontológica, hablan de un intercambio entre la naturaleza divina y la naturaleza humana –intercambio disimétrico por otra parte–, entre las prerrogativas de la una y los límites de la otra. Pero el principio es el mismo y encuentra su fundamento en la iniciativa del rebajamiento y de la kénosis divina en Jesús (*Flp* 2, 6-11) y de la encarnación del Verbo (*Jn* 1, 14) dos afirmaciones bíblicas que están en la base de la cristología patrística. En todo caso, resulta difícil expresar con mayor claridad que la salvación del hombre consiste en su divinización.» Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 227-228.

conhecia o seu auge na vida eterna. Assim, o ser humano batizado já tem o germe desse estado futuro que vai evoluindo no processo de divinização com a ajuda dos sacramentos. A semelhança especial com Deus é já uma verdadeira divinização e Adão, apesar de já participar dessa iluminação divina, perdeu essa perfeição pelo pecado, a qual voltou a ser restituída por Cristo.⁴²¹

A salvação pressupõe uma dupla solidariedade de Cristo, na sua unidade mediadora, com Deus e com o ser humano. Se o Filho incarnou para salvar o ser humano no seu todo, teve de assumir uma humanidade completa. O princípio de solidariedade e de comunicação divinas também é válido para o Espírito Santo, o dom recebido do Pai e do Filho. Também somos divinizados porque o Espírito transmitido no batismo é Deus. O ser humano é templo do Espírito Santo (cf. *1 Cor.* 6,19).⁴²² Deus, que é inseparável da Sua graça, fez do ser humano uma morada digna Dele. Ao comunicar-se a Si mesmo, o Espírito Santo realiza no ser humano o que também realiza eternamente em Deus, isto é, torna o ser humano participante do amor do Pai e do Filho.⁴²³

Qualquer argumento tem a sua força no compromisso cristão de uma fé viva. A condição de possibilidade da mediação divinizante de Cristo reside no mistério da encarnação. O papel decisivo na divinização do ser humano é desempenhado pela eficácia da união hipostática através da cruz e da ressurreição. A Sagrada Escritura diz-nos que fomos redimidos pelo sangue precioso de Cristo, sendo que o acontecimento salvífico realizado pelo Verbo incarnado inclui toda a humanidade. No entanto, para se apropriar da salvação, é importante o ser humano permanecer na fé, receber os sacramentos e travar o seu combate espiritual na graça.⁴²⁴ O ser humano é salvo porque acolhe que Jesus é o Cristo e que o céu e a terra se unem de forma plena e definitiva, dando testemunho com a vida.⁴²⁵

«A outra verdade diz respeito à universalidade da salvação realizada em virtude da comunidade de natureza estabelecida entre a humanidade particular de Cristo e a humanidade inteira. A linguagem dos Padres é para nós aqui desconcertante, mas põe em evidência um ponto importante para o qual hoje se chama de novo a atenção. Como conceber o alcance universal de um ato de salvação realizado de uma vez por todas dentro dos limites da condição humana assumida por Cristo? Pode-se certamente responder que, pela união hipostática, a natureza humana de Cristo está unida à pessoa divina do Verbo, igualmente criadora, e que nela já estamos virtualmente presentes em virtude do desígnio benevolente de Deus a nosso respeito (cf. *Ef.* 1). Esta resposta é perfeitamente correta na sua ordem e já indica que a natureza humana de Cristo não pode ser considerada como uma natureza qualquer dentro da humanidade. Mas ela remete-nos para a questão de saber qual foi o vínculo assumido entre esta natureza humana e nós, pelo

⁴²¹ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 410-411.

⁴²² Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 229.

⁴²³ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 356.

⁴²⁴ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 230-233.

⁴²⁵ Cf. Santos, «Do Mistério da Encarnação à relação com o Incarnado», 503.

evento da encarnação. Podemos dizer que esse laço se deve à solidariedade da natureza que une todos os homens e faz da humanidade uma comunidade histórica com o mesmo destino, através da complexa rede de relações sincrónicas e diacrónicas entre as liberdades. O Verbo encarnado entrou no seu lugar próprio no jogo destas múltiplas solidariedades, para agir na história a partir da história. Mas há mais: a fé ensina-nos que esta solidariedade do destino com a comunidade pertence ao projeto de Deus, pelo qual constitui uma totalidade única. A humanidade inteira é a imagem única de Deus, hoje quebrada como um espelho pelo pecado, mas chamada a recuperar a sua integridade graças à sua reunião em Deus.»⁴²⁶

A Terra não tem importância nenhuma no universo de hoje e, como tal, em comparação com o cosmos, o ser humano é apenas uma partícula, mas de acordo com a fé cristã, o Encarnado é Deus conosco, o que supera qualquer distância ou mesmo ausência de Deus na história da humanidade.⁴²⁷

«Temos que abrir o quadro teológico. E nesse quadro os mistérios iluminam-se uns aos outros. Assim, o verdadeiro enquadramento bíblico exige que se ligue Criação, Encarnação e Ressurreição. Ou seja: a História da Salvação entendida como História da Criação em Cristo. É por isso que São Paulo nos fala de “Cristo como primogénito e cabeça de toda a Criação”. E também diz que “somos criados em Cristo, com Cristo e por Cristo!”. Chamados a ser quem somos pela nossa entrada e comunhão no corpo de Cristo, no seu processo de morte e ressurreição, donde vem a luz para entender a Vida que é Amor: entrega (morte e sofrimento) na alegria da Ressurreição.»⁴²⁸

Segundo o desígnio de Deus, esta humanidade tem o novo Adão à sua Cabeça. Jesus tornou-se o início da nova humanidade. O facto de ter sido gerado virginalmente a partir de Maria conferiu ao Seu nascimento um carácter de nova geração. Por um lado, Jesus pertence à mesma humanidade que qualquer ser humano, por outro, a intervenção de Deus confere ao Seu nascimento uma nova criação, evocando simbolicamente a criação de Adão. Restituindo a imagem de Deus, Jesus constitui, assim, o ponto de encontro da humanidade para se restaurar e reconciliar. Os atos realizados por Cristo são simultaneamente históricos e trans-históricos

⁴²⁶ «La otra verdad concierne a la universalidad de la salvación realizada en virtud de la comunidad de naturaleza que se establece entre la humanidad particular de Cristo y la totalidad de la humanidad. El lenguaje de los padres resulta aquí desconcertante para nosotros, pero subraya un tanto importante sobre el que hoy se dirige de nuevo la atención. ¿Cómo concebir el alcance universal de un acto de salvación realizado una vez por todas dentro de los límites de la condición humana asumida por Cristo? Se puede responder sin duda que por el hecho de la unión hipostática la naturaleza humana de Cristo está unida a la persona divina del Verbo, igualmente creadora, y que en ella estamos ya virtualmente presentes en virtud del designio benévolo de Dios con nosotros (cf. Ef 1). Esta respuesta es perfectamente justa en su orden e indica ya que la naturaleza humana de Cristo no puede ser considerada como una naturaleza cualquiera en el seno de la humanidad. Pero nos remite a la cuestión de cuál fue el vínculo asumido entre esta naturaleza humana y nosotros, por el hecho de la encarnación. Acudiendo ante todo a una constatación elemental, podemos decir que este vínculo se debe a la solidaridad de naturaleza que une a todos los hombres entre sí y hace de la humanidad una comunidad histórica enfrentada con un mismo y único destino, a través de la red compleja de las relaciones tanto sincrónicas como diacrónicas que se establecen entre las liberdades. El Verbo encarnado entró en su lugar debido en el juego de estas múltiples solidariedades, a fin de actuar sobre la historia desde dentro de la historia. Pero hay más; la fe nos enseña que esta solidaridad de destino con la comunidad pertenece al designio de Dios, por el que constituye una totalidad única. La humanidad entera es la imagen única de Dios, rota hoy como un espejo por el pecado, pero llamada a recuperar su integridad gracias a su agrupación en Dios.» Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 233-234.

⁴²⁷ Santos, «Do Mistério da Encarnação à relação com o Encarnado», 507.

⁴²⁸ Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 51-52.

visto que Ele vive a sua existência e o seu destino como Verbo incarnado nos limites da condição humana onde realiza o acontecimento da salvação como um acontecimento da história humana.⁴²⁹ O agir de Deus insere-se na história do ser humano assumindo sobre Si as dificuldades da vida humana.⁴³⁰

«Por um lado, remontam às origens e, por outro, realizam o fim dos tempos. Princípio de recapitulação desde o Alfa do tempo, Cristo termina-o também no Ómega da história. Entre estes dois extremos, ele realiza-o no decurso das gerações, fazendo-se contemporâneo de cada uma delas, comunicando o que ele próprio é, já não sob a forma de uma geração carnal, mas sob a forma de uma geração espiritual que passa pela fé e pelo batismo. Ao recebê-lo, renascemos numa humanidade nova e espiritual, que é a de Cristo. Somos “enxertados” na humanidade de Jesus Cristo e tornamo-nos membros do seu próprio Corpo. Todos estes dons nos vêm do poder da divindade, mas são realizados pela mediação da sua humanidade, realizada uma vez por todas e continuamente exercida no corpo histórico e místico que é a sua Igreja.»⁴³¹

Entre a vida terrena e a vida divina existe uma continuidade, mas também uma rotura. De acordo com Karl Rahner, a morte de Jesus é o acontecimento através do qual a humanidade se entregou inteiramente à graça de Deus e a Sua ressurreição a realidade pela qual a humanidade já possui a própria vida de Deus.⁴³²

Na teologia latina, apesar da mesma visão, o vocabulário muda. Em vez do termo divinização, utiliza-se mais o vocabulário da graça que está presente no Novo Testamento, principalmente nos escritos paulinos. A fonte da graça está, segundo Agostinho, na união hipostática de Cristo que é a graça divinizante da humanidade de Jesus e nos torna participantes da Sua filiação na forma de adoção.⁴³³ Os Padres ocidentais afirmavam que, em Cristo, o ser humano adquire uma semelhança com Deus, uma afinidade especial, a qual é inacessível à criatura.⁴³⁴ Em *Jo. 1,16* sabemos que «todos nós participamos da Sua plenitude, recebendo graças sobre graças». Apesar do Espírito ser único, a Sua atividade e a Sua obra são distintas em Cristo e no ser humano: enquanto em Cristo têm o objetivo de o constituir Senhor e Salvador

⁴²⁹ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 234.

⁴³⁰ Benedictus PP. XVI, *Audiência geral* (09 de janeiro de 2013) «Fez-se homem», acedido a 05 de setembro de 2024, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130109.html

⁴³¹ «Por un lado se remontan a los orígenes y por otro cumplen el final de los tiempos. Principio de recapitulación desde el Alfa de los tiempos, Cristo la acaba también en el Omega de la historia. Entre estos dos extremos la realiza en el curso de las generaciones haciéndose contemporáneo de cada una de ellas, comunicando lo que él mismo es, no ya bajo el modo de una generación carnal, sino bajo el de una generación espiritual que pasa por la fe y el bautismo. Recibiéndolo nosotros, renacemos en una humanidad nueva, espiritual, que es la de Cristo. Somos “injertados” en la humanidad de Jesucristo y nos hacemos miembros de su propio Cuerpo. Todos estos dones nos vienen de la fuerza de la divinidad, pero se llevan a cabo por la mediación de su humanidad, realizada una vez para siempre y ejerciéndose continuamente en el cuerpo a la vez histórico y místico que es su Iglesia.» Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 234.

⁴³² Cf. Varillon, *Síntese da Fé Católica*, 35-36.

⁴³³ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 235.

⁴³⁴ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 411.

universal, no ser humano tem por meta transmitir-lhe os caracteres pessoais de Jesus e o dinamismo da Sua vida.⁴³⁵

«O termo graça é mais objetivo e refere-se menos diretamente à ordem das relações pessoais entre o crente e o mistério de Deus. Por outro lado, a teologia ocidental preocupa-se mais com a antropologia da graça, ou seja, com as condições de possibilidade e as modalidades da nossa união com Deus em nós mesmos. É por isso que ela insiste mais na graça criada do que na graça increada. Na sua abstração, esta última expressão designa simplesmente a habitação trinitária em nós, que se realiza pelo dom do Espírito. A graça criada, por outro lado, diz respeito à parte de nós que foi transformada e adaptada para receber esse dom. É um efeito sobrenatural produzido na alma por Deus, que atua em nós como causa eficiente da nossa santificação, enquanto a graça increada se comunica a nós segundo o que ela é. A graça santificante tem, portanto, para nós uma dupla face, increada e criada, que devemos evitar extrapolar como se fossem duas coisas. Com um só e mesmo movimento, Deus ama-nos e dá-se a nós, tornando-nos amáveis e agradáveis a Ele.»⁴³⁶

A presença da graça, isto é, do próprio Jesus como doador do Espírito, é a garantia de comunhão com as pessoas divinas e não tanto a eficácia transformadora e santificadora. Deus é sempre o sujeito da graça⁴³⁷. Esta iniciativa benévola de Deus renova profundamente o ser humano, capacitando-o para poder responder e colaborar no desígnio de Deus. A compreensão da graça criada parte de uma opção cristocêntrica em que o homem novo, que foi marcado pelo Espírito e é capaz de restabelecer o sentido universal da vida, é o homem Jesus. A graça criada está ligada às pessoas divinas como uma realidade deduzida e explicada a partir delas, não se trata de um acréscimo antropocêntrico à presença das pessoas divinas.⁴³⁸

Apesar de a teologia escolástica ter considerado a habitação trinitária no ser humano como uma relação que este teria com a natureza divina e não com as pessoas divinas, a Sagrada Escritura diz que somos filhos do Pai, irmãos do Filho e templos do Espírito Santo. São Paulo fala da presença de Cristo (cf. *Gl.* 2,20; *2Cor.* 13,5; *Ef.* 3,17) e da habitação do Espírito (*Gl.* 4,6; *1Cor.* 3,16-17; 6,19; *Rm.* 8,9-11) no ser humano. A adoção filial e a divinização devem ser pensadas como a abertura da Trindade ao ser humano e o convite que o Pai, o Filho e o Espírito Santo lhe dirigem para participar nas relações intratrinitárias, graças a uma misteriosa

⁴³⁵ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 361. *Lumen Gentium*, 7.

⁴³⁶ «El término de gracia es más objetivo y remite menos directamente al orden de las relaciones personales entre el creyente y el misterio de Dios. Por otra parte, la teología occidental está más preocupada de la antropología de la gracia, es decir, de las condiciones de posibilidad y de las modalidades de nuestra unión con Dios en nosotros mismos. Por eso mismo insiste más en la gracia creada que en la gracia increada. Bajo su abstracción, esta última expresión designa simplemente la habitación trinitaria en nosotros, que se realiza por el don del Espíritu. La gracia creada, por el contrario, afecta a la parte de nosotros mismos que ha sido transformada y adaptada con vistas a la recepción de este don. Se trata de un efecto sobrenatural producido en el alma por Dios, que actúa en nosotros como causa eficiente de nuestra santificación, mientras que la gracia increada se comunica a nosotros según lo que ella misma es. La gracia santificante tiene por tanto para nosotros una doble cara, increada y creada, que hay que evitar extraponer como si fueran dos cosas. Con un mismo movimiento Dios nos ama y se nos da, haciéndonos amables y agradables a él.» Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 235-236.

⁴³⁷ A tese teológica que reduz todo o tipo de graça ao dom gratuito e misericordioso de Deus bem como à presença do Seu Espírito no ser humano é a graça increada.

⁴³⁸ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 358.360.363.364.

assimilação. A referência deve ser a encarnação por ser a criação da natureza humana de Jesus e a entrada desta (por pertencer à pessoa do Filho) na relação com o Pai e o Espírito.⁴³⁹ Há um único e global ato divino de generosidade formado pelo Espírito e pelos seus dons, em que a comunicação do Espírito tem um efeito finito sobre o ser humano e realiza a renovação da pessoa, transformada em nova criatura. A eficácia e fecundidade da ação salvífica do Espírito são visíveis pela transformação e nova condição exigidas pela comunhão com Cristo.⁴⁴⁰

3.4. [Como] Podemos falar de divinização na atualidade?

«Pouco depois da narração da criação do mundo e do ser humano, a Bíblia propõe o desafio das relações entre nós. Caim elimina o seu irmão Abel, e ressoa a pergunta de Deus: “Onde está Abel, teu irmão?” A resposta é a mesma que damos nós muitas vezes: “Sou, porventura, guarda do meu irmão?” (Gn. 4,9). Com a sua pergunta, Deus coloca em questão todo o tipo de determinismo ou fatalismo que pretenda justificar como única resposta possível a indiferença. E, ao invés, habilita-nos a criar uma cultura diferente, que nos conduza a superar as inimizades e cuidar uns dos outros.» (FT 57)

No mundo plural e secularizado⁴⁴¹, qualquer ideia de Deus é cada vez mais frequentemente banida tanto das relações públicas como da esfera privada. O mesmo já não acontecia num mundo tradicionalmente religioso em que a divinização era um tema fecundo para a fé. Mas hoje, mais do que o ateísmo, o que temos é a indiferença. Neste sentido, Tomáš Halík diz que surge «uma outra forma, hoje particularmente apreciada, de fuga perante o risco da escolha entre a fé e o ateísmo: o *apateísmo*, a indiferença diante da fé e das questões e também das respostas que ela consigo traz»⁴⁴². Este teólogo afirma ainda que «o ateísmo

⁴³⁹ Cf. Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, 236-237.

⁴⁴⁰ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 364.

⁴⁴¹ A secularização surge numa época em que se assiste a uma crise da história, da verdade e da racionalidade. Uma crise que parece o fim da forma de ver o mundo e de se conceber a história, a verdade, a razão, a ética e a religião. É o fim de uma racionalidade unificante e da noção de progresso como forma de divindade. Para o seu surgimento convergem três vetores (a racionalidade técnico-científica, a autonomia emancipatória do indivíduo e a época dos fins) que conjugados dão origem a um espaço privado de um sentido objetivo que permita ao ser humano continuar, ao afetar a sociedade, a cultura e o universo simbólico que o guia. Repercute-se no declinar dos temas religiosos, na filosofia, na arte, na literatura e na ciência como perspectiva autónoma em relação ao mundo. A religião deixou de ser tida em conta para a modelação do universo próprio de cada indivíduo, das suas convicções morais e ideias políticas, e da sua vida privada e pública. Chegou-se ao que Max Weber chamou de “desencantamento do mundo”. O ser humano deixou de ser resguardado com uma identidade forte que lhe oferecia referências comunitárias (seguras) e convincentes. Repudiaram-se todos os meios de salvação. Deu-se o enfraquecimento de uma entidade de referência (Deus, divino ou sagrado) que levou a uma fragmentação da consciência coletiva a que se associa uma pluralização de representações coletivas em harmonia com a perda de referências éticas e axiológicas. A religião, encarada como um sinal de desconfiança, deixou de ser um elemento de identificação e de construção da coesão nacional e social. Cf. Eduardo Duque, *Mudanças Culturais, Mudanças Religiosas. Perfis e tendências da religiosidade em Portugal numa perspectiva comparada* (Braga: Edições Húmus, 2014), 30-31.

⁴⁴² Cf. Halík e Grün, *O abandono de Deus*, 28.

popular difundido nas nações pós-comunistas é militante só em áreas marginais, e facilmente se transfere para o apateísmo. Ambos crescem num clima que podemos designar como analfabetismo religioso – a total ausência de conhecimentos sólidos e de experiências autênticas providas do campo da religião»⁴⁴³. A bipartidarização entre o mundo católico e o mundo laico foi verdadeira nas épocas de confronto entre o catolicismo e o laicismo ou entre o catolicismo e o comunismo. Mas o muro caiu e há muito tempo. Hoje é-se menos cristão, mas talvez também menos anticristão.⁴⁴⁴

Num mundo marcado pelo agnosticismo, pelo ateísmo e sobretudo pela indiferença, em que o ser humano, desprovido de Deus, tenta absolutizar a sua própria condição de finitude e procurar a sua salvação com os seus próprios recursos, é necessário verificar se faz sentido falar em divinização visto que pode parecer algum tipo de alienação do ser humano e um insulto à sua dignidade.⁴⁴⁵

Apesar desta marca do agnosticismo, do ateísmo e da indiferença, vivemos também numa época em que muitas pessoas procuram o sagrado e manifestam uma grande sede de Deus. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco diz:

«O regresso ao sagrado e a busca espiritual, que caracterizam a nossa época, são fenómenos ambíguos. Mais do que o ateísmo, o desafio que hoje se nos apresenta é responder adequadamente à sede de Deus de muitas pessoas, para que não tenham de ir apagá-la com propostas alienantes ou com um Jesus Cristo sem carne e sem compromisso com o outro. Se não encontram na Igreja uma espiritualidade que os cure, liberte, encha de vida e de paz, ao mesmo tempo que os chame à comunhão solidária e à fecundidade missionária, acabarão enganados por propostas que não humanizam nem dão glória a Deus» (EG 89).

A este respeito, o teólogo Tolentino Mendonça afirma ainda:

«Apetência pela espiritualidade que difusamente marca isso a que se chama ‘o regresso do religioso’ corre o risco de ser uma espécie de deriva emocional, a procura de uma zona de conforto que dá tudo e verdadeiramente não pede nada, uma diluição da consciência numa qualquer experiência fusional, tanto mais grata quanto menos responsabilizadora do sujeito»⁴⁴⁶.

É neste mundo, onde muitos homens e mulheres estão em busca de sentido, que podemos e devemos continuar a falar de divinização. A questão mais difícil será mesmo tentar perceber como é que podemos falar dessa divinização na atualidade. Conscientes de que o Evangelho é escrito para cada tempo e o cristianismo só se realiza na história concreta da humanidade e na vida de cada homem e mulher de cada tempo. Ao longo da história, grandes autores cristãos

⁴⁴³ Cf. Halík e Grün, *O abandono de Deus*, 70.

⁴⁴⁴ Cf. Andrea Riccardi, *La Chiesa Brucia. Crisi e futuro del cristianesimo* (Bari-Roma: Laterza, 2021), 7.

⁴⁴⁵ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 237.

⁴⁴⁶ Tolentino Mendonça, *Uma beleza que nos Pertence* (Lisboa: Quetzal Editores, 2019), 71.

foram tecendo formulações sobre a divinização, chegando alguns mesmo a anunciar o completo desaparecimento da condição humana⁴⁴⁷.

«As Pessoas divinas são relações subsistentes; e o mundo, criado segundo o modelo divino, é uma trama de relações. As criaturas tendem para Deus; e é próprio de cada ser vivo tender, por sua vez, para outra realidade, de modo que, no seio do universo, podemos encontrar uma série inumerável de relações constantes que secretamente se entrelaçam. Isto convida-nos não só a admirar os múltiplos vínculos que existem entre as criaturas, mas leva-nos também a descobrir uma chave da nossa própria realização. Na verdade, a pessoa humana cresce, amadurece e santifica-se tanto mais, quanto mais se relaciona, sai de si mesma para viver em comunhão com Deus, com os outros e com todas as criaturas. Assim assume na própria existência aquele dinamismo trinitário que Deus imprimiu nela desde a sua criação. Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade.» (LS 240)

Na realidade, a divinização do ser humano não o pode arrancar da sua condição humana visto que isso seria incoerente com o plano do Criador. A divinização deve dirigir-se ao ser humano na sua consistência. Não se trata de uma transformação num ser diferente, mas sim da existência humana a ser assumida por Deus. Devido à sua finitude, o ser humano não deixa de ser uma criatura diante de Deus, mas Deus liberta-o da incapacidade natural provocada por essa finitude para o fazer filho por adoção, respeitando sempre o que ele é como ser humano. Na perspectiva cristã, divinização e humanização crescem em conjunto e é desse modo que chegam ao mesmo ponto.⁴⁴⁸ O modo da transformação do ser humano em Deus é um mistério, sendo a sua representação elaborada a partir de elementos anteriores à morte.⁴⁴⁹ «Neste sentido, a “deificação” propriamente dita torna o homem perfeitamente humano: a deificação é a verdadeira e última “humanização” do homem.» (TCA I, E. 4) Segundo Karl Rahner, a proximidade de Deus é para o ser humano a promoção da sua autonomia, não a dissolução da sua consciência. Assim, Cristo é o mais humano e a sua humanidade a mais livre e a mais autónoma.⁴⁵⁰

«O homem estará mais ‘perto’ de Deus quanto mais humano for, porque seremos mais divinos quanto mais participarmos na humanidade de Deus Incarnado. Deste modo, podemos dizer que o homem diviniza-se humanizando-se e humaniza-se quando ama – no fundo, quanto mais for e viver à imagem de Cristo.»⁴⁵¹

O Papa Francisco recorda que o ser humano apenas se realiza e encontra a sua plenitude no dom de si mesmo e no encontro com os outros. Só assim se vive verdadeiramente. É através do vínculo, da fraternidade e da comunhão que a vida subsiste (cf. FT 87). Não há uma

⁴⁴⁷ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 237.

⁴⁴⁸ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 237.

⁴⁴⁹ Cf. Varillon, *Síntese de Fé Católica*, 36.

⁴⁵⁰ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 238-239.

⁴⁵¹ Santos, «Do Mistério da Encarnação à relação com o Incarnado», 502.

separação entre a terra e o céu, ou seja, entre a relação horizontal e a vertical. Tornando-se mais humano na horizontalidade das suas relações intramundanas, o ser humano torna-se mais divino na verticalidade da sua relação de liberdade com Deus. Assim, por Cristo, a história que o ser humano vai fazendo torna-se história divina.⁴⁵²

«Jesus propõe aos seus discípulos o caminho da perfeição (Mt. 19,21), ou seja, a realização plena do ser humano, tendo como modelo o próprio Deus na sua capacidade de amar: “sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito” (Mt. 5,48), “sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso” (Lc. 6,36). A semelhança com Deus, inscrita no ato da criação, é aqui apresentada não como um dado, mas como um dever, um apelo à liberdade, uma realização, portanto, confiada ao empenho humano. Por outro lado, o Mestre oferece-se como figura a imitar, e sempre no caminho do amor: “aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração” (Mt. 11,29), “dei-vos o exemplo, para que, como eu vos fiz, façais vós também” (Jo. 13,15), “como eu vos amei, assim também vós deveis amar-vos uns aos outros” (Jo. 13,34; 15,12). O “mandamento novo” (Jo. 13,34) já foi posto em prática por um homem (Jesus); não só é possível (Dt. 30,11-14), mas tornou-se realidade e é, portanto, um princípio inspirador da conduta humana, é um traço luminoso a imitar (1Ts. 1,6).»⁴⁵³ (CCU 67)

No entanto, desviamos-nos frequentemente deste caminho de perfeição. O Papa Francisco reconhece que:

«“entre as causas mais importantes da crise do mundo moderno, se contam uma consciência humana anestesiada e o afastamento dos valores religiosos, bem como o domínio do individualismo e das filosofias materialistas que divinizam o homem e colocam os valores mundanos e materiais no lugar dos princípios supremos e transcendentos”. Não se pode admitir que, no debate público, só tenham voz os poderosos e os cientistas. Deve haver um lugar para a reflexão que provém de um fundo religioso que recolhe séculos de experiência e sabedoria. “Os textos religiosos clássicos podem oferecer um significado para todas as épocas, possuem uma força motivadora”, mas de facto “são desprezados pela miopia dos racionalismos”.» (FT 275)

Apesar de se verificar com uma nova linguagem e, muitas vezes, de forma inconsciente, o desejo de procura do absoluto continua a verificar-se na atualidade. Sobre a experiência transcendental, Karl Rahner afirma:

«Chamamos de experiência transcendental a consciência subjetiva, atemática, necessária e insuprimível do sujeito que conhece, que se faz presente conjuntamente a todo ato de conhecimento, e o seu caráter ilimitado de abertura para a amplidão sem fim de toda realidade possível. [...] Essa experiência é chamada transcendental porque faz parte das estruturas necessárias e insuprimíveis do próprio sujeito que conhece, e porque consiste precisamente na ultrapassagem de determinado grupo de possíveis objetos ou de categorias. A experiência transcendental é a experiência da transcendência, experiência na qual a estrutura do sujeito e, consequentemente, também a estrutura última de todo objeto concebível de conhecimento está

⁴⁵² Cf. Varillon, *Síntese da Fé Católica*, 40-41.

⁴⁵³ «Gesù propone ai suoi discepoli la via della perfezione (Mt 19,21), cioè la piena realizzazione dell'essere umano, assumendo come modello Dio stesso nella sua capacità di amare: “siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste” (Mt 5,48), “siate misericordiosi come il Padre vostro è misericordioso” (Lc 6,36). La somiglianza con Dio, iscritta nell'atto della creazione, è qui presentata non come un dato di fatto, ma come un dovere, un appello di libertà, un'attuazione dunque affidata all'impegno umano. D'altra parte, il Maestro offre se stesso come la figura da imitare, e sempre nella via dell'amore: “imparate da me che sono mite e umile di cuore” (Mt 11,29), “vi ho dato un esempio, perché anche voi facciate come io ho fatto a voi” (Gv 13,15), “come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri” (Gv 13,34; 15,12). Il “nuovo comandamento” (Gv 13,34) è già stato praticato da un uomo (Gesù); non è solo possibile (Dt 30,11-14), ma è diventato realtà, ed è perciò principio ispiratore della condotta umana, è luminosa traccia da imitare (1 Ts 1,6).» (CCU 67)

presente conjuntamente e na identidade. Evidentemente essa experiência transcendental não é somente experiência de puro conhecimento, mas também da vontade e liberdade. Compete-lhes o mesmo caráter de transcendentalidade, de tal sorte que basicamente se pode perguntar pela origem e pelo destino do sujeito enquanto sujeito que conhece e enquanto ser livre a um só tempo.»⁴⁵⁴

Indo Jesus Cristo ao encontro do ser humano de todas as épocas, também vem ao nosso encontro na nossa época (cf. RH12). Com Ele, conheceremos a verdade e esta tornar-nos-á livres (cf. *Jo.* 8,32). O ser humano converte-se em si mesmo na relação que tem com Deus, a qual é constitutiva do próprio ser humano. Na sua existência, o homem é de Deus e em Deus, tanto nos seus pensamentos e desejos como na sua encarnação neste mundo. O ser humano é deste mundo e está para este mundo, mas ao mesmo tempo é inteiramente de Deus a quem deve o seu ser e através de quem se dirige a si mesmo. O ser humano só pode ser definido na sua relação com Deus visto que quanto mais é de Deus, mais se torna a si mesmo ultrapassando o seu ser. E sendo ambos mistério, o mistério de Deus está na definição do ser humano.⁴⁵⁵ O homem, apesar de ser um ser finito, tem um desejo infinito de conhecimento:

«Apesar da finitude do seu sistema, o homem está sempre situado perante si mesmo como um todo. Ele pode questionar tudo. Em sua abertura a tudo, tudo o que se pode expressar pode transformar-se pelo menos em pergunta para ele. Ao afirmar a possibilidade de horizonte meramente finito de questionamento, essa possibilidade já se vê ultrapassada e o homem se manifesta como ser de horizonte infinito. Ao experimentar essa finitude radicalmente, ele está atingindo para além dessa finitude e percebe-se como ser transcendente, como espírito. O horizonte infinito do questionar humano é experimentado como horizonte que sempre se retira para mais longe quanto mais respostas o homem é capaz de dar-se.»⁴⁵⁶

O ser humano vai vivendo a sua experiência graças à insatisfação que a realidade à sua volta lhe imprime. Inconscientemente, o ser humano é impelido por este movimento que transcende o limitado, um movimento vindo do seu interior que o conduz para além de si mesmo.⁴⁵⁷ «Essa é a História da Salvação: travessia longa pelo deserto, cheia de tentações, mas a fazer com Ele, por Ele e n'Ele.»⁴⁵⁸ O Papa Francisco recorda:

«A meta do caminho do universo situa-se na plenitude de Deus, que já foi alcançada por Cristo ressuscitado, fulcro da maturação universal. E assim juntamos mais um argumento para rejeitar todo e qualquer domínio despótico e irresponsável do ser humano sobre as outras criaturas. O fim último das restantes criaturas não somos nós. Mas todas avançam, juntamente conosco e através de nós, para a meta comum, que é Deus, numa plenitude transcendente onde Cristo ressuscitado tudo abraça e ilumina. Com efeito, o ser humano, dotado de inteligência e amor e atraído pela plenitude de Cristo, é chamado a reconduzir todas as criaturas ao seu Criador.» (LS 83)

⁴⁵⁴ Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 33.

⁴⁵⁵ Cf. Edward Schillebeeckx, *Dios y el hombre. Ensayos teológicos*, 3ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969), 252-253.

⁴⁵⁶ Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 46.

⁴⁵⁷ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 239-240.

⁴⁵⁸ Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 49.

A partir da segunda carta de Pedro, sabemos que o ser humano se torna participante da natureza divina (cf. *2Pe.* 1,4), a qual é expressão do ser em Cristo. «Deste modo, podemos dizer, como Palamas, que “todas as criaturas participam de Deus”. Talvez se ligue a esta passagem a famosa frase de Atanásio de Alexandria, do início do séc. IV: “Ele [o Verbo de Deus] fez-se homem para que nos tornássemos Deus”.»⁴⁵⁹ Atualmente, usa-se uma linguagem nova na Teologia para falar de divinização. Paul Tillich utiliza precisamente o termo “participação”. Para este teólogo, o Novo Ser, ou seja, o modo de existência no qual a essência do ser humano e a sua existência se reconciliam, revela-se e realiza-se simultaneamente em Jesus. Assim, o Novo Ser é o Reino de Deus.⁴⁶⁰ A participação não se constitui em torno da dissolução da criaturalidade do ser humano nem da anulação da sua personalidade, mas de uma transformação profunda, ou seja, da comunhão com Deus, fruto do dom do Espírito Santo, que na vida terrena já vai capacitando o ser humano para O acolher de modo mais completo, isto é, para O vir a acolher plenamente.⁴⁶¹

«Os termos clássicos para esse estado são “Novo Nascimento”, “Regeneração”, “ser uma nova criatura”. Obviamente, as características do Novo Ser são o oposto daquelas do afastamento, a saber, fé em vez de descrença, entrega em vez de arrogância, amor em vez de concupiscência. De acordo com a terminologia usual, estes são apenas processos subjetivos, o trabalho do Espírito divino na alma individual. Mas esta não é a única maneira pela qual as fontes do pré-Novo Testamento e do Novo Testamento usam o termo “Regeneração”. A regeneração é um estado de coisas universalmente. É o novo estado de coisas, o novo éon, que o Cristo trouxe; o indivíduo “entra nele”, e ao fazê-lo ele próprio participa nele e renasce através da participação. A realidade objetiva do Novo Ser precede a participação subjetiva nele. A mensagem de conversão é, em primeiro lugar, a mensagem de uma nova realidade à qual se pede que se volte. A mensagem da conversão é, em primeiro lugar, a mensagem de uma nova realidade para a qual se pede que se volte; à luz dela, deve-se afastar da velha realidade, do estado de distanciamento existencial em que se viveu. A regeneração (e a conversão), assim entendidas, têm pouco em comum com a tentativa de criar reações emocionais ao apelar a um indivíduo na sua subjetividade. A regeneração é o estado de ter sido atraído para a nova realidade manifestada em Jesus como o Cristo. As consequências subjetivas são fragmentárias e ambíguas e não são a base para reivindicar a participação em Cristo. Mas a fé que aceita Jesus como portador do Novo Ser é essa base. Isto leva à segunda relação que o Novo Ser tem com aqueles que são captados por ele.»⁴⁶²

⁴⁵⁹ Santos, «Do Mistério da Encarnação à relação com o Incarnado», 501-502.

⁴⁶⁰ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 240.

⁴⁶¹ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 367.

⁴⁶² «The classical terms for this state are “New Birth”, “Regeneration”, “being a new creature”. Obviously, the characteristics of the New Being are the opposite of those of estrangement, namely, faith instead of unbelief, surrender instead of hubris, love instead of concupiscence. According to the usual terminology, these are only subjective processes, the work of the divine Spirit in the individual soul. But this is not the only way in which pre-New Testament and New Testament sources use the term “Regeneration.” Regeneration is a state of things universally. It is the new state of things, the new eon, which the Christ brought; the individual “enters it,” and in so doing he himself participates in it and is reborn through participation. The objective reality of the New Being precedes subjective participation in it. The message of conversion is, first, the message of a new reality to which one is asked to turn; in the light of it, one is to move away from the old reality, the state of existential estrangement in which one has lived. Regeneration (and conversion), understood in this way, have little in common with the attempt to create emotional reactions in appealing to an individual in his subjectivity. Regeneration is the state of having been drawn into the new reality manifest in Jesus as the Christ. The subjective consequences are fragmentary and ambiguous and not the basis for claiming participation in the Christ. But the faith which accepts

Já Karl Rahner considera o ser humano como «evento da livre e indulgente autocomunicação de Deus»⁴⁶³. Trata-se de uma profunda afinidade entre Deus e o ser humano, entre o amante e o amado, entre o contemplado e o contemplante, em que o homem acolhe algo que nasce dentro de si mesmo. É uma assimilação transformante em que, por dom e imitação, o ser humano se faz consciente do que contempla.⁴⁶⁴ «A participação nesta ‘unidade trinitária’ [...] é tarefa humana (auto-transcendência), mas sobretudo é dom divino (autocomunicação) (cf. DV 6) sempre pela ação do Espírito Santo.»⁴⁶⁵ Deus, apesar de permanecer mistério absoluto, quer comunicar-se com o ser humano livre e gratuitamente, e é nessa oferta de autocomunicação que Deus dirige o movimento transcendental do espírito do ser humano para Si. E é autocomunicação porque o próprio doador é um dom. É por Sua iniciativa que Deus se oferece ao ser humano para que se estabeleça uma relação de amor e conhecimento imediatos, cabendo à liberdade humana aceitar ou rejeitar essa oferta para a sua vida.⁴⁶⁶ A condição para a autocomunicação não é a morte, mas a fuga do ser humano relativamente à corrupção deste mundo.⁴⁶⁷ Esta autocomunicação é «o milagre indevido do livre amor de Deus que faz o próprio Deus ser o princípio interno e “objeto” da realização da existência humana.»⁴⁶⁸

A autocomunicação de Deus não fica na exterioridade do ser humano. A sua oferta é um existencial⁴⁶⁹ sobrenatural visto que afeta o ser humano devido a uma iniciativa gratuita de Deus e não devido à sua natureza criada.⁴⁷⁰

«Na ordem concreta em que nos achamos em nossa experiência transcendental – interpretada pela revelação cristã –, a criatura espiritual é estabelecida de antemão como possível destinatária dessa autocomunicação divina. A natureza espiritual do homem é criada de início por Deus porque Deus quer comunicar-se a si mesmo: a criação de Deus pela causalidade eficiente ocorre porque ele quer doar-se a si mesmo no amor. Na ordem concreta, a transcendência do homem é querida de antemão como o espaço de autocomunicação de Deus, somente na qual esta transcendência encontra sua realização absoluta e consumada. Na ordem em que vivemos e que é a única real, o vazio da criatura transcendental existe porque a plenitude de Deus cria este vazio com a intenção de comunicar-se a si mesmo a ela. Mas precisamente por isso esta comunicação não deve ser entendida de maneira panteísta ou gnóstica, como se fosse processo natural de emanação de Deus. Pelo contrário, há de se entender como o mais livre dos amores, porque ele podia ter deixado de

Jesus as the bearer of the New Being is this basis. This leads to the second relation which the New Being has to those who are grasped by it.» Tillich, *Systematic Theology. Three volumes in one. Volume II*, 177.

⁴⁶³ Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 145.

⁴⁶⁴ Cf. Colzani, *Antropología Teológica*, 367.

⁴⁶⁵ Santos, «Do Mistério da Encarnação à relação com o Encarnado», 503.

⁴⁶⁶ Cf. Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 152-153.

⁴⁶⁷ Cf. Flick e Alszeghy, *Antropología Teológica*, 408.

⁴⁶⁸ Rahner, *Curso Fundamental da Fé*, 153.

⁴⁶⁹ Existencial refere-se a uma estrutura que afeta necessariamente os comportamentos existenciais.

⁴⁷⁰ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 241.

criar e ser feliz por si mesmo. Esse amor libérrimo é de tal sorte que, por pura benevolência, ele cria o vazio que livremente ele quer preencher.»⁴⁷¹

A Encarnação não alterou o que Deus é, mas confirmou e explicitou.⁴⁷² Rahner formalizou a correspondência entre a teologia e a economia da salvação realizada pelo Deus Trindade afirmando que, na autocomunicação de Deus, Ele surge como é em Si mesmo e doa-se a Si mesmo pelo que, na história da Salvação e da Revelação, a Trindade é a Trindade imanente.⁴⁷³ Desde sempre, Deus é amor que gera e que é gerado. Como tal, Deus não pode revelar o que não é. O Seu amor é densidade de relação e mistério visto que é mais do que se pode definir.⁴⁷⁴ Assim, podemos dizer que «o amor de Deus por nós é questão fundamental para a vida e coloca questões decisivas sobre quem é Deus e quem somos nós» (DCE 2).

«No Novo Testamento, ressoa intensamente o apelo ao amor fraterno: “Toda a Lei se cumpre plenamente nesta única palavra: ama o teu próximo como a ti mesmo” (Gl. 5,14). “Quem ama o seu irmão permanece na luz e não corre perigo de tropeçar. Mas quem tem ódio ao seu irmão está nas trevas” (1Jo. 2,10-11). “Nós sabemos que passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos. Quem não ama, permanece na morte” (1Jo. 3,14). “Aquele que não ama o seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê” (1Jo. 4,20).» (FT 61)

O Papa Francisco aconselha a procurarmos os outros e ocuparmo-nos da realidade que nos compete, sem temor da dor nem da impotência, porque na dor está todo o bem semeado por Deus no coração do ser humano. Prossegue dizendo que as dificuldades, mesmo parecendo enormes, são oportunidades de crescimento (cf. FT 78).

«Deus não explica, mas revela a sua ação e a sua ordem, aponta-nos o caminho e acompanha-nos nessa sua luta contra o mal que é, no fundo, a História da Criação/Salvação! Incarna e ressuscita-nos. Em vez de impedir ou tirar o mal, faz-nos vencedores, a nós que somos seus autores. Esta é a beleza do drama que é a história da humanidade.»⁴⁷⁵

No Hino de completas de quinta-feira – Tempo Comum, baseado no poema de John Henry Newman, cantamos “Leva-me mais longe...”.⁴⁷⁶ Que neste peregrinar terreno, onde não temos morada permanente, e levados pela mão por Deus Trindade, Jesus Cristo seja a Luz que nos ilumina até sermos abrigados na Sua plenitude divina.

⁴⁷¹ Rahner, *Curso Fundametal da Fé*, 154.

⁴⁷² Santos, «Do Mistério da Encarnação à relação com o Incarnado», 508.

⁴⁷³ Cf. Rahner, *Curso Fundametal da Fé*, 168.

⁴⁷⁴ Cf. Santos, «Do Mistério da Encarnação à relação com o Incarnado», 505.

⁴⁷⁵ Magalhães, *Se Deus é bom, porque sofremos?*, 50.

⁴⁷⁶ Cf. Paolo Gulisano, *John Henry Newman. Perfil de um buscador da Verdade*, trad. Maria do Rosário de Castro Pernas (Prior Velho: Paulinas Editora, 2019), 36-37.

CONCLUSÃO

A experiência religiosa e a necessidade do sagrado são elementos fundamentais da existência humana. Desde tempos imemoriais, o ser humano busca experiências do Sagrado numa necessidade de se conectar com algo que vai além do tangível e do racional, muitas vezes expressa através de rituais e práticas religiosas, que são uma forma de lidar com o que é percebido como inefável, misterioso e transcendental. O facto de o ser humano ser, por natureza, um ser religioso implica que a religiosidade não é apenas uma construção cultural, mas um aspeto fundamental da identidade e da psicologia humana.

Segundo a Sagrada Escritura, o ser humano foi criado por Deus à Sua imagem e semelhança, ou seja, o ser humano existe numa relação pessoal com Deus. Isto explica também a sua capacidade de autoconhecimento, de autodeterminação e de abertura à transcendência. Perante Deus, o ser humano, independentemente da sua condição, tem um valor único e infinito que deve ser respeitado e protegido. Daqui se pode depreender imediatamente a importância do respeito e da comunhão com os outros seres humanos para a espiritualidade. Apesar da sua ação se desenrolar num determinado espaço limitado no tempo pelo nascimento e pela morte, o ser humano como ser inteligente, livre e sexuado tem responsabilidades para com a Criação, devendo cuidar dela. Existindo em e para a relação, esse cuidado também se reflete na relação com o outro em atos livres que se movem no amor de Deus. O ser humano também é criador como se pode ver, por exemplo, pelas obras de arte. No entanto, pode-se dizer que Deus Trino cria vida, já o ser humano cria na senda da vida que recebe de Deus Trindade.

O ser humano deve ser considerado uma criatura de Deus. O facto de ele estar em relação com o Criador liberta-o da pretensão de ser a sua própria origem. Isso também nos faz recordar que cada um de nós foi desejado e amado pelo Pai. Está ainda patente um sentido de responsabilidade que se enraíza na liberdade pessoal num projeto que tem em conta a relação com todos os seres humanos, unidos pela mesma origem e destino.

O ser humano deve ainda ser visto como um todo, não como uma alma aprisionada num corpo. O ser humano no seu todo é imagem de Deus. Nele, o corpo, a alma e o espírito estão interdependentes formando uma unidade psicossomática. Ao reconhecer o ser humano como uma unidade integrada, todas as dimensões da existência humana (física, psicológica, espiritual e social) devem ser consideradas em conjunto. Isso é demonstrado pela própria Tradição

bíblica, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento, que não dá uma definição do ser humano, mas nomeia as suas várias dimensões.

Mas sendo criatura, o ser humano não é perfeito e, na sua relação com Deus, experiencia a rutura. Esta leva a um estado de desarmonia e conflito, que é percebido na relação problemática do homem consigo mesmo, com os outros, e com o mundo natural. A possibilidade do mal afeta toda a Criação e o pecado desfigura a *imago Dei*. Na sua liberdade e devido ao seu egoísmo, o ser humano distancia-se do plano de Deus, mas Deus nunca o abandona. O pecado leva à morte espiritual do ser humano (não à sua morte biológica), isto é, afasta o ser humano de Deus, mas, de certa forma, também o aproxima de Deus, já que o sentido de culpa faz com que se reveja em Cristo e procure a reconciliação, lutando contra esse pecado. Com o pecado, a caminhada terrena do ser humano parece ser sulcada de lacunas na sua conformação a Cristo. Gregório de Nissa falava numa linha de continuidade que ligava todas estas descontinuidades que não são mais que as realidades do ser humano e Efrém o Sírio referia ser Cristo o fio dourado que ligava todas as realidades humanas. Cristo acompanha o ser humano no combate ao pecado no mundo, o qual é um combate que o ser humano tem durante toda a vida terrena. Sendo vítimas do pecado quem o comete e quem está à volta, cada indivíduo deveria ter em mente fazer aos outros apenas o que gostaria que lhe fizessem (cf. *Mt. 7,12; Lc. 6,31*).

Além de ser entendido como evento inicial, o conceito de Criação também é entendido como um processo contínuo que envolve toda a existência, sustentado pela vontade de Deus. É fundamental a relação entre Criador e criatura, o que implica que o ser humano, enquanto criatura, é dependente de Deus para a sua existência e para o destino final. O ato da Criação, um ato de amor de Deus, é visto como um evento contínuo onde Deus mantém todas as coisas em existência. A consumação da Criação é orientada pela esperança na consumação final de todas as coisas em Deus. A Criação, além de dar origem ao universo, também o sustenta e guia em direção ao seu propósito final.

William Paul Young, no livro *A Cabana*, coloca Deus Pai a dizer que «a Criação e a História têm tudo a ver com Jesus. Ele é o centro do nosso propósito e nele agora somos totalmente humanos, de tal modo que o nosso propósito e o vosso destino estão ligados para sempre. Não existe qualquer outro plano.»⁴⁷⁷ A encarnação de Jesus veio reconfigurar tudo. Deus tornou-se Homem e permitiu ao ser humano a divinização, uma divinização que é humanização. Uma humanização que se vai desenvolvendo em comunhão no cuidado com os outros e que é responsabilidade de cada um.

⁴⁷⁷ Wm. Paul Young, *A Cabana*, trad. Fernando Dias Antunes, 7ª ed. (Porto: Porto Editora, 2010), 191.

«Agostinho exorta-nos a não desconfiar da união dos membros, isto é, a não ver os aspetos humanos, nem a sublinhar as diferenças e os elementos negativos, mas a ver a ação de Deus no meio da comunidade e a contemplar com olhos de fé a dimensão mística que está contida em cada comunidade convocada e reunida em nome do Senhor: todos são o Corpo de Cristo. Certamente um corpo que pode refletir a paixão do próprio Cristo, um corpo ferido, chagado, doente e finalmente crucificado, na esperança de alcançar a ressurreição, mas finalmente o Corpo de Cristo.»⁴⁷⁸

Afonso Duarte dizia que «Só a criança conhece a Eternidade / Que é inocência do desconhecido. / E o que me dá saudade / É havê-la em mim perdido.»⁴⁷⁹ Como na inocência de uma criança, o ser humano deve deixar-se envolver no mistério de Deus para O ir conhecendo, se ir conhecendo a si próprio e poder ir fazendo o caminho terreno com Ele até ao encontro final. Mas também é importante a questão da linguagem. Tal como para falar com uma criança é necessário adequar a linguagem, na sociedade atual é importantíssimo adequar a linguagem, tanto verbal como não verbal, ao tempo em que estamos e à cultura em que se inserem os destinatários do Evangelho. E para isto há que ter cuidado, já que frequentemente parece que não se está a falar a mesma língua numa falha de comunicação originada pela incompatibilidade dessa mesma linguagem.

O ser humano é epifania do sagrado. A partir do batismo, habitando o Espírito Santo no ser humano, este torna-se templo de Deus. Na Sua autocomunicação, Deus dá-se a conhecer usando a condição humana, é através do ser humano que Deus se manifesta. Cada indivíduo deve tentar encontrar o seu propósito nesta vida terrena, o qual está relacionado com o plano de Deus. Um propósito que deve estar mergulhado no amor trinitário de Deus. Num êxito musical do século XX era possível ouvir que os «Rios solitários correm / Para o mar, para o mar / Para os braços abertos do mar / Os rios solitários choram»⁴⁸⁰. Cada ser humano tem o seu percurso de vida, que não tem de ser solitário, mas que é definitivamente único na esperança do encontro com Deus, de alcançar a comunhão no amor de Deus Trindade. Mas sozinho, torna-se mais difícil e chora. E chora porque precisa da comunhão com os irmãos e com Deus Trindade. De outra forma, está sozinho e não se humaniza, não se diviniza. É de extrema importância a

⁴⁷⁸ «Exhorta Agustín a no recelar de la unión de los miembros, es decir a ver los aspectos humanos, ni a acentuar las diferencias y elementos negativos, sino a ver la acción de Dios en medio de la comunidad y a contemplar con ojos de fe la dimensión mística que encierra toda comunidad convocada y reunida en el nombre del Señor: Son todos ellos Cuerpo de Cristo. Ciertamente un cuerpo que puede reflejar la pasión del mismo Cristo, un cuerpo llagado, herido, enfermo y finalmente crucificado, en la esperanza de llegar a la resurrección, pero finalmente Cuerpo de Cristo.» Enrique A. Eguiarte Bendímez, «Eucaristía y Comunidad en San Agustín. Algunas consideraciones», *Mayéutica* 31 (2005), 268.

⁴⁷⁹ Poema *In Extremis*, de Afonso Duarte, em Maria Madalena Gonçalves, *Poesias de Afonso Duarte* (Lisboa: Editorial Comunicação, 1984), 303-304.

⁴⁸⁰ «Lonely rivers flow / To the sea, to the sea / To the open arms of the sea / Lonely rivers cry». Parte da letra da canção popular *Unchained Melody*, com música de Alex North e letra de Hy Zaret, interpretada por vários artistas, mas popularizada pelo dueto The Righteous Brothers e por Elvis Presley.

humanização para a divinização do ser humano ao ir fortalecendo a sua relação com Deus e se ir configurando com Cristo.

Ao longo da pesquisa para este trabalho, foram surgindo temas cujo tratamento, por impossibilidade de os aprofundar neste trabalho, seria interessante aprofundar no futuro até mesmo para dar resposta a questões que a própria sociedade coloca hoje em dia. Um deles seria porque Deus permite o mal. Este tema é ligeiramente abordado, mas poderia ser desenvolvido. Trata-se de uma questão que é aflorada principalmente em situações de desgraça. Uma outra questão é porque ocorre o mal sem que seja fruto da escolha do ser humano, ou seja, o mal físico, tema que também não foi muito aprofundado neste trabalho. Também seria interessante estudar qual a linguagem mais adequada para evangelizar os jovens na sociedade atual para os ajudar no seu peregrinar e como falar de pecado numa sociedade em que parece que quase tudo é permitido e aceite ou mesmo como falar de um Deus que nos ama, que nos bate à porta e está sempre à espera de que a abramos para o aceitarmos na nossa vida. Há um caminho que tem de ser trilhado para que a Palavra de Deus esteja sempre atualizada, na sua forma de ser transmitida, e incarnada na nossa sociedade com a constante e cada vez mais rápida evolução que vai sofrendo. O importante é que a Palavra de Deus possa estar acessível a todos para que cada um possa fazer o seu próprio caminho e ser epifania do sagrado.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Bíblicas

BÍBLIA SAGRADA. 6ª ed. Fátima: Difusora Bíblica, 2015.

Fontes da Patrística

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Natureza do Bem, Mediævalia. Textos e Estudos. Vol. I.* Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1992.

_____. *A Trindade.* Traduzido por Frei Agustino Belmonte O.A.R. São Paulo: Paulus, 1995.

BOAVENTURA. *Works of St. Bonaventure. Vol. IX. Breviloquium.* Nova Iorque: Franciscan Institute Publications Saint Bonaventure University, 2005.

TEÓFILO DE ANTIOQUIA. *Trois Livres a Autolytus.* Traduzido por Jean Sender. Paris: Éditions du Cerf, 1948.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* Vol. IV. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

Fontes do Magistério

BENEDICTUS PP. XVI. Carta encíclica *Deus caritas est* (25 de dezembro de 2005): AAS 98 (2006), 217-252.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 2ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. «Comunhão e Serviço: a pessoa humana criada à imagem e semelhança de Deus», *Civiltà Cattolica*, vol. IV (2004), 254-286.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II. Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual *Gaudium et spes*: AAS 58 (1966), 1025-1120.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA (para as Instituições de Estudos). «Homem e mulher os criou». *Para uma via de diálogo sobre a questão do gender na*

educação (Vaticano: 02 de fevereiro de 2019), 32-33, acessido a 05 de setembro de 2024, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_po.pdf.

FRANCISCUS PP. Carta encíclica *Fratelli tutti* (03 de outubro de 2020): AAS 112 (2020), 969-1074.

_____. Carta encíclica *Laudato si'* (24 de maio de 2015): AAS 107 (2015), 847-945.

_____. Carta encíclica *Dilexit nos* (24 de outubro de 2024). Acessido a 30 de outubro de 2024. <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>

_____. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (24 de novembro de 2013): AAS 105 (2013), 1019-1137.

IOANNES PAULUS PP. II. Carta apostólica *Oriente lumen* (02 de Maio de 1995): AAS 87 (1995), 745-774.

_____. Carta encíclica *Redemptor hominis* (04 de março de 1979): AAS 71 (1979), 256-324.

PIUS PP. XII. Carta encíclica *Humani Generis* (18 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), 561-578.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. «*Che cosa è l'uomo?*» (*Sal 8,5*). *Un itinerario di antropologia bíblica*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.

Estudos

BENDÍMEZ, Enrique A. Eguiarte. «Eucaristía y Comunidad en San Agustín. Algunas consideraciones». *Mayéutica* 31 (2005), 251-272.

BILBAO, Gabino Uríbarri. «Cristología-Soteriología-Mariología». Em *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*, editado por A. Cordivilla Pérez. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.

BRAMBILLA, Franco Giulio. *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*. 3ª ed. Brescia: Queriniana, 2009.

CARDEDAL, Olegario González de. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

CASADO, Carolina Blázquez. «Una antropología desde el arrepentimiento. La conversión como el estado constitutivo del hombre según Olivier Clément». *Revista de Espiritualidad* 73 (2014), 189-216.

CASTELAO, Pedro Fernández. «Antropología Teológica», em *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*. Editado por A. Cordivilla Pérez. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.

- CLÉMENT, Olivier. *On Human Being. A Spiritual Anthropology*. Traduzido por Jeremy Hummerstone. Londres: New City Press, 2000.
- _____. *The Roots of Christian Mysticism*. Nova Iorque: New City Press, 1995.
- COLZANI, Gianni. *Antropología Teológica. El hombre: paradoja y misterio*. Salamaca: Secretariado Trinitario, 2001.
- DUQUE, João. «O Mal – Deus em questão (?)», *Didaskalia* XXIX (1999), 301-334.
- FERNÁNDEZ, Nurya Martínez-Gayol. «Escatología». Em *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*. Editado por A. Cordivilla Pérez. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- _____. «Virtudes Teologales». Em *La Lógica de la Fe: Manual de Teología Dogmática*. Editado por A. Cordivilla Pérez. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- FLICK, Maurizio e ZOLTAN Alszeghy. *Antropología Teológica*. Traduzido por Alfonso Ortiz, 9ª ed. Salamanca: Eiciones Sígueme, 2006.
- GANOCZY, Alexandre. *Dieu, l'Homme et la Nature. Théologie, mystique, sciences de la Nature*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.
- GESCHÉ, Adolphe. *El mal. Dios para pensar I*. 3ª ed. Traduzido por Alfonso Ortiz. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010.
- GROSS, Jules. *La divinisation du chrétien. D'après les pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*. Paris: J. Gabalda et C^{ie}, Éditeurs, 1938.
- HENGEL, Martin. *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.
- KASPER, Walter. *Jesus, el Cristo*. 8ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- KÜNG, Hans. *¿Vida Eterna?* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.
- LADARIA, Luis F., *Introducción a la Antropología Teológica*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.
- LEWIS, C. S. *El Problema del dolor*. 11ª ed. Madrid: Ediciones RIALP, S. A., 2016.
- LORDA, Juan Luis. *Antropología Bíblica. De Adán a Cristo*. Madrid: Libros Palabra, 2005.
- _____. *Antropología Teológica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2009.
- LUCAS, Ramón Lucas. *El Hombre, Espíritu Encarnado. Compendio de antropología filosófica*. 5ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.
- MAGALHÃES, Vasco Pinto de. *Se Deus é bom, porque sofremos? Se Deus é bom, como sofrer?* 5ª ed. Braga: Editorial AO, 2023.
- MATEO-SECO, Lucas Francisco. *Dios Uno y Trino*. 2ª ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2005.
- MEIS W., Anneliese. *Antropología Teológica. Acercamientos a la paradoja del hombre*. 3ª ed. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.

- ORBE, Antonio. «Deus facit, homo fit: Un axioma de san Ireneo». *Gregorianum* 69, 4 (1988): 629-661.
- PALMA, Alexandre. *A Trindade é um mistério. Mas podemos falar disso*. Prior Velho: Paulinas, 2014.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Antropología en Perspectiva Teológica*. Traduzido por Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- PEÑA, Juan Luis Ruiz de la. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. 3ª ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1996.
- PESCH, Otto Hermann. «La gracia como justificación del hombre». Em *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación. La Iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana, Tomo II*. Dirigido por Johannes Feiner e Magnus Lohrer. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- QUEIRUGA, André Torres. *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*. 3ª ed. Santander, Editorial Sal Terrae, 2001.
- RAMOS, Néstor Alejandro. *Antropología Teológica*. Mar del Plata: Universidad FASTA Ediciones, 2014.
- SANTOS, Nuno. «A teologia paulina sobre a Ressurreição. Do anúncio kerigmático de Atenas em Act. 17,22-34 à reflexão dogmática da 1Cor. 15». *Brotéria* 178 (2014), 217-239.
- _____. «Do Mistério da Encarnação à relação com o Incarnado». *Brotéria* 181 (2015), 497-510.
- _____. «Problemática atual do morrer no mundo ocidental(izado) – I. Elementos para um itinerário antropológico, sociológico, filosófico e teológico». *Brotéria* 180 (2015), 251-277.
- _____. *A Esperança que Jesus dá. Uma reflexão sistemática sobre a esperança e o ‘seu’ tempo a partir da exegese dos encontros com Jesus narrados nos Evangelhos*. Coimbra: Communis Missio – Instituto Diocesano de Comunicação, 2018.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Dios y el hombre. Ensayos teológicos*. 3ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.
- _____. *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo. Un breve bilancio*. Bréscia: Queriniana, 1985.
- SESBOÜÉ, Bernard. *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I. Problemática y relectura doctrinal*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.
- SIERRA, Alejandro Martínez. *Antropología Teológica Fundamental*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- VAZ, Armindo dos Santos. *Criação Divina sem pecado humano. Uma história com sentido: Génesis 2-3*. 2ª ed. Prior Velho: Paulinas, 2024.
- _____. *Em vez de «história de Adão e Eva»: o sentido último da vida projectado nas origens*. Marco de Canaveses: Edições Carmelo, 2011.
- VELASCO, Juan Martín. *El hombre y la religión*. Madrid: PPC, Editorial y Distribuidora, 2002.

ZILLES, Urbano. *Antropologia Teológica*. São Paulo: Paulus Editora, 2011.

Subsídios

BEHM, J. «καρδία». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Coordenado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich. Vol. V: 193-216. Brescia: Paideia, 1969.

BENEDICTUS PP. XVI. *Angelus* (07 de junho de 2009). Acedido a 19 de outubro de 2023, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_ang_20090607.html

_____. *Audiência geral* (09 de janeiro de 2013) «Fez-se homem». Acedido a 05 de setembro de 2024. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130109.html.

_____. *Discurso ao Bundestag, Berlim* (22 de Setembro de 2011): AAS 103 (2011), 663-669.

BRATISIOTIS, N. P. «בְּשֵׁר». Em *Theological Dictionary of the Old Testament*. Editado por G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren. Traduzido por John T. Willis. Vol. II: 317-332. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

DUQUE, Eduardo. *Mudanças Culturais, Mudanças Religiosas. Perfis e tendências da religiosidade em Portugal numa perspetiva comparada*. Braga: Edições Húmus, 2014.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*. Traduzido por Rogério Fernandes. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2016.

FABRY, Heinz-Josef. «לֵב/לֵבָב». Em *Theological Dictionary of the Old Testament*. Editado por G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry. Traduzido por David E. Green. Vol. VII: 399-437. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995.

_____. «לֵבָב». Em *Theological Dictionary of the Old Testament*. Editado por G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry. Traduzido por David E. Green. Vol. XIII: 365-402. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 2004.

GILKEY, Langdon. *Reaping the Whirlwind. A Christian Interpretation of History*. Nova Iorque: The Seabury Press, 1981.

GONÇALVES, Maria Madalena. *Poesias de Afonso Duarte*. Lisboa: Editorial Comunicação, 1984.

GONZÁLEZ, Ángel. «Génesis». Em *Comentários à Bíblia Litúrgica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra 2, 2007.

GULISANO, Paolo. *John Henry Newman. Perfil de um buscador da Verdade*. Traduzido por Maria do Rosário de Castro Pernas. Prior Velho: Paulinas Editora, 2019.

- GÜNTHER, Walther. «Pecado». Em *Diccionario Teologico del Nuovo Testamento*. 3ª ed., vol. III: 314-315. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993.
- HALÍK, Tomáš e Anselm Grün, *O abandono de Deus. Quando a crença e a descrença se abraçam*. Traduzido por Artur Mourão. Prior Velho: Paulinas, 2016.
- INSUELAS, João Baptista Lourenço. *Curso de Patrologia (História da Literatura Antiga da Igreja)*. Braga: Escola Tipográfica das Oficinas de S. José, 1943.
- IOANNES PAULUS PP. II. *Audiência geral* (14 de Novembro de 1979) «Mediante a comunhão das pessoas o homem torna-se imagem de Deus». Acedido a 01 de agosto de 2024. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791114.html.
- _____. *Lettera di Giovanni Paolo II a Padre George V. Coyne: AAS 81* (1989), 274-283.
- MAURER, C. «συνείδησις». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Coordenado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich. Vol. XIII: 269-326. Brescia: Paideia, 1981.
- MENDONÇA, Tolentino. *Uma beleza que nos Pertence*. Lisboa: Quetzal Editores, 2019.
- MOREIRA, Paulo. *Inteligência Emocional – uma abordagem prática*. 7ª ed. Santo Tirso: Idioteque, 2023.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Traduzido por João Gama. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology. Volume 3*. Traduzido por Geoffrey W. Bromiley. Nova Iorque: T & T Clarck International, 2004.
- _____. *Teologia Sistemática. Volumen II*. Traduzido por Gilberto Canal Marcos. Madrid: UPCO, 1996.
- PLÖGER, J. G. «הַתְּרָפָה». Em *Theological Dictionary of the Old Testament*. Editado por G. Johannes Botterweck e Helmer Ringgren. Traduzido por John T. Willis, Vol. I: 88-98. Estugarda: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.
- RAD, Gerhard von. *Teología del Antiguo Testamento I. Las Tradiciones Históricas de Israel*. 7ª ed. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993.
- RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. 2ª ed. Traduzido por Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989.
- RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo – Prelecções sobre o «Símbolo dos Apóstolos»*. 2ª ed. Traduzido por Alfred J. Keller. Cascais: Lucerna, 2017.
- RICCARDI, Andrea. *La Chiesa Brucia. Crisi e futuro del cristianesimo*. Bari-Roma: Laterza, 2021.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.
- SANTOS, Amador Ángel García. «ἐπιφάνεια, ας». Em *Diccionario del Griego Bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*. 2ª ed. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016.

- SCHOLEM, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. 3ª ed. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2008.
- SCHWEIZER, E. «σῶμα». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Coordenado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich. Vol. XIII: 609-790. Brescia: Paideia, 1981.
- _____. «ψυχή». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Coordenado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich. Vol. XV: 1161-1304. Brescia: Paideia, 1988.
- SCHWEIZER, E., F. BAUMGÄRTEL, R. MEYER. «σάρξ». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. XI: 1265-1398. Coordenado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich. Brescia: Paideia, 1977.
- SCHWEIZER, E., H. KLEINKNECHT. «πνεῦμα». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Coordenado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich. Vol. X: 767-1108. Brescia: Paideia, 1975.
- SEEBASS. «פְּקֻדָּה». Em *Theological Dictionary of the Old Testament*. Editado por G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry, traduzido por David E. Green, Vol. IX: 497-519. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology. Three Volumes in One. Volume I*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- _____. *Systematic Theology. Three Volumes in One. Volume II*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- VANHOYES, A. «Πίστις Χριστοῦ: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?». *Biblica* 80 (1999), 1-21.
- VARILLON, François. *Síntese da Fé Católica*. 2ª ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1997.
- YOUNG, Wm. Paul. *A Cabana*. Traduzido por Fernando Dias Antunes. 7ª ed. Porto: Porto Editora, 2010