



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

CARLOS TIAGO FEIJÃO DUARTE TORRES ALMEIDA

Contemplar a salvação em Cristo Crucificado
Uma leitura da Paixão de Cristo na Suma Teológica de
São Tomás de Aquino

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Dr. João Manuel Duque

Braga
2024

DEDICATÓRIA E AGRADECIMENTOS

Dedicado à minha avó Josefina, exemplo de configuração com Cristo crucificado e que, confio, goza já da Sua glória.

Agradeço ao Prof. Dr. João Duque, por ter aceitado orientar esta dissertação e pela disponibilidade ao longo da sua elaboração.

À minha família, por sempre me apoiar e amparar em cada passo do caminho.

À comunidade do Seminário Interdiocesano de São José, solo fértil onde fui aprendendo nestes anos a seguir o Senhor Jesus. Aos formadores, P. António Jorge, P. José António, P. Bráulio Carvalho e P. Serafim Reis, pelo exemplo de entrega sacerdotal e por toda a ajuda neste percurso. Aos meus irmãos, todos aqueles com quem cruzei caminho nestes anos, independentemente de onde, hoje, procurem corresponder ao amor de Deus. Em concreto, ao Francisco Coimbra, pelo paciente trabalho de leitura e correção e ao João Patrício, pela ajuda neste trabalho e por todo o caminho partilhado.

À Prof. Ana Carolina Tojeiro da Fonseca de Azevedo Barreiros, pela leitura e correção.

Ao Gonçalo Costa e ao João Pedro Batalheiro, pelo entusiasmo contagiante pela obra de São Tomás de Aquino, sem o qual este trabalho não teria surgido.

À Diocese de Lamego, pelo dom da fé, e a cujo serviço se ordena este trabalho e todo o meu caminho.

A Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, pelas maravilhas do Seu amor reveladas na Paixão de Jesus Cristo, por me chamar a contemplá-las, vivê-las e anunciá-las na alegria.

ÍNDICE

Dedicatória e agradecimentos	1
Índice.....	2
Resumo.....	4
Abstract	4
Lista de siglas e abreviaturas	5
Introdução	6
Capítulo 1 – A Suma de Teologia de São Tomás de Aquino: contextualização histórica e teológica.....	10
1.1. A Suma de Teologia: origem, contexto e estrutura.....	10
1.2. O plano teológico da Suma de Teologia	13
1.3. A Cristologia da Suma de Teologia: estrutura, organização e métodos	25
Capítulo 2 – O evento da Paixão de Cristo: necessidade, circunstâncias e intervenientes	32
2.1. A necessidade da Paixão	33
2.1.1. O problema da necessidade.....	33
2.1.2. Necessidade absoluta e relativa: A Paixão em vista do fim salvífico.....	35
2.1.3. Razões de conveniência: os benefícios da Paixão para a humanidade	39
2.2. Os sofrimentos de Cristo e as circunstâncias da Paixão	43
2.2.1. A extensão dos sofrimentos de Cristo, Verbo Encarnado.....	43
2.2.2. Dor e Gozo: a visão beatífica de Cristo padecente	48
2.2.3. As circunstâncias da Paixão	52
2.3. Os intervenientes da Paixão	54
2.3.1. A entrega voluntária de Cristo	54
2.3.2. A entrega do Filho pelo Pai.....	58
2.3.3. O pecado dos vitimadores	60
Capítulo 3 – A salvação oferecida na Paixão de Cristo	65
3.1. Os modos de eficiência salvífica da Paixão de Cristo	66
3.1.1. Mérito.....	67

3.1.2. Satisfação.....	70
3.1.3. Sacrifício.....	74
3.1.4. Redenção	77
3.1.5. Causa eficiente.....	81
3.2. Os efeitos salvíficos da Paixão de Cristo.....	84
3.2.1. Libertação	85
3.2.2. Reconciliação.....	92
3.2.3. Abertura das portas do Céu	94
3.2.4. Exaltação de Cristo	96
Conclusão	99
Bibliografia.....	104

RESUMO

A Paixão de Cristo está no coração do anúncio cristão da salvação. Contudo, existe um mal-estar contemporâneo diante de muitos dos conceitos tradicionalmente usados na reflexão teológica sobre a salvação associada à Cruz de Cristo. Com esta dissertação, procura-se um olhar teológico aprofundado sobre as várias dimensões da Paixão de Cristo enquanto evento e da sua interpretação soteriológica, tendo como base o desenvolvimento dado a estes temas nas questões 46 a 49 da IIIª Parte da Suma de Teologia de São Tomás de Aquino. Com base nos conceitos desenvolvidos na primeira parte da sua cristologia, e em conceitos clássicos da soteriologia cristã, S. Tomás conduz a reflexão teológica a uma contemplação do Mistério da Cruz que alarga o seu sentido jurídico para revelar a profundidade da salvação oferecida em Cristo: a restauração da humanidade à comunhão com Deus, consumada na bem-aventurança eterna.

Palavras-chave: Paixão de Cristo; Cristologia; Soteriologia; Tomás de Aquino; Salvação; Contemplação

ABSTRACT

The Passion of Christ is in the heart of the christian message of salvation. However, there is a contemporary uneasiness before many of the concepts traditionally used on the theological reflection regarding salvation associated with Christ's Cross. In this dissertation, we search for a profound theological regard upon the various dimensions of the Passion of Christ as an event and its soteriological interpretation, based on the development of these themes in questions 46 through 49 of the III Part of St. Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*. Based on the concepts developed in the first part of his christology, and on classical concepts from christian soteriology, St. Thomas leads the reflection into a contemplation of the Mystery of the Cross which broadens its juridical sense to reveal the depth of the salvation offered in Christ: the restoration of humankind to communion with God, consummated in eternal beatitude.

Keywords: Passion of Christ; Christology; Soteriology; Thomas Aquinas; Salvation; Contemplation

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Referentes à obra de São Tomás

a.: artigo	qq.: questões
aa.: artigos	sc: <i>sed contra</i>
ad.: resposta a objeção	In Io.: Comentário ao Evangelho de São João
arg.: objeção	In Sent.: Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo
co.: corpo da resposta	S. Th.: <i>Summa Theologiae</i>
d.: distinção	SCG.: <i>Summa Contra Gentiles</i>
proem.: proémio	
pról.: prólogo	
q.: questão	

2. Sagrada Escritura

1Cor: 1ª Carta aos Coríntios	Ef: Carta aos Efésios
1Jo: 1ª Carta de João	Flp: Carta aos Filipenses
1Pd: 1ª Carta de Pedro	Gal: Carta aos Gálatas
2Pd: 2ª Carta de Pedro	Heb: Carta aos Hebreus
At: Atos dos Apóstolos	Is: Isaías
Dn: Daniel	Jo: Evangelho segundo São João
Dt: Deuterónimo	Job: Job
Jr: Jeremias	Nm: Números
Lc: Evangelho segundo São Lucas	Rm: Carta aos Romanos
Mc: Evangelho segundo São Marcos	Sl: Salmos
Mt: Evangelho segundo São Mateus	

3. Outras

c.: capítulo	EG: <i>Evangelii Gaudium</i>
Cf.: Conferir	l.: livro
Ed.: Edição	Vol.: Volume

INTRODUÇÃO

«Cristo padeceu pelos pecados, de uma vez para sempre – o Justo pelos injustos – para nos conduzir a Deus.» (1Pd 3, 18)

No coração do anúncio cristão encontra-se a imagem paradoxal de um Justo, condenado injustamente a uma morte infame e cruel, para que daí brote uma salvação sobreabundante para toda a humanidade. A Cruz de Cristo, «escândalo para os judeus e loucura para os gentios» (1 Cor 1, 23), tornou-se um símbolo quase omnipresente, onde quer que tenha chegado o anúncio do Evangelho. A imagem do Crucificado, contemplada no contexto alargado da Vida, Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus Cristo, aparece como símbolo paradigmático da narrativa cristã da salvação. Como tal, ao longo dos séculos, o mistério da Paixão de Cristo tornou-se um dos objetos centrais do estudo da teologia, dando origem a uma multiplicidade de interpretações e desenvolvimentos que recorrem a uma grande diversidade de conceitos. É através dessa pluralidade semântica que se procura expressar à humanidade de cada tempo o significado salvífico desse evento paradoxal.

Com esta dissertação, pretende-se olhar teologicamente a Paixão de Cristo partindo da reflexão elaborada por S. Tomás de Aquino na sua Suma de Teologia. Na origem deste trabalho estão duas inquietações. A primeira parte do apelo do Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium*, a que o anúncio cristão se faça a partir do coração do Evangelho: «Todas as verdades reveladas procedem da mesma fonte divina e são acreditadas com a mesma fé, mas algumas delas são mais importantes por exprimir mais diretamente o coração do Evangelho. Neste núcleo fundamental, o que sobressai é a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado.» (EG 36) O Papa adverte para a necessidade de um realismo no anúncio, que não assuma por definição «[...] que os nossos interlocutores conhecem o horizonte completo daquilo que dizemos ou que eles podem relacionar o nosso discurso com o núcleo essencial do Evangelho que lhe confere sentido, beleza e fascínio.» (EG 34) Portanto, com este trabalho, pretende-se lançar um olhar teológico aprofundado sobre a Paixão de Cristo e o seu significado salvífico que possa alimentar o anúncio do coração do Evangelho ao nosso tempo.

A segunda inquietação parte da constatação da existência de um mal-estar contemporâneo diante da narrativa cristã da salvação.¹ Se, por um lado, o Papa Francisco fala da beleza e do fascínio que provocam o anúncio do amor de Deus revelado em Cristo crucificado e ressuscitado, por outro lado, são muitos os testemunhos de uma incompreensão

¹ Cf. Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación.*, 2ª ed. act (Salamanca: Secretario Trinitario, 2010), 41–56.

geral desse anúncio, entre crentes e não-crentes. Cristo padeceu pelos nossos pecados. Porquê? Porque é que a salvação é oferecida à humanidade através de um meio violento e humilhante? Como conciliar a imagem de um Deus bom e misericordioso com a perspectiva de que o perdão do pecado só é possível através da morte do Seu próprio Filho? Como compreender a ideia de que a redenção da humanidade é alcançada pelo sacrifício de Cristo na Paixão, pelo qual se oferece a Deus a satisfação pela ofensa do pecado?

Este conjunto de questões, entre muitas outras na mesma órbita, que encontramos reunidas e sistematizadas no trabalho já citado de Bernard Sesboüé, já nos tinham chegado pelo contacto com várias pessoas, em contextos diversos, que se debatem com as mesmas perplexidades. Também nós tivemos de nos debater com estas perguntas no nosso caminho de fé.

Destas duas inquietações, portanto, brota a percepção de que o anúncio do coração do Evangelho – o Mistério Pascal – precisa hoje de ter em conta a saturação dos conceitos que tradicionalmente sustentaram a interpretação teológica da Paixão de Cristo. Isto implica um trabalho de interpretação aprofundada do verdadeiro sentido e alcance desses conceitos, para que aquilo que é anunciado possa ser corretamente apreendido, sem distorções que advenham do peso histórico do aparelho concetual. Esta dissertação configura-se como um humilde contributo nesse sentido.

A questão, naturalmente, levanta-se: Porquê S. Tomás de Aquino? Se a inquietação que constitui o ponto de partida do trabalho se prende com as dificuldades no anúncio do Evangelho aos nossos contemporâneos, a escolha por um teólogo do século XIII pode parecer inusitada. Aqui poderíamos aduzir vários argumentos de conveniência – como S. Tomás foi recomendado pelo II Concílio do Vaticano como referência para o estudo da filosofia e da teologia, bem como pelos Papas anteriores e posteriores ao Concílio;² o facto de nos encontrarmos num triénio

² «Depois, para aclarar, quanto for possível, os mistérios da salvação de forma perfeita, aprendam a penetrá-los mais profundamente pela especulação, tendo por guia Santo Tomás, e a ver o nexa existente entre eles.» (*Optatam Totius*, 16); «A Igreja acompanha igualmente com zelosa solicitude as escolas de nível superior, sobretudo as Universidades e as Faculdades. Mais ainda naquelas que dela dependem, procura de modo orgânico que cada disciplina seja de tal modo cultivada com princípios próprios, método próprio e liberdade própria da investigação científica, que se consiga uma inteligência cada vez mais profunda dela, e, consideradas cuidadosamente as questões e as investigações atuais, se veja mais profundamente como a fé e a razão conspiram para a verdade única, segundo as pisadas dos doutores da Igreja, mormente de S. Tomás de Aquino.» (*Gravissimum Educationis*, 10); «É a primeira vez que um Concílio Ecuménico recomenda um teólogo, e este é S. Tomás.» (Paulo VI, *Lumen Ecclesiae*, 24); «Embora sublinhando o carácter sobrenatural da fé, o Doutor Angélico não esqueceu o valor da racionalidade da mesma; antes, conseguiu penetrar profundamente e especificar o sentido de tal racionalidade. Efetivamente, a fé é de algum modo “exercitação do pensamento”; a razão do homem não é anulada nem humilhada, quando presta assentimento aos conteúdos de fé; é que estes são alcançados por decisão livre e consciente. Precisamente por este motivo é que S. Tomás foi sempre proposto pela Igreja como mestre de pensamento e modelo quanto ao reto modo de fazer teologia.» (João Paulo II, *Fides et Ratio*, 43); para um resumo

dedicado a S. Tomás de Aquino pela coincidência temporal dos 700 anos da sua canonização em 2023, dos 750 anos da sua morte em 2024 e 800 anos do seu nascimento em 2025, o que configura uma boa oportunidade para regressar às fontes do seu pensamento.

A razão de fundo, porém, é bastante mais contingente: fomos fascinados pela profundidade e pelo estilo de teologia presentes nos textos que serão o principal objeto de estudo desta dissertação. Nas questões 46 a 49 da IIIª Parte da Suma de Teologia, S. Tomás dedica-se ao estudo da Paixão de Cristo. Aí, o Doutor Angélico apresenta uma síntese teológica do Mistério e das suas implicações soteriológicas que nos pareceram ir diretamente ao encontro das inquietações expressadas anteriormente. Perante a oportunidade de desenvolver uma dissertação no contexto da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia, pareceu incontornável tomar como ponto de partida estas inquietações fundamentais e o texto no qual encontrámos caminhos de resposta.

Deste modo, a dissertação está organizada em três capítulos. No primeiro capítulo, apresenta-se uma breve contextualização histórica e teológica da Suma de Teologia. Estuda-se o plano geral da distribuição dos conteúdos ao longo da obra, procurando conclusões acerca dos princípios teológicos que animaram a sua redação. Por fim, focamo-nos no tratado de cristologia, apresentando uma síntese geral dos seus conteúdos e métodos, para que a leitura das questões relativas à Paixão possa estar munida dos princípios fundamentais para a sua interpretação.

No segundo capítulo, o foco é dirigido às questões 46 e 47 da IIIª Parte, nas quais S. Tomás considera as características do evento da Paixão de Cristo. Partindo do texto da Suma, consideram-se três questões fundamentais: a necessidade da Paixão, a interpretação teológica dos sofrimentos de Cristo e das circunstâncias em que ocorre a Paixão, o papel dos diversos intervenientes. Trata-se da consideração da realidade do Mistério e da sua inserção na economia da salvação, sem a qual não é possível uma verdadeira e aprofundada interpretação soteriológica.

No terceiro capítulo, focado nas questões 48 e 49 da IIIª Parte, procede-se ao estudo dessa mesma interpretação soteriológica. Com base em todo o estudo anterior, apresenta-se a exposição de S. Tomás dos vários modos salvíficos da Paixão, mediante alguns dos conceitos clássicos da soteriologia cristã: mérito, satisfação, sacrifício, redenção e causa eficiente. Por fim, segue-se S. Tomás na consideração dos efeitos salvíficos da Paixão: a libertação da

dos pronunciamentos papais sobre S. Tomás de Aquino desde Leão XIII a Pio XII: Cf. Santiago Ramírez, «Introducción general», em *Suma Teológica*, vol. I (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964), 99–149.

humanidade do pecado e suas consequências, a reconciliação com Deus, a abertura das portas do Céu e a exaltação de Cristo.

Sabemos que qualquer um dos aspetos elencados na organização dos capítulos era, por si mesmo, passível de ser tratado numa dissertação, quer dentro do *corpus* de S. Tomás de Aquino, quer numa exposição mais alargada do seu estudo ao longo da História da Teologia. O objetivo deste trabalho, contudo, passa por oferecer uma visão de conjunto da exposição de S. Tomás na Suma de Teologia acerca da Paixão de Cristo. Com plena consciência de que estamos diante de uma teologia medieval dotada, sem dúvida, de elementos de visível perenidade, mas também de outros elementos a necessitar de alguma tradução para a mentalidade contemporânea.

Em suma, o objetivo do trabalho é que no final destas páginas possa resplandecer de forma um pouco mais clara «*a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado*» (EG 36), a quem nos confiamos para este trabalho e para toda a vida.

CAPÍTULO 1 – A SUMA DE TEOLOGIA DE SÃO TOMÁS DE AQUINO: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E TEOLÓGICA

Neste primeiro capítulo, antes de abordar diretamente as questões da Suma Teológica referentes à Paixão de Cristo, que constituem o núcleo deste trabalho, importa olhar para a obra no seu conjunto. Assim, procuraremos explorar o contexto em que surgiu, a intenção de S. Tomás de Aquino na sua elaboração, a distribuição dos conteúdos e o seu significado teológico. A partir daí, será considerado em específico o tratado cristológico e a metodologia aplicada por S. Tomás, recolhendo os dados gerais da cristologia tomista que permitam uma compreensão aprofundada do seu estudo da Paixão.

1.1. A Suma de Teologia: origem, contexto e estrutura

É um dado reconhecido que o género literário da *Suma* não é um exclusivo nem uma invenção do Aquinate. Pelo contrário, trata-se de uma característica própria da teologia no séc. XIII a elaboração de *Sumas*, na sequência do desenvolvimento dado às *Sentenças* no séc. XII.³ Estas surgem inicialmente como uma coleção de ditos autoritativos dos Padres da Igreja, colocados à disposição dos comentadores ou glosadores da Escritura.⁴ Esse estilo de obra é em si uma herança da patrística, que recebe um novo desenvolvimento nos séculos XI e XII, com o surgimento da *quaestio*. Esta poderia provir, essencialmente, de duas fontes: de alguma dificuldade surgida na leitura (*lectio*) da Escritura ou do texto de referência da ciência em causa; da discrepância entre as autoridades patrísticas quanto a um mesmo problema.⁵ Neste contexto, a *sententia* passa a ser a resolução da *quaestio*, seja esta a solução pessoal do mestre para a harmonização entre autoridades patrísticas contraditórias, seja a explicação do sentido mais profundo de uma passagem da Escritura.⁶ As *Sentenças*, enquanto obra, passam a ser a «coleção ordenada das mesmas num corpo de doutrina»⁷ e, nesse sentido, «eram consideradas pelos seus autores como *Sumas*, Compêndios ou Epítomes de toda a doutrina revelada».⁸ Assim, no séc. XII, as *Sumas* são entendidas como uma coleção breve, sintética, completa e ordenada de sentenças cujo objetivo era expor as verdades de um determinado corpo doutrinal.⁹

O desenvolvimento do estudo e ensino nas universidades durante o séc. XIII criou o ambiente favorável para a evolução sistemática da teologia e para a organização do seu objeto.¹⁰

³ Cf. Ramírez, «Introducción general», 159.

⁴ Cf. Ramírez, «Introducción general», 159.

⁵ Cf. Ramírez, «Introducción general», 160; Marie-Dominique Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal: Institut d'Études Médiévales, 1950), 71–72.

⁶ Cf. Ramírez, «Introducción general», 160.

⁷ Ramírez, «Introducción general», 160.

⁸ Ramírez, «Introducción general», 161-2.

⁹ Cf. Ramírez, «Introducción general», 163; Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 255.

¹⁰ Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 256.

Deste modo, ganha força o aspeto sintético das Sumas, que neste período passam a ser uma obra com um triplo propósito: o propósito original de exposição concisa e abreviada de um corpo doutrinal; a organização sintética dos objetos desse campo de conhecimento; a adaptação ao ensino.¹¹ As Sumas da Alta Idade Média são particularmente caracterizadas pelo facto de não se reduzirem à intenção enciclopédica mas de procurarem uma subdivisão sistemática dos conteúdos. O primeiro exemplo desta tendência ocorre em Pedro Abelardo que elabora uma suma da salvação humana a partir do esquema abstrato tripartido em *fides, caritas e sacramentum*, a partir do qual organiza os conteúdos teológicos.¹² O terceiro aspeto, a adaptação ao ensino, é confirmado pelas próprias circunstâncias em que S. Tomás procede à elaboração da Suma Teológica. Enviado a Roma em 1265 para formar uma Casa de Estudos, retoma o ensino das Sentenças de Pedro Lombardo – obra de referência nas escolas teológicas, sobre a qual publicara já um Comentário dez anos antes, durante a lecionação na Universidade de Paris.¹³ Contudo, nem as Sentenças, nem o seu próprio Comentário eram já plenamente satisfatórios para S. Tomás, que ainda terá tentado esboçar um segundo Comentário a Pedro Lombardo, projeto que acabaria por abandonar em favor de uma construção nova, a Suma Teológica.¹⁴

O próprio Prólogo da Suma Teológica é revelador da intenção do autor e das circunstâncias que lhe deram origem:

O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes [...]. Por essa razão nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes.

Observamos que os noviços nesta doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, seja pelo acumular de questões, artigos e argumentos inúteis; seja porque aquilo que lhes é necessário saber não é exposto segundo a ordem da própria disciplina, mas segundo o que vai sendo pedido pela explicação dos livros ou pelas disputas ocasionais; seja ainda pela repetição frequente dos mesmos temas, o que gera no espírito dos ouvintes cansaço e confusão.

No empenho de evitar esses e outros inconvenientes, tentaremos, confiando no auxílio divino, apresentar a doutrina sagrada sucinta e claramente, conforme a matéria o permitir.¹⁵

Resulta claro da leitura do prólogo que a Suma Teológica foi construída tendo em vista uma finalidade didática – e não há como sobrevalorizar a importância da causa final no

¹¹ Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 256.

¹² Cf. Max Seckler, *Le Salut et l'Histoire: la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, (Paris: Cerf, 1967), 29.

¹³ Cf. Jean-Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, trad. Ana Corzo Santamaría, (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002), 161; Ramírez, «Introducción general», 156.

¹⁴ Cf. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 163; Ramírez, «Introducción general», 156.

¹⁵ S. Th., I, pról.

pensamento tomista. Saltam à vista, contudo, os elementos que o autor considera serem contrários a esse fim e que, por isso, se propõe evitar na obra: multiplicação de questões inúteis, não apresentadas segundo a ordem da disciplina e através de frequentes repetições. Quer dizer que o esforço de elaboração da Suma Teológica constitui, acima de tudo, um esforço da conveniente ordenação das matérias a apresentar. O que, aliás, não se restringe à finalidade didática da obra, mas resulta para S. Tomás, seguindo Aristóteles, do próprio ofício do sábio – «*sapientis est ordinare*».¹⁶ Por outro lado, a formulação escolhida para apresentar o problema levanta uma outra questão: afirmar que a verdade católica não é apresentada segundo a ordem da disciplina (*secundum ordinem disciplinae*) refere-se apenas à ordem mais adequada à sua exposição a principiantes, ou a uma ordem imposta pelo próprio objeto de estudo em função das suas características?

Para responder a esta questão ou, mais importante ainda, para melhor se compreender a visão teológica que animou S. Tomás de Aquino na elaboração desta obra e, concretamente, para uma adequada leitura do tratamento teológico que nela se faz da Paixão de Cristo, parece incontornável olhar para o plano da Suma Teológica – o seu conteúdo e organização interna. Olhemos, de novo, para o que o próprio autor afirma acerca do seu modo de proceder:

O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas, especialmente da criatura racional, conforme ficou demonstrado. No intento de expor esta doutrina, havemos de tratar: 1. De Deus; 2. Do movimento da criatura racional para Deus; 3. Do Cristo, que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus.¹⁷

Do prólogo à questão 2 da Iª Parte – a questão 1 refere-se à natureza e objeto da *sacra doctrina* – surge claramente a divisão da Suma em três partes. A Iª Parte, que no texto citado corresponderia simplesmente ao *De Deo*, mas que ainda no mesmo prólogo é mais explicitada: «A consideração de Deus abrange três secções: 1. O que se refere à própria essência divina; 2. O que se refere à distinção das Pessoas; 3. O que se refere às criaturas enquanto procedem de Deus.»¹⁸ Três secções que correspondem aos tratados sobre o Deus único, sobre a Trindade e sobre a Criação e governo do mundo.

A IIª Parte, correspondente ao «movimento da criatura racional para Deus», e que se divide no estudo do fim último da criatura humana e dos meios pelos quais se aproxima ou

¹⁶ SCG., I, I.

¹⁷ «*Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.*» S. Th., I, q. 2, pról.

¹⁸ S. Th., I, q. 2, pról.

afasta desse fim.¹⁹ Esta parte é dividida em duas secções – a primeira secção da segunda parte (I-II: *prima secundae*) onde se trata do fim último e dos meios adequados em geral, nos tratados da bem-aventurança e dos atos humanos, das paixões, dos hábitos e virtudes em geral, dos vícios e pecados, da lei e da graça; e a segunda secção da segunda parte (II-II: *secunda secundae*), onde se trata dos meios em particular, nos tratados da fé, esperança e caridade, das virtudes cardeais e dos géneros de vida e estados de perfeição.

Por fim, a IIIª Parte, referente a «Cristo que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus», e cujo prólogo revela a intenção de tratar da cristologia, da sacramentologia e da escatologia.²⁰ S. Tomás não chegou a terminar este projeto, tendo terminado a redação no tratado sobre o sacramento da penitência. A cristologia aparece dividida em duas secções: o mistério da Encarnação em si mesmo e os mistérios da vida de Cristo – ou na designação literal, tudo quanto fez e passou («*acta et passa*») o Deus Encarnado. Esta divisão e seus conteúdos serão, posteriormente, abordados de forma detalhada.

1.2. O plano teológico da Suma de Teologia

Antes de considerar em específico a estrutura e divisão do tratado cristológico, é conveniente considerar ainda o plano geral da Suma de Teologia. Como se referiu, a intenção sistematizadora está no coração das sumas da Alta Idade Média. Isto acontece, não só pelo desenvolvimento histórico das universidades, mas também pela recuperação da obra de Aristóteles e do seu conceito de ciência, que implica uma descrição do objeto de estudo a partir de *razões necessárias*. Neste sentido, sustentar a cientificidade da teologia – problema cuja importância se faz notar até pela própria colocação na primeira questão de toda a Suma Teológica – implica uma sistematização do objeto de estudo que permita expressar a inteligibilidade das verdades teológicas através de classificações lógicas.²¹ O problema com que se debate todo o século XIII é perceber até que ponto é possível fazer corresponder o conteúdo da fé cristã com este género de categorias, organizando-o em razões necessárias. Esta intenção torna-se problemática quando estamos diante de uma fé assente na Revelação ocorrida na História, através de factos contingentes que derivam do desígnio salvífico, absolutamente livre e gratuito, de Deus. A História da Salvação, enquanto sequência de eventos históricos e contingentes onde atuam, se encontram e desencontram a liberdade de Deus e a liberdade humana, parece irredutível ao ímpeto sistematizador que a procura expressar através de causas

¹⁹ Cf. S. Th., I-II, q. 1, pról.

²⁰ Cf. S. Th., III, pról.

²¹ Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 259.

necessárias.²² Trata-se, portanto, de encontrar «uma forma de exposição que abarque simultaneamente a historicidade da fé e a unidade exigida por toda a construção científica».²³

Este equilíbrio nem sempre foi fácil de manter. No exemplo que já referimos de Pedro Abelardo, a divisão em *fides* (teologia dogmática), *caritas* (moral) e *sacramentum* (sacramentologia) parece deixar de lado a dimensão histórica da revelação cristã.²⁴ Na busca por um *ordo disciplinae*, «a solução só pode ser encontrada, se existe uma ordem de compreensão que por si mesma está aberta à história ou, ao inverso: se o *ordo rerum* histórico produz um *ordo disciplinae* que o reflita».²⁵ Para Marie-Dominique Chenu, S. Tomás recorreu à primeira hipótese, inserindo na História um *ordo disciplinae* capaz de trazer à luz a inteligibilidade dos factos e conteúdos da fé.²⁶ Para corresponder ao ideal aristotélico de ciência, Tomás recorre ao tema platónico da emanação e do retorno.²⁷ Através da intenção manifestada no prólogo da questão 2 da Suma Teológica de transmitir o conhecimento de Deus *em si mesmo e enquanto princípio e fim das criaturas*, S. Tomás impõe ao trabalho uma estrutura que permite dar conta dos dinamismos da história e, ao mesmo tempo, da posição de cada criatura nesse grande movimento histórico. A cientificidade fica garantida pela forma como cada criatura passa a poder ser descrita em termos causais na forma como procede de Deus e para Deus orienta o seu retorno, *exitus* e *reditus*. Nas palavras de Chenu, «toda a coisa, todo o ente, toda a ação e todo o destino estará localizado, conhecido e julgado em termos da mais alta causalidade em que a razão do seu ser será totalmente revelada à luz do próprio Deus.»²⁸ A teologia aparece como «ciência de Deus», na qual todas as coisas são observadas *sub ratione Dei*, na sua relação a Deus enquanto objeto formal. O facto de o esquema funcionar como um circuito entre a emanação e o retorno abre as portas para um enquadramento dos factos na sua dimensão histórica e contingente, em pleno respeito pela História da Salvação, «cuja página de abertura é precisamente a descrição da emanação do mundo, cujo curso é um relato do governo de Deus das suas criaturas e cujo destino é decidido pela forma como os homens se comportam no seu desejo de felicidade enquanto regressam a Deus.»²⁹

Naturalmente que a aplicação ao conteúdo da fé cristã do esquema platónico não deixa de conter alguns riscos. Desde logo, é algo paradoxal que a integração da dimensão histórica

²² Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 260.

²³ Ghislain Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, trad. Nicolás López Martínez (Madrid: RIALP, 1964), 6.

²⁴ Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 260.

²⁵ Otto Hermann Pesch, *Tomás de Aquino: límite y grandeza de una teología medieval* (Barcelona: Herder, 1992), 465.

²⁶ Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 260.

²⁷ Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 261.

²⁸ Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 261.

²⁹ Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 261.

da fé numa sistematização científica da teologia seja levada a cabo a partir de um esquema que, na sua origem, tem pouca consideração pela História.³⁰ Qualquer apropriação teológica de categorias filosóficas implica determinadas acomodações – purificações, do ponto de vista cristão – que as tornem compatíveis com o dado da fé. O esquema *exitus-redditus*, nas suas iterações neoplatónicas, é ainda marcado por um certo determinismo cósmico e um idealismo dialético que dificilmente se harmonizam com a perspetiva cristã, fortemente marcada pela consideração da vontade livre e soberana de Deus e da resposta também livre dos humanos, bem como pela certeza da bondade da Criação e do universo material, confirmada e sublinhada pela Encarnação. O processo de emanação e retorno, tomado na sua aceção plenamente neoplatónica, consiste na ação do Uno, fundamento supremo de todas as coisas, que sai de si mesmo e a si mesmo regressa.³¹ Em leitura cristã, o Uno é o Deus criador e pessoal e a «saída de si» o ato criador e livre do qual procedem todas as criaturas, com verdadeira consistência ontológica, enquanto interlocutoras de Deus. O regresso a Deus não se dá por uma simples absorção da multiplicidade das criaturas no Uno divino, mas «é a autorrealização das criaturas como reflexo da bondade de Deus, e para o homem [...] é a união com Deus no conhecimento e amor de amizade.»³² No fundo, estamos diante de uma reapropriação de um esquema filosófico, interpretado já não à luz de uma cosmologia grega circular, mas da visão de mundo da cristandade ocidental. A mudança de contexto pode retirar-lhe alguma da densidade filosófica original, mas torna-o um instrumento útil para o propósito de sistematizar, de forma inteligível, os dados que provêm de eventos históricos e contingentes.³³ De facto, segundo Chenu, o fruto da aplicação do esquema emanação-retorno é claro:

Inteligibilidade em plenitude. Toda a criatura, e particularmente a criatura humana, todo o evento, e particularmente os eventos humanos, são enquadrados entre duas causas, a causa eficiente, Deus Criador e Conservador (Iª Pars), e a causa final, Deus Beatificador e Glorificado (IIª Pars), como entre as razões supremas que lhe dão significado e valor diante do espírito.³⁴

A discussão adensa-se na hora de perceber a que fase do movimento corresponde cada parte da Suma Teológica. Para Chenu, o *exitus* enquanto movimento de saída de Deus, agora lido em chave cristã e, por isso, descrito como *processio* das criaturas em relação a Deus³⁵, corresponde à Iª Parte, enquanto o *regressus* corresponde à IIª Parte.³⁶ Neste sentido, a IIIª Parte referente à cristologia aparece como o meio pelo qual se dá o *regressus*, o que corresponde à

³⁰ Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 263.

³¹ Cf. Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 465.

³² Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 465.

³³ Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 263.

³⁴ Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 267.

³⁵ Cf. Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 466.

³⁶ Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 261.

descrição de S. Tomás no prólogo: «Do Cristo, que, enquanto homem, é para nós o caminho que leva a Deus.»³⁷ Contudo, Chenu apresenta a passagem da IIª para a IIIª Parte como uma descontinuidade, de tal forma que a cristologia «no abstrato, parece jogar um papel de não mais do que uma parte acrescentada ao todo como uma reflexão posterior.»³⁸ Nesta leitura, trata-se de uma forma de sublinhar o carácter contingente da Encarnação, como ato livre e gratuito de Deus em ordem à salvação humana e que, por isso, não pode ser equiparado às estruturas ontológicas do circuito *exitus-redditus* mas antes constitui o carácter cristão desse mesmo circuito.³⁹ Neste sentido, a IIIª Parte aparece como «o mais forte contrapeso do intenso idealismo neoplatónico. É por excelência a reintrodução do tempo e da liberdade no seio mesmo da visão do real: nada se pode compreender plenamente sem ter em conta a Cristo.»⁴⁰

A chave de leitura da Suma Teológica proposta por Chenu não esteve isenta de críticas, principalmente em relação a dois pontos fulcrais: por um lado, a correspondência direta entre *exitus* e Iª Parte e *reditus* e IIª Parte; por outro, a aparente descontinuidade em relação à IIIª Parte e o que pode representar quanto ao peso da cristologia na teologia de S. Tomás. O segundo ponto é particularmente relevante para este trabalho e a ele se dedicará mais atenção. Primeiro, apresenta-se uma breve perspectiva da discussão que se seguiu, quanto à aplicabilidade geral do esquema neoplatónico à Suma Teológica e as propostas de outras portas de entrada na inteligibilidade do seu plano.

Uma crítica importante à teoria de Chenu surge da constatação do facto de S. Tomás não aplicar diretamente a linguagem do *exitus-redditus* ao expor o plano da sua obra, tendo em conta que é uma linguagem que já havia utilizado no Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo.⁴¹ Ou seja, a ausência terminológica poderia apontar para uma mudança de pensamento em que, de facto, já não seria o esquema neoplatónico a reger a construção teológica da Suma, mas uma nova perspectiva.⁴² Parece, contudo, que colocando lado a lado, tanto o texto do Comentário às Sentenças, como o prólogo à questão 2 da I Parte da Suma Teológica, esta objeção perde força:

ao relacionar-se a intenção da doutrina sagrada com as coisas divinas, e ao tomar-se o divino segundo a relação a Deus, seja como princípio, seja como fim (*vel ut principium, vel ut finem*), conforme ao que se diz em Apocalipse 22, 13: «Eu sou o Alfa e o Ómega», por isso, a consideração desta doutrina será sobre as coisas: ou segundo saem de Deus como princípio, ou segundo se referem

³⁷ S. Th., I, pról.

³⁸ Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 266.

³⁹ Cf. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, 270.

⁴⁰ Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 10.

⁴¹ «Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in finem» In Sent., I, d. 2, q. 1, proem.

⁴² Cf. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 12.

a Ele como fim. Portanto, a primeira parte trata das coisas divinas segundo a sua saída do princípio; na segunda parte, segundo o seu retorno ao fim (*secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in finem*).⁴³

O objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus não apenas quanto ao que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas (*secundum quod est principium rerum et finis earum*)⁴⁴

Pode-se constatar como, de facto, S. Tomás não repete explicitamente na Suma Teológica o *exitum* e o *reditum* utilizados no Comentário às Sentenças. Ainda assim, a intenção de ambos os textos parece ser a mesma – indicar como na *doutrina sagrada*, a teologia, todas as coisas são estudadas *sub ratione Dei*, ou seja, colocando-as em relação com Deus, quer como origem quer como fim. O facto de, no primeiro texto, esta intenção ser ilustrada com uma referência bíblica retirada do Livro de Apocalipse pode também levar-nos a levantar a questão: até que ponto o esquema utilizado por S. Tomás, mais do que a apropriação de um esquema neoplatónico, não é simplesmente a estruturação da teologia a partir das realidades da fé? Por um lado, a não utilização expressa dos conceitos *exitus-redditus* pode não representar por si mesma uma alteração substancial relativamente ao texto do Comentário às Sentenças (e, nesse caso, a tese de Chenu mantém-se intocada pela objeção); por outro lado, pode ser também sinal de que a suposta apropriação do esquema filosófico neoplatónico, «esvaziado» da densidade que lhe dava a mundividência grega original, se deu de tal forma que até os conceitos principais podem ser dispensados. Isto é, a adequação das verdades da fé ao movimento *exitus-redditus* é de tal forma manifesta que dispensa a sua descrição segundo estes conceitos platónicos de forma explícita.

Tudo isto implica que, na verdade, o que está em causa não é a aplicação de um esquema filosófico extrínseco a um conjunto de dados contingentes, mas sim a organização desses dados segundo a ordem que eles próprios impõem, ou seja, a Suma acolhe o movimento do acontecimento da salvação como princípio estrutural interno.⁴⁵ «Mais que neoplatónico, o esquema é simplesmente cristão.»⁴⁶ Tudo isto pode levar a afirmar que, na busca do séc. XIII por uma organização científica da teologia que preserve o carácter histórico do dado revelado, a resposta de S. Tomás dá primazia à Revelação bíblica, na medida em que é a partir dela mesma

⁴³ In I Sent. d2, div. «*sacrae doctrinae intentio sit circa divina; divinum autem sumitur secundum relationem ad Deum, vel ut principium, vel ut finem, secundum quod Apoc. 22, 13, dicitur: ego sum alpha, et omega; consideratio hujus doctrinae erit de rebus, secundum quod exeunt a Deo ut a principio, et secundum quod referuntur in ipsum ut in finem. Unde in prima parte determinat de rebus divinis secundum exitum a principio; in secunda secundum reditum in finem*»

⁴⁴ S.Th., I, q. 2, pról. «*Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum*»

⁴⁵ Cf. Seckler, *Le Salut et l'Histoire: la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, 31.

⁴⁶ Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 171.

que ressalta o princípio organizador a partir do qual se constrói a cientificidade da teologia, como expressa de forma clara Max Seckler:

Como, segundo o ensino da Bíblia, todas as coisas saem da mão de Deus e regressam segundo o seu desígnio e obra salvíficos para aquele que é o Alfa e o Ómega, da mesma forma a teologia vê a realidade segundo as exigências da sua ciência em função de Deus como origem e fim de todas as coisas (*secundum quod est principium rerum et finis earum*). De uma forma surpreendente aparecem aqui, em estreita correspondência, origem e termo da história, fonte e cumprimento do ser, primeira e última causa da compreensão, para que a teologia não apenas se transforme na ciência da história da salvação, mas que a história da salvação mesma carregue em si o projeto teológico fundamental. Não é, em S. Tomás, o teólogo que aporta a sua ordem ao emaranhado dos eventos da salvação, mas é a ordem da salvação que estrutura a teologia.⁴⁷

Isto não implica que a intuição de Chenu esteja fundamentalmente errada. Para Seckler, o esquema *exitus-redditus* é aclarador na medida em que permite manifestar a dupla causalidade de Deus como origem e fim, tornando inteligível cada criatura e cada evento pela unidade de dois movimentos contrários.⁴⁸ Porém, se aceitarmos que o *ordo disciplinae* espelhado na Suma de Teologia resulta diretamente do *ordo rerum* da História da Salvação, torna-se difícil aceitar a descontinuidade entre a IIIª Parte e as partes anteriores, tal como descrita por Chenu. No fundo, o esquema, quer o consideremos mais ou menos neoplatónico, mostra-se adequado, o problema está na atribuição das partes da Suma ao movimento correspondente. Para este problema, apresentam-se tipicamente duas soluções: ou a solução apresentada por Chenu, em que a Iª e IIª Partes correspondem às estruturas necessárias do *exitus* e do *redditus*, enquanto a IIIª Parte marca a passagem ao evento histórico contingente; ou a correspondência das Iª e IIª Partes à salvação pré-cristã, e da IIIª Parte à salvação cristã, num esquema natureza-graça-Cristo ou Criação-Aliança-Encarnação. Ambas fracassam, pois introduzem uma divisão de conteúdos que não corresponde à realidade da Suma Teológica: por um lado, a Iª e a IIª Partes referem-se a Cristo com grande espontaneidade, por outro também a primeira parte da cristologia é fundada num discurso marcadamente ontológico.⁴⁹

Nesta linha, Schillebeeckx critica o esquema bipartido de Chenu, propondo um esquema que ponha a descoberto o único desenrolar do evento de salvação, representado por S. Tomás num desenvolvimento gradual e progressivo. Em vez do círculo platónico, propõe a pirâmide, em que as Iª e IIª Partes apresentam a infraestrutura natural à realidade exposta na IIIª Parte,

⁴⁷ Seckler, *Le Salut et l'Histoire: la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, 30-1.

⁴⁸ Cf. Seckler, *Le Salut et l'Histoire: la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, 33.

⁴⁹ Cf. Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 468-9.

num único movimento ascendente em que os aspetos natural, sobrenatural e cristão-sacramental tendem ao Verbo Encarnado como à ponta da pirâmide.⁵⁰

Por outro lado, Per Erik Persson volta a colocar o acento na dimensão causal da estrutura da Suma, particularmente na ordenação de todas as coisas a Deus como princípio e fim. O *ordo ad Deum* é o elemento estruturador da Suma de Teologia, tal como descrito pelo próprio S. Tomás – «tudo na sagrada doutrina se trata desde o ponto de vista de Deus, bem porque é o mesmo Deus ou porque está ordenado a Deus (*quia habent ordinem ad Deum*) como princípio e fim».⁵¹ Assim, tomando como base a importância da causa final na filosofia tomista, faz corresponder a Iª Parte à definição do *finis cuius*, isto é, o próprio fim ao qual se tende, Deus. A IIª Parte, por sua vez, corresponde ao *finis quo*, isto é, a atividade subjetivamente beatificante. O tema central de toda a Suma, para Persson, é a bem-aventurança pelo conhecimento, a partir da qual o ser humano vê realizada a semelhança de Deus. Neste sentido, a IIIª Parte, onde se estuda a Encarnação e os Sacramentos, corresponde aos meios pelos quais o ser humano realiza o seu fim sobrenatural.⁵²

Ghislain Lafont sugere uma outra abordagem, resultante do paralelo com o prólogo do Comentário ao Evangelho de S. João. Aí, S. Tomás recorre a Isaías 6, 1 para apresentar o Evangelho de João como um Evangelho contemplativo, em que o evangelista alcançou a altitude, amplitude e perfeição da contemplação. Por altitude, S. Tomás refere-se à contemplação do próprio Deus; por amplitude, à contemplação de «todos os efeitos de uma causa na própria causa, isto é, quando conhece não apenas a essência da causa, mas também o seu poder, tanto quanto se pode estender a muitas coisas»⁵³; por perfeição, quando aquele que contempla é conduzido e elevado ao próprio objeto da contemplação. Assim, a altitude – contemplação da essência de Deus – corresponde na Suma às questões 2-43 da Iª Parte; a amplitude – contemplação dos efeitos de Deus – às questões 44-119 da Iª Parte e a perfeição – elevação a Deus – às IIª e IIIª Partes.⁵⁴ Se, por um lado, esta abordagem parece recorrer a um paralelismo ausente no texto da própria Suma, não deixa de trazer algumas aperturas importantes às fragilidades da proposta de Chenu. O facto de agora a IIª e IIIª Partes aparecerem juntas nesse movimento de elevação a Deus, que não parece substancialmente distinto de um *redditus*, mostra como a descontinuidade antes apresentada entre essas duas partes é artificial. O recurso ao tema da contemplação parece também encaixar com a perspectiva de Persson e a

⁵⁰ Cf. Seckler, *Le Salut et l'Histoire: la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, 36.

⁵¹ S. Th., I. q. 1, art. 7, co. «*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*»

⁵² Cf. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 15-16.

⁵³ In Io., proem.

⁵⁴ Cf. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 23.

centralidade da bem-aventurança pelo conhecimento, a visão beatífica. Por outro lado, tratando-se de diversos aspetos de um mesmo ato contemplativo – altitude, amplitude e perfeição – parece preservar a unidade de todo o objeto de estudo e, por isso, a unidade estrutural da Suma de Teologia. De notar também, que associar a cristologia à «perfeição da contemplação» já não nos permite tratá-la como um apêndice no movimento de regresso a Deus, mas uma componente intrínseca a esse movimento e, por isso, a todo o ato contemplativo, ou seja, a toda a Suma. É neste sentido que Lafont parece corresponder também às preocupações de Schillebeeckx, retomando a imagem do movimento ascendente, sem perder de vista aquilo que não parecia tão claro neste: é a própria criatura que é elevada nesse movimento de regresso a Deus. No fundo, embora nos pareça uma hipótese demasiado alheia ao próprio texto da Suma, as suas apertações são valiosas para equilibrar alguns elementos estruturais problemáticos nas hipóteses antes referidas.

O esquema de Lafont põe também a descoberto um dado relevante: apesar de a Iª Parte ser apresentada genericamente, no prólogo da Suma de Teologia, como um *De Deo*, o facto é que apenas as questões 2-43 se dedicam diretamente a Deus enquanto tal, enquanto as restantes questões (44-119) debruçam-se sobre as criaturas. Por um lado, a distinção entre altitude e amplitude da contemplação permite-nos ver a unidade do movimento na contemplação de Deus enquanto causa primeira e das criaturas como efeitos dessa mesma causa; por outro lado, a passagem de Deus às criaturas é marcada por um «desnivelamento radical: passamos de um mundo ao outro, de Deus à criatura, do metafisicamente necessário ao metafisicamente contingente, da fonte ao derivado, do fim beatificante aos meios.»⁵⁵ Ou seja, se a descontinuidade entre a IIª e IIIª Partes aparece como artificial, parece agora existir uma descontinuidade real dentro de uma das divisões colocadas pelo próprio S. Tomás. Albert Patfoort apresenta esta e outras aparentes contradições que ajudam a trazer luz ao movimento interno da Suma de Teologia: por exemplo, como conceber que só na IIª Parte se trate do movimento da criatura racional para Deus, e já na Iª Parte encontremos as questões sobre a graça e glória dos anjos e o pecado e castigo dos demónios?⁵⁶ Ou então, que a partir da questão 75 da Iª Parte se trate a antropologia para, na questão 84, se declarar que os atos da parte apetitiva da alma se tratam na IIª Parte, pois pertencem à ciência moral, enquanto se procede ao estudo da parte intelectual?⁵⁷

⁵⁵ A. Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 47, n.º 4 (1963): 516.

⁵⁶ Cf. Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 517.

⁵⁷ Cf. S. Th., I, q. 84, pról.

Este último dado leva Patfoort a afirmar a sua tese fundamental quanto à divisão entre a Iª e IIª Partes: na Iª Parte encontramos o estudo de todas as coisas que são anteriores ao ato livre e sobrenatural do humano – Deus, a estrutura ontológica das criaturas, o governo do mundo - enquanto sua condição de possibilidade; na IIª Parte entramos no movimento dos atos livres e sobrenaturais do humano enquanto se orientam para Deus como fim último.⁵⁸ Afinal, «a criação e as criaturas que foram consideradas em tudo isso (qq. 50-119) estão visivelmente ordenadas, no total, no espírito do autor, a ser o quadro, o substrato, a base, o terreno de exercício da vocação sobrenatural do homem, exatamente: da sua caminhada livre para Deus.»⁵⁹ A aparente separação da antropologia tomista que se dá na questão 84 encontra assim a sua razão: na Iª Parte encontramos tudo o que pode, de alguma forma, condicionar e enquadrar o ato livre do humano, inclusive a sua própria estrutura ontológica. Os atos livres propriamente ditos, enquanto possibilidade de realização da vocação humana, aparecem na IIª Parte, naquilo que S. Tomás designa por ciência moral.

Com esta consideração, Patfoort atribui à teologia de S. Tomás um aspeto antropocêntrico que nem sempre lhe é atribuído e que, se não for bem entendido, pode chocar frontalmente com as próprias afirmações do Doutor Angélico quanto ao carácter especulativo e teocêntrico da *sacra doctrina*. A resposta a esta possível objeção vem da própria estrutura da História da Salvação: uma vez que Deus concebeu o desígnio de se doar aos humanos, admitindo-os na comunhão do Pai e do Filho, a teologia é determinada por este facto de tal modo que «a realidade central e suprema é Deus tal como Ele é em si mesmo, para cuja comunhão somos atraídos.»⁶⁰ É na medida em que a teologia se ocupa desta realidade suprema e central que ela se configura como teocêntrica e especulativa. Contudo, para se inserir verdadeiramente no desígnio salvífico que a constitui, tem necessariamente de considerar essa outra finalidade, o caminho efetivo do humano para a visão de Deus, tal como Ele é – a consideração dos atos humanos em função do seu verdadeiro fim dá à teologia, no desenvolvimento da obra, «um verdadeiro condicionamento antropocêntrico».⁶¹ A teologia aparece como «ciência destinada a servir um desígnio divino e a entrada viva do homem nesse desígnio»⁶², cujo condicionamento antropocêntrico deriva do facto de ser «uma teologia

⁵⁸ Cf. Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 519.

⁵⁹ Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 520.

⁶⁰ Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 529.

⁶¹ Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 529.

⁶² Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 524.

pensada por um humano, para os humanos, e isto sem detrimento nem da finalidade principalmente especulativa da teologia em si mesma, nem da modalidade universalmente especulativa da teologia tal como S. Tomás a faz na Suma.»⁶³

Parece-nos que, na apreciação de Patfoort, se dá na teologia de S. Tomás algo de análogo com o mistério da Encarnação – é na medida em que a teologia é teocêntrica, considerando toda a realidade *sub ratione Dei*, que ela corresponde ao seu condicionamento antropocêntrico, permitindo mostrar aos humanos o caminho pelo qual, no exercício da sua liberdade, poderão atingir o seu fim último: a comunhão na Trindade a que estão chamados por desígnio divino. Neste sentido, é particularmente sugestiva a forma como S. Tomás apresenta pela primeira vez esse caminho: «Cristo que, enquanto homem, é para nós o caminho para Deus.»⁶⁴

A análise de Patfoort é relevante também para superar a aparente descontinuidade entre IIª e IIIª Parte, ou o desconforto causado por uma teologia que coloca Cristo no «capítulo final». Ao contrário do que considerava Chenu, a passagem da IIª para a IIIª Parte não configura a passagem da ordem do necessário para o dado histórico e contingente da Encarnação.

Por um lado, embora a cristologia só apareça depois, toda a IIª Parte é «escrita pelo doutor cristão que é S. Tomás, foi “pensada” para os seres que têm necessidade e que, de facto, beneficiam do mistério da Encarnação, que são chamados a incorporar-se a Cristo pela fé».⁶⁵ Daí que só após a consideração do mistério de Deus, das condições do mundo no qual o humano exerce a sua liberdade no caminho para Deus e da sua impotência para percorrer esse caminho é que surge clara a «necessidade» do mistério de Encarnação, «o discernimento das riquezas de graça do Verbo Encarnado, a compreensão da sua missão».⁶⁶

Por outro lado, toda a estrutura da Suma de Teologia está marcada por diferentes graus de necessidade e contingência que marcam o movimento interno da obra, regido por três degraus de gratuidade: a Criação, a vocação à visão beatífica, a Encarnação. Isto implica que, na Suma de Teologia, não há uma secção dos dons contingentes (IIIª Parte) por oposição às secções das estruturas necessárias (Iª e IIª Parte). Tudo se desenvolve numa sequência de dons gratuitos de Deus que, em leitura inversa, se implicam necessariamente. Exemplificando, que exista a Criação é um dom absolutamente gratuito de Deus; por sua vez, nada na Criação implica necessariamente que existam criaturas racionais chamadas à comunhão plena com Deus; por

⁶³ Patfoort, «L’unité de la “Ia Pars” et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d’Aquin», 527.

⁶⁴ S. Th., I, q. 2, pról.

⁶⁵ Patfoort, «L’unité de la “Ia Pars” et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d’Aquin», 533.

⁶⁶ Patfoort, «L’unité de la “Ia Pars” et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d’Aquin», 532.

fim, não seria estritamente necessário que essa comunhão se desse com recurso à Encarnação.⁶⁷ Contudo, fazendo o caminho inverso, percebemos como só há Encarnação porque existem criaturas racionais chamadas à comunhão com Deus e tal apenas porque existe Criação. Cada um dos degraus de gratuidade anteriores tem um carácter de necessidade para aquele que se segue. Todavia, a única necessidade absoluta é Deus, sem o qual nenhum degrau nem nenhuma gratuidade é possível. Isto implica que:

as realidades históricas, «a história concreta dos dons e de Deus», estão presentes na totalidade da Suma, assim que passamos da ordem íntima de Deus à da criação concreta. Nem a I^a nem a II^a Pars podem ser consideradas uma metafísica abstrata de Deus, da criação ou das virtudes, mas apresentam-nos as primeiras etapas da história da salvação (a eternidade divina, a criação do homem na justiça original depois da fixação dos anjos e com missão de presidir sob a condução de Deus e com a ajuda dos anjos à marcha do universo, o dom da lei, da graça e das virtudes na fé).⁶⁸

A principal consequência que Patfoort retira deste facto é que não é possível realizar uma leitura estática ou isolada de qualquer tratado da Suma, sem ter em conta as ligações internas com o conjunto da obra.⁶⁹ Facto que o mesmo ilustra a partir das ligações entre a cristologia e as I^a e II^a Partes da Suma de Teologia – Na I^a Parte, a contemplação da essência divina e da distinção de Pessoas ajuda a contemplar o que Cristo possui desde a eternidade e a conformidade da Sua vontade com o Pai e o Espírito Santo; o estudo da criação e distinção das criaturas permite mostrar a harmonia entre o papel do Verbo na criação e na redenção. A II^a Parte ilustra esse caminho de regresso a Deus, no qual Cristo caminha à cabeça, «dando o exemplo, sustendo a esperança e estimulando a caridade».⁷⁰

Com este estudo, Patfoort propõe um equilibrar da teoria do *exitus-redditus*. O conjunto composto pelas II^a e III^a Partes podem ser lidas como um *redditus*, desde que se salvguarde que é um regresso feito na liberdade humana pelo caminho que aponta para a visão de Deus «tal como Ele é» (1 Jo 3, 2), de tal forma que a designação mais adequada seria a de «acesso

⁶⁷ Cf. Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 535.

⁶⁸ Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 536-7. Seria interessante explorar esta suposta contradição entre *metafísica abstrata* e *história da salvação*. Parece-nos que a genialidade do plano da Suma está precisamente na forma como S. Tomás coloca ao serviço de uma compreensão contemplativa da história da salvação todos os recursos racionais da metafísica – no fundo, dos episódios mais marcantes da *fides quaerens intellectum* e do *intellectus quaerens fidem*. Seckler parece aludir a esta questão ao referir que, quando S. Tomás dá relevo a estruturas necessárias, fá-lo como a estruturas capazes de acolher o evento, neste caso, o evento absolutamente livre da Encarnação. Cf. Seckler, *Le Salut et l'Histoire: la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, 38.

⁶⁹ Cf. Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 537.

⁷⁰ Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 539.

pessoal de todos os humanos a Deus em Cristo.»⁷¹ Já a equiparação da Iª Parte a um *exitus*, sem mais, é algo problemático, uma vez que não parece incluir adequadamente as primeiras 44 questões. Contudo, a partir da noção das IIª e IIIª Partes agora descrita, a Iª Parte parece surgir como resposta às questões: «O que é esse Deus que nos chama em Cristo e qual é a condição na qual nos colocou? O que é que Ele colocou diante da nossa liberdade no momento em que nos chama à sua companhia?»⁷²

A primeira constatação que podemos fazer a partir de tudo isto é perceber como, de facto, o grande objetivo de elaboração da Suma parece ser conseguido na sua estrutura: a articulação do dado da fé através de um princípio teológico que seja capaz de lhe dar inteligibilidade, sem obscurecer a contingência dos dados históricos da Revelação. O movimento interno da Suma de Teologia parece, assim, corresponder ao movimento da própria História da Salvação, na qual encontra o seu princípio orientador. Este facto é posto em evidência pela constatação dos degraus de necessidade e contingência que constituem a estrutura e que derivam diretamente da gratuidade do agir de Deus na História, pela Criação, pela vocação à bem-aventurança e pela Encarnação. Quer dizer que «as três partes da Suma de Teologia falam da única história da salvação concreta, que culmina em Cristo e que nesse sentido é uma história da salvação cristológica».⁷³ Ou seja, feita toda esta análise, temos dados suficientes para poder afirmar que o lugar da cristologia na Suma de Teologia de S. Tomás de Aquino é precisamente o lugar que lhe é conferido pela própria História da Salvação: lugar de cumprimento das promessas de Deus, a partir do qual toda a condição dos humanos e da criação enquanto tal pode ser lida, compreendida e conduzida ao seu fim último, de tal modo que, agora, Cristo aparece-nos, sim, como caminho que leva para Deus, mas também como verdade e vida, como Ele mesmo se apresenta no Evangelho de João (Cf. Jo 14, 6). Ou então, nas palavras do próprio S. Tomás, «Nosso Salvador, o Senhor Jesus Cristo, para salvar seu povo de seus pecados, segundo o testemunho do anjo, mostrou-nos em si mesmo o caminho da verdade, através do qual possamos chegar pela ressurreição à bem-aventurança da vida imortal.»⁷⁴

⁷¹ Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 543.

⁷² Patfoort, «L'unité de la "Ia Pars" et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin», 544.

⁷³ Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 469.

⁷⁴ S. Th., III, pról.

1.3. A Cristologia da Suma de Teologia: estrutura, organização e métodos

Analisado o conjunto do esquema teológico da Suma, debruçamo-nos agora em concreto sobre a sua IIIª Parte, onde se encontra a cristologia e as questões referentes à Paixão de Cristo. Recuperamos o prólogo da IIIª Parte:

Por essa razão, para levar a termo o trabalho teológico, depois de considerar o fim último da vida humana, as virtudes e os vícios, é necessário que nossa consideração prossiga tratando do Salvador de todos e dos benefícios por ele concedidos a todo o género humano. Para tanto, em primeiro lugar, devemos considerar o próprio Salvador; em segundo lugar, seus sacramentos, pelos quais alcançamos a salvação; em terceiro lugar, o fim da vida imortal, à qual chegamos ressuscitando por ele. Quanto ao primeiro tópico apresentam-se duas considerações: a primeira refere-se ao próprio mistério da Encarnação, segundo o qual Deus se fez homem para nossa salvação; a segunda ao que nosso Salvador, isto é, o Deus encarnado, realizou e sofreu.⁷⁵

Como já referimos, ao expor a totalidade da estrutura da Suma de Teologia, o plano original de S. Tomás era incluir nesta IIIª Parte a cristologia, a sacramentologia e a escatologia. Não pôde terminar este projeto, interrompendo a escrita durante o tratado sobre o sacramento da penitência, embora os seus discípulos tenham elaborado aquilo que ficou conhecido como o Suplemento – completando os assuntos em falta na Suma de Teologia a partir de outros escritos de S. Tomás, particularmente do Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo.

A cristologia aparece dividida em duas secções: uma sobre o próprio mistério da Encarnação, que engloba as questões 1-26; outra sobre tudo quanto fez e padeceu o Deus encarnado, desenvolvida nas questões 27-59. Em termos gerais, a primeira secção pode ser descrita como o estudo das estruturas ontológicas da Encarnação, em três partes: a *conveniência* da Encarnação (qq. 1), o *modo de união do Verbo Encarnado* (qq. 2-15), as consequências que se seguem desta união (qq. 16-26).⁷⁶

A segunda secção contém o estudo dos mistérios da vida de Cristo. No prólogo à questão 27, S. Tomás divide esta secção em quatro partes: «a primeira, sobre a sua entrada (*ingressum*) no mundo; a segunda, sobre o curso (*processum*) da sua vida terrena; a terceira, sobre a sua saída (*exitu*) deste mundo; a quarta, sobre a sua exaltação (*exaltationem*) depois desta vida.»⁷⁷ A primeira parte, sobre a entrada de Cristo no mundo, está contida nas questões 27-39 e trata da conceção de Cristo, do seu nascimento, circuncisão e batismo – contendo também o que de

⁷⁵ S. Th., III, pról. «[...] Circa primum duplex consideratio occurrit: prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum Salvatorem Nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa»

⁷⁶ Cf. S. Th., III, q. 1, pról.

⁷⁷ S. Th., III, q. 27, pról. «Nam primo considerabimus de his quae pertinent ad ingressum eius in mundum; secundo, de his quae pertinent ad processum vitae ipsius in hoc mundo; tertio, de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto, de his quae pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam.»

mais próximo há a uma mariologia na Suma de Teologia. A segunda parte, referente ao decurso da vida terrena de Cristo, encontra-se nas questões 40-45, trata do modo de viver de Cristo (interessante a fórmula no latim original: *modo conversationis*), das suas tentações, doutrina e milagres. A terceira parte refere-se à saída de Cristo deste mundo e será o objeto de estudo principal deste trabalho, das questões 46-52, tratando da paixão, morte, sepultura e descida aos infernos de Cristo. A quarta parte contém o estudo da exaltação de Cristo, na sua ressurreição, ascensão, assento à direita do Pai e faculdade de julgar, nas questões 53-59.

Esta divisão da cristologia em duas partes bem definidas é uma inovação de S. Tomás, que entra no caudal das várias tentativas da Idade Média para elaborar uma cristologia capaz de simultaneamente dar conta da estrutura narrativa da própria vida de Cristo e das categorias teológicas explicativas que brotam da própria Escritura.⁷⁸ Essa é a tarefa que se coloca diante de quem se propõe a estudar qualquer evento histórico – expô-lo e encontrar a sua inteligibilidade – de tal forma que «o historiador vive dividido entre dois mestres: a sequência narrativa e as categorias de inteligibilidade»⁷⁹. No caso da vida de Jesus Cristo, o teólogo depende da Escritura para ambos os elementos, a narrativa da sua vida nos Evangelhos e as categorias teológicas que aparecem ao longo de todo o Novo Testamento e que não encaixam diretamente numa narrativa temporal – por exemplo, a mediação, o sacerdócio ou a consideração de Cristo como cabeça da Igreja.⁸⁰

O paradigma teológico até S. Tomás de Aquino estava definido pela estrutura das Sentenças de Pedro Lombardo, em que os assuntos são tratados com base na sequência temporal da vida de Cristo, acrescentando as ideias teológicas que estejam relacionadas com cada evento. Partindo do movimento temporal que vai da Encarnação à Paixão e Morte de Cristo, geram-se alguns agrupamentos temáticos – em torno da Encarnação, da natureza humana de Cristo e da redenção.⁸¹ O mesmo esquema geral foi adotado na Suma atribuída a Alexandre de Hales, com uma expansão temática em relação a Pedro Lombardo, que inclui os temas da exaltação de Cristo – a ressurreição, a ascensão, o assento à direita do Pai e o juízo final. Mantém-se assim uma estrutura claramente temporal, em oito tratados, nos quais o material temático é tratado no ponto que pareça mais adequado na sequência temporal.⁸²

S. Alberto Magno, mestre de S. Tomás em Colónia, mantém a sequência temporal geral, mas parece procurar as categorias conceptuais a partir das quais a possa estruturar, dividindo o

⁷⁸ Cf. John F. Boyle, «The Twofold Division of St. Thomas's Christology in the Tertia Pars», *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 60, n.º 3 (1996): 439–40, <https://doi.org/doi:10.1353/tho.1996.0011>.

⁷⁹ Boyle, «The Twofold Division of St. Thomas's Christology in the Tertia Pars», 440.

⁸⁰ Cf. Boyle, «The Twofold Division of St. Thomas's Christology in the Tertia Pars», 440.

⁸¹ Cf. Boyle, «The Twofold Division of St. Thomas's Christology in the Tertia Pars», 441-2.

⁸² Cf. Boyle, «The Twofold Division of St. Thomas's Christology in the Tertia Pars», 442.

seu *De incarnatione* em quatro partes: a necessidade da Encarnação, a anunciação (inclui a concepção e nascimento de Cristo), a união hipostática e as consequências da união.⁸³

Com esta inovadora separação em dois tratados, S. Tomás parece levar às últimas consequências o movimento iniciado por S. Alberto, aplicando na cristologia o célebre princípio filosófico segundo o qual «o agir segue o ser».⁸⁴ Desta forma, S. Tomás coloca-nos, em primeiro lugar, diante de um tratado acerca do «ser» de Cristo, que nos expõe às categorias capazes de tornar inteligível a pessoa de Cristo, o seu agir e a sua missão, amplamente discutidos na segunda parte da sua cristologia.⁸⁵ Com isto levantam-se algumas questões, que nos colocam no centro de um dos grandes debates da cristologia contemporânea acerca das cristologias *a partir de cima* e *a partir de baixo*: Com esta separação, não parece S. Tomás sujeitar-se a apresentar um Cristo desmembrado? Não parece deitar por terra todo o esforço medieval de compromisso entre o carácter histórico da Revelação e o esforço intelectual por descobrir a sua inteligibilidade? Podemos continuar a afirmar que é a História da Salvação que dá o princípio organizador à Suma de Teologia?

De tudo quanto já se apresentou acerca do contexto, propósito e construção da Suma de Teologia, podem retirar-se alguns dados relevantes para estas questões. Desde logo, importa ter presente a finalidade didática da obra. O objetivo é oferecer aos estudantes de teologia uma exposição detalhada, sucinta e organizada das verdades da fé, entre as quais encontramos as definições dogmáticas dos primeiros concílios que são, grosso modo, o principal objeto desta secção especulativa da cristologia. Ainda assim, não nos parece que esta organização seja apenas uma concessão às necessidades dos principiantes, nem um abandono da primazia da Escritura na teologia ou do carácter histórico da Revelação. Segundo Jean-Pierre Torrell, há dois aspetos importantes a ter em conta no contexto em que escreve S. Tomás: por um lado, apesar da teologia contemporânea optar mais frequentemente pelo caminho de raiz fenomenológica, que parte do agir de Cristo narrado nos Evangelhos para captar algo do seu ser, S. Tomás recebe esse caminho como já trilhado pela Igreja primitiva nos concílios; por outro lado, quando S. Tomás escreve a Suma de Teologia já havia comentado extensivamente os Evangelhos segundo S. Mateus e segundo S. João e elaborado a *Catena Aurea* – coleção ordenada dos comentários patrísticos aos Quatro Evangelhos - pelo que a elaboração do tratado especulativo da cristologia não implica, de todo, uma ignorância do Jesus dos Evangelhos.⁸⁶

⁸³ Cf. Boyle, «The Twofold Division of St. Thomas's Christology in the Tertia Pars», 444.

⁸⁴ Cf. Jean-Pierre Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, vol. I, (Paris: Desclée de Bowers, 1999), 16.

⁸⁵ Cf. Boyle, «The Twofold Division of St. Thomas's Christology in the Tertia Pars», 444-5.

⁸⁶ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 16. Inos Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. La Summa Theologiae* (Milão: Jaca Book, 2015), 10.

Importa também ter em conta a unidade de toda a Suma de Teologia, que já se apresentou anteriormente. O momento «ontológico» não aparece imposto ao momento «económico», antes deriva historicamente deste na reflexão da Igreja e remete para ele como condição de aprofundamento e compreensão do sentido dos eventos da vida de Cristo, numa circularidade fulcral a qualquer sã cristologia.⁸⁷ Em suma, «o “*ipsum incarnationis mysterium*” e os “*acta et passa*” devem resolver-se a dar a única “*res*” do mistério de Cristo.»⁸⁸ Uma consideração isolada das questões 1-26 deixaria interrompido o movimento teológico da Suma, que procura desembocar nessa contemplação aprofundada da vida, ação e missão de Cristo. Essa mesma contemplação pede e supõe as categorias de inteligibilidade que, tendo a sua origem primeira na Escritura, foram enriquecidas com a adoção do vocabulário filosófico na Tradição da Igreja. Como todo o cristão ao longo da História, S. Tomás continua a tentar responder à questão do Mestre, «E vós, quem dizeis que Eu sou?» (Lc 9, 20) Para isso, não podia deixar de aplicar todos os conceitos à sua disposição para chegar a essa contemplação alta, ampla e perfeita que lhe permita considerar não só como a relação da humanidade e divindade em Cristo O configuram como verdadeiro caminho da humanidade para a vida em Deus, mas o próprio Cristo como expressão plena da glória de Deus nas suas obras.⁸⁹

Daí também que a leitura dessas questões faça perceber que a divisão dos tratados não é tão estanque quanto possa parecer. Desde logo pela frequente aplicação de vocabulário soteriológico num tratado que seria, em primeiro lugar, cristológico, e pela própria abertura do tratado com a questão sobre a necessidade da Encarnação – que, em S. Tomás, é exclusivamente orientada à salvação da humanidade.⁹⁰ De resto, parece-nos fundamental a intuição de Seckler quanto à relação entre os momentos ontológico e económico, entre as estruturas e o evento: «Aberto à história [...] na medida em que pode acolher em si o acontecimento contingente da Encarnação, porque já onde destaca estruturas necessárias, apreende-as como estruturas de um acontecimento.»⁹¹

Foquemos agora no tratado dos mistérios da vida de Cristo, onde o acontecimento da Encarnação como dom gratuito do desígnio de Deus se torna protagonista, desde logo na forma como S. Tomás apresenta este conjunto de questões: «*his quae Filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita fecit vel passus est*»⁹² - «tudo o que o Filho de Deus encarnado fez e padeceu

⁸⁷ Cf. Inos Biffi, «La cristologia di Tommaso», em *Proceedings of the XIII Plenary Session on Believing, Loving and Living Truth | Credere, amare e vivere la verità 21-23 June 2013* (Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014), 36-7.

⁸⁸ Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino. La Summa Theologiae*, 8-9.

⁸⁹ Cf. Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 394.

⁹⁰ Cf. Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 395.

⁹¹ Seckler, *Le Salut et l'Histoire: la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, 38.

⁹² S. Th., III, q. 27, pról.

na natureza humana a si unida». Importa ter em atenção todo o alcance deste «*passus est*» que evoca o sentido etimológico de *passio*, que não é uma referência exclusiva aos sofrimentos, mas a tudo o que Cristo padeceu, isto é, tudo o que experimentou enquanto humano, numa afirmação inequívoca do «peso da inserção histórica do Verbo Encarnado».⁹³ Essa mesma inserção histórica é evidenciada também pela própria estruturação deste conjunto de questões, nas quatro partes que já apresentámos: *ingressus*, *progressus*, *exitus*, *exaltatio* – entrada no mundo e saída do mundo que correspondem a saída de Deus e regresso a Deus, *exitus* e *reditus*, a mesma estrutura histórica de toda a Criação, de toda a humanidade, aplicada agora a Cristo no estudo direto das circunstâncias da sua vida entre nós.⁹⁴

Estas questões surgem no movimento interno da Suma como a consumação do «movimento da criatura racional para Deus», no qual «Cristo, enquanto homem», é o caminho. Este facto, aliado à inserção do conjunto de toda a vida de Cristo, numa estrutura e formulação que evidenciam o seu carácter histórico, ajudam a entrar numa das intuições fundamentais da cristologia tomista, o carácter salvífico de todos os acontecimentos da vida de Jesus: «todas as ações e padecimentos de Cristo operam instrumentalmente, em virtude da divindade, a salvação humana»⁹⁵. Vemos aqui, em concreto, como a densidade da análise da relação entre as naturezas humana e divina no tratado anterior lança os princípios pelos quais se evidencia o carácter salvífico para a humanidade de cada um dos eventos da vida de Cristo. Esse carácter é posto em evidência em cada um dos «mistérios» estudados, com recurso a diversos princípios: a utilização da exegese alegórica patrística para ilustrar os diversos valores e significados de cada mistério da vida de Cristo; o recurso às diversas causalidades (meritória, exemplar, eficiente) para aclarar a forma como os diversos mistérios da humanidade de Cristo unida à divindade operam a salvação; o princípio da exemplaridade, segundo o qual tudo na vida de Cristo é instrutivo para a humanidade, numa afirmação do «valor singular e objetivo da humanidade de Deus no seu exprimir-se histórico.»⁹⁶ Lafont dá destaque a esta dimensão da exemplaridade como via epifânica pela qual a vida de Cristo revela à humanidade o dito caminho de regresso a Deus.⁹⁷ Sobre o alcance deste princípio, vale a pena ler Torrell:

[S. Tomás] Quer ensinar que o Verbo se fez homem da forma mais humana, e que não é apenas matéria de reflexão teológica, mas de meditação espiritual, utilizada uma e outra vez para aprofundar no mistério da encarnação e esclarecer a vida cristã. [...] Ao contrário daqueles teólogos que parecem reduzir a obra salvífica ao paroxismo da dor e da morte, Tomás não pensa que o nascimento,

⁹³ Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 283.

⁹⁴ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 16.

⁹⁵ S. Th., q. 48, art. 6, co.

⁹⁶ Biffi, «La cristologia di Tommaso», 33.

⁹⁷ Cf. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 319.

os humildes anos da vida oculta, sejam um supérfluo prefácio à morte na cruz, como se fosse o único que importa. Nada lhe é mais estranho que este dolorismo, e repete impassível: «teria bastado o mais pequeno dos sofrimentos (*minima passio*) de Cristo para redimir o género humano.»⁹⁸

Não obstante tudo isto, para S. Tomás, a paixão de Cristo continua a ter um significado e lugar particular entre todos os eventos da Encarnação, pois dela «se gera e transmite com uma intensidade única [...] todo um irradiar de significados e valores teológicos, crísticos e antropológicos que a põem no coração da história da salvação.»⁹⁹

Para além dos princípios anteriormente enumerados para o estudo dos diversos mistérios da vida de Cristo, importa tomar em atenção um outro que se reveste de particular importância na cristologia e, em particular, nas questões acerca da Paixão – os argumentos de conveniência. Como já se referiu, a intuição e problema fundamentais da teologia do séc. XIII é a articulação dos eventos contingentes da História da Salvação em razões necessárias, capazes de constituir a teologia como ciência no sentido aristotélico. Esse problema atinge a sua agudeza máxima diante da Encarnação que é, como vimos, o último grau de contingência na estrutura da Suma de Teologia. Dito de outra forma, o teólogo vê-se diante da impossibilidade de reduzir o desígnio absolutamente livre de Deus a um conjunto de conexões causais *necessárias* em sentido absoluto. Se assim fosse, já não estaríamos diante de um ato livre que é, por natureza, contingente. Ao teólogo, ao crente, cabe-lhe acolher o excesso do dom manifestado por Deus ao longo de toda a História da Salvação. Ou seja, o objeto do seu estudo é recebido, não criado por si. É à luz desse acolhimento que se entende a preferência de S. Tomás pelos argumentos de autoridade – habitualmente os mais frágeis dos argumentos quando baseados na razão humana, mas que na teologia se tornam os mais viáveis, por serem fundados na sabedoria e autoridade soberana do Deus que se revela.¹⁰⁰ Ainda assim, as referências à autoridade da Escritura, dos Concílios ou dos Padres refere-se àquilo que se deve crer (*an sit*), sem excluir a necessidade de buscar uma adequada compreensão do mistério revelado (*quid sit, quomodo sit*).¹⁰¹ Neste contexto, emergem os argumentos de conveniência, isto é, o estudo de determinado elemento da Revelação procurando determinar as suas *razões de conveniência*. Já não as razões necessárias, pelas quais algo é e não pode ser de outra forma, mas de conveniência, ou seja, as razões pelas quais determinado elemento ou acontecimento se adequa ao fim ao qual está destinado. Assim, quando virmos S. Tomás dizer «foi convenientíssimo que Cristo padecesse morte de cruz»¹⁰², não nos escandalizemos com o que parece uma afirmação

⁹⁸ Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 283.

⁹⁹ Biffi, «La cristologia di Tommaso», 33-34.

¹⁰⁰ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 28. S.T., I, q.1

¹⁰¹ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 28.

¹⁰² S. Th., III, q. 46, art. 4, co.

dolorista ou sumamente insensível. O que está em causa é afirmar a ordem sapientíssima de Deus, que tudo dispôs em ordem ao seu fim próprio – neste caso, em ordem à salvação da humanidade.¹⁰³

O argumento de conveniência consiste em perceber de que forma o meio *de facto* escolhido por Deus é o mais conveniente para o fim pretendido. Não se trata de uma necessidade em sentido absoluto, mas uma necessidade de meio, uma conveniência, uma possibilidade entre outras que, contudo, realmente ocorreu - «a conveniência é um possível realizado.»¹⁰⁴ Trata-se de uma forma de acolhimento do dado revelado que não desiste de procurar perscrutar a coerência da fé, sem que esta alguma vez possa deixar de ser mistério. Afinal, «a razão é tão incapaz de penetrar as razões da *economia* divina como da vida imanente de Deus.»¹⁰⁵ E, contudo, o argumento de conveniência permite, salvaguardando a liberdade de Deus no seu agir salvífico, coordenar «o carácter inderivável da história e as exigências de uma compreensão científica da fé, impulsionada o mais longe possível.»¹⁰⁶

Neste ponto, estamos diante de uma cristologia que é mais propriamente ostensiva do que demonstrativa.¹⁰⁷ Isto é, uma cristologia que, partindo da contemplação do mistério, procura mostrar como nele se articulam harmonicamente as diferentes razões que trazem à vista a sua inteligibilidade, mantendo-se irreduzível aos conceitos e demonstrações da razão natural, que supera infinitamente.

É com base nestes elementos que nos aproximaremos das questões referentes à Paixão de Cristo, acompanhando S. Tomás na consideração das conveniências, os vislumbres de inteligibilidade que surgem da contemplação de um Deus que se faz homem, se submete às vicissitudes históricas da humanidade e à morte de cruz, na absoluta gratuidade com que consuma esse movimento em ordem à comunhão plena na Trindade.

¹⁰³ Cf. Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 378.

¹⁰⁴ Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 34-5.

¹⁰⁵ Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 36.

¹⁰⁶ Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 379.

¹⁰⁷ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 36. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 286.

CAPÍTULO 2 – O EVENTO DA PAIXÃO DE CRISTO: NECESSIDADE, CIRCUNSTÂNCIAS E INTERVENIENTES

O tratado dos mistérios da vida de Cristo, que envolve as questões 27-59 da IIIª Parte da Suma Teológica, segue a ordem cronológica narrada nos Evangelhos para apresentar esses mesmos mistérios. A ordem seguida, tal como apresentada por S. Tomás, refere-se a quatro etapas da vida de Cristo: a entrada no mundo, o curso da sua vida terrestre, a saída deste mundo e a exaltação depois desta vida.¹⁰⁸ Quanto à terceira parte, S. Tomás propõe-se a estudar quatro mistérios: a Paixão (q. 46-49), a morte (q. 50), a sepultura (q. 51) e a descida aos infernos (q. 52).¹⁰⁹ Como já foi indicado, o foco deste trabalho é o estudo da Paixão de Cristo na Suma Teológica de S. Tomás. Daí que agora nos lancemos mais concretamente às quatro questões que compõem esse estudo, as questões 46 a 49 da IIIª Parte: «Sobre a paixão, ocorre considerar três coisas: primeira, sobre a paixão mesma; segunda, da sua causa eficiente; terceira, dos frutos da paixão.»¹¹⁰ Deste modo, este capítulo irá incidir sobre os primeiros dois aspetos, que correspondem às questões 46 e 47, e que oferecem uma leitura da Paixão de Cristo enquanto evento: o seu lugar na economia da salvação, a forma como Cristo atravessou a Paixão, os intervenientes e as circunstâncias. O terceiro aspeto, os frutos da Paixão, é tratado nas questões 48 e 49 e refere-se a uma leitura soteriológica da Paixão de Cristo, através do recurso a vários conceitos base da soteriologia cristã e que serão abordados no capítulo seguinte.

Ainda antes de percorrermos os artigos que compõem estas questões, pode-se desde já resumir as problemáticas que aqui serão abordadas: por um lado, a forma como S. Tomás entende a necessidade da Paixão para a salvação humana; por outro lado, a leitura teológica dos sofrimentos de Cristo na Paixão e a relação com o seu conhecimento e vontade; por fim, o papel dos vários intervenientes – Cristo e o Pai, os judeus e os gentios. Não se pretende, contudo, que se trate de uma leitura isolada destas questões e artigos. Como foi amplamente referido no capítulo anterior, a Suma Teológica obedece a um movimento contínuo no qual a plena inteligibilidade da exposição só se torna clara mediante a apropriação dos dados do conjunto. Deste modo, procurar-se-á, sempre que seja relevante, fazer referência a outros pontos da Suma que permitam compreender melhor a exposição de S. Tomás.

¹⁰⁸ Cf. STh., III, q. 27, pról.

¹⁰⁹ Cf. STh., III, q. 46, pról.

¹¹⁰ STh., III, q. 46, pról.

2.1. A necessidade da Paixão

No primeiro artigo da questão 46, S. Tomás propõe-se a questionar «se foi necessário que Cristo padecesse para a libertação do género humano.»¹¹¹ A forma como a própria questão é colocada revela-se programática para todo o estudo da Paixão, submetendo-o desde logo a uma compreensão soteriológica – Cristo padece pela libertação do género humano. Importa, por isso, compreender exatamente em que consiste essa libertação, de que forma é que a Paixão a efetua e se esse meio era necessário para a alcançar. Começamos, seguindo o esquema da Suma, por averiguar a questão da necessidade.

2.1.1. O PROBLEMA DA NECESSIDADE

Como já se referiu no capítulo anterior, averiguar a necessidade associada aos eventos da História da Salvação é um aspeto central da teologia medieval. No contexto do estudo da Paixão, pode-se argumentar que a questão da necessidade se divide em três níveis: o nível filosófico, o nível da interpretação teológica e o nível da interpretação da Escritura.

A nível filosófico, a questão coloca-se no problema da cientificidade da teologia segundo os critérios aristotélicos. Já foi discutida a forma como a teologia medieval pretendeu sistematizar o dado da Revelação a partir das *rationes necessariae*, as vantagens e limites desta abordagem. Seguindo o movimento da Suma Teológica, da absoluta necessidade de Deus à progressiva contingência da Criação e da Redenção, atingimos no estudo dos mistérios da vida de Cristo o grau máximo de contingência. Isto é, a gratuidade da salvação oferecida através de Cristo não pode ser simplesmente submetida a um conjunto de razões necessárias, num nexo causal que anulasse a liberdade de Deus no seu projeto salvífico ou a liberdade humana na sua resposta. São Tomás mostra-se consciente deste limite, logo no início do tratado de cristologia, ao colocar a questão da necessidade da própria Encarnação, na primeira questão da IIIª Parte. Também aqui, no estudo da Paixão, a abordagem terá de ser diferente, não atribuindo uma necessidade absoluta ao evento, mas sem renunciar ao esforço por vislumbrar as razões que lhe deem inteligibilidade.

Ao nível da interpretação teológica, a questão da Paixão como necessária ao projeto salvífico de Deus era já paradigmática, ao tempo em que S. Tomás empreende o seu estudo, muito devido ao trabalho de S. Anselmo. Delineando em traços gerais o argumento de S. Anselmo na sua obra *Cur Deus homo*, a Paixão de Cristo é colocada no contexto da satisfação à justiça e honra de Deus, ofendidas pelo pecado. Seria contrário à própria justiça divina e à ordem de toda a Criação que o pecado humano fosse simplesmente perdoado, sem uma

¹¹¹ STh., III, q. 46, pról.

reparação justa e suficiente. Essa satisfação deve ser oferecida pelo próprio ser humano pecador e, todavia, está absolutamente fora do seu alcance, uma vez que tudo aquilo que o humano pudesse oferecer a Deus em reparação pelos seus pecados já lhe era devido. Assim, somente o Homem-Deus, isento de pecado, poderia adequadamente oferecer por toda a humanidade a satisfação suficiente para reparar a justiça e honra de Deus, feridas pelo pecado, restaurando a própria humanidade.¹¹²

Não discutiremos ainda todo o alcance do termo «satisfação» tal como usado por S. Anselmo, e também por S. Tomás, e tão dado a interpretações erróneas. Note-se, por agora, como a necessidade da Paixão de Cristo surge em S. Anselmo como uma necessidade imposta a partir das características do próprio Deus – no caso, a sua justiça.¹¹³ Tendo em conta o movimento da Suma Teológica, anexar a necessidade da Paixão aos atributos divinos seria atribuir-lhe o grau máximo da necessidade. Se Deus é e não pode não ser; se Deus é a sua justiça (como é a sua bondade, o seu amor, etc.) e se essa justiça exige a satisfação devida pelo pecado, a Paixão passa a estar revestida de uma necessidade que deriva da própria natureza de Deus. Deixaríamos, portanto, de poder falar da contingência própria da Encarnação enquanto evento, da liberdade e gratuidade do desígnio salvífico de Deus. S. Tomás conhece o argumento anselmiano, tanto que o recupera no texto da Suma. A questão da necessidade é, portanto, um passo fundamental para a compreensão da Paixão, que S. Tomás herda em termos de linguagem jurídica (a reparação da justiça e honra ofendidas) e ontológica (os atributos de Deus).

Contudo, enquanto atento estudioso das Escrituras, o que mais decisivamente impele S. Tomás para o estudo desta questão é a forma como a Paixão aparece como algo necessário em numerosos textos do Novo Testamento. No Evangelho de S. João, num texto citado por S. Tomás, ouvimos Jesus dizer «Assim como Moisés ergueu a serpente no deserto, assim também é necessário que o Filho do Homem seja erguido ao alto, a fim de que todo o que nele crê tenha a vida eterna.» (Jo 3, 14-15). Também aos discípulos de Emaús, Jesus declara «Não tinha o Messias de sofrer todas essas coisas para entrar na sua glória?» (Lc 24, 26) e aos discípulos «Começou, depois, a ensinar-lhes que o Filho do Homem tinha de sofrer muito e ser rejeitado pelos anciãos, pelos sumos sacerdotes e pelos doutores da Lei, e ser morto e ressuscitar depois de três dias.» (Mc 8, 31). Comum a todos estes textos – e outros que omitimos – é o recurso ao grego *dei*, expressão de necessidade, traduzível por «deve», «ser necessário» e utilizada nos

¹¹² Cf. S. Anselmo, *Cur Deus homo*, l. 1, c. 12, 19, 24. Cf. Bernard Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación*, 356–60.

¹¹³ Cf. Jerry Bracken, «Thomas Aquinas and Anselm's Satisfaction Theory», *Angelicum* 62, n.º 4 (1985): 504–5.

Evangelhos como expressão da coerência do plano divino.¹¹⁴ O impacto destes textos na reflexão de S. Tomás não é negligenciável. Segundo Torrell, «Para um teólogo que não precisa de inventar o seu dado, mas simplesmente refletir a partir daquilo que recebe da Escritura revelada, a dúvida não é mais permitida. Predita e cumprida, a paixão de Cristo reveste-se a seus olhos de um carácter certo de necessidade.»¹¹⁵

A conjunção destes dados revela uma aparente contradição. Por um lado, os mistérios da vida de Cristo e, concretamente, a sua Paixão aparecem como a manifestação gratuita e livre do amor salvífico de Deus pela humanidade; por outro, a reflexão teológica anterior a S. Tomás e o próprio dado da Escritura apresentam-na revestida de um carácter de necessidade. O problema toca no âmago dalgumas das questões mais agudas colocadas hoje à soteriologia cristã: Era necessária a morte de um inocente para o perdão do pecado? Cristo entregou a sua vida voluntariamente? Como conciliar a bondade e misericórdia de Deus com a exigência da morte e sofrimento do Filho inocente para restaurar a justiça ferida pelo pecado?¹¹⁶

2.1.2. NECESSIDADE ABSOLUTA E RELATIVA: A PAIXÃO EM VISTA DO FIM SALVÍFICO

Nos primeiros artigos da questão 46, S. Tomás enfrenta algumas destas questões – que só terão uma resposta satisfatória no conjunto das questões da Paixão – começando por precisar o conceito de necessidade, e de que forma é aplicável à Paixão de Cristo. Na resposta do artigo 1, S. Tomás explicita diversos sentidos de necessidade, segundo Aristóteles. Necessidade, em sentido «absoluto»¹¹⁷ - «aquilo que, segundo a sua natureza, não pode ser de outro modo».¹¹⁸ Este sentido é rejeitado imediatamente, como não aplicável à Paixão de Cristo, uma vez que «nada na natureza de Deus ou na do humano exige que Cristo sofra deste modo.»¹¹⁹ Pode também entender-se a necessidade como resultado de uma causa exterior – ao que se pode chamar necessidade relativa¹²⁰: necessidade de coação, quando é uma causa eficiente; necessidade em vista do fim, quando esta é imposta pela causa final. A necessidade da Paixão não é de coação «nem por parte de Deus, que decretou a paixão de Cristo; nem por parte do mesmo Cristo, que voluntariamente a padeceu.»¹²¹ A rejeição deste modo de necessidade revela

¹¹⁴ Cf. Jean-Pierre Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, vol. II (Paris: Desclée, 1999), 310.

¹¹⁵ Jean-Pierre Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 311.

¹¹⁶ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 52–57. Para uma análise mais elaborada das questões contemporâneas à soteriologia cristã.

¹¹⁷ Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 311.

¹¹⁸ S.Th., III, q. 46, a. 1, co.

¹¹⁹ Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 311.

¹²⁰ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 311.

¹²¹ S.Th., III, q. 46, a. 1, co.

o enquadramento da Paixão focado na aceitação voluntária de Cristo, mais do que nas circunstâncias da morte que sofreu.¹²²

O que determina a necessidade da Paixão de Cristo é a sua finalidade:

«Primeiro, por nossa parte, que fomos libertados pela sua paixão, segundo a sentença citada: “É preciso que seja levantado o Filho do Homem, para que todo o que nele crê não pereça, mas alcance a vida eterna” (Jo 3, 14). Segundo, por parte do mesmo Cristo, que pela humildade da paixão mereceu a glória da exaltação. A isto se refere o que se lê em São Lucas: “Foi preciso que o Filho do Homem padecesse isto e assim entrasse na sua glória.” (Lc 24, 26) Terceiro, da parte de Deus, cujas determinações sobre a paixão de Cristo foram profetizadas na Sagrada Escritura e prefiguradas nas observâncias do Antigo Testamento. E vem a este propósito o que lemos em São Lucas: “Estas são as coisas de que vos falei estando convosco, porque era necessário que se cumprisse quanto está escrito sobre mim na Lei, nos Profetas e nos Salmos.” (Lc 22, 22) E em outra parte: “Porque está escrito que era preciso que Cristo padecesse e ressuscitasse dos mortos.” (Lc 24, 44.46)»¹²³

Com esta resposta, S. Tomás submete qualquer noção de necessidade na Paixão aos seus frutos – a libertação da humanidade, a exaltação de Cristo pela ressurreição e o cumprimento da vontade do Pai, profetizada na Sagrada Escritura. Preserva-se o carácter gratuito da salvação oferecida em Cristo, e simultaneamente integram-se as expressões de necessidade que advêm da Revelação bíblica. A distinção entre necessidade absoluta, necessidade de coação e necessidade em vista do fim, aplicando esta última à Paixão de Cristo, permite resolver duas importantes objeções: a necessidade em vista do fim não colide com a liberdade do desígnio divino nem com a entrega voluntária de Cristo, que seriam postas em causa se se tratasse de uma necessidade absoluta ou de coação.¹²⁴

Todavia, a terceira razão apresentada parece oferecer um obstáculo ao que foi dito. Se a Paixão de Cristo foi preanunciada e prefigurada no Antigo Testamento, como pode ainda ser compreendida em termos de liberdade ou entrega voluntária? Uma outra forma de colocar a questão é formulada por S. Tomás no segundo artigo: «Se foi possível outro modo de libertação da natureza humana que pela Paixão de Cristo?»¹²⁵ Se a resposta a esta pergunta for simplesmente negativa, estamos de novo diante da necessidade absoluta que já havia sido descartada. A solução encontrada por S. Tomás passa por uma nova distinção, entre o que é possível absolutamente e hipoteticamente.¹²⁶ De modo absoluto, Deus podia, de facto, libertar a humanidade por outro meio que não a Paixão de Cristo. Hipoteticamente, tal não é possível -

¹²² Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères : la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 311.

¹²³ S.Th., III, q. 46, a. 1, co.

¹²⁴ Cf. S.Th., III, q. 46, a. 1, arg. 1-2.

¹²⁵ S. Th., III, q. 46, a. 2, pról.

¹²⁶ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 2, co.

«Sendo impossível que a presciência de Deus se engane e que a sua vontade ou determinação deixe de cumprir-se, supostas a presciência e a preordenação divinas sobre a paixão de Cristo, não era possível que Cristo não padecesse nem que fosse libertado o ser humano de outro modo que pela paixão.»¹²⁷

Importa esclarecer dois aspetos quanto a esta resposta. Primeiro, é preciso ter em consideração que o termo «hipótese» («*suppositio*») representa o facto consumado. Isto é, a «hipótese», neste contexto, é a própria Paixão de Cristo já realizada e acolhida como dado da Revelação, sobre o qual o teólogo exerce a sua reflexão.¹²⁸ O segundo aspeto remete para a Iª Parte da Suma de Teologia e a relação entre o conhecimento de Deus e os factos necessários e contingentes. À primeira vista, dizer que tudo quanto Deus «preordena» ou de que é «presciente» não pode deixar de se cumprir parece anular qualquer vestígio de contingência ou liberdade na realidade criada. O equívoco está no uso do prefixo «pre-», que remete para a ideia de uma anterioridade temporal – como se Deus conhecesse e ordenasse no passado, aquilo que virá a acontecer no futuro. No contexto do teísmo clássico, do qual S. Tomás é representante, qualquer atribuição temporal a Deus é inadequada, quer em termos de conhecimento, quer em termos de vontade. Assim, quanto ao conhecimento:

Apesar de que os efeitos contingentes se realizem no decorrer sucessivo do tempo, nem por isso Deus conhece de modo sucessivo o ser que têm em si mesmos, como nos sucede a nós, mas conhece-os todos de uma vez, porque o seu conhecimento, assim como o seu ser, mede-se pela eternidade que, por existir toda simultaneamente, abarca todos os tempos.¹²⁹

Por outro lado, quanto à providência divina:

Portanto, corresponde à providência divina produzir o ser em todos os seus graus, e por isso assinalou a uns efeitos causas necessárias, para que se produzissem necessariamente, e a outros, causas contingentes, para que se produzam de modo contingente, segundo seja a condição das causas próximas.¹³⁰

Dito de outro modo, a onisciência e onipotência divinas não eliminam a liberdade e contingência, uma vez que o conhecimento de Deus não é temporal e pertence à providência divina originar causas contingentes. Deus transcende a necessidade e a contingência, mas enquanto causa primeira move tanto os necessários como os contingentes segundo as suas causas próprias – sem, em nada, modificar a sua necessidade ou contingência.¹³¹

¹²⁷ S. Th., III, q. 46, a. 2, co.

¹²⁸ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères : la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 315.

¹²⁹ S. Th., I, q. 14, a. 13, co.

¹³⁰ S. Th., I, q. 22, a. 4, co.

¹³¹ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères : la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 318.

Deixando este breve excuro pela metafísica tomista, para aplicar ao contexto em que nos encontramos, o que está em causa é «[...] dissociar a necessidade histórica (consequente) da paixão de Cristo da sua necessidade metafísica (antecedente).»¹³² O evento da Paixão é, em si mesmo, contingente. A sua necessidade deriva do facto de ter já ocorrido, de pertencer à História da Salvação real que S. Tomás acolhe para a sua reflexão. O anúncio profético da Paixão no Antigo Testamento aparece como uma participação do conhecimento divino atemporal e que, por isso, não confere uma necessidade absoluta ao evento que preanuncia.¹³³

Na síntese de Lafont:

Neste artigo parece que S. Tomás se dedicou a esclarecer, mais que a «necessidade», o clima de liberdade em que se situa a Paixão de Cristo: liberdade de Deus que ordena a salvação do homem dentro de uma economia anunciada e prefigurada segundo os desígnios ocultos da sua sabedoria; liberdade de Cristo, que em modo algum é obrigado a submeter a sua Humanidade a esta economia, mas que a abraça voluntariamente.¹³⁴

Permanece, contudo, a questão acerca da própria necessidade em vista do fim. Em que sentido a Paixão era necessária para libertar o género humano do pecado? Na terceira objeção do primeiro artigo refere-se como tal não era necessário nem quanto à misericórdia de Deus, pela qual o pecado poderia ser perdoado sem satisfação, nem quanto à sua justiça, pela qual o pecado pode simplesmente ser condenado.¹³⁵ Na resposta à objeção, S. Tomás remete-nos para a primeira questão da IIIª Parte, onde havia já recuperado o argumento anselmiano quanto à incapacidade humana de oferecer satisfação perfeita pelo próprio pecado, ou seja, uma compensação adequada pela gravidade da ofensa cometida.¹³⁶ Isto é impossível pelo lado do próprio humano, uma vez que o pecado afeta toda a natureza humana, de tal forma que um indivíduo ou um grupo, por maior que fosse, não poderia satisfazer por toda a humanidade. Também pela gravidade da própria ofensa - «o pecado cometido contra Deus tem certa infinitude por razão da infinita majestade de Deus; a gravidade da ofensa mede-se pela dignidade da pessoa ofendida.»¹³⁷

Tendo em conta esta exposição da situação da humanidade em relação ao pecado e a Deus, S. Tomás conclui que a Paixão de Cristo se coaduna com a misericórdia e a justiça divinas. Quanto à justiça, porque Cristo, verdadeiro Deus e Homem, oferece uma satisfação

¹³² Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 316.

¹³³ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 320.

¹³⁴ Ghislain Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 443.

¹³⁵ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 1, arg. 3.

¹³⁶ Cf. S. Th., III, q. 1, a. 2, ad 2.

¹³⁷ S. Th., III, q. 1, a. 2, ad 2.

perfeita por todo o pecado. Quanto à misericórdia, porque Deus ofereceu o próprio Filho por toda a humanidade, incapaz de se libertar por si mesma.¹³⁸

Note-se, contudo, como começa a mudar o acento da questão. S. Tomás abre a porta à possibilidade de Deus perdoar o pecado sem qualquer satisfação, afirmando ainda assim que a Paixão «[...] foi maior misericórdia do que se tivesse perdoado os pecados sem satisfação alguma.»¹³⁹ No artigo seguinte, a mudança de tom torna-se explícita:

Esta mesma justiça depende da divina vontade, que exige do género humano uma satisfação pelo pecado. De outro modo, se quisesse sem satisfação alguma libertar o Homem do pecado, não teria operado contra a justiça. Não pode perdoar a culpa ou a pena, salva a justiça, aquele juiz que deve castigar a culpa cometida, seja contra outro homem, seja contra o Estado, seja contra um superior. Mas Deus não tem superior e Ele é o bem comum e supremo de todo o universo. Por isso, se perdoa um pecado que só tem razão de culpa, porque se comete contra Ele, a ninguém faz injúria, como o homem que misericordiosamente perdoa, sem exigir satisfação, uma ofensa contra ele, não comete injustiça.¹⁴⁰

Este excerto é particularmente relevante para perceber como S. Tomás se distancia de um entendimento meramente jurídico da Paixão e do conceito de satisfação. Ao contrário do argumento de S. Anselmo, a justiça de Deus não exigia necessariamente a satisfação pelo pecado. Contudo, essa mesma satisfação foi oferecida por Cristo na sua Paixão. Tudo isto obriga a um olhar teológico mais profundo sobre o evento da Paixão, que não é simplesmente redutível à lógica jurídica do cumprimento de uma pena devida. A necessidade da Paixão não deriva exclusivamente da incapacidade humana de corresponder à justiça divina, mas antes de um desígnio da sua misericórdia. Quer dizer que, na Paixão de Cristo, está a ser oferecido algo mais do que o pagamento de uma dívida. Há uma dimensão de excesso, que extravasa o âmbito das razões necessárias e remete para as razões de conveniência. Dito de outra forma, se a Paixão aparece como dom gratuito em vista da libertação do género humano, em que consiste exatamente esse dom e de que forma nos é comunicado pela Paixão?

2.1.3. RAZÕES DE CONVENIÊNCIA: OS BENEFÍCIOS DA PAIXÃO PARA A HUMANIDADE

O terceiro artigo da questão 46 constitui um princípio de resposta a esta pergunta e, por isso, transcreve-se o corpo da resposta:

Tanto um meio é mais conveniente para a consecução do fim, quanto nele concorrem mais vantagens para alcançar esse fim. Na libertação do homem pela paixão de Cristo concorrem muitas coisas conducentes à salvação do homem, fora da libertação do pecado.

¹³⁸ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 1, ad. 3.

¹³⁹ S. Th., III, q. 46, a. 1, ad. 3.

¹⁴⁰ S. Th., III, q. 46, a. 2, ad. 3.

Primeiro, por este meio conhece o homem quanto Deus o ama, e com isto se move a amá-lo, em que consiste a perfeição da salvação humana. [...]

Segundo, porque com isto nos deu exemplo de obediência, humildade, constância, justiça e demais virtudes manifestadas na paixão, que são necessárias para a salvação humana. [...]

Terceiro, porque com a sua paixão Cristo não só nos libertou do pecado, mas também nos mereceu a graça justificante e a glória da bem-aventurança [...].

Quarto, porque com este meio se impõe ao homem maior necessidade de se conservar imune de pecado. [...]

Quinto, porque realça mais a dignidade do homem, para que, como um homem foi vencido e enganado pelo diabo, assim também fosse outro homem quem vencera o diabo; e como um homem mereceu a morte, assim outro homem, morrendo, superasse a morte. [...]

Em suma, foi mais conveniente que fôssemos libertados pela paixão de Cristo do que só pela vontade de Deus.¹⁴¹

O texto apresenta um conjunto de razões de conveniência paralelas, que mutuamente se completam e entrecruzam em vista a um entendimento mais alargado dos benefícios que derivam da Paixão de Cristo para a salvação humana. Estas razões são, de certo modo, programáticas para aquele que será o desenvolvimento da soteriologia da Paixão nas questões 48 e 49. Assim se torna mais claro o alcance da necessidade da Paixão em vista do fim. De facto, não se trata apenas de um perdão jurídico de uma culpa, o qual podia ser concedido sem a Paixão. Em causa está todo um projeto de restauração da humanidade, de uma vocação à comunhão com Deus pelo amor (primeira razão), pelo seguimento do exemplo das virtudes de Cristo (segunda razão), pela recusa do pecado, enquanto realidade que afasta dessa comunhão (quarta razão), pelo acolhimento imerecido da graça merecida por Cristo (terceira razão). A quinta razão recupera o paralelo Adão-Cristo e revela um Deus que leva a sério a natureza humana criada, ao ponto de a querer envolver na sua própria libertação. Aparece aqui uma dimensão que é central em todo o estudo de S. Tomás dos mistérios da vida de Cristo – a sua dimensão exemplar. Cristo, Verbo Encarnado, salva também na medida em que se constitui exemplo de ação para a humanidade redimida. Salvaguardada a liberdade de Deus e de Cristo, este torna-se «o meio de pôr de manifesto a terceira liberdade: a do Homem, convidada pela Paixão mesma a uma adesão mais fiel e mais amorosa a Deus.»¹⁴²

O entrecruzamento de diferentes conveniências tinha sido já o método usado por S. Tomás para explicitar a necessidade da Encarnação. Estas razões, comuns a toda a vida de Cristo, são também aplicáveis à Paixão. S. Tomás apresenta dez razões – cinco quanto ao

¹⁴¹ S. Th., III, q. 46, a. 3, co.

¹⁴² Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 444.

progresso da humanidade no bem: o aumento da fé por ouvir o próprio Deus que fala; da esperança, pela demonstração do amor de Deus; da caridade, pelo desejo de resposta a esse amor; o exemplo moral de Cristo; a participação plena na divindade pela bem-aventurança que nos é concedida pela humanidade de Cristo. Cinco quanto ao afastamento do mal: a Encarnação ensina a humanidade a não se ter em menor conta do que o demônio; instrui sobre a alta dignidade da natureza humana, que não deve ser manchada pelo pecado; pelo imerecimento da graça recebida, que destrói a presunção; pela destruição da soberba através do exemplo da humildade de Cristo; pela libertação da escravidão do pecado mediante a satisfação oferecida por Cristo.¹⁴³

Esta enumeração de conveniências termina com uma frase determinante para compreender o alcance da reflexão: «Há, todavia, muitos outros benefícios que se seguem da Encarnação que ultrapassam a compreensão humana.»¹⁴⁴ Embora esta conclusão não apareça na questão 46, sobre a Paixão, não parece inadequado concluir que também aí se aplica o mesmo princípio. Assim se percebe que estes conjuntos de conveniências, isto é, de benefícios que as realidades do Mistério de Cristo e, em particular, a sua Paixão conferem à humanidade não se configuram como uma descrição exaustiva em estilo de *rationes necessariae*. Neste caso, S. Tomás apresenta diversas portas de entrada para a contemplação do Mistério que é, em si mesmo, inesgotável e irredutível à compreensão humana. Como já foi referido, estamos diante de uma cristologia ostensiva, não demonstrativa.¹⁴⁵ S. Tomás, o teólogo e o contemplativo, procura as razões que não só revelem a coerência interna do desígnio divino, mas permitam ao crente trilhar o caminho de comunhão – o *redditus* – a que esse desígnio convida. Fá-lo através das fontes da Escritura e da Tradição – note-se como qualquer uma das conveniências enumeradas, quer sobre a Paixão, quer sobre a Encarnação é acompanhada por uma citação da Escritura ou dos Padres da Igreja.

É esta a lógica que preside ao artigo 4, onde se começa a entrar nos detalhes da Paixão de Cristo. Neste caso, a questão é a conveniência da morte de cruz. Também aqui São Tomás elenca um conjunto de conveniências que são, na verdade, um compêndio de várias interpretações simbólicas e alegóricas herdadas da patrística¹⁴⁶: na cruz, Cristo ensina pelo exemplo a não temer nenhum tipo de morte; o paralelo entre a árvore do paraíso e a árvore da cruz; cita São João Crisóstomo, segundo o qual Cristo, ao ser elevado na cruz, purificou o ar tal

¹⁴³ Cf. S. Th., III, q. 1, a. 2, co.

¹⁴⁴ S. Th., III, q. 1, a. 2, co.

¹⁴⁵ Cf. Jean-Pierre Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, vol. I, 36.

¹⁴⁶ Cf. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 444.

como tinha purificado a terra ao caminhar sobre ela; a subida à cruz como símbolo da subida ao céu; a cruz como símbolo da universalidade da salvação, pela irradiação do centro a quatro extremos e pela abertura das mãos de Cristo; a cruz como símbolo de diversas virtudes; a correspondência a figuras do Antigo Testamento: a arca de Noé, a vara de Moisés, a arca da Aliança.¹⁴⁷

No contexto deste artigo surge, na resposta à objeção 1, uma aportação importante para a reflexão sobre as implicações soteriológicas da Paixão que será mais desenvolvida posteriormente. A objeção denota que a morte de cruz não é uma correspondência adequada aos sacrifícios do Antigo Testamento, apontados como figura da Paixão, uma vez que nestes a vítima sacrificada era consumida pelo fogo em holocausto.¹⁴⁸ Na resposta, S. Tomás após apontar outras correspondências semelhantes – entre a madeira do altar do sacrifício e a madeira da cruz, por exemplo – afirma que «Em lugar do fogo material, houve no holocausto de Cristo o fogo da caridade.»¹⁴⁹ Já aqui se começa a destacar o aspeto central da dimensão salvífica da Paixão, não tanto centrada nos sofrimentos, mas na forma e intenção com que Cristo os viveu e suportou.

Sendo certo que algumas das imagens e símbolos referenciados podem não estar de acordo com a sensibilidade contemporânea, nem por isso o texto perde sentido ou valor, contanto que seja lido corretamente - «[...] não há que ler artigos desta índole como lemos artigos de filosofia ou comentários a decisões conciliares; os argumentos que aqui se recolhem não são “razões necessárias”; são temas de reflexão cristã que se nos sugerem para ser meditados e aprofundados, a fim de que tenhamos uma fé documentada e reflexiva sobre o Mistério.»¹⁵⁰

Em suma, pode-se dizer que os argumentos de conveniência recolhidos e apresentados por S. Tomás não fecham a reflexão sobre a Paixão como algo concluído. Pelo contrário, são grandes aberturas a partir das quais cada crente pode fazer um caminho de contemplação da cruz, pela qual os frutos da Paixão possam atingir cada um, e cada teólogo pode procurar dar mais um passo na compreensão da inteligibilidade interna do Mistério, nunca esgotado nem esgotável.

¹⁴⁷ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 4, co.

¹⁴⁸ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 4, arg. 1.

¹⁴⁹ S. Th., III, q. 46, a. 4, ad. 1.

¹⁵⁰ Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 444.

2.2. Os sofrimentos de Cristo e as circunstâncias da Paixão

Estabelecido de forma mais precisa o sentido da necessidade da Paixão de Cristo e depois das primeiras considerações sobre o seu lugar na economia da salvação – reflexão que será completada mais tarde – chega o momento de olhar para as circunstâncias concretas da Paixão enquanto evento. Este passo é importante para evitar o excesso de uma leitura docetista a que nos podia conduzir a reflexão das últimas páginas, tomada isoladamente. A Paixão de Cristo aparece como o meio mais conveniente com que Deus, no seu desígnio de misericórdia, oferece a salvação à humanidade. E, contudo, não se pode deixar de ter presente aquilo que a Paixão mesma é: a condenação injusta e a execução violenta de uma vítima inocente.

2.2.1. A EXTENSÃO DOS SOFRIMENTOS DE CRISTO, VERBO ENCARNADO

Nos quatro artigos seguintes (S. Th., III, q. 46, aa. 5-8), S. Tomás fixa o olhar em Cristo padecente, para meditar a extensão dos seus sofrimentos. Este é o ponto em que mais claramente se pode verificar a profunda ligação entre a primeira parte especulativa da sua cristologia e a segunda parte ostensiva. A reflexão teológica das primeiras 26 questões da IIIª Parte conduz a um conjunto de dados sobre a identidade da pessoa de Cristo enquanto Verbo Encarnado que são agora postos ao serviço de uma meditação mais profunda dos seus sofrimentos durante a Paixão. De tudo quanto foi dito na parte anterior podemos já afinar a leitura destes artigos – não está em causa um dolorismo mórbido, que procure exacerbar a extensão dos sofrimentos de Cristo, como se dessa extensão resultasse uma maior eficácia do seu poder salvífico. Está em causa, contudo, a dura realidade desses sofrimentos, tão real quanto a humanidade de Cristo.

Os artigos 5 e 6 colocam as questões que procuram enquadrar a realidade concreta dos sofrimentos de Cristo: «Se Cristo suportou todos os padecimentos.»¹⁵¹ e «Se a dor da Paixão de Cristo foi a maior de todas as dores.»¹⁵² Para a primeira pergunta, S. Tomás recorre a mais uma distinção que lhe permite avançar de uma simples constatação a uma reflexão mais desenvolvida, os sofrimentos considerados segundo a espécie e segundo o género. Quanto aos sofrimentos específicos, é manifesto até pela Escritura que Cristo não suportou todos os padecimentos. S. Tomás recorda, no *sed contra*, a Paixão descrita no Evangelho de S. João: «Os soldados foram e quebraram as pernas ao primeiro e também ao outro que tinha sido crucificado juntamente. Mas, ao chegarem a Jesus, vendo que já estava morto, não lhe quebraram as pernas.» (Jo 19, 32-33) Por outro lado, existem vários sofrimentos a que a

¹⁵¹ S. Th., III, q. 46, a. 5, pról.

¹⁵² S. Th., III, q. 46, a. 6, pról.

natureza humana está sujeita que são contrários entre si, como a combustão pelo fogo ou o afogamento e que, portanto, Cristo não podia ter padecido.¹⁵³

Quanto aos gêneros, contudo, Cristo padeceu todos os sofrimentos. Por um lado, por parte daqueles que o vitimaram: judeus e gentios, homens e mulheres, príncipes, seus ministros e a plebe, dos seus familiares e amigos, como Judas e Pedro.¹⁵⁴ Por outro lado, padeceu em tudo quanto o humano pode padecer: «[...] dos amigos que o abandonaram; na fama pelas blasfêmias proferidas contra Ele; na honra e na glória pelas irrisões e escárnios; nos bens, pois foi despojado até das vestes; na alma, pela tristeza, tédio e temor; no corpo, pelas feridas e os açoites.»¹⁵⁵ Por fim, sofreu nos membros e sentidos do seu corpo: na cabeça, pela coroa de espinhos, nas mãos e pés pelos cravos, no rosto pelas bofetadas e cuspos, em todo o corpo pelos açoites; no tato, pelos açoites e a crucifixão, no paladar, pelo fel e pelo vinagre, no olfato, pelo cheiro dos cadáveres que existiam no Calvário, na audição pelas vozes daqueles que o insultavam e escarneciam, na vista, ao ver chorar a Mãe e o discípulo amado.¹⁵⁶

À primeira vista, neste contexto, pode parecer um pouco artificial a distinção entre gênero e espécie, e ao mesmo tempo, algo gratuita a pergunta a que visa responder. Contudo, a terceira objeção e respetiva resposta deste artigo podem ajudar a compreender esta longa enumeração como mais do que uma espécie de relatório ou resumo abreviado dos sofrimentos de Cristo na Paixão:

A paixão de Cristo ordenava-se a libertar o humano do pecado, segundo o que atrás se declarou; mas Cristo veio libertar os humanos de todos os gêneros de pecados; logo, devia padecer todo o gênero de sofrimentos.¹⁵⁷

[...] Segundo a suficiência, *o mínimo padecimento de Cristo era suficiente para redimir o gênero humano de todos os pecados*. Mas segundo a conveniência, foi suficiente que padecesse todos os gêneros de sofrimentos [...]¹⁵⁸

A frase destacada é central para enquadrar este olhar sobre os padecimentos de Cristo. Desde logo, enquadra-nos no âmbito das conveniências, aquilo que não obedece à lógica das razões necessárias. A enumeração dos gêneros de sofrimento de Cristo não é a busca pelos elementos que tornam a Paixão uma satisfação suficiente pelo pecado, nem uma sua gratuita exacerbação. De novo, é o convite a acolher o dado revelado em estilo contemplativo. Neste caso, destacando uma das notas características da espiritualidade medieval em geral, e de S.

¹⁵³ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 5, co.

¹⁵⁴ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 5, co.

¹⁵⁵ S. Th., III, q. 46, a. 5, co.

¹⁵⁶ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 5, co.

¹⁵⁷ S. Th., III, q. 46, a. 5, obj. 3.

¹⁵⁸ S. Th., III, q. 46, a. 5, ad. 3. Destaque nosso.

Tomás em particular, e uma das suas peculiares aportações à tradição cristã, a devoção à Humanidade de Cristo.¹⁵⁹ O estilo literário da Suma e a rapidez com que se dá esta enumeração pode iludir este facto, mas o que está em causa neste artigo é essa cristologia ostensiva, que convida a contemplar o Mistério em cada um dos seus detalhes, porque neles pode encontrar algum elemento frutuoso para a resposta ao dom recebido. Cristo, na Paixão, não padece todos os sofrimentos possíveis, mas todos os géneros de sofrimento que afetam a humanidade de toda a História. Cada humano está convidado a olhar cada uma dessas feridas e a reconhecer nelas as suas, para aprender segundo o exemplo de Cristo como enfrentá-las. Ao mesmo tempo, abre os olhos do leitor para a real tragédia da Paixão – um sofrimento real e injusto. Veremos em detalhe como desse evento trágico se dimanam valores de salvação. Contudo, avançar para esses valores sem tomar em consideração séria aquilo que a Paixão é enquanto evento seria uma leitura incompleta ou mesmo desadequada da mesma.

É à luz destes princípios que podemos ler o artigo 6, que convida a dar mais um passo na contemplação dos sofrimentos de Cristo. A questão que lança a reflexão, como já se referiu, é «Se a dor da Paixão de Cristo foi a maior de todas as dores.»¹⁶⁰ S. Tomás recolhe várias objeções que se revelarão úteis para aprofundar não só o concreto do sofrimento de Cristo, como a sua identidade enquanto Verbo Encarnado. A primeira recolhe a memória de mártires que padeceram sofrimentos corporais mais duros pela gravidade e pela duração do que a crucifixão.¹⁶¹ A segunda, por via filosófica, lembra Aristóteles e os estoicos, para quem a virtude era capaz de mitigar a dor – sendo a virtude da mente perfeita em Cristo, as suas dores seriam mitigadas.¹⁶² Uma outra objeção afirma que Cristo, tendo a certeza da sua ressurreição, não sofreria tanto como quem morre definitivamente.¹⁶³ Por outro lado, «A inocência do padecente diminui a dor da paixão»¹⁶⁴, sendo Cristo inocente, a sua dor não pode ser maior do que quem padece pela própria culpa. Por fim, recupera-se e expande-se o princípio enunciado no artigo anterior - «Em Cristo, nada houve de supérfluo, mas a mínima dor de Cristo teria bastado para o fim da salvação humana; pois pela dignidade da pessoa divina tinha um valor infinito; logo, seria supérfluo padecer a máxima dor.»¹⁶⁵

¹⁵⁹ Cf. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 445.

¹⁶⁰ S. Th., III, q. 46, a. 6.

¹⁶¹ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 6, arg. 1.

¹⁶² Cf. S. Th., III, q. 46, a. 6, arg. 2.

¹⁶³ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 6, arg. 4.

¹⁶⁴ S. Th., III, q. 46, a. 6, arg. 5.

¹⁶⁵ S. Th., III, q. 46, a. 6, arg. 6.

As objeções enunciadas trazem à reflexão diversas portas de entrada – seja a partir do sofrimento físico, ou das circunstâncias psicológicas de Cristo, pela sua virtude, inocência ou pelo conhecimento da ressurreição; até ao próprio excesso quanto ao fim salvífico da Paixão.

Na resposta, S. Tomás explorará todas estas vias para uma meditação mais prolongada sobre os sofrimentos de Cristo. O ponto de partida, decorrente da própria humanidade de Cristo, é a existência de verdadeiro sofrimento, quer corporal, quer interior «[...] que provém da apreensão de algo nocivo, e que se chama tristeza.»¹⁶⁶ De seguida, enumera quatro causas pelas quais ambos foram, em Cristo, o maior dos sofrimentos possíveis. A primeira é o género das dores em si mesmas. Desde logo a extrema violência da crucifixão enquanto meio de tortura. Mas também quanto à dor interior, referem-se três elementos: os pecados da humanidade, pelos quais oferecia satisfação, em particular o pecado daqueles que o condenavam e executavam e dos discípulos que o abandonaram e a própria perda da vida corporal, «[...] que naturalmente é horrível para a natureza humana.»¹⁶⁷

A segunda causa é a capacidade sensitiva de Cristo. Na antropologia cristológica de S. Tomás, a humanidade de Cristo é perfeita, enquanto formada pelo Espírito Santo. Assim, Cristo perfeccionou inteiramente os sofrimentos tanto físicos como interiores.¹⁶⁸ A terceira causa é a pureza da dor sofrida por Cristo: «Porque nos outros padecentes mitiga-se a tristeza interior, e também a dor exterior, com alguma consideração da mente, em virtude de certa derivação ou redundância das faculdades superiores sobre as inferiores, coisa que não teve lugar na paixão de Cristo, que “permitiu a cada uma das suas potências o que lhe era próprio”¹⁶⁹, como diz o Damasceno.»¹⁷⁰ A quarta causa refere-se ao facto de Cristo ter tomado os sofrimentos voluntariamente, em vista da libertação do pecado, pelo que os tomou inteiramente.¹⁷¹

É o conjunto destas quatro causas que sustenta, para S. Tomás, que a dor de Cristo na Paixão seja a maior de todas as dores. Assim, embora verdadeiro e factual que existem sofrimentos físicos mais agudos e prolongados do que a crucifixão, argumenta-se que o conjunto dos restantes elementos tornam maior a dor de Cristo.¹⁷² Sem ignorar a realidade da crucifixão, amplamente descrita no princípio da resposta, S. Tomás sustenta o argumento essencialmente na identidade de Cristo como Verbo Encarnado¹⁷³ e na relação da Paixão com

¹⁶⁶ S. Th., III, q. 46, a. 6, co.

¹⁶⁷ S. Th., III, q. 46, a. 6, co.

¹⁶⁸ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 6, co.

¹⁶⁹ João Damasceno, *De fide orthodoxa*, 3, 19. PG 94, 1080A.

¹⁷⁰ S. Th., III, q. 46, a. 6, co.

¹⁷¹ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 6, co.

¹⁷² Cf. S. Th., III, q. 46, a. 6, ad. 1.

¹⁷³ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 330.

o fim da libertação humana do pecado. É interessante verificar como, em S. Tomás, a divindade de Cristo não é um elemento que diminua o sofrimento da Paixão, ou até que o torne ilusório numa leitura docetista. Pelo contrário, torna-o mais agudo na medida em que a sua humanidade, unida à divindade, é completa e essa completude envolve a capacidade de perceber as causas de dor, tanto física como interior. É também baseado nesse princípio que responde à objeção segundo a qual a certeza da ressurreição tornaria a dor mais tolerável:

[...] a vida corporal de Cristo foi de tanta dignidade, sobretudo pela divindade a que está unida, que da sua perda por uma só hora havia motivo para condoer-se mais que da perda da vida de qualquer homem por qualquer tempo. Pelo que diz o Filósofo que o virtuoso tanto mais ama a sua vida quanto sabe que é melhor. E, contudo, expõe-na pelo bem da virtude. Igualmente, Cristo expôs a sua vida, que lhe era sumamente amada, pelo bem da caridade [...]¹⁷⁴

A segunda parte da resposta citada conduz-nos ao outro elemento que influencia a dor de Cristo, a relação com o fim salvífico da Paixão. Cristo expõe a sua vida pelo bem da caridade. Este princípio serve para responder à objeção estoica, segundo a qual a virtude é capaz de moderar a tristeza. Aqui encontramos uma diferença de pressupostos: para os estoicos, toda a tristeza é inútil e, por isso, deve ser evitada. Numa visão cristã, contudo, existe uma «[...] tristeza louvável, [...] quando procede de um amor santo, como quando alguém se entristece dos próprios pecados ou dos alheios.»¹⁷⁵ A tristeza perante o mal é dolorosa, mas não inútil e, por isso, Cristo assumiu-a por inteiro. Neste sentido, também a inocência de Cristo se torna mais um elemento de dor na Paixão – embora um culpado sofresse, para além das dores infligidas, a dor da própria culpa, um inocente sofre a tristeza de compreender a injustiça de que é alvo.¹⁷⁶ Por outro lado, Cristo não sofre apenas pela perda da sua própria vida injustamente, sofre em satisfação pelo pecado de toda a humanidade e fá-lo com «maior conhecimento e caridade» pelo que a sua dor «excedia a de todos os contritos».¹⁷⁷

Nesta leitura, Cristo não aparece como uma vítima isolada ou anónima perdida na História. A caridade que o leva voluntariamente à Paixão une-o a todos os padecimentos causados pelo mal e pelo pecado, o que é uma outra fonte de sofrimento. Cristo padece às mãos dos que o condenam e, ao mesmo tempo, pelo pecado que cometem. Sendo a tristeza causada pela «apreensão de algo nocivo»¹⁷⁸ ou pela «perda do maior bem»¹⁷⁹, a inocência de Cristo, o seu conhecimento do pecado humano e a caridade que o une ao Pai e à humanidade tomam

¹⁷⁴ S. Th., III, q. 46, a. 6, ad. 4.

¹⁷⁵ S. Th., III, q. 46, a. 6, ad. 2.

¹⁷⁶ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 6, ad. 5.

¹⁷⁷ S. Th., III, q. 46, a. 6, ad. 4.

¹⁷⁸ S. Th., III, q. 46, a. 6, co.

¹⁷⁹ S. Th., III, q. 46, a. 6, arg. 4.

parte nos sofrimentos da Paixão, muito além de todo o sofrimento físico. Ao mesmo tempo, Cristo não evita nenhum destes sofrimentos. Estes não eram necessários à luz de uma lógica retributiva da satisfação pelo pecado e, todavia, Cristo assume-os por inteiro.

2.2.2. DOR E GOZO: A VISÃO BEATÍFICA DE CRISTO PADECENTE

Um outro elemento surge neste artigo, fazendo a ponte para os seguintes – a não redundância das faculdades superiores da alma sobre as inferiores.¹⁸⁰ É um elemento que nos levará a recuperar elementos da psicologia tomista e da cristologia especulativa, para que se possa ler a fundo os artigos 7 e 8 desta questão 46, onde S. Tomás aborda os sofrimentos da alma de Cristo. A pergunta que se coloca no artigo 7 é «Se Cristo padeceu em toda a sua alma?»¹⁸¹ A questão, em si, é algo enigmática para quem não está familiarizado com alguns princípios da antropologia tomista. O que significa «toda a alma»? A alma está dividida em partes, em que umas podem sofrer sem que outras sejam afetadas?

A antropologia tomista é unitária e composta. O ser humano é uma só realidade, composta de corpo e alma. A alma é a forma do corpo, isto é, aquilo que faz com que o corpo seja efetivamente um ser humano. Ambos os elementos constituem uma unidade indissolúvel, no sentido em que um corpo sem alma, ou uma alma sem corpo não são um ser humano, tal como o entende S. Tomás.¹⁸² Na alma humana pode-se distinguir entre essência e potências. Pela essência, a alma é forma do ser humano. As potências referem-se às diferentes operações da alma na relação com o objeto próprio.¹⁸³ Assim, S. Tomás distingue na alma humana entre potências vegetativas, sensitivas, locomotivas, apetitivas e intelectivas.¹⁸⁴ Aliás, estes princípios gerais aplicam-se a todos os seres vivos, diferindo apenas nas potências: a título de exemplo, a forma de uma árvore é uma alma vegetativa, que não possui as restantes potências. Para o artigo em estudo, importa apenas realçar que as diferentes potências não significam «partes» distintas da alma, mas operações distintas em relação com objetos distintos, unidas pela mesma essência. Assim, quando S. Tomás pergunta se Cristo sofreu em toda a sua alma, o que está em causa é, de novo, dar um passo de aprofundamento que permita perceber como é que os sofrimentos da Paixão afetaram Cristo no seu intelecto, vontade e demais potências da alma humana que, enquanto verdadeiro humano, possui.

Outro pressuposto necessário à plena compreensão destes artigos, vindo da cristologia, é a afirmação de Cristo como *simul viator et comprehensor*. Isto é, Cristo, na sua vida terrena,

¹⁸⁰ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 6, ad. 3.

¹⁸¹ S. Th., III, q. 46, a. 7

¹⁸² Cf. S. Th., I, q. 75, a. 4

¹⁸³ Cf. S. Th., I, q. 77, a. 1, co.

¹⁸⁴ Cf. S. Th., I, q. 78, a. 1, co.

participava já da bem-aventurança eterna, sem deixar de partilhar da natureza humana passível.¹⁸⁵ A bem-aventurança («*beatitudo*»), por vezes chamada «visão beatífica», corresponde ao fim último do ser humano e é definida como a visão da essência divina.¹⁸⁶ O argumento usado para sustentar este princípio está diretamente ligado com o fim salvífico da Encarnação:

O homem está em potência para alcançar a ciência dos bem-aventurados, que consiste na visão de Deus, e se ordena a ela como ao seu fim; pois a criatura racional é capaz desse conhecimento bem-aventurado por ser imagem de Deus. Por outro lado, os homens são levados a este fim da bem-aventurança pela humanidade de Cristo [...]. Portanto, era preciso que Cristo homem possuísse em grau altíssimo o conhecimento que consiste na visão de Deus, porque a causa há de ser mais perfeita que o seu efeito.¹⁸⁷

Recuperando o princípio já citado da não redundância das faculdades superiores da alma para as inferiores, o que está em causa é afirmar que a visão beatífica na vida terrena de Cristo implica um conhecimento e gozo em Deus através das potências intelectivas, sem afetar a operação habitual das restantes potências. Assim se garante, por um lado, o conhecimento do Pai a que apontam muitas passagens da Escritura¹⁸⁸, e necessário à missão salvífica de Cristo; por outro lado, a verdadeira passibilidade do corpo e alma de Cristo, sem a qual se cairia definitivamente no docetismo.

Note-se que este é um dos princípios mais intrincados da cristologia tomista e, também por isso, dos mais postos em questão.¹⁸⁹ As implicações para a psicologia de Cristo e a compreensão dos seus gestos e palavras são grandes e alcançam a sua maior agudeza quando aplicadas à Paixão de Cristo.

Tendo em conta os pressupostos anteriormente descritos, podemos considerar a resposta de S. Tomás à pergunta «Se Cristo padeceu em toda a sua alma?» Existem duas formas de a resposta ser afirmativa - «[...] diz-se que a alma toda padece quando padece em toda a sua essência ou quando padece em todas as suas potências.»¹⁹⁰ As potências padecem segundo a paixão que procede do seu objeto próprio, por exemplo a visão diante de uma luz demasiado

¹⁸⁵ Cf. S. Th., III, q. 15, a. 10.

¹⁸⁶ Cf. S. Th., I-II, q. 3, a. 8, co.

¹⁸⁷ S. Th., III, q. 9, a. 2, co.

¹⁸⁸ Por exemplo: «Eu é que o conheço; se dissesse que não o conhecia, seria como vós: um mentiroso. Mas Eu conheço-o e observo a sua palavra.» (Jo 8, 55); «Aquele que vem do Céu está acima de tudo e dá testemunho daquilo que viu e ouviu, mas ninguém aceita o seu testemunho.» (Jo 3, 35); «A Deus jamais alguém o viu. O Filho Unigénito, que é Deus e está no seio do Pai, foi Ele quem o deu a conhecer.» (Jo 1, 18); «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.» (Mt 11, 27; Cf. Lc 10, 22)

¹⁸⁹ Cf. Thomas Joseph White, *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Christology*, Thomistic Ressourcement Series, Volume 5 (Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2015), 240–46.

¹⁹⁰ S. Th., III, q. 46, a. 7, co.

intensa; ou padece em função do sujeito («*subiectum*») no qual está fundada, por exemplo, como a visão sofre quando o olho é ferido.¹⁹¹ Assim, quanto ao primeiro sentido, pode-se afirmar que Cristo padeceu em todas as potências inferiores, como decorre da análise dos seus sofrimentos levada a cabo nos artigos anteriores. Contudo, a razão superior tem na contemplação de Deus o seu objeto próprio – e deste objeto não poderia advir qualquer padecimento.¹⁹² Por outro lado, todas as potências da alma estão fundadas na sua essência, que é a forma do corpo - «[...] neste caso, todas as potências de Cristo padeciam, pois todas as potências radicam na essência da alma, à qual alcança o padecimento, pelo padecer do corpo do qual é ato.»¹⁹³ A resposta à terceira objeção dá um outro passo importante para a contemplação de Cristo padecente:

Uma dor chama-se paixão perfeita (*passio perfecta*) quando a alma é perturbada, quando a paixão da parte sensitiva chega a perturbar a razão, impedindo a retidão do seu ato, de tal modo que a razão seja arrastada pela paixão e privada do livre-arbítrio sobre ela. Tal paixão da parte sensitiva não chegou até à razão em Cristo, a não ser por parte do sujeito [...].¹⁹⁴

O artigo 8 reflete sobre o reverso da medalha. Se primeiro era preciso compreender se os sofrimentos de Cristo anulavam a visão de Deus, agora é preciso compreender se esta anula os seus sofrimentos. Assim, pergunta-se «Se a alma de Cristo no momento da sua paixão gozava toda da fruição bem-aventurada (*fruitioe beata*)?»¹⁹⁵ O raciocínio é semelhante ao do artigo anterior. Competia à razão superior o gozo e a fruição que advêm da visão de Deus. Como a razão superior é uma potência da alma, fundada na sua essência, pode-se afirmar, nesse sentido, que toda a alma de Cristo gozava da fruição bem-aventurada. Não se pode dizer o mesmo, contudo, quanto às potências na relação com o objeto próprio, uma vez que esta fruição não é objeto de todas as potências e, por outro lado, «[...] enquanto Cristo foi peregrino (*viator*)¹⁹⁶, não se realizava nele essa redundância da glória da parte superior na inferior nem da alma no corpo.»¹⁹⁷

Vistos os fundamentos e o argumento principal de cada artigo, naquela que é, para Lafont, uma das questões de maior sabor escolástico¹⁹⁸ desta secção, importa enquadrar o problema na visão de conjunto do estudo da Paixão. Argumentou-se que esta secção da Suma de Teologia é essencialmente ostensiva, mais do que demonstrativa, e estes artigos parecem

¹⁹¹ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 7, co.

¹⁹² Cf. S. Th., III, q. 46, a. 7, co.

¹⁹³ S. Th., III, q. 46, a. 7, co.

¹⁹⁴ S. Th., III, q. 46, a. 7, ad. 3.

¹⁹⁵ S. Th., III, q. 46, a. 8.

¹⁹⁶ Quer dizer, enquanto viveu uma vida terrena. Preferimos uma tradução literal do termo que, contudo, exige este esclarecimento.

¹⁹⁷ S. Th., III, q. 46, a. 8, co.

¹⁹⁸ Cf. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 445.

contradizer essa posição. Contudo, pode-se também sustentar que estas considerações estão ao serviço de uma contemplação da pessoa de Cristo na Paixão. S. Tomás coloca ao serviço dessa contemplação todos os recursos da sua cristologia especulativa e da sua antropologia para procurar aceder àquela que é, possivelmente, a mais misteriosa e fascinante dimensão de toda a vida de Cristo e da sua Paixão: os seus pensamentos e sentimentos, a sua relação com o Pai. O resultado não só é intrincado como nos devolve uma imagem paradoxal: um Cristo que, na Paixão, concentra em si simultaneamente a maior de todas as dores e o maior de todos os gozos. Cristo, na teologia de S. Tomás, nunca perde a ligação ao Pai nem o pleno uso das faculdades que lhe permitem fazer da Paixão uma entrega voluntária. Esta é, talvez, a consequência de maior alcance soteriológico deste problema, que teremos oportunidade de refletir mais a fundo. Torna-se mais claro um dos aspetos anteriormente referidos, o facto de a dor interior aumentar pelo conhecimento dos pecados da humanidade, pelos quais Cristo padece: o conhecimento extraordinário que advém a Cristo pela sua divindade – sem anular o normal conhecimento humano – não é apenas fonte de gozo, mas também da tristeza que o afeta na Paixão.

Todavia, não se pode deixar de ter em consideração que este retrato da psicologia de Cristo tem sido colocado em questão pelas contemporâneas cristologias kenóticas, pela dificuldade em enquadrar dois elementos importantes dos relatos evangélicos: a agonia no Getsémani e o grito de abandono na cruz. A crueza destes relatos torna difícil a consideração da coexistência em Cristo da agonia intensa e do gozo profundo da visão de Deus.¹⁹⁹ A solução apresentada por S. Tomás para sustentar a possibilidade dessa coexistência paradoxal obriga a colocar em Cristo uma exceção aos princípios por si delineados: a não redundância da glória da bem-aventurança das faculdades superiores nas inferiores é apresentada como uma disposição divina em ordem à economia da salvação.²⁰⁰ Em suma, é legítimo reconhecer a solidez do raciocínio de S. Tomás nesta questão e, ao mesmo tempo, ficar perplexo com a conclusão.

Por outro lado, as objeções colocadas pela consideração dos relatos evangélicos mencionados não se apresentam como uma refutação pura e simples da proposta de S. Tomás. Thomas Joseph White, recorrendo ao trabalho de exegetas contemporâneos, propõe uma interpretação do grito – “Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?” (Mt 28, 46) – compatível com a afirmação da visão beatífica do Cristo padecente, sem trair o dado revelado. Seria demasiado extenso reproduzir todo o argumento, mas recupere-se o ponto central: o grito de Jesus, na medida em que cita o Salmo 22, pode ser enquadrado na tradição judaica de apelar ao conteúdo inteiro da oração sálmica pela referência ao seu início. O salmo, que inicia com

¹⁹⁹ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 338.

²⁰⁰ Cf. S. Th., III, q. 14, a. 1, ad. 2.

esta expressão de abandono e sofrimento, termina numa expressão de confiança no cumprimento das promessas de Deus. Neste sentido, torna-se possível ler o grito de Cristo como «[...] uma oração de desejo relacionada com a sua esperança de introduzir a humanidade no dom escatológico da redenção.»²⁰¹

Reconhecida a dificuldade da questão, reconheça-se também a sua «explosividade teológica».²⁰² O próprio grito do Cristo agonizante na cruz é um grito do Verbo Encarnado. As dificuldades colocadas pelo paradoxo da consideração da visão beatífica na vida terrena de Cristo, próprias da enormidade do mistério em causa, não impedem de seguir S. Tomás na contemplação do mistério da cruz. Há uma margem de manobra pela qual este princípio pode ser lido dentro do dogma de Calcedónia, sem negar a realidade dos sofrimentos de Cristo, e simultaneamente sem chegar à dureza das teologias do abandono de Cristo por Deus. Na leitura tomista, Cristo não padeceu as penas do inferno no lugar da humanidade. Sofreu a maior das dores possíveis na vida terrena, mas fê-lo em união íntima de inteligência e vontade com o Pai – e este ponto será, como veremos, de enorme importância para a consideração dos frutos salvíficos da Paixão.

2.2.3. AS CIRCUNSTÂNCIAS DA PAIXÃO

Depois desta longa consideração da pessoa de Cristo e dos seus sofrimentos durante a Paixão, S. Tomás prossegue a reflexão sobre as circunstâncias em que decorre: o tempo (a. 9), o lugar (a. 10) e o facto de Cristo ter sido crucificado entre ladrões (a. 11). As perguntas estão formuladas segundo a conveniência: «Se Cristo padeceu em tempo conveniente?»²⁰³, «Se Cristo padeceu em lugar conveniente?»²⁰⁴, «Se foi conveniente que Cristo tenha sido crucificado entre dois ladrões?»²⁰⁵ O princípio do argumento de conveniência dita que a resposta seja afirmativa a cada uma destas questões. A Paixão de Cristo, considerada em primeiro lugar como fruto do desígnio divino, não pode senão ter ocorrido do modo mais conveniente para a consecução do seu fim, a libertação do género humano.²⁰⁶ Este princípio base permite voltar a lançar o olhar contemplativo sobre a Paixão, para retirar os nexos possíveis às circunstâncias em que ocorre. Encontra-se, de novo, uma recolha de citações dos Padres da Igreja com uma variedade de interpretações alegóricas e simbólicas das circunstâncias da

²⁰¹ White, *The Incarnate Lord*, 328.

²⁰² Otto Hermann Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 401.

²⁰³ S. Th., III, q. 46, a. 9.

²⁰⁴ S. Th., III, q. 46, a. 10.

²⁰⁵ S. Th., III, q. 46, a. 11.

²⁰⁶ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 9, co.; S. Th., III, q. 46, a. 10, co.; S. Th., III, q. 46, a. 11, co.

Paixão. Apresentam-se algumas das leituras que melhor demonstram o sentido destes artigos enquanto exercício contemplativo da Paixão, que procura olhar cada detalhe do evento.

Quanto ao tempo, o ponto central do artigo – mais focado nas respostas às objeções do que na solução em si, que se resume ao princípio da sabedoria divina – é a já clássica questão exegética da data da Paixão. S. Tomás reconhece o problema da discrepância entre os relatos dos Sinóticos e do Evangelho segundo S. João e recolhe as interpretações de S. João Crisóstomo, S. Beda e S. Jerónimo.²⁰⁷ A segunda objeção, no mesmo estilo, refere-se à discrepância da hora da crucifixão entre os Evangelhos de S. Marcos e S. João, invocando a harmonização proposta por S. Agostinho.²⁰⁸ A terceira objeção remete para uma interpretação simbólica da época do ano em que decorreu a Paixão, o equinócio da primavera, em que os dias começam a tornar-se mais longos – assim, pela Paixão, Cristo conduz a humanidade das trevas para a luz.²⁰⁹

Quanto ao lugar, o facto de a condenação acontecer em Jerusalém torna mais evidente a relação com os sacrifícios do templo, figuras da Paixão de Cristo. Evidencia também a humildade de Cristo, que padece uma morte infame no lugar mais insigne do povo hebreu.²¹⁰ Por outro lado, padece fora das muralhas da cidade, para evidenciar a universalidade da salvação oferecida pela Paixão.²¹¹ Por fim, padece no Calvário, lugar dos condenados, para simbolizar que a cruz de Cristo é remédio para os pecados do mundo inteiro.²¹²

Quanto à crucifixão entre dois ladrões, começa-se por reconhecer que há uma distinção entre o propósito dos vitimadores e o desígnio divino – enquanto os primeiros procuraram, por este facto, aumentar a infâmia de Cristo, Deus serviu-se dele para mostrar elementos da salvação que oferece. Por um lado, é uma imagem do juízo: Cristo como juiz de toda a humanidade, dividida entre condenados e salvos, representada pelo ladrão que o insultou e o que se arrependeu. Por outro lado, segundo S. Hilário, para mostrar que toda a humanidade – dividida entre fiéis e infiéis - participa da Paixão de Cristo. Por fim, segundo S. Beda, para representar as duas formas de viver o martírio cristão, ou tendo em vista a glória eterna, ou em busca do louvor humano.²¹³

²⁰⁷ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 9, ad 1.

²⁰⁸ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 9, ad 2.

²⁰⁹ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 9, ad 3.

²¹⁰ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 10, ad 1.

²¹¹ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 10, ad 2.

²¹² Cf. S. Th., III, q. 46, a. 10, ad 3.

²¹³ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 11, co.

A distinção entre o papel dos vitimadores e o de Deus na Paixão é uma primeira referência ao tema que ocupará a reflexão de S. Tomás na questão seguinte – a presença dos diversos intervenientes e as características da sua intervenção no evento da Paixão de Cristo.

2.3. Os intervenientes da Paixão

Pode-se reconhecer uma tensão inerente a toda a análise de S. Tomás à Paixão de Cristo. Uma tensão que, aliás, recebe da própria Sagrada Escritura. Por um lado, a Paixão é o lugar da plena entrega voluntária de Cristo por amor ao Pai e à humanidade, pela qual, em união com todo o mistério da Encarnação, se alcança a libertação do género humano do pecado. Por outro lado, Cristo sofre uma morte injusta, violenta e humilhante pelas mãos de sujeitos concretos que o traem, abandonam ou condenam. Um olhar equilibrado sobre a Paixão deverá sempre ter em consideração a tensão entre estes polos: nem exagerar de tal modo a entrega voluntária de Cristo, ao ponto de anular a crueza da condenação ou até ilibando os perpetradores; nem focar de tal modo a violência e o sofrimento, ao ponto de se tornar impossível a consideração do desígnio da misericórdia divina que se cumpre na Paixão. A questão 47, dedicada à consideração dos diferentes intervenientes da Paixão – ou, numa tradução mais rigorosa, das suas causas eficientes – navega este equilíbrio, conduzindo a contemplação da Paixão até aos diferentes modos de participação no evento: o de Cristo, condenado; o do Pai; e o dos condenadores.

2.3.1. A ENTREGA VOLUNTÁRIA DE CRISTO

A formulação da pergunta colocada no primeiro artigo demonstra a que extremos pode chegar esta tensão, se mal enquadrada: «Se Cristo foi morto por outros ou por si mesmo».²¹⁴ Ainda assim, esta pergunta não surge principalmente devido a algum raciocínio especulativo de tal forma removido da verdade revelada nos Evangelhos que se possa chegar a considerar a morte na cruz como um suicídio. A tensão brota do próprio Evangelho, onde lemos expressões como «Ninguém ma tira [a vida], mas sou Eu que a ofereço livremente.» (Jo 10, 18) Para esclarecer o problema, S. Tomás recorre a uma nova distinção:

De dois modos pode algo ser causa de algum efeito. De um modo, atuando diretamente no efeito. Deste modo deram morte a Cristo os seus perseguidores, porque puseram a causa suficiente da sua morte com a intenção de o matar, tendo-se seguido o efeito, pois daquela causa se seguiu a morte. De outro modo, diz-se uma causa indireta de alguma coisa enquanto não a impede podendo fazê-lo [...]. Deste modo foi Cristo causa da sua paixão e morte [...]²¹⁵

²¹⁴ S. Th., III, q. 47, a. 1.

²¹⁵ S. Th., III, q. 47, a. 1, co.

Com a distinção entre causa direta e indireta, parece ser possível enquadrar as intervenções quer dos perseguidores, quer de Cristo. A questão complica-se, contudo, com a consideração do modo pelo qual Cristo poderia ter evitado a Paixão:

Primeiro, reprimindo os adversários, para que ou não quisessem ou não pudessem dar-lhe a morte; segundo, porque o seu espírito tinha a faculdade para conservar a natureza da sua carne, de modo que não receberia nenhum dano. A alma de Cristo possuía esta faculdade em virtude da sua união com o Verbo de Deus em unidade de pessoa, como diz Agostinho. Pois, como a alma de Cristo não repeliu do seu corpo nenhum dano inferido, antes quis que a natureza corporal sucumbisse àquele dano, por isso se diz que entregou a sua alma ou que morreu voluntariamente.²¹⁶

Na resposta à segunda objeção, São Tomás interpreta dois elementos da Paixão como milagrosos: o grande grito no momento da morte, em que as forças corporais já não deviam permitir tanto – grito que aliás, conduz ao reconhecimento da sua divindade pelo centurião no Evangelho de S. Marcos (cf. Mc 15, 39); o facto de Cristo ter morrido mais rapidamente do que era normal numa crucifixão.²¹⁷ Torrell resume bem aquela que parece ser a intenção de S. Tomás com esta análise e, ao mesmo tempo, os seus perigos: «[...] Cristo continua a aparecer como o Senhor que conduz soberanamente os eventos dos últimos dias da sua vida. Apesar disso, as considerações parecem comandadas por um voluntarismo inabitual ao Mestre de Aquino, e temos por vezes a impressão de que se move nas margens do docetismo.»²¹⁸

São elementos que parecem algo desenquadrados da restante análise e até exagerados para aquilo que pretendem sublinhar, o carácter voluntário da Paixão de Cristo. Este havia já sido assegurado, desde logo, pelo carácter contingente da Encarnação: o Verbo assume uma natureza humana passível e leva-a até às últimas consequências na entrega de si mesmo. Também o facto de o sofrimento de Cristo não chegar a restringir a sua faculdade racional, mantendo intacto o seu livre-arbítrio, permite considerar que Cristo viveu a Paixão como entrega até ao fim. Por outro lado, a ideia de que a alma de Cristo teve total poder sobre o sofrimento do seu corpo parece colocar em questão os princípios anteriormente delineados sobre a passibilidade da alma e do corpo de Cristo pela não redundância da glória nas faculdades inferiores. De qualquer modo, estas considerações não afastam o essencial do conteúdo do artigo, pelo qual a reflexão pode prosseguir – a causa direta da Paixão e morte de Cristo é a ação deliberada dos perseguidores, Cristo é causa indireta na medida em que não os evita. É no modo concreto pelo qual Cristo o podia ter evitado que está o problema de análise deste artigo.

²¹⁶ S. Th., III, q. 47, a. 1, co.

²¹⁷ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 1, ad 1.

²¹⁸ Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 352.

O essencial do equilíbrio antes referido mantém-se – a Paixão é simultaneamente uma entrega voluntária e uma vitimação violenta.

O artigo 1 coloca debaixo de atenção a relação entre as intervenções de Cristo e dos vitimadores na Paixão. O artigo 2 volta o olhar para a relação entre Cristo e o Pai, ao perguntar «Se Cristo padeceu por obediência.»²¹⁹ Na resposta, S. Tomás retoma a linguagem da conveniência, aportando três razões pelas quais Cristo sofreu a Paixão por obediência. A primeira remete para a Carta de S. Paulo aos Romanos - «De facto, tal como pela desobediência de um só homem todos se tornaram pecadores, assim também pela obediência de um só todos se hão de tornar justos.» (Rm 5, 19) Se a Paixão de Cristo é ordenada à libertação do pecado, também por modo de exemplo das virtudes, então a obediência aparece como resposta à desobediência que está na raiz do pecado. A segunda razão é a reconciliação entre Deus e a humanidade, de tal modo que a Paixão é «[...] uma espécie (*quoddam*) de sacrificio [...]»²²⁰ e, segundo o testemunho da Escritura, sendo a obediência superior aos sacrifícios, então este só se poderia dar pela obediência. Importa notar esta nova referência à leitura sacrificial da Paixão, que será de grande importância para a sua leitura soteriológica, estando desde já submetida à reta compreensão da relação entre Cristo e o Pai. A terceira razão recorre a uma analogia militar - «[...] foi conveniente para a vitória sobre a morte e sobre o autor da morte. Não pode o soldado obter a vitória a não ser obedecendo ao chefe. E assim Cristo homem alcançou a vitória obedecendo a Deus [...]».²²¹

As objeções e respetivas respostas aportam dados importantes para o correto enquadramento da obediência de Cristo na Paixão. A primeira objeção refere que só existe obediência quando há um preceito, coisa que não se verifica em Cristo.²²² Na resposta, S. Tomás recorre de novo à passagem referida do Evangelho segundo S. João para mostrar que o preceito existia - «Tenho poder de a oferecer e poder de a retomar. Tal é o encargo que recebi de meu Pai.» (Jo 10, 18). Indo além do que a objeção exigia, mostra como a Paixão de Cristo representa o pleno cumprimento da Lei em todos os seus preceitos. Os preceitos morais, fundados no preceito da caridade, foram cumpridos através da caridade pelo Pai e pelos irmãos que Cristo demonstrou na Paixão. Os preceitos cerimoniais, referentes aos sacrifícios, foram cumpridos pois estes eram figura do sacrificio de Cristo na cruz. Os preceitos jurídicos, dedicados a oferecer satisfação pelas injúrias cometidas, foram cumpridos na Paixão «[...] permitindo que

²¹⁹ S. Th., III, q. 47, a. 2.

²²⁰ S. Th., III, q. 47, a. 2, co.

²²¹ S. Th., III, q. 47, a. 2, co.

²²² Cf. S. Th., III, q. 47, a. 1, arg. 1.

o cravassem no madeiro pela maçã que da árvore o homem tinha colhido contra o mandato de Deus.»²²³

A segunda objeção aponta a oposição entre obediência e entrega voluntária, uma vez que a obediência consiste em «[...] agir por necessidade do preceito.»²²⁴ A resposta, em relação à objeção, é simples – a obediência implica não só a necessidade do preceito, mas também a vontade de o cumprir, de tal modo que não há oposição entre obediência e entrega voluntária. Contudo, a resposta traz uma aportação importante para a consideração da agonia de Jesus no Getsémani: «E tal foi a obediência de Cristo, pois a mesma paixão e morte, em si consideradas, repugnavam à vontade natural, mas Cristo quis cumprir nisto a vontade de Deus [...]. Pelo que dizia: “Se não pode passar este cálice, sem que eu o beba, faça-se a tua vontade” (Mt 26, 42)».²²⁵

Esta referência à «vontade natural» remete para um elemento da cristologia e da antropologia tomista, a distinção entre vontade como natureza (*voluntas ut natura*) e vontade como razão (*voluntas ut ratio*).²²⁶ Com isto, S. Tomás não se refere a duas vontades distintas, mas a dois tipos de atos da vontade. A *voluntas ut natura* refere-se aos atos da vontade que tendem para um objeto querido por si mesmo, pela bondade que ele próprio contém. A *voluntas ut ratio*, refere-se à capacidade de a vontade humana tender para objetos como um meio para outro fim. Ao referir a repugnância que a Paixão e morte provocavam à vontade natural de Cristo, S. Tomás refere-se à *voluntas ut natura*. Isto significa que a Paixão e os sofrimentos a ela associados nunca poderiam ser desejados por Cristo como um bem em si mesmo. De facto, a vontade natural tende para o que é bom em si mesmo, como a saúde ou a preservação da vida, de tal modo que a Paixão lhe seria absolutamente contrária. Contudo, pela *voluntas ut ratio*, o ser humano é capaz de tender a meios repugnantes à vontade natural, em ordem a um fim superior.

Enquadrada neste contexto, a agonia de Jesus pode ser lida como o combate natural entre estas duas formas de a vontade humana lidar com a perspectiva do sofrimento e da morte. Em ordem ao fim que é a libertação do género humano do pecado, Cristo pôde querer a Paixão, sem que esta tenha deixado de repugnar à vontade como natureza, que apenas adere a fins imediatos. Nem a existência da vontade divina em Cristo, nem o gozo da visão beatífica nas faculdades superiores da alma de Cristo apagam a repugnância natural pelo sofrimento e pela morte. Estes aspetos da vontade humana de Cristo aparecem na sua tensão mais dramática na agonia do Getsémani. Neste aspeto, apesar da dificuldade do artigo anterior, voltamos a

²²³ S. Th., III, q. 47, a. 2, co.

²²⁴ S. Th., III, q. 47, a. 2, arg. 2. «[...] *ex necessitate praecepti*.»

²²⁵ S. Th., III, q. 47, a. 1, ad 2.

²²⁶ Cf. S. Th., III, q. 18, a. 3; I-II, q. 8, aa. 2-3.

encontrar o pleno respeito de S. Tomás pela verdadeira humanidade de Cristo – para Torrell, são estes dados que devem iluminar os anteriores.²²⁷

A terceira objeção refere a superioridade da caridade em relação à obediência.²²⁸ A resposta, simples e direta, é de grande importância para compreender adequadamente o sentido da obediência de Cristo: «Pela mesma razão padeceu Cristo por caridade e por obediência, porque não cumpriu os preceitos da caridade a não ser por obediência e foi obediente ao preceito do Pai por caridade.»²²⁹ A Paixão decorre segundo o desígnio divino, como já foi dito, e Cristo apresenta-se obediente a esse desígnio até ao fim. Contudo, com este artigo, S. Tomás coloca o foco no coração dessa obediência, que não deriva da necessidade do cumprimento jurídico de um preceito imposto, mas do amor que une Cristo e o Pai.

2.3.2. A ENTREGA DO FILHO PELO PAI

A consideração dessa relação é aprofundada no artigo seguinte, onde a questão colocada é «Se Deus Pai entregou Cristo à Paixão?»²³⁰ Mais uma formulação que facilmente causa desconforto, expresso com clareza logo na primeira objeção - «Parece iníquo e cruel que um inocente seja entregue à paixão e à morte. Mas no Deuterónimo diz-se que “Deus é fiel e n’Ele não cabe iniquidade.” (Dt 32, 4); logo, o Pai não entregou Cristo inocente à paixão e à morte.»²³¹ Porém, no *sed contra*, S. Tomás alude a uma passagem igualmente contundente - «Deus não perdoou ao seu próprio Filho, mas entregou-o por todos nós.» (Rm 8, 32). Assim, apresentam-se três modos pelos quais o Pai entregou o Filho à Paixão. Primeiro, porque «[...] com a sua vontade eterna ordenou a Paixão de Cristo à libertação do género humano.»²³² É a chave de leitura colocada desde o início das questões sobre a Paixão. Esta, enquanto sofrimento injusto e cruel de um inocente, não pode ser desejada como um fim em si mesmo.²³³ S. Tomás, como se tem mostrado, encara a Paixão a partir de várias perspetivas que se complementam na contemplação deste mistério. A invariável porta de entrada é a consideração da Paixão em relação à salvação da humanidade, que é o fim para o qual se ordena. Sem esta consideração nenhuma outra seria possível, pois apenas restaria o dado bruto da Paixão como expressão do absurdo do mal e do sofrimento.

²²⁷ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l’oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d’Aquin*, 361.

²²⁸ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 2, arg. 3.

²²⁹ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 1, ad 3. «[...] *eadem ratione Christus passus est ex caritate, et ex obedientia; quia etiam praecepta caritatis non nisi ex obedientia implevit; et obediens fuit ex dilectione ad Patrem precipientem.*»

²³⁰ S. Th., III, q. 47, a. 3.

²³¹ S. Th., III, q. 47, obj. 1.

²³² S. Th., III, q. 47, a. 3, co.

²³³ Cf. Enrique Laje, «La voluntad del Padre en la soteriología de Santo Tomás», *Ciencia y Fe* 20, n.º 1–3 (1964): 5.

O segundo modo pelo qual Deus entregou Cristo foi pela inspiração da vontade de padecer pela humanidade e pela infusão da caridade. Importa esclarecer este ponto, expresso de forma muito sucinta uma vez que assume pressupostos anteriormente definidos sobre a relação entre Deus e as criaturas. S. Tomás considera que Deus é capaz de «mover» a inteligência e a vontade das criaturas racionais, mas nunca em forma de manipulação, como que impondo necessidade nesse desígnio ou substituindo o livre-arbítrio. O Espírito Santo inspira o ser humano a desejar o bem, a vontade de Deus, precisamente pela ação do seu livre-arbítrio. No caso de Cristo, esta ação deriva também da sua vontade divina, partilhada pelas três Pessoas da Trindade, que inspira a vontade humana a desejar o fim a que se ordena a Paixão, a salvação da humanidade. Esta vontade «[...] não destrói, mas atualiza a liberdade humana.»²³⁴ É com base nesta reflexão que se respondem às duas primeiras objeções do artigo. À primeira, já referida, responde-se «entregar um inocente à paixão e à morte contra a sua vontade é ímpio e cruel. Não foi assim que Deus Pai entregou Cristo, mas inspirando-lhe a vontade de padecer por nós.»²³⁵ Começa a desenhar-se aqui o verdadeiro sentido e alcance da consideração de Cristo como *simul viator et comprehensor* durante a sua Paixão. O ponto central não é uma curiosidade impossível sobre o modo como o sofrimento da Paixão e o gozo da visão de Deus se conjugam na única experiência subjetiva de Cristo, mas sim mostrar a íntima união entre Cristo e o Pai durante toda a Paixão.

O terceiro modo pelo qual se pode dizer que o Pai entregou Cristo foi «[...] não protegendo contra a paixão e expondo-o aos perseguidores. Por isso se lê em S. Mateus que, pendente na cruz, Cristo dizia: “Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?” (Mt 27, 46), pois o entregou nas mãos dos perseguidores, expõe S. Agostinho.»²³⁶ Já antes se referiu o grito de abandono de Cristo na cruz, na consideração da sua relação com o problema da visão beatífica. A exegese de S. Tomás, baseado em S. Agostinho, é muito simples e direta. Como o gozo da visão de Deus não apagou a verdadeira dor da Paixão, o grito pode fazer referência ao abandono nas mãos dos perseguidores. Naturalmente, não é uma resposta que apague o desconforto da questão nem que a dê por encerrada. O debate em torno deste problema não era tão aceso no tempo de S. Tomás como no nosso, pelo que seria necessário complementar esta leitura – um exemplo de tentativa de enquadramento do problema dentro da cristologia de S. Tomás no diálogo com as cristologias contemporâneas está no já referido trabalho de Thomas

²³⁴ Reginald Garrigou-Lagrange, *De Christo Salvatore* (Turim: L.I.C.E. - R. Berruti & C., 1945), 407; Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 364; Cf. Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, trad. Robert Royal, vol. 2 (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015), 201–6; Cf. S.Th., I, q. 19, a. 8.

²³⁵ S. Th., III, q. 47, a. 3, ad 1.

²³⁶ S. Th., III, q. 47, a. 3, co.

Joseph White. Para o âmbito deste trabalho, note-se que a teologia da Paixão em S. Tomás não ignora o grito de abandono – aborda-o diretamente, ainda que não com o desenvolvimento que as problemáticas da teologia contemporânea exigiriam.

Resta a terceira objeção, pela qual se reintroduz no discurso o papel daqueles que entregam e condenam Jesus, sobre os quais se debruçam os restantes artigos da questão 47 (aa. 4-6). A objeção nota como tanto Judas, como os judeus e Pilatos são recriminados por terem entregado Cristo à morte. Deste modo, afirmar que o Pai também entregou Cristo é associá-lo a essa recriminação.²³⁷ A resposta passa por distinguir entre as intenções de cada um dos intervenientes. Embora a ação pareça materialmente a mesma, as intenções são drasticamente diferentes, até opostas entre si: «[...] o Pai entregou o Filho e o Filho entregou-se a si próprio por caridade (*ex caritate*), e por isso são louvados; Judas entregou-o por cobiça (*ex cupiditate*); os judeus, por inveja (*ex invidia*), e Pilatos, por temor mundano (*ex timore mundano*) de perder a graça de César; e por isso são recriminados.»²³⁸

Trata-se de mais um passo que preserva o equilíbrio antes referido entre a consideração do fim salvífico da Paixão e a maldade intrínseca do ato. A entrega de Jesus à morte revela sentidos muito diferentes, entre a entrega voluntária de si mesmo por caridade, por inspiração do Pai, e a entrega culpada de um inocente por motivos reprováveis – a cobiça, a inveja, o temor mundano. É interessante verificar como S. Tomás não separa a consideração destes elementos, tal como eles não existiram separados. A Paixão é um único evento, no qual os perseguidores realizam um mal quase indescritível e pelo qual Deus oferece a salvação à humanidade na entrega por caridade do seu Filho.

2.3.3. O PECADO DOS VITIMADORES

Esta conjunção de significados permanece no artigo 4, onde se reflete sobre o papel dos gentios na Paixão de Cristo. A resposta continua a recusar a separação entre os elementos:

No próprio modo como se realizou a paixão de Cristo esteve figurado o efeito da mesma; pois primeiramente obteve o seu efeito salvador nos judeus, muitíssimos dos quais foram batizados na morte de Cristo, como consta pelos Atos dos Apóstolos (At 2, 41; 4, 4). Mas pela pregação dos judeus se estendeu o efeito da paixão de Cristo aos gentios. Por isso foi conveniente que Cristo começasse a padecer dos judeus e que logo estes o entregassem aos gentios, que pelas suas mãos deviam consumir a sua paixão.²³⁹

²³⁷ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 3, arg. 3.

²³⁸ S. Th., III, q. 47, a. 3, ad 3.

²³⁹ S. Th., III, q. 47, a. 4, co.

A primeira objeção e respetiva resposta prosseguem na consideração da tensão entre o mal consumado e o bem concedido. Se toda a humanidade devia ser libertada do pecado pela Paixão, melhor seria que participasse na morte de Cristo a menor parte possível da humanidade.²⁴⁰ A resposta, de novo, põe em relevo a salvação oferecida: «Para demonstrar a abundância da sua caridade, pela qual padecia, Cristo, posto na cruz, pediu perdão para os seus perseguidores, e por isto, para que o fruto da sua petição alcançasse aos judeus e aos gentios, quis Cristo padecer de uns e de outros.»²⁴¹ Entenda-se que continuamos no âmbito das razões de conveniência. Não se trata de afirmar que o perdão só poderia ser concedido aos gentios se estivessem presentes na crucifixão, mas mostrar como o mal objetivo da sua participação na Paixão se pôde tornar símbolo da universalidade da salvação.

A tensão inerente a estes elementos revela-se também na resposta à segunda objeção, que dá mais um passo no enquadramento da Paixão entendida como sacrifício: «A paixão de Cristo foi a oblação de um sacrifício, enquanto Cristo, de sua própria vontade, suportou a morte por caridade; mas não foi sacrifício, antes gravíssimo pecado, enquanto padeceu das mãos dos perseguidores.»²⁴² A objeção remetia para a consideração dos sacrifícios do Antigo Testamento como figura da Paixão. Sendo estes oferecidos pelos judeus, deviam ser eles a executar a Paixão, não os gentios. A resposta é mais um passo crucial para o correto entendimento da interpretação sacrificial da Paixão. A morte de cruz é sacrifício porque suportada por caridade. Este *ex caritate* vai-se tornando um refrão cada vez mais repetido nos últimos artigos até se mostrar como a verdadeira pedra de toque da teologia da Paixão em S. Tomás. É na caridade de Cristo que se encontra a matéria do seu sacrifício, mais do que nos seus sofrimentos. Se assim não fosse, os seus executores podiam ser vistos como os «sacerdotes» que ofereciam a vítima do sacrifício. Pelo contrário, o mal objetivo da vitimação de Cristo inocente às mãos dos que o condenaram não pode ser ignorado. É a forma como Cristo vive essa vitimação que permite ler nela valores salvíficos.

Daí que os últimos dois artigos desta questão sejam dedicados à reflexão sobre a culpa dos executores de Cristo. O ponto fundamental a partir do qual S. Tomás analisa essa culpa é o conhecimento da identidade de Jesus como Messias e Filho de Deus. Isto é compreensível se tivermos presente o princípio anteriormente enunciado sobre a relação entre a gravidade de uma ofensa e a dignidade daquele contra quem é cometida.²⁴³ Se a condenação violenta de um inocente seria sempre um pecado gravíssimo, ainda mais quando essa vítima é Jesus Cristo, o

²⁴⁰ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 4, arg. 1.

²⁴¹ S. Th., III, q. 47, a. 4, ad 1.

²⁴² S. Th., III, q. 47, a. 4, ad 2.

²⁴³ Cf. S. Th., III, q. 1, a. 2, ad 2.

Verbo Encarnado. Por isso, a questão que lança a reflexão do artigo 5 é «Se os perseguidores de Cristo o conheceram».²⁴⁴ As objeções, que respondem afirmativamente à pergunta, baseiam-se na parábola dos vinhateiros homicidas – «Este é o herdeiro. Matemo-lo e ficaremos com a sua herança.» (Mt 21, 38) -²⁴⁵ nas palavras de Jesus - «Se, diante deles, Eu não tivesse realizado obras que ninguém mais realizou, não teriam culpa; mas agora, apesar de as verem, continuam a odiar-me a mim e ao meu Pai.» (Jo 16, 24) -²⁴⁶ e num sermão do concílio de Éfeso.²⁴⁷ Contudo, o *sed contra*, invoca três passagens da Escritura com resposta negativa: «Nenhum dos chefes deste mundo a conheceu, pois, se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória.» (1Cor 2, 8), «Agora, irmãos, sei que agistes por ignorância, como também os vossos chefes.» (At 3, 17) e as próprias palavras do Crucificado - «Perdoa-lhes, Pai, porque não sabem o que fazem.» (Lc 23, 34).

Trata-se de mais um exemplo clássico de uma *quaestio* medieval, expor as autoridades contraditórias e procurar, a partir do paradoxo, avançar na compreensão de algum aspeto da Revelação.²⁴⁸ Para a resposta, S. Tomás distingue entre os judeus «maiores» e «menores», isto é, entre os responsáveis do povo - sacerdotes, escribas e fariseus - e o povo simples. Os primeiros, enquanto estudiosos e conhecedores da Escritura, tendo visto as obras de Jesus, reconheciam nele o Messias prometido, ainda que não reconhecessem a sua divindade. Ainda assim, esta é uma «ignorância afetada»²⁴⁹, dado que Jesus dera sinais da sua divindade que recusaram por ódio ou inveja. Deste modo, harmonizam-se as referências bíblicas das objeções com as do *sed contra*. O povo em geral, contudo, por não possuir o mesmo conhecimento da Escritura, não tinha obrigação de reconhecer o messianismo de Jesus – e mesmo que alguns chegassem a crer pelos milagres, o testemunho contrário dos responsáveis do povo levou muitos a não acreditar.²⁵⁰ Na resposta à terceira objeção, esclarece-se que «A ignorância afetada não escusa do pecado, antes parece agravá-lo, pois demonstra que o homem se encontra de tal forma inclinado a pecar que consente na ignorância para não evitar o pecado.»²⁵¹

Pode-se questionar, com Torrell, se esta não é uma exegese demasiado severa. Afinal de contas, muitos dos próprios discípulos de Jesus chegaram a interpretar erradamente o seu messianismo, até depois do Mistério Pascal - «Senhor, é agora que vais restaurar o Reino de Israel?» (At 1, 6). Está em causa o facto de que «Tomás leva a sério sem qualquer dúvida o

²⁴⁴ S. Th., III, q. 47, a. 5.

²⁴⁵ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 5, arg. 1.

²⁴⁶ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 5, arg. 2.

²⁴⁷ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 5, arg. 3.

²⁴⁸ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 1999, Vol. II:362.

²⁴⁹ S. Th., III, q. 47, a. 5, co.

²⁵⁰ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 5, co.

²⁵¹ S. Th., III, q. 47, a. 5, ad 3.

paciente esforço de educação realizado por Deus para com o seu povo ao longo de toda a história da revelação [...]»²⁵², de tal modo que seria suposto que aqueles dentre o povo que mais se dedicaram ao estudo da Escritura, mais dispostos estivessem a receber o Messias prometido.

No artigo 6, S. Tomás reconhece três graus de culpa na Paixão de Cristo. O dos responsáveis do povo, por tudo quanto já se disse, é o mais elevado. A massa do povo vê a sua culpa atenuada pela ignorância e os gentios ainda mais, por não terem o conhecimento das Escrituras.²⁵³ A consideração tomista do pecado dá uma grande importância não apenas à materialidade do ato, mas à intenção e conhecimento que o informam enquanto ato humano.²⁵⁴ Daí esta gradação da culpa pela ignorância, e a gradação pelas intenções de Judas, Pilatos e os responsáveis do povo que aparece na resposta à segunda objeção.²⁵⁵

Por fim, a terceira objeção e sua resposta voltam a aclarar a tensão entre entrega voluntária e vitimação violenta. A objeção alega que Cristo padeceu voluntariamente e, como ninguém faz uma injustiça a quem a queira padecer, não se pode considerar a crucifixão de Cristo como um pecado.²⁵⁶ A resposta recentra a análise: «Cristo quis a sua Paixão, como a quis Deus; mas não quis a ação iníqua dos judeus. Por isso não se escusam da injustiça os que a Cristo deram a morte. De facto, aquele que mata um homem comete uma injúria, não só contra o homem morto, mas também contra Deus e contra a república [...]»²⁵⁷

Esta última frase parece reequilibrar um elemento que não estava tão claro na resposta – a dependência talvez exagerada do grau de culpa do conhecimento da divindade ou do messianismo de Jesus. A tal ponto que se poderia perguntar: caso Jesus fosse um simples homem inocente condenado à morte, este não seria também um pecado gravíssimo? Estamos perante uma questão que evidencia uma possibilidade de tradução para a sensibilidade contemporânea. Na época de S. Tomás, o princípio da proporcionalidade entre a gravidade da ofensa e a dignidade do ofendido poderia ser de tal forma prevalente que devia governar a análise do problema. Hoje, talvez baste a referência à inocência de Cristo para expor a grandeza do mal cometido. É certo que a identidade divina de Jesus traz outras dimensões à questão, principalmente do lado da sua interpretação salvífica. Contudo, a imagem de um inocente crucificado parece suficiente para mostrar a grandeza da culpa cometida.

²⁵² Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 372.

²⁵³ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 6, co.

²⁵⁴ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: La vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 373.

²⁵⁵ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 5, ad 2.

²⁵⁶ Cf. S. Th., III, q. 47, a. 5, arg. 3.

²⁵⁷ S. Th., III, q. 47, a. 5, ad 3.

Um outro aspeto a necessitar de tradução é o discurso de culpabilização dos judeus, num mundo pós-Segunda Guerra Mundial.²⁵⁸ Naturalmente que não se pode atribuir a S. Tomás, no séc. XIII, uma preocupação da sensibilidade do séc. XXI. Ainda assim, o problema pode ser aclarado a partir dos princípios elaborados por S. Tomás. Cristo, como se viu, é apresentado com um conhecimento extraordinário do pecado da humanidade, devido à posse da visão de Deus. Esse conhecimento de todo o pecado da humanidade, pelo qual oferece a sua vida, é uma das fontes do sofrimento interior de Cristo na Paixão, sem o qual não se poderia sustentar a ideia de que a dor de Cristo foi a maior de todas as dores. Assim, embora seja um dado transmitido pela Escritura que Cristo foi levado à condenação pelos responsáveis do povo judeu e executado pelos romanos, no coração do problema continua a estar o fim a que se ordena a própria Paixão, constantemente lembrado, a libertação do género humano do pecado. Toda a humanidade está implicada na Paixão, enquanto continuar a encontrar em si mesma o pecado que levou Deus a entregar o seu próprio Filho.

Tendo considerado as questões 46 e 47, nas quais nos são aclarados os vários elementos do evento da Paixão de Cristo, podemos tentar traçar uma visão de conjunto. S. Tomás aproxima-se da Paixão em estilo contemplativo, colocando ao serviço da contemplação do mistério da cruz todos os recursos concetuais elaborados ao longo da Suma Teológica, mas com consciência plena de que estes não lhe permitem abarcar o mistério na sua integralidade. Permitem, isso sim, abrir vias de sentido pelas quais a salvação oferecida pela Paixão de Cristo se possa tornar efetiva no caminho da humanidade em direção à comunhão com a Trindade. Deste modo, S. Tomás convida o leitor a contemplar cada detalhe do evento, de forma a pôr diante dos seus olhos o rosto de Cristo padecente. Um Cristo verdadeiramente humano, homem de dores e sofrimentos, mas em íntima união de caridade com o Pai, ao qual se oferece para alcançar o fim oferecido pelo desígnio divino - a libertação da humanidade. Resta, portanto, procurar compreender em que consiste essa libertação. As razões de conveniência aduzidas no início deste capítulo são ainda esboços, destinados a focar o leitor no único elemento que permite procurar alguma inteligibilidade na Paixão, a sua relação com o fim salvífico. Importa, de novo, colocar os conceitos ao serviço da contemplação, para chegar a intuir algo do dom gratuitamente oferecido à humanidade por Deus em Cristo. É a esse propósito que S. Tomás se lança nas questões 48 e 49 e às quais nos dirigimos a partir de agora.

²⁵⁸ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 375.

CAPÍTULO 3 – A SALVAÇÃO OFERECIDA NA PAIXÃO DE CRISTO

Tendo considerado as várias dimensões do evento da Paixão de Cristo, percebe-se que ainda é necessária uma consideração mais aprofundada da sua dimensão soteriológica. A questão foi sendo apontada ao longo das questões 46 e 47, principalmente nos artigos referentes à necessidade da Paixão, onde se aduzem as suas razões de conveniência. Estas razões, que se identificam como benefícios concedidos à humanidade através da Paixão de Cristo, são já uma incipiente leitura soteriológica do evento.

Tendo em conta tudo o que se discutiu no primeiro capítulo acerca da importância da ordem dos assuntos na Suma Teológica, é legítimo questionar esta separação temática, com uma primeira abordagem soteriológica incompleta, interrompida pela consideração dos sofrimentos de Cristo e do papel dos intervenientes. Talvez se possa apontar uma dupla influência. Por um lado, o clássico princípio da filosofia aristotélico-tomista segundo o qual a causa final é a primeira a colocar algo em movimento. Tudo se move em ordem a um fim, e o enquadramento correto de qualquer realidade deve ter esse fim em consideração. Assim também a Paixão de Cristo, para ser corretamente enquadrada na leitura teológica de S. Tomás, deve ser considerada a partir da sua finalidade salvífica. Por outro lado, a própria natureza da Paixão, enquanto evento, parece exigir esse enquadramento inicial. A Paixão e morte de Jesus, enquanto condenação violenta e injusta de um inocente, tornam-se apenas mais um testemunho do absurdo do mal e da crueldade humana quando tomada de forma isolada. Embora tal pudesse ser suficiente para uma leitura meramente histórica do evento, S. Tomás empreende um estudo teológico. Este estudo, como também já se referiu, enraíza-se profundamente na Escritura e na Tradição cristã – não se trata de um empreendimento absolutamente novo. Daí que o enquadramento soteriológico da Paixão seja um dado adquirido para o autor desde o primeiro momento, sendo o único capaz de tornar o evento inteligível.

Ainda assim, os temas soteriológicos avançados no início da questão 46 – bem como os aduzidos logo no início do tratado cristológico da Suma – requerem um desenvolvimento maior. É a essa tarefa que S. Tomás se lança nas questões 48 e 49, que são o objeto de estudo deste terceiro capítulo. Tal como no capítulo anterior, procurar-se-á respeitar o movimento contínuo da Suma de Teologia, o que implica recuperar conceitos desenvolvidos em outras secções da obra, sem os quais não é possível uma compreensão aprofundada da exposição de S. Tomás.

Importa também ter em consideração que a análise das questões 48 e 49 não representa uma soteriologia completa. S. Tomás é muito claro quando afirma a dimensão salvífica de toda a vida de Cristo. Como já se discutiu, o *redditus*, o movimento de regresso à comunhão com Deus, que constitui o fim último da vida humana e, por isso, a sua salvação, envolve grande

parte da Suma de Teologia. Uma abordagem completa da soteriologia em S. Tomás necessitaria de ter em consideração o tratado das virtudes, o dos sacramentos, enquanto aplicação dos valores salvíficos da Encarnação em cada ser humano, bem como a articulação entre a leitura soteriológica da Paixão com os restantes mistérios da vida de Cristo.

O propósito deste trabalho reduz-se a considerar os valores salvíficos que dimanam da cruz de Cristo, na leitura empreendida por S. Tomás. Essa leitura recorre a um conjunto de conceitos clássicos da soteriologia cristã que, como aponta Sesboüé, se encontram atualmente em crise.²⁵⁹ Daí que o objetivo do trabalho passe também por reconhecer o verdadeiro sentido e alcance dos conceitos na reflexão de S. Tomás, de que forma essa reflexão pode permitir superar esse mal-estar contemporâneo e quais os seus limites na proposta da salvação cristã à humanidade do nosso tempo.

3.1. Os modos de eficiência salvífica da Paixão de Cristo

Após a consideração das circunstâncias e intervenientes da Paixão, S. Tomás reflete acerca dos seus efeitos, dividindo esse estudo em duas partes: o modo da eficiência salvífica («*modo efficiendi*») na questão 48, e os próprios efeitos salvíficos da Paixão na questão 49.

A questão 48, dividida em seis artigos, apresenta cinco modos a partir dos quais se pode considerar a influência salvífica da Paixão de Cristo: mérito, satisfação, sacrifício, redenção e causa eficiente. Existe uma discussão entre os intérpretes de S. Tomás acerca de qual destes modos é preponderante na sua teologia, ou se existe sequer um modo preponderante.²⁶⁰ Essa discussão, além de longa, parece afastar-se do objetivo deste trabalho. Na linha do que já foi sendo apresentado, o texto da Suma de Teologia acerca da Paixão pode ser lido como um exercício de contemplação da entrega de Cristo na cruz. Nessa contemplação, encontram-se várias portas de entrada e vários filões de interpretação que não aparecem como mutuamente exclusivos. Pelo contrário, implicam-se de forma a oferecer uma visão equilibrada, profunda e abrangente do inesgotável evento da Paixão. Também na sua interpretação soteriológica, parece adequado manter esse princípio: os modos de eficiência salvífica da Paixão, tal como apresentados por S. Tomás, são portas de entrada para a contemplação dos dons oferecidos por Deus em Cristo, na sua Paixão. Nenhum deles, por si mesmo, esgota o significado soteriológico

²⁵⁹ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 41–56.

²⁶⁰ Cf. Jean-Pierre Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 397; Cf. Ghislain Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 450–51; Cf. Romanus Cessario, *The godly image: Christian satisfaction in Aquinas* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2020), 197–202.

do evento. Nem mesmo todos eles, em conjunto, podem esgotar o mistério que, enquanto tal, nunca é plenamente abarcável.

Por outro lado, a exposição de S. Tomás põe-nos em contacto com um conjunto de conceitos clássicos que facilmente causam desconforto no discurso religioso contemporâneo. A consideração destes conceitos, iluminada por uma visão de conjunto do movimento da Suma de Teologia, pode revelar-se útil para a compreensão do seu alcance teológico.

3.1.1. *MÉRITO*

O primeiro modo explorado por S. Tomás no primeiro artigo da questão 48, pelo qual a Paixão de Cristo opera a nossa salvação é o mérito. Cristo, pela sua Paixão, merece a sua própria ressurreição e exaltação, bem como a salvação oferecida a toda a humanidade. O artigo é curto e sucinto, dado que, mais uma vez, supõe um conjunto de pressupostos elaborados anteriormente no percurso da Suma. Deste modo, para que seja perceptível o verdadeiro alcance deste modo soteriológico, importa compreender o sentido do conceito de «mérito».

Mérito está relacionado com a recompensa por uma determinada obra ou trabalho.²⁶¹ O conceito tem uma conotação jurídica, uma vez que se refere à dimensão interpessoal de todo o agir humano.²⁶² Assim, é uma realização da justiça que, entre dois iguais, se dê a recompensa devida pelos atos. Contudo, o recurso teológico a este conceito deve enfrentar uma dificuldade: como falar de mérito na relação entre Deus e o ser humano, se não existe verdadeira igualdade entre os dois? O que é que os humanos poderiam reclamar como recompensa devida da parte de Deus, se a própria capacidade de agir advém de Deus? É possível conceber Deus como estando «em dívida» para com o ser humano?

S. Tomás reconhece este limite. Ainda assim, parte de afirmações claras da Escritura que não lhe permitem simplesmente eliminar a noção de recompensa - «Felizes os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o Reino do Céu. [...] Exultai e alegrai-vos, porque grande será a vossa recompensa no Céu [...]» (Mt 5, 10-11).

De facto, entre Deus e os humanos não se fala de uma igualdade tal que a correspondência entre mérito e recompensa pudesse ser tomada de forma absoluta. Todavia, na medida em que persista um certo aspeto de justiça, pode persistir a noção de mérito, ainda que reinterpretada.²⁶³

²⁶¹ Cf. S. Th., I-II, q. 114, a. 1, co.

²⁶² Cf. Bernard Catão, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin: l'acte saveur du Christ* (Paris: Aubier, 1965), 55.

²⁶³ Cf. S. Th., I-II, q. 114, a. 1, co.

O modo e a medida do poder humano é dado ao Homem por Deus, e por isso o mérito do Homem diante de Deus não pode existir a não ser conforme à ordem divina previamente estabelecida, de tal maneira que o Homem consegue de Deus por sua operação, como uma recompensa (*quasi mercedem*), aquilo para o qual Deus lhe deu a capacidade de operar, como também as coisas naturais conseguem por seus próprios movimentos e operações o objeto para o qual estão ordenadas por Deus; mas de maneira diferente, porque a criatura racional move-se a si mesma a operar mediante o seu livre arbítrio, pelo que a sua ação tem razão de mérito, o que não se dá nas outras criaturas.²⁶⁴

O excerto citado recoloca a questão do mérito a partir da ordem estabelecida por Deus. A possibilidade de merecer de Deus a recompensa é uma prerrogativa da criatura racional em virtude da liberdade da sua ação. Não porque a ação livre pudesse obrigar Deus a recompensar, mas porque o próprio Deus estabelece a ordem pela qual o fim da ação livre da criatura racional é obtido por via de merecimento. Isto dá-se devido à própria natureza do fim último das criaturas racionais, a bem-aventurança eterna.

Na visão teleológica de S. Tomás, cada criatura é dotada da capacidade de alcançar o fim próprio das suas operações. Contudo, o fim último das criaturas racionais – o ser humano e os anjos – supera infinitamente as suas capacidades. A bem-aventurança eterna não é produzida pela ação da criatura racional e, contudo, é o seu fim último. Esta deve ser acolhida como um dom recebido de outro.²⁶⁵ É neste contexto que se insere o conceito de mérito. O fim último do ser humano supera a virtude da sua ação, mas não está desligado dela. É na medida em que a ação humana está dirigida para o seu fim último, a bem-aventurança eterna, que ela pode ser considerada meritória. Assim, o mérito exprime duas dimensões fundamentais da ação humana – a sua tensão para o fim último e a sua dimensão interpessoal. Uma vez que o fim último dos humanos deve ser recebido de outro – de Deus – subsiste em toda a ação humana a dimensão interpessoal na qual o mérito adquire inteligibilidade. Na leitura de Lafont, «[...] o mérito expressa o laço de união que existe entre a atividade humana e o dom da bem-aventurança.»²⁶⁶

Assim, o ser humano pode merecer a bem-aventurança eterna mediante a ação livre, informada pela caridade:

[...] a vida eterna consiste na fruição de Deus. O movimento da mente humana para a fruição do bem divino é o ato próprio da caridade, pela qual todos os atos das demais virtudes são ordenados a este fim, enquanto as demais virtudes são imperadas pela caridade.

²⁶⁴ S. Th., I-II, q. 114, a. 1, co.

²⁶⁵ Cf. S. Th., I, q. 62, a. 4, co.

²⁶⁶ Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 451.

De modo semelhante, também é claro que o que fazemos por amor, fazemos de maneira soberanamente voluntária.²⁶⁷

Neste sentido, é fácil de compreender como a noção de mérito se aplica a Cristo na sua Paixão. Já se discutiu no capítulo anterior como S. Tomás salvaguarda em Cristo a máxima liberdade e a máxima caridade que o une ao Pai e à humanidade durante a Paixão. Assim, a Paixão é a ação meritória por excelência. Quanto a esse ponto surgem duas objeções, que facilmente se resolvem tendo em conta tudo quanto já foi discutido. Por um lado, o facto de que Cristo, durante a Paixão, não age propriamente, antes padece às mãos de outros.²⁶⁸ É na medida em que padece voluntariamente, por caridade, que a Paixão pode ser considerada meritória.²⁶⁹ Ou seja, é no carácter voluntário da entrega e na intencionalidade que Cristo coloca nessa entrega que se encontra a raiz do mérito.

A outra objeção passa por constatar como toda a vida de Cristo foi informada pela caridade, de tal forma que não seria possível atribuir à Paixão um carácter meritório superior aos demais atos da sua vida, pelos quais já havia merecido a salvação.²⁷⁰ S. Tomás responde recuperando os argumentos de conveniência elaborados anteriormente. De facto, toda a vida de Cristo tem significado salvífico também por via de mérito. Contudo, «[...] existiam, da nossa parte, certos impedimentos que dificultavam a consecução dos efeitos dos méritos precedentes [...]»²⁷¹ De novo, a aplicação do conceito de mérito à Paixão de Cristo não lhe dá uma nota de necessidade. O mérito depende da liberdade e da caridade do ato, mais do que da sua dificuldade. Neste sentido, toda a vida de Cristo é meritória da salvação para a humanidade e a Paixão surge como manifestação do excesso de um dom que precisa de atingir os seus destinatários.

Neste ponto, encontra-se uma outra dificuldade: como é que o mérito de Cristo na Paixão se torna meio de salvação para os restantes humanos? De quanto já foi discutido, compreende-se que Cristo, ao entregar-se voluntariamente e movido pela caridade à Paixão, age de tal forma orientado para o fim último que merece a sua própria exaltação. Como compreender que esse mérito seja transmitido a toda a humanidade? Torna-se necessário recuperar um outro princípio da cristologia tomista, fortemente influenciado pelos escritos de S. Paulo – a constituição de Cristo como cabeça da Igreja. S. Tomás argumenta que Cristo, para além da graça pessoal, é dotado de uma «graça capital».²⁷² Neste sentido, considerando a Igreja

²⁶⁷ S. Th., I-II, q. 114, a. 5, co.

²⁶⁸ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 1, obj. 1.

²⁶⁹ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 1, ad 1.

²⁷⁰ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 1, obj. 2-3.

²⁷¹ S. Th., III, q. 48, a. 1, ad 2.

²⁷² Cf. S. Th., III, q. 8, a. 1.

como Corpo Místico de Cristo, a graça e o mérito da vida de Cristo pode redundar para cada um dos membros. Cristo, enquanto cabeça da Igreja, merece a salvação não apenas para si mesmo, mas para todos os que se unem ao seu ato meritório.

É importante, neste ponto, evitar reduzir o mérito a uma «coisa». Bernard Catão adverte contra essa leitura, que seria distante dos princípios elaborados por S. Tomás:

Nós estamos habituados a falar dos méritos como de coisas que adquirimos progressivamente, que amontoamos, que acumulamos. Mais ainda, falamos de méritos como se fossem títulos ou direitos que alguém possuiria como resultado das suas ações. No limite, o mérito seria uma dignidade da pessoa, dando-lhe direito a uma recompensa tornando-a digna, e daríamos como base dessa dignidade, não o próprio sujeito da ação, mas a lei que, observada, seria fonte dos direitos da pessoa. Nós estamos aí muito longe de S. Tomás, para quem o mérito é a ação enquanto emana do próprio sujeito, é o ato voluntário em ordem ao fim.²⁷³

Assim, considerando a comunicação dos méritos de Cristo-cabeça aos membros do seu Corpo Místico, não se trata propriamente da comunicação de uma coisa, mas da união dos membros ao próprio ato meritório de Cristo na sua Paixão. A orientação da entrega voluntária por caridade de Cristo na Paixão torna-se o fundamento a partir do qual todo o ser humano pode orientar os seus próprios atos, tornando-os merecedores do fim último, a bem-aventurança eterna, que nunca alcançaria por suas próprias forças, mas que apenas pode acolher como dom. Um dom que se espera a partir da própria orientação da sua vida para esse fim.

Note-se igualmente como este primeiro modo de leitura soteriológica da Paixão remete para a dimensão positiva da salvação oferecida por Deus em Cristo. No capítulo anterior, notou-se como as razões de conveniência para a Encarnação se dividiam entre aspetos que promovem o progresso da humanidade no bem e aspetos que afastam a humanidade do mal. O mérito, enquanto tal, aponta para a dimensão positiva da ação salvífica de Cristo, uma vez que diz respeito à tensão de toda a ação humana para o seu fim último, a vida eterna na comunhão com a Trindade.

3.1.2. *SATISFAÇÃO*

No segundo artigo da questão 48, S. Tomás propõe-se refletir acerca da satisfação como modo pelo qual a Paixão opera a libertação do género humano do pecado. Já se aludiu de forma breve no capítulo anterior à importância deste termo na soteriologia cristã anterior a S. Tomás, particularmente a partir de S. Anselmo. Importa notar igualmente como se trata de um dos conceitos mais incómodos para a mentalidade contemporânea. Algumas reinterpretações, acentuando unilateralmente a satisfação como reparação da ofensa do pecado, exigida pela

²⁷³ Catão, *Salut et rédemption chez S. Thomas d'Aquin: l'acte saveur du Christ*, 52.

justiça divina, conduziram à apresentação deste conceito sob uma expressão distinta daquela que encontramos nos textos de S. Tomás - «satisfação vicária». O que estaria em causa seria assumir que Jesus, na sua Paixão, assumiu sobre si o castigo devido pelo pecado, aplacando a cólera divina que exigiria esse mesmo castigo. A satisfação, propriamente dita, consistiria nos sofrimentos padecidos por Cristo em lugar da humanidade pecadora. Historicamente, certos exageros de acentuação contribuíram para a imagem de um Deus vingativo, que impõe ao próprio Filho o odioso de uma morte infame e dolorosa para reparar a ofensa sofrida na própria honra.²⁷⁴

O próprio conceito de satisfação deriva do direito romano, enquanto possibilidade de alguém condenado oferecer à parte ofendida algo para reparar a ofensa, na impossibilidade de pagar devidamente a dívida incorrida. Neste caso, subsistem dois elementos – o elemento jurídico, na dimensão material da satisfação oferecida, e o elemento da benevolência da parte ofendida, que pode aceitar como suficiente a satisfação oferecida. Na própria raiz etimológica, «satisfazer» deriva de *satis-facere*, «fazer suficiente».²⁷⁵ Torrell denota como, nesta compreensão jurídica, a satisfação não é um fim em si mesmo, mas aponta à resolução de uma situação de conflito, à reconciliação entre duas partes, mediante a oferta de uma compensação pela ofensa, estimada como suficiente pela parte ofendida.²⁷⁶

De tudo quanto já foi discutido, é já claro como a acentuação colocada por S. Tomás neste conceito é bem distinta. Desde logo, assumindo o facto de que a satisfação pelo pecado não era, em rigor, exigida pela justiça divina que podia, sem injustiça, perdoar o pecado sem a aplicação de uma pena.²⁷⁷ Por outro lado, o corpo da resposta deste artigo clarifica exatamente o que está em causa para S. Tomás com o conceito de satisfação:

Em sentido próprio, satisfaz pela ofensa quem oferece ao ofendido algo que este ama tanto ou mais do que odeia a ofensa. Ora, Cristo, padecendo por caridade e obediência, prestou a Deus um serviço maior que o exigido para a recompensação de todas as ofensas do género humano. Primeiro, pela grandeza da caridade com que padecia. Segundo, pela dignidade da sua vida, que oferecia em satisfação, que era a vida do Deus-homem. Terceiro, pela generalidade e magnitude da dor que assumiu [...]. De maneira que a Paixão de Cristo não só foi suficiente, mas uma sobreabundante satisfação pelos pecados do género humano, segundo S. João: “Ele é a propiciação pelos nossos pecados: e não só pelos nossos, mas pelos de todo o mundo.” (Jo 2, 2)²⁷⁸

²⁷⁴ Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 70–97.

²⁷⁵ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 401–2.

²⁷⁶ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 402.

²⁷⁷ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 2, ad 3.

²⁷⁸ S. Th., III, q. 48, a. 2, co.

Salta à vista o paradoxo entre a dimensão jurídica do conceito – satisfação como a reparação de uma ofensa – e o excesso da sua aplicação na Paixão de Cristo. Sem perder de vista o princípio anteriormente delineado, segundo o qual o mínimo padecimento de Cristo seria suficiente para satisfazer por todos os pecados do género humano, a própria definição de satisfação oferecida neste artigo conduz-nos a um olhar distinto sobre o problema - «[...] satisfaz pela ofensa quem oferece ao ofendido algo que este ama tanto ou mais do que odeia a ofensa [...]»²⁷⁹ O que está realmente a ser oferecido na Paixão como satisfação pelo pecado? A vida de Cristo, Verbo Encarnado, entregue por obediência e caridade.

É certo que a resposta inclui os sofrimentos de Cristo como parte da satisfação oferecida. Não o fazer seria, de novo, cair numa visão que anula a dimensão trágica da própria Paixão enquanto evento. Contudo, a tónica está claramente colocada na caridade de Cristo, como elemento que supera toda a ofensa provocada pelo pecado. Este elemento torna-se ainda mais claro na resposta à segunda objeção. A objeção coloca-nos diante do paradoxo de uma satisfação oferecida através do maior de todos os pecados, como se viu anteriormente. A resposta não ignora o paradoxo, mas recentra o olhar: «Maior foi a caridade de Cristo padecente do que a malícia dos que o crucificaram.»²⁸⁰ Só à luz deste princípio se pode chegar a intuir o verdadeiro sentido e alcance da leitura da Paixão como satisfação pelo pecado e da sua sobreabundância. Na mais infame das mortes, na maior de todas as dores, na mais absurda ofensa cometida contra Deus, no ódio mais abjeto, a caridade de Cristo é maior.

Esta sobreabundância é um dado fundamental para o correto enquadramento da Paixão de Cristo na economia da salvação. A Paixão como satisfação pelo pecado não é inteligível quando reduzida à exigência de uma justiça comutativa, uma vez que em termos estritamente jurídicos, o mínimo padecimento de Cristo era suficiente em virtude da grandeza da caridade que o une ao Pai pela sua divindade. É no paradoxo da coexistência do maior de todos os pecados com a maior caridade que se revela o valor soteriológico da Paixão enquanto satisfação. Na maior ofensa cometida contra Deus, coexiste um bem que suplanta todas as ofensas. O poder destrutivo do mal e do pecado encontra uma barreira intransponível na caridade que une Cristo ao Pai e à humanidade na sua entrega voluntária.

Ainda que este ponto não apareça explicitamente no texto do artigo em causa, pode-se argumentar que é na compreensão da satisfação que se revela a «explosividade teológica»²⁸¹ da visão beatífica de Cristo durante a Paixão. Viu-se como S. Tomás procura preservar, por vezes

²⁷⁹ S. Th., III, q. 48, a. 2, co. «[...] *satisfacit pro ofensa qui exhibit offense id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam.*»

²⁸⁰ S. Th., III, q. 48, a. 2, ad 2.

²⁸¹ Otto Hermann Pesch, *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*, 401.

a grande custo, a permanência da integridade do livre-arbítrio de Cristo e a sua união íntima ao Pai durante toda a Paixão. A satisfação implica a oferta de um bem mais amado do que a ofensa – S. Tomás usa o verbo *diligere* – em reparação pela própria ofensa. Cristo oferece-se na obediência e na caridade, suportando a Paixão, não só pelo máximo pecado que constitui a ação dos condenadores durante a Paixão, mas por todos os pecados do género humano. Sem este dado, é impossível falar de satisfação. Se olharmos Cristo apenas como mais um humano trucidado pelo mal e pela injustiça, não subsiste nenhum bem que pudesse ser lido como uma satisfação oferecida a Deus pela ofensa. Pelo contrário, restaria apenas mais uma ofensa, a maior de todas, na condenação da mais inocente das vítimas.

As distorções do conceito de satisfação que hoje o tornam tão repugnante passam por sublinhar unilateralmente o sofrimento de Cristo como elemento satisfatório da ofensa. Importa igualmente não cair no extremo oposto e considerar a caridade de Cristo de forma desencarnada e fora do contexto da sua Paixão. A riqueza do conceito de satisfação pode ser recuperada através de um olhar equilibrado, que não ilude a dimensão do mal praticado na Paixão, nem vê nesse mal a oferta satisfatória dada ao Pai pela ofensa do pecado. Talvez se possa arriscar dizer que a vitória sobre o mal, tornada expressa na Ressurreição, está já presente na própria Paixão através dessa caridade que representa o bem superior a todo o mal praticado, entroncando na tradição joanina que vê na hora da Paixão a glorificação do Filho de Deus.

A primeira objeção deste artigo permite a S. Tomás recuperar um tema já elaborado na questão do mérito. A objeção denota como eram os pecadores quem devia oferecer satisfação pelo pecado. Cristo não cometeu pecado, logo não poderia oferecer satisfação.²⁸² A resposta volta a referir a união entre Cristo, cabeça da Igreja, e os seus membros: «São a cabeça e os membros como uma só pessoa mística, e por isso a satisfação de Cristo é também de todos os seus membros. Quando dois homens são um na caridade, um pode satisfazer pelo outro [...]»²⁸³ A resposta parece apontar para dois aspetos distintos. Por um lado, a singularidade de Cristo que oferece a satisfação pelo pecado de toda a humanidade enquanto constituído por Deus como cabeça da Igreja. Por outro lado, um princípio mais geral que remete para a possibilidade de qualquer humano oferecer satisfação por aqueles a quem está unido pela caridade. O próprio S. Tomás refere como este é um princípio que será desenvolvido posteriormente, no tratado sobre o sacramento da Penitência.²⁸⁴

²⁸² Cf. S. Th., III, q. 48, a. 2, arg. 1.

²⁸³ S. Th., III, q. 48, a. 2, ad 1. «[...] *In quantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest* [...]»

²⁸⁴ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 2, ad 1.

Tal como na consideração do mérito, também aqui se evita uma leitura meramente extrinsecista dos modos soteriológicos da Paixão. A salvação oferecida por Cristo atinge cada ser humano individualmente na medida em que se une à sua vida, paixão, morte e ressurreição. É um dado especialmente importante para que a origem jurídica dos conceitos não redunde numa leitura redutora dos significados salvíficos do perdão do pecado.

3.1.3. SACRIFÍCIO

O terceiro artigo da questão 48 versa sobre a dimensão sacrificial da Paixão de Cristo. O conceito de sacrifício contém uma multiplicidade de significados e expressões na história das religiões. No próprio percurso da Suma de Teologia, a este ponto da reflexão, ocorreram já inúmeras referências ao conceito, aplicado em contextos distintos. Tendo em conta os limites deste trabalho e o seu objetivo, parece suficiente a referência a dois pontos da Suma para aclarar o sentido atribuído por S. Tomás ao conceito de sacrifício no contexto da Paixão: a questão 85 da II^a-II^{ae} (segunda secção da segunda Parte), onde se estuda o sacrifício no contexto da virtude da religião; a questão 22 da III^a Parte, onde se estuda o sacerdócio de Cristo.

Na questão sobre os sacrifícios (S. Th. II-II, q. 85), S. Tomás procura refletir esta dimensão da virtude da religião a partir de uma antropologia geral. Sinal disto é a formulação do primeiro artigo - «Se oferecer sacrifício a Deus é de lei natural.»²⁸⁵ Neste artigo, S. Tomás argumenta como é próprio do ser humano submeter-se ao que lhe é superior e expressar essa submissão por meio de sinais sensíveis, devido à sua própria natureza corpórea. Retoma-se um princípio da epistemologia tomista, segundo o qual o ser humano chega ao conhecimento das realidades inteligíveis por meio das realidades sensíveis. É por isso que «[...] o homem, seguindo a razão natural, oferece coisas sensíveis a Deus para significar a sua submissão e reverência.»²⁸⁶ No artigo seguinte, essa significação sensível do sacrifício é aclarada: «O sacrifício oferecido externamente significa o sacrifício interior e espiritual, pelo qual a alma se oferece a si mesma a Deus, como diz o Salmista: “O sacrifício para Deus é um espírito contrito” (Sl 50(51), 19), pois [...] os atos exteriores da religião ordenam-se para os atos interiores.»²⁸⁷

Na questão sobre o sacerdócio de Cristo, perto do final do tratado especulativo de Cristologia (S. Th. III, q. 22), S. Tomás recupera a citação anterior do Salmo 50(51) e acrescenta um novo dado à noção de sacrifício: «[...] tudo o que é oferecido em vista a elevar o espírito do Homem a Deus pode chamar-se sacrifício.»²⁸⁸ Segue-se uma explicitação dos fins próprios

²⁸⁵ S. Th., II-II, q. 85, a. 1.

²⁸⁶ S. Th., II-II, q. 85, a. 1, co.

²⁸⁷ S. Th., II-II, q. 85, a. 2, co.

²⁸⁸ S. Th., III, q. 22, a. 2, co.

do sacrifício: «[...] para a remissão dos pecados, que afastam de Deus. [...] para conservar o ser humano em estado de graça, sempre em união com Deus, em que consiste a sua paz e salvação. [...] para que o espírito do Homem se una perfeitamente com Deus: o que será maximamente na glória.»²⁸⁹

É interessante notar a diferença de linguagem, entre o sacrifício como expressão de submissão a Deus, enquanto superior, e o foco na união do ser humano com Deus. Não se trata de elementos contraditórios entre si, mas importa ter em conta o contexto das formulações – enquanto a primeira remete para a noção geral de sacrifício como parte da lei natural, ou seja, dizendo respeito ao Homem religioso enquanto tal, a segunda aparece já no contexto da cristologia, na consideração do sacerdócio de Cristo enquanto elemento da economia cristã da salvação.

No artigo em estudo, S. Tomás abre o corpo da resposta com duas definições de sacrifício que parecem incluir as duas dimensões vistas anteriormente: «Em sentido próprio, chama-se sacrifício a algo feito em honra de Deus e a Ele devido, para o aplacar (*ad eum placandum*). Daí diz Agostinho no livro X “*De civitate Dei*”: “É verdadeiro sacrifício toda a obra realizada para nos unir com Deus em santa sociedade em ordem a obter aquele fim com cuja posse somos bem-aventurados”.»²⁹⁰

Tendo em conta todas estas definições, como é que a Paixão de Cristo se enquadra no conceito de sacrifício? Na medida em que se ofereceu a si mesmo em favor da humanidade «[...] e o facto de ter suportado a paixão voluntariamente, o que foi agradável a Deus em sumo grau (*Deo maxime acceptum*), enquanto proveniente da caridade (*ex caritate proveniens*).»²⁹¹ Mais uma vez, é necessário navegar o difícil equilíbrio entre a dimensão objetiva e exterior da Paixão enquanto evento e a intencionalidade e finalidade que lhe é conferida pela forma como Cristo a vive. O próprio conceito de sacrifício, tal como desenvolvido na Suma, remete para essa tensão. O sacrifício consuma-se por meio de um ato exterior, na dimensão corporal da entrega a Deus em vista da união com Ele, que é expressão de uma atitude interior. A eliminação de algum destes polos resultaria numa compreensão desequilibrada da Paixão como sacrifício.

Como já antes foi aludido, S. Tomás evita qualquer leitura que possa ver na vitimação de Cristo enquanto perpetrada pelos vitimadores uma realidade positiva, «agradável a Deus». Esse problema volta a surgir na terceira objeção deste artigo - «Quem oferece um sacrifício faz

²⁸⁹ S. Th., III, q. 22, a. 2, co. «[...] *ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur. [...] ut homo in statu gratiae conservetur, semper Deo inhaerens, in quo eius pax et salus consistit. [...] ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur: quod maxime erit in gloria.*»

²⁹⁰ Agostinho, *De Civitate Dei*, X, 6, PL 41, 283 cit. em S. Th., III, q. 48, a. 3, co.

²⁹¹ S. Th., III, q. 48, a. 3, co.

algo sagrado (*quicumque offert sacrificium, aliquid sacrum facit*): como o indica o mesmo nome de sacrifício. Ora, aqueles que mataram Cristo, não fizeram um ato sagrado, mas perpetraram uma grande maldade. Logo, a paixão de Cristo foi mais um malefício do que um sacrifício.»²⁹² A resposta, neste ponto da reflexão, surge já como um refrão: sim, da parte dos condenadores a Paixão é um malefício, da parte de Cristo, «*ex caritate patientis*», é um sacrifício.²⁹³

As definições de sacrifício encontradas na Suma não apresentam a violência sobre a vítima sacrificial como o elemento constitutivo. É a orientação do ato exterior como expressão da plena entrega a Deus que configura o sacrifício enquanto tal. Torrell adverte para a necessidade de ter este facto em consideração ao traduzir a expressão «*ad eum placandum*» na primeira definição dada no corpo da resposta deste artigo. Semanticamente, o verbo *placare* coloca-nos demasiado próximo da leitura do sacrifício como ato violento destinado a aplacar a cólera vingativa de Deus. Torrell traduz por «[...] *pour s'assurer sa bienveillance* [...]»²⁹⁴, «para assegurar a sua benevolência», como expressão mais equilibrada que permanece ainda no âmbito das traduções legítimas para o verbo, preservando o contexto da reflexão de S. Tomás sobre o significado de sacrifício. Não parece absolutamente necessário entrar nestes detalhes de tradução. Mesmo optando por uma tradução literal, o contexto do artigo e da restante reflexão acerca do conceito de sacrifício ao longo da Suma não permite cair no excesso de uma leitura estritamente penal da morte de Cristo.

Por outro lado, é importante evitar o extremo oposto de uma leitura desencarnada ou espiritualizada do sacrifício de Cristo na Paixão. A noção de sacrifício contém essa dimensão exterior, que se expressa na dádiva da própria vida de forma corpórea. Na resposta à primeira objeção, S. Tomás não permite que se esqueça esse polo. A objeção nota como os sacrifícios da Antiga Lei, enquanto prefiguração do sacrifício de Cristo, não permitiam o sacrifício de humanos, encarando-os como algo de abominável.²⁹⁵ A resposta, desconcertante à primeira vista, tem no seu final o princípio interpretativo:

Muito convenientemente a figura deste sacrifício, no qual se oferece por nós a carne de Cristo, não foi a carne dos homens, mas a dos animais, enquanto significavam a carne de Cristo, que é o sacrifício perfeitíssimo. Primeiro porque sendo carne humana, convenientemente se oferece pelos homens e estes a recebem no Sacramento. Segundo, porque sendo passível e mortal, era apta para ser imolada. Terceiro, porque, sendo sem pecado, era eficaz para apagar todos os pecados. Quarto,

²⁹² S. Th., III, q. 48, a. 3, arg. 3.

²⁹³ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 3, ad. 3.

²⁹⁴ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 409.

²⁹⁵ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 3, arg. 1.

porque sendo carne do mesmo que a oferecia, era aceite por Deus pela caridade com que oferecia a sua carne (*propter caritatem suam carnem offerentis*).²⁹⁶

Se toda a vida de Cristo tem essa orientação interior para o Pai na caridade, é na entrega da própria vida na Paixão que se encontra o sinal exterior mais expressivo que constitui o sacrifício. O fim principal a alcançar, fonte de inteligibilidade do sacrifício enquanto tal, aparece expresso nas três finalidades apontadas por S. Tomás na questão 22, já anteriormente citada – a união com Deus. Também aqui importa ter em conta a dimensão exemplar do agir salvífico de Cristo, transversal a todos os seus gestos. Com o sacrifício da própria vida, Cristo mostra a orientação fundamental para Deus de toda a vida humana enquanto seu fim último. A resposta de S. Tomás no presente artigo termina com uma nova citação de S. Agostinho, retirada do *De Trinitate*, que explicita os elementos que constituem o sacrifício:

[...] “e sendo quatro as coisas a considerar em todo o sacrifício [...] a quem se oferece, quem oferece, o que se oferece e por quem se oferece, o mesmo e único Mediador, reconciliando-nos com Deus por este sacrifício pacífico, permanecia uno com Aquele a quem o oferecia, fazia um consigo aqueles por quem o oferecia e era um mesmo quem oferecia e o que oferecia.”²⁹⁷

Note-se a referência à Paixão como «sacrifício pacífico», sublinhando aquela que é a verdadeira natureza da entrega da vida de Cristo, a caridade que o une ao Pai e que reúne em si mesmo toda a humanidade, para a conduzir ao seu fim último na união com Deus. Compreende-se, portanto, que o verdadeiro alcance da leitura sacrificial da Paixão tal como aparece em S. Tomás não pode partir da consideração do evento na sua dimensão violenta, ainda que sem a ignorar, mas sempre da disposição interior de Cristo que se oferece na obediência movida pela caridade.

3.1.4. REDENÇÃO

Nos dois artigos seguintes – S. Th. III, q. 48, aa. 4-5 – S. Tomás considera a Paixão segundo o modo de redenção. Importa esclarecer desde início o sentido deste termo na reflexão acerca dos modos soteriológicos da Paixão de Cristo, uma vez que “redenção” é, muitas vezes, o conceito geral para expressar todo o mistério salvífico de Cristo. No contexto em causa, a redenção refere-se apenas a um dos modos pelos quais se pode compreender de que forma é que a Paixão de Cristo opera a libertação do género humano.²⁹⁸

O conceito de redenção expressa a ideia de resgate. O ser humano, cativo por causa do pecado, necessitava de ser libertado mediante o pagamento de um resgate, oferecido por Cristo

²⁹⁶ S. Th., III, q. 48, a. 3, ad. 1.

²⁹⁷ Agostinho, *De Trinitate*, IV, 14, PL 42, 901. Cit. em S. Th., III, q. 48, a. 3, co.

²⁹⁸ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 414.

na sua Paixão. Esta formulação levanta desde logo um conjunto de objeções e mal-entendidos: não se estaria a introduzir na dádiva gratuita da salvação à humanidade por Deus em Cristo uma nota de mercantilismo que lhe é completamente alheia? A quem se deveria pagar dito resgate e em que consiste?

Antes de procurar esclarecer a partir do próprio texto de S. Tomás qual o verdadeiro alcance do conceito, convém notar que o termo entra na reflexão por via da Escritura. Entre as várias referências que se podiam recolher, S. Tomás recorre no *sed contra* do artigo 4 a duas: na 1ª carta de Pedro - «Sabendo que fostes resgatados da vossa vã maneira de viver herdada dos vossos pais, não a preço de bens corruptíveis, prata ou ouro, mas pelo sangue precioso de Cristo, qual cordeiro sem defeito nem mancha [...]» (1Pd 1, 18-19) - e na Epístola aos Gálatas - «Cristo resgatou-nos da maldição da Lei, ao fazer-se maldição por nós, pois está escrito: Maldito seja todo aquele que é suspenso no madeiro.» (Gal 3, 13)

No corpo da resposta, S. Tomás começa por esclarecer em que consiste a catividade dos humanos, da qual necessitam de ser resgatados:

De duas maneiras estava o homem obrigado pelo pecado. Primeiro, pela servidão do pecado, pois como se lê em S. João “[...] todo aquele que comete o pecado é servo do pecado” (Jo 8, 34) e em S. Pedro: “[...] é-se escravo daquele por quem nos deixamos vencer.” (2Pd 2, 19) [...] Segundo, pelo reato da pena com que o homem fica obrigado segundo a divina justiça, e isto é certa servidão: à servidão pertence que alguém sofra o que não quer, sendo próprio do homem livre dispor de si mesmo.²⁹⁹

Mais uma vez, mostra-se necessário recuperar alguns pressupostos anteriormente delineados no percurso da Suma de Teologia. Ainda na Iª Parte, na questão 48, sobre o problema do mal, S. Tomás argumenta que todo o mal se pode dividir em mal de culpa e mal de pena. Sendo todo o mal encarado como a privação de um bem devido, o mal de pena diz respeito à privação que é contrária à vontade, e o mal de culpa atribui-se à privação de um bem numa ação que é voluntária.³⁰⁰ A resposta citada parece apontar para esta distinção, ao referir a servidão do pecado em que o ser humano se coloca a si mesmo pela sua escolha e o reato da pena como algo que o ser humano sofre contra a sua vontade.

A pena pelo pecado volta a colocar-nos no contexto da justiça divina que exige uma reparação pela ofensa. Falar de redenção neste contexto seria próximo de recolocar na Paixão de Cristo a lógica substitutiva que, segundo se apresentou, está mitigada nos restantes modos soteriológicos. As principais objeções a este estilo de argumentação podem surgir a partir de

²⁹⁹ S. Th., III, q. 48, a. 4, co.

³⁰⁰ Cf. S. Th., I, q. 48, a. 5, co.

uma conceção exageradamente jurídicista do próprio conceito de pecado. Como se a culpa do pecado consistisse num cadastro criminal, a pena num castigo jurídico e o perdão resultasse reduzido a um «limpar de cadastro» e livrar da pena devida ao infrator. A teologia do pecado de S. Tomás recorre, de facto, a linguagem jurídica mas, pode-se dizer, de forma analógica. Ou seja, a consideração do problema do mal, do pecado e da pena a partir de linguagem importada do mundo jurídico transmite algo de verdade acerca do problema, mas não é suficiente para se compreender a sua real dimensão.

Isto mostra-se de forma particularmente clara na questão em que S. Tomás aborda o reato da pena. Começa por ser apresentado como o castigo devido por uma ação que atenta contra a ordem – seja a ordem estabelecida pela lei natural, pela lei civil ou pela lei divina.³⁰¹ Contudo, na consideração da pena pelo pecado em relação com o destino eterno do ser humano, a questão surge com outros contornos:

Ora, em toda a ordem existe um princípio pelo qual alguém se faz participante dessa ordem. Por isso, se se corrompe pelo pecado o princípio da ordem, pelo qual a vontade humana se submete a Deus, teremos uma desordem que, em si mesma, é irreparável, ainda que possa ser reparada pela virtude divina. O princípio desta ordem é o fim último, ao qual o homem adere pela caridade. Por conseguinte, todos os pecados que nos afastam de Deus, retirando a caridade, por si mesmos induzem ao reato da pena eterna.³⁰²

A partir deste texto, a pena pelo pecado surge como o inverso do mérito. O mérito, como se viu, é expressão da orientação da ação humana para o seu fim último, a bem-aventurança eterna. Fim esse que não é atingível simplesmente pela própria ação, mas que se recebe como dom mediante a orientação fundamental do ser humano para Deus pela caridade. Ora, o inverso, isto é, a desordem fundamental do ser humano pelo pecado que o desvia de Deus, impede a receção do dom. Daí que o principal aspeto da pena seja a perda do bem infinito que constitui o fim último da humanidade, a visão de Deus.³⁰³ É certo que S. Tomás postula igualmente que Deus, enquanto juiz eterno, impõe a pena pelo pecado.³⁰⁴ Todavia, sem o aspeto agora considerado seria difícil enquadrar a obra redentora de Cristo: dado que não era contrário à justiça que Deus pudesse perdoar a pena do pecado sem qualquer satisfação ou redenção,³⁰⁵ no centro deste aspeto deve estar o impedimento que o pecado coloca no próprio ser humano para o acolhimento do perdão.

³⁰¹ Cf. S. Th., I-II, q. 87, a. 1, co.

³⁰² S. Th., I-II, q. 87, a. 3, co. «[...] *quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae.*»

³⁰³ Cf. S. Th., I-II, q. 87, a. 4, co.

³⁰⁴ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 4, ad. 2.

³⁰⁵ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 2, ad. 3.

Este enquadramento da Paixão como redenção, ou seja, resgate da humanidade escravizada pelo pecado, é aprofundado pela primeira objeção e respetiva resposta. A objeção afirma que «Ninguém compra ou resgata o que nunca deixou de ser seu. Ora, os homens nunca deixaram de ser de Deus [...]»³⁰⁶, pelo que não se aplicaria a noção de redenção à Paixão de Cristo. Na resposta, S. Tomás esclarece que o ser humano, de facto, nunca deixou de pertencer a Deus pela sua soberania, contudo deixou de pertencer pela união de caridade, quebrada pelo pecado.³⁰⁷ O resgate, portanto, passa por recuperar esta união. O final do corpo da resposta mostra a íntima união entre o conceito de redenção e de satisfação:

Como a Paixão de Cristo foi satisfação suficiente e sobreabundante pelo pecado e pelo reato da pena do pecado do género humano, foi a sua Paixão algo como um preço (*quasi quoddam pretium*), pelo qual ficamos livres de uma e outra obrigação. Pois a mesma satisfação que um oferece por si ou por outro diz-se ser certo preço (*pretium quoddam*) com que a si ou a outro resgata do pecado e da pena, segundo diz Daniel: “Redime os teus pecados com esmolas” (Dn 4, 24). Pois Cristo satisfez, não entregando dinheiro ou coisa semelhante, mas dando o que é o máximo, a si mesmo, por nós. Assim se diz que a Paixão de Cristo foi a nossa redenção.³⁰⁸

Note-se como a própria formulação da resposta indica o limite da linguagem. «*Quasi quoddam pretium*»: a Paixão é quase um certo preço. S. Tomás mostra-se cauteloso na aplicação da linguagem de compra e preço à Paixão de Cristo e submete-a imediatamente à noção de satisfação.³⁰⁹ Como se viu, a satisfação consiste essencialmente no facto de a caridade de Cristo na Paixão constituir um bem superior a todas as ofensas cometidas pelo pecado. Neste sentido, a redenção enquanto resgate surge como uma consequência da satisfação, como um olhar sobre a mesma realidade a partir de duas perspetivas: a satisfação refere-se à reparação da relação com Deus, ferida pelo pecado; a reparação da relação resgata a humanidade das consequências da quebra da união com Deus – a servidão do pecado e o reato da pena. Por outro lado, a redenção é o modo que mais explicitamente se refere ao facto de o fim da Encarnação, como postulado por S. Tomás, ser a libertação do género humano do pecado. A necessidade de resgate só encontra sentido pleno mediante a consideração do pecado como uma escravidão, que desvia o ser humano do seu fim último na comunhão bem-aventurada com Deus na eternidade.

O artigo 5 levanta uma outra questão - «Se é próprio de Cristo ser redentor», ou seja, se Cristo é o único redentor? Após uma longa contemplação da pessoa de Cristo e da sua entrega na Paixão, S. Tomás recupera a consideração da redenção como obra da Trindade. Na resposta, insere uma distinção útil para enquadrar o papel único de Cristo enquanto Verbo Encarnado,

³⁰⁶ S. Th., III, q. 48, a. 4, arg. 1.

³⁰⁷ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 4, ad. 1.

³⁰⁸ S. Th., III, q. 48, a. 4, co.

³⁰⁹ Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 416.

preservando a dimensão trinitária da redenção: esta é atribuída de forma imediata a Cristo, uma vez que se dá mediante a entrega da própria vida; e atribui-se à Trindade como sua causa primeira e remota, enquanto autora da própria vida de Cristo e inspiradora da sua vontade de padecer pela humanidade.³¹⁰ A questão, para Torrell, passa por não perder de vista que o movimento ascendente da redenção, representado pela vida de Cristo, se segue ao movimento descendente, «aquele da filantropia divina que se inclina com misericórdia sobre a angústia humana para lhe dar o redentor que ela era incapaz de suscitar no seu próprio seio.»³¹¹

3.1.5. CAUSA EFICIENTE

O último artigo da questão 48 aborda a questão da causalidade eficiente da Paixão de Cristo na salvação da humanidade. É interessante que a contemplação dos diversos modos pelos quais a Paixão opera a salvação termine com um conceito com uma origem bastante distinta dos anteriores. Enquanto mérito, satisfação, sacrifício e redenção são conceitos com raízes na Escritura ou na tradição teológica, S. Tomás trabalha agora a partir de um conceito próprio da filosofia.

As objeções permitem uma primeira compreensão do problema que está realmente em causa neste artigo, e qual é a realidade acerca do influxo salvífico da Paixão que S. Tomás procura iluminar a partir do conceito de causa eficiente. A primeira objeção denota o contraste entre o poder de Deus e a fragilidade de Cristo crucificado – é do primeiro e não do segundo que se deve esperar a realização da salvação.³¹² A segunda objeção põe em causa a universalidade da salvação, ao referir que um corpo só é causa eficiente por contacto com o efeito. Como a Paixão de Cristo não toca toda a humanidade, não pode ser causa eficiente da salvação.³¹³ A terceira objeção parte da contradição entre causalidade meritória e causalidade eficiente. Como se viu, o mérito expressa a ligação entre uma ação livre e o fim a que tende, mas que não pode produzir por si mesma, devendo recebê-la de outro. Ora, se a Paixão opera por mérito, não opera por causalidade eficiente, cuja definição é produzir o próprio efeito.³¹⁴

Portanto, tendo considerado o alcance de diversos conceitos clássicos da soteriologia cristã na sua relação com a Paixão de Cristo, resta ainda abordar o paradoxo da cruz, a universalidade da salvação cristã e a harmonia entre os diversos modos soteriológicos.

³¹⁰ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 5, co.

³¹¹ Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 419.

³¹² Cf. S. Th., III, q. 48, a. 6, arg. 1.

³¹³ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 6, arg. 2.

³¹⁴ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 6, arg. 3.

O *sed contra* esboça um início de resposta ao primeiro problema, recuperando o paradoxo da teologia paulina da cruz: «A linguagem da cruz é certamente loucura para os que se perdem mas, para os que se salvam, para nós, é força de Deus.» (1Cor 1, 18) O corpo da resposta reintroduz uma distinção já bastante desenvolvida na parte especulativa da cristologia: «A causa eficiente é de duas formas: principal e instrumental. A causa principal da salvação humana é Deus. Mas porque a humanidade de Cristo é instrumento da divindade, como se disse antes, por consequência todas as ações e padecimentos de Cristo operam instrumentalmente para a salvação humana.»³¹⁵

A causalidade instrumental da humanidade de Cristo é um dos princípios fundamentais da cristologia tomista, da qual deriva a eficiência salvífica de toda a sua vida. Cristo, enquanto ser humano, é o instrumento escolhido por Deus para operar a salvação. Fá-lo em união com o próprio Deus, causa principal dessa salvação. Esta argumentação pode, hoje, apresentar-se como mais uma barreira de linguagem: apresentar Cristo como instrumento nas mãos de Deus parece retirar-lhe toda a capacidade de ação autónoma, própria dos seres humanos. Nada mais distante do pensamento de S. Tomás. A humanidade de Cristo é instrumento da divindade precisamente enquanto humanidade, com tudo o que isso implica: «A humanidade de Cristo é instrumento da divindade, não à maneira de um instrumento inanimado que carece totalmente de operação própria, mas à maneira de um instrumento animado por uma alma racional, que se move ao mesmo tempo que é movido.»³¹⁶

O carácter teândrico do agir de Cristo, Verbo Encarnado, eleva os seus efeitos para lá da causalidade exemplar e meritória, sem as apagar. Assim se responde à primeira objeção - a fragilidade de Cristo crucificado recebe da divindade a sua força.³¹⁷ Note-se que não se trata de força em sentido humano, como se a força divina se sobrepusse à fragilidade de Cristo, homem crucificado. O alcance da noção de causalidade instrumental está em reconhecer que mesmo nessa extrema fragilidade, Deus está a exercer o seu poder de forma eficiente – isto é, com efeitos na realidade – em ordem à salvação.

Por outro lado, é interessante notar como a causalidade instrumental é o argumento que coloca a Paixão de Cristo no conjunto de toda a vida de Cristo. Cada evento é singular, emanando valores salvíficos específicos que devem ser contemplados para chegar a ser compreendidos de alguma forma. Nesse sentido, também a Paixão tem aspetos singulares no seu valor de salvação. Contudo, na sua raiz fundamental de ato que opera como causa eficiente

³¹⁵ S. Th., III, q. 48, a. 6, co.

³¹⁶ S. Th., III, q. 7, a. 1, ad 3.

³¹⁷ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 6, ad 1.

a salvação humana, a Paixão não é distinta de qualquer ação de Cristo na sua vida terrena. É um aspeto que extravasa o âmbito deste trabalho, mas que parece de grande atualidade para a reflexão teológica.

Quanto ao problema da universalidade da salvação, a resposta à objeção enuncia um princípio importante para os tratados seguintes da Suma de Teologia e que completa um aspeto da reflexão já elaborada até aqui: «A paixão de Cristo, ainda que corporal, possui uma virtude espiritual por sua união com a divindade, e por este contacto espiritual recebe eficácia, a saber, pela fé e pelos sacramentos da fé.»³¹⁸ Já se tinha referido como a pretensão da universalidade da salvação oferecida em Cristo deriva da sua constituição como cabeça da Igreja – todos os que se unem a Cristo como seus membros participam dos frutos da sua ação salvadora. Com esta resposta, S. Tomás começa a explicitar a forma como se dá essa união, mediante a fé e os sacramentos da fé. A eficiência salvífica da Paixão não se dá de forma automática – o dom oferecido é universal, e é necessário que toque cada ser humano. De tudo quanto foi analisado, vai-se tornando claro o limite de uma conceção meramente jurídica da salvação. Na teologia de S. Tomás, a salvação constitui uma recriação do ser humano pela sua união a Cristo, o verdadeiro *redditus*, caminho de regresso à comunhão com Deus.³¹⁹

Por fim, é ainda necessário procurar expressar a possível harmonia entre os diversos modos soteriológicos apresentados por S. Tomás. A resposta à terceira objeção oferece uma fórmula concisa que recapitula toda a questão:

A paixão de Cristo, pela relação com a sua divindade, age por modo de eficiência; pela relação com a vontade da alma de Cristo, age por modo de mérito; pela relação com a carne de Cristo, por modo de satisfação, que nos livra do reato da pena; por modo de redenção, na medida em que nos livra da servidão da culpa; por modo de sacrifício, enquanto somos reconciliados com Deus [...] ³²⁰

Este resumo final é importante para recentrar a reflexão. Apesar da complexidade dos conceitos, estes estão ao serviço de uma contemplação aprofundada do mistério de Cristo. Assim, pode-se argumentar que os diversos modos soteriológicos surgem na reflexão ao estilo dos argumentos de conveniência, mais em estilo ostensivo do que demonstrativo. Não servem tanto para provar a eficiência salvífica da Paixão de Cristo, mas antes como diversas vias de sentido que permitem contemplar e intuir algo do dom que aí se oferece. Esse enquadramento pode ser um bom início de percurso para enfrentar a dificuldade que muitos destes conceitos

³¹⁸ S. Th., III, q. 48, a. 6, ad 2.

³¹⁹ Cf. Matthew Levering, «Juridical Language in Soteriology: Aquinas's Approach», *Angelicum* 80, n.º 2 (2003): 325; Cf. Cessario, *The godly image*, 202–4; Cf. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 453.

³²⁰ S. Th., III, q. 48, a. 6, ad 3.

oferecem à mentalidade contemporânea. Falar de mérito, satisfação, sacrifício, redenção ou causa eficiente não é mais do que escolher uma lente pela qual se contempla Cristo crucificado. Para que essa contemplação seja frutuosa, há que conhecer também os seus limites. De quanto foi refletido, apresentam-se três limites a considerar.

Primeiro, o carácter analógico da linguagem. Qualquer um destes conceitos é usado de forma analógica. Há um dinamismo de semelhança entre o que o conceito expressa e a realidade a que se refere. Isto implica reconhecer que há aspetos do conceito que não expressam adequadamente a realidade da Paixão. Muitas vezes, é nesses aspetos que se encontra o desconforto diante da proposta soteriológica cristã. O próprio S. Tomás, conhecido pelo rigor da linguagem, parece hesitar, por exemplo, ao caracterizar a Paixão como o preço de redenção da humanidade. Sim, há algo na noção de preço que expressa uma verdade acerca da Paixão, mas o conceito não pode ser assumido de forma unívoca, sob pena de distorcer o verdadeiro sentido do evento.

Segundo, a complementaridade dos modos. Nenhum dos modos analisados apresenta uma visão completa do significado salvífico da Paixão. Para o funcionamento da inteligência humana, é benéfica esta aproximação a partir de aspetos concretos que permitam contemplar facetas novas do mistério.³²¹ Contudo, importa não absolutizar algum conceito em particular, sob pena de perder de vista algum aspeto que esse conceito não seja capaz de abarcar. Resulta claro de quanto foi visto nestas páginas que a contemplação da Paixão sai enriquecida pela diversidade de conceitos e abordagens. O limite, naturalmente, é o da não-contradição.

Por fim, a inexauribilidade do mistério. S. Tomás é claro quanto a este aspeto na apresentação das razões de conveniência da Encarnação. Não parece contrário à sua intenção continuar a aplicar esse princípio neste contexto. Os conceitos estão ao serviço da contemplação dos benefícios concedidos por Deus à humanidade em Cristo. Estes benefícios, contudo, procedem de um mistério que a inteligência humana não pode abarcar ou esgotar completamente. Também isto é um benefício e uma graça – poder abeirar-se constantemente de Cristo crucificado na expectativa de aí poder encontrar algo de novo acerca das maravilhas que Deus realiza em favor da humanidade.

3.2. Os efeitos salvíficos da Paixão de Cristo

Tendo considerado, na questão 48, os modos pelos quais a Paixão de Cristo alcança a salvação da humanidade, S. Tomás passa à consideração dos seus efeitos. As questões estão mutuamente implicadas, como se notará pelo próprio texto. De facto, a consideração dos modos

³²¹ Cf. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 452.

pelos quais a Paixão opera a salvação da humanidade não estaria completa sem refletir acerca dos seus efeitos. Se os modos apontam para características determinadas do evento da Paixão que revelam o seu potencial soteriológico, esse potencial torna-se real nos seus efeitos. Do mesmo modo, a consideração destes efeitos beneficia do estudo antecedente dos modos soteriológicos. Tendo presente o significado e alcance da Paixão enquanto mérito, satisfação, sacrifício, redenção e causa eficiente da salvação humana, o leitor está munido das categorias que lhe permitem uma compreensão e contemplação mais profunda dos efeitos salvíficos da Paixão.

Assim, podem-se considerar os seis artigos da questão 49 como referidos a quatro efeitos da Paixão de Cristo: a libertação do género humano, a reconciliação com Deus, a abertura das portas do Céu e a exaltação de Cristo. A libertação, tratada nos artigos 1 a 3, refere-se à dimensão negativa da salvação, enquanto afastamento do mal, os restantes três efeitos dizem respeito à dimensão positiva, de crescimento no bem.³²²

3.2.1. LIBERTAÇÃO

Os primeiros três artigos da questão 49 tratam da libertação do pecado e suas consequências como efeito da Paixão. Se a Paixão é verdadeiro sacrifício no qual se oferece a satisfação pela ofensa do pecado, redimindo a humanidade, de que forma é que se dá essa libertação? A questão está no coração de toda a teologia da Paixão de Cristo em S. Tomás, cuja compreensão está inteiramente submetida à sua orientação a um fim específico – a libertação do género humano do pecado.

O corpo da resposta do primeiro artigo apresenta três formas pelas quais a Paixão liberta do pecado. A primeira é pela forma como move o ser humano à caridade.³²³ Esta razão é sustentada por duas citações da Escritura - «Mas é assim que Deus demonstra o seu amor para conosco: quando ainda éramos pecadores é que Cristo morreu por nós.» (Rm 5, 8); «Por isso, digo-te que lhe são perdoados os seus muitos pecados, porque muito amou [...]» (Lc 7, 47). A demonstração do amor de Deus pela humanidade na Paixão move o ser humano a corresponder pelo amor, que é a cura do pecado. Esta razão, que já tinha aparecido nas razões de conveniência anteriormente exploradas,³²⁴ não é imediatamente invocada na questão 48, mas é de importância capital para enquadrar dois aspetos da teologia da Paixão em S. Tomás: a especificidade salvífica da Paixão no conjunto da vida de Cristo e os limites da dimensão jurídica da linguagem a ela associada.

³²² Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 425.

³²³ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 1, co. «[...] per modum provocantis ad caritatem.»

³²⁴ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 3, co.

Na abordagem do conceito de mérito, uma das objeções parte de um dos princípios da cristologia de S. Tomás, o facto de Cristo merecer desde a sua concepção. Se a característica fundamental dos atos meritórios é o facto de serem informados pela caridade, na sua orientação para o fim último da humanidade, então toda a vida de Cristo é meritória.³²⁵ A especificidade da Paixão, na resposta de S. Tomás, está no facto de ser capaz de remover impedimentos da parte da humanidade, «[...] que dificultavam a consecução dos efeitos dos precedentes méritos.»³²⁶ Precisamente porque a salvação oferecida por Deus em Cristo não é algo meramente extrínseco, como uma mera declaração de inocência ou do perdão das culpas passadas, mas uma radical transformação da humanidade no seu ser e agir, a Paixão encontra um dos seus valores salvíficos específicos como manifestação excessiva do amor de Deus pela humanidade. Manifestação essa que interpela cada ser humano em particular, de forma a remover aquilo que o impede de corresponder a esse amor, que é o critério fundamental de orientação para o fim último, a bem-aventurança eterna com Deus.

Essa dimensão epifânica da Paixão é importante para reequilibrar o peso jurídico dos conceitos usados na reflexão teológica. O mínimo padecimento de Cristo, porque suportado pela caridade infinita do Deus feito Homem, era satisfação suficiente pela ofensa de todo o pecado. A interpretação do excesso da dor suportada por Cristo na Paixão exclusivamente como satisfação de uma justiça comutativa é incómoda para a mentalidade contemporânea. Contudo, a partir dos princípios elaborados por S. Tomás, revela-se ainda como insuficiente para a consideração do próprio mistério. A justiça que é restabelecida na Paixão passa por conduzir a humanidade a participar da vontade divina pela caridade, que se caracteriza pela comunhão de amizade com Deus.³²⁷

A segunda forma pela qual a Paixão alcança a libertação da humanidade do pecado, apresentada na resposta do primeiro artigo, é a redenção:

Sendo Ele a nossa cabeça, pela sua paixão, sofrida por caridade e obediência, libertou-nos dos pecados, enquanto seus membros, como pelo preço da sua paixão: assim como se um homem por alguma obra meritória exercida com a mão, se redimisse do pecado que os pés tinham cometido. Assim como o corpo natural é uno, consistindo na diversidade dos membros, assim toda a Igreja, que é o corpo místico de Cristo, se considera como uma só pessoa com a sua cabeça, que é Cristo.³²⁸

³²⁵ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 1, arg. 2.

³²⁶ S. Th., III, q. 48, a. 1, ad. 2.

³²⁷ Cf. Levering, «Juridical Language in Soteriology: Aquinas's Approach», 321. Cf. S. Th., II-II, q. 23, a. 1, co.

³²⁸ S. Th., III, q. 49, a. 1, co. «*Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos, tanquam membra sua, a peccatis, quasi per pretium suae passionis: sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum, ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus.*»

Esta segunda forma, retomando a argumentação da questão anterior sobre o modo de redenção, acrescenta à reflexão a dimensão coletiva e comunitária da libertação do pecado. Fundado na teologia da Igreja como Corpo Místico de Cristo, S. Tomás procura estabelecer a forma como o ato de Cristo, enquanto indivíduo, tem por destinatário a humanidade inteira. A noção de redenção, como já se referiu na análise do artigo 4 da questão 48, remete para a ideia de pagamento de um resgate por algo de que se perdeu a posse. No mesmo artigo, S. Tomás argumenta que a humanidade, pelo pecado, deixou de pertencer a Deus no sentido em que perdeu a união de caridade.³²⁹ O resgate é pago «*quasi per pretium suae passionis*» - importa não perder de vista o carácter analógico da expressão. A humanidade retoma a sua pertença a Deus pela caridade mediante a união a Cristo, cabeça da Igreja. Já não está em causa apenas a adesão individual de cada ser humano movido à caridade pela manifestação do amor de Deus na Paixão. Com este ponto, sublinha-se a forma como a Paixão de Cristo liberta toda a humanidade do pecado, agregando-a enquanto unidade em Cristo - «*quasi una persona cum suo capite, quod est Christus.*»

Estes dois pontos equilibram-se mutuamente: por um lado, mostrando como a Paixão de Cristo convoca a uma resposta pessoal de cada ser humano; por outro, lembrando que essa resposta se dá mediante a inserção num Corpo, do qual se recebem os dons que libertam do pecado, cuja expressão e consequências são também comunitárias.

A terceira forma de libertação do pecado retoma a causalidade eficiente que decorre da instrumentalidade da humanidade de Cristo, unida à divindade, «[...] pela qual todas as suas paixões e ações operam pela virtude divina na expulsão do pecado.»³³⁰ O princípio elaborado no artigo imediatamente anterior é aqui retomado, sem acrescentos a notar, mas como forma de garantir a resposta às objeções que põem em causa a ligação causal entre a Paixão e a libertação do pecado. Seja pelas passagens da Escritura que atribuem apenas a Deus a prerrogativa de perdoar o pecado,³³¹ pelo contraste entre a Paixão enquanto ato corporal e o pecado como realidade espiritual³³² ou pela aparente impossibilidade de a Paixão conduzir ao perdão de pecados que lhe são posteriores.³³³ A cristologia e antropologia de S. Tomás encontram aqui a sua aplicação plena. Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, as suas ações humanas são também divinas e, portanto, pode-se aplicar a prerrogativa divina de perdoar o pecado.³³⁴ O ser

³²⁹ Cf. S. Th., III, q. 48, a. 4, ad 1.

³³⁰ S. Th., III, q. 49, a. 1, co. «[...] *ex quo eius passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum.*»

³³¹ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 1, arg. 1.

³³² Cf. S. Th., III, q. 49, a. 1, arg. 2.

³³³ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 1, arg. 3.

³³⁴ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 1, ad. 1.

humano é composto de corpo e alma, pelo que a verdadeira natureza humana assumida pelo Verbo na Encarnação age, incontornavelmente, de forma corporal, sem que isso impeça os efeitos espirituais da ação.³³⁵

A objeção da temporalidade permite a S. Tomás elaborar um princípio já antes referido:

Com a sua paixão, Cristo libertou-nos dos pecados causalmente, isto é, instituindo uma causa da nossa libertação em virtude da qual possam ser perdoados quaisquer pecados em qualquer tempo que tenham sido cometidos, sejam passados, presentes ou futuros; como se um médico preparasse um medicamento com o qual se possam curar quaisquer enfermidades, mesmo no futuro.³³⁶

A analogia medicinal, além de ser adequada para expressar alguns aspetos da salvação não tão claros através das analogias jurídicas, vai ser de grande importância na teologia sacramental de S. Tomás. Na resposta às restantes objeções, S. Tomás desenvolve, a partir da ideia de que a Paixão instituiu uma causa da libertação do pecado, um dos princípios fundamentais da sua teologia sacramental, o facto de os sacramentos receberem a sua virtude da Paixão de Cristo.³³⁷

Já anteriormente se tinha referido como os valores salvíficos da Paixão atingem cada ser humano mediante a sua união a Cristo padecente pela fé e pelos sacramentos. Neste artigo, S. Tomás explicita as condições dessa união - «A fé pela qual somos limpos do pecado, não é a fé informe, que pode coexistir com o pecado, mas a fé formada pela caridade: para que assim a paixão de Cristo nos seja aplicada não só quanto ao intelecto, mas também quanto ao afeto. E por este modo se perdoam os pecados em virtude da paixão de Cristo.»³³⁸

A libertação do pecado dá-se mediante uma transformação do ser humano quer quanto ao intelecto, quer quanto ao afeto. O princípio teológico da humanidade de Cristo como causa instrumental da divindade, por abstrato que possa parecer, conduz à percepção de que a salvação não se limita a uma causalidade moral ou exemplar. A união pela fé, informada pela caridade, e pelos sacramentos a Cristo crucificado implica a transformação real do ser humano, tendo em vista a sua restauração como imagem de Deus. O Deus que se revela em Cristo crucificado salva a humanidade moldando-a segundo essa imagem de entrega da própria vida na caridade.

Delineados os princípios gerais do significado da libertação do pecado, S. Tomás reflete nos dois artigos seguintes acerca da libertação das consequências do pecado: a submissão ao poder do diabo (a. 2) e a pena (a. 3).

³³⁵ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 1, ad. 2.

³³⁶ S. Th., III, q. 49, a. 1, ad. 3.

³³⁷ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 1, ad 4.

³³⁸ S. Th., III, q. 49, a. 1, ad 5.

Em relação à libertação do poder do diabo, seria demasiado extenso e para lá dos limites deste trabalho explorar a fundo a angelologia de S. Tomás. É bem conhecida a importância e abrangência da sua teologia sobre os anjos, tanto que lhe valeu o título de “Doutor Angélico”.³³⁹ Sem os matizes de uma reflexão mais aprofundada, convém ter em mente os princípios fundamentais dessa teologia para que seja perceptível o conteúdo deste artigo: existem no Universo criaturas espirituais, dotadas de inteligência e vontade; entre essas criaturas, algumas aderem a Deus e participam da bem-aventurança eterna, a que chamamos anjos; outras rejeitam Deus, estão privadas da bem-aventurança, fim último das criaturas racionais, e atuam em sentido contrário à vontade de Deus, a que chamamos demónios.³⁴⁰

Segundo S. Tomás, o ser humano estava submetido ao poder do diabo de três formas: primeiro, por ter sido superado pelo diabo na tentação, que levou o ser humano ao pecado; segundo, pela ofensa a Deus, merecendo assim ser abandonado ao poder do diabo; terceiro, pelo diabo que «[...] com a sua perversíssima vontade impedia ao homem a consecução da sua salvação.»³⁴¹ A Paixão surge, então, como remédio para esta tripla servidão: a primeira, pela libertação do pecado, longamente explicada no artigo anterior; a segunda, pela reconciliação com Deus; a terceira, recuperando uma argumentação de S. Agostinho, pelo facto de o diabo se «ter excedido no uso dos poderes a ele permitidos por Deus, ao maquinar a morte de Cristo, que não a merecera, por estar imune de pecado.»³⁴²

Vale a pena sublinhar alguns aspetos no contexto desta contemplação dos efeitos salvíficos da Paixão. Por um lado, a apresentação da Paixão como maquinação do diabo volta a colocar no centro da atenção o paradoxo da Paixão enquanto evento. A longa consideração dos seus efeitos salvíficos nunca chega a perder de vista a maldade objetiva do ato da condenação. Por outro lado, a consideração em paralelo de Cristo, a humanidade e o demónio é mais um elemento que permite ler a Paixão na sua relação com o fim último das criaturas racionais na comunhão com Deus. Assim como o diabo representa o absoluto fracasso na prossecução desse fim, e a sua ação consiste em desviar os humanos desse fim, a vida e paixão de Cristo revelam a forma de uma humanidade vivida em plena coerência com o seu fim último. Da mesma forma, a Paixão oferece à humanidade os meios salvíficos pelos quais a ação do demónio não tem mais poder sobre ela.³⁴³ Dito de outra forma, a salvação que se torna acessível

³³⁹ Para um resumo da relevância do tratado dos anjos e dos seus fundamentos filosóficos e teológicos: Cf. Étienne Gilson, *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1922), 122–37.

³⁴⁰ O tratado dos anjos encontra-se na I Parte da Suma, no contexto da consideração da Criação: Cf. S. Th., I, qq. 50-64.

³⁴¹ S. Th., III, q. 49, a. 2, co.

³⁴² S. Th., III, q. 49, a. 2, co.

³⁴³ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 2, ad 2-3.

a cada ser humano pela união à Paixão de Cristo não está à mercê de nenhuma força ou vontade exterior, depende exclusivamente da disponibilidade para acolher o dom - «Se alguns negligenciam usar este remédio, isso nada diz contra a eficácia da Paixão de Cristo.»³⁴⁴

Por fim, S. Tomás considera a libertação do reato da pena do pecado. Tendo em conta os pressupostos elaborados na questão 48, a resposta é bastante sucinta. A Paixão de Cristo liberta a humanidade da pena do pecado porque é uma satisfação sobreabundante e porque, libertando a humanidade do pecado, liberta também da pena como sua consequência.³⁴⁵ Os matizes na compreensão do conceito de satisfação elaborados anteriormente permitem agora afirmar com segurança: ainda que a satisfação pela ofensa do pecado não fosse exigida pela justiça divina como uma necessidade absoluta, o próprio Deus ofereceu-a em Jesus Cristo para que daí se manifestasse mais claramente a sua misericórdia e amor pela humanidade.

O artigo elabora, através das objeções e respetivas respostas, três aspetos acerca das implicações concretas da libertação da pena do pecado na vida humana: a possibilidade da condenação eterna, a penitência pelo pecado e a morte.³⁴⁶ O centro do problema está em perceber o modo como se dá a libertação das consequências do pecado e como interpretar que estas ainda permaneçam, uma vez que essa libertação já foi oferecida pela Paixão de Cristo.

Como já se referiu, a principal pena pelo pecado consiste na «condenação eterna», ou seja, a perda do fim último da vida humana que é a contemplação eterna de Deus na bem-aventurança. A primeira objeção denota como essa possibilidade permanece, mesmo depois da Paixão de Cristo. A resposta recorda que essa libertação só se dá mediante a união com Cristo através do tríptico já apresentado: «[...] a fé, a caridade e mediante os sacramentos da fé.»³⁴⁷ A salvação oferecida em Cristo só pode ser considerada uma libertação precisamente porque não apaga a liberdade, mesmo nas suas consequências mais dramáticas. Precisamente porque a pena pelo pecado não é redutível a uma imposição extrínseca ao ser humano, mas é uma consequência inerente à própria opção pelo pecado, a libertação oferecida por Cristo implica a resposta humana na adesão à salvação oferecida como dom.

As questões da penitência pelo pecado e da morte remetem para a necessidade da configuração com Cristo. Afinal, se Cristo satisfaz plenamente pelo pecado, parece supérfluo que na prática sacramental da Igreja se imponha uma penitência pelo pecado.³⁴⁸ S. Tomás responde que os efeitos da satisfação oferecida na Paixão atingem cada indivíduo na medida

³⁴⁴ S. Th., III, q. 49, a. 2, ad 3.

³⁴⁵ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 3, co.

³⁴⁶ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 3, arg. 1-3.

³⁴⁷ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 3, ad 1.

³⁴⁸ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 3, arg. 2.

em que se configura com Cristo. Essa configuração dá-se pelo Batismo, no qual se é sacramentalmente configurado com a morte de Cristo. Contudo, o pecado cometido depois do Batismo exige nova configuração com Cristo padecente «[...] mediante alguma penalidade ou paixão que devem suportar, que é muito menor do que exigiria o pecado, pela cooperação da satisfação de Cristo.»³⁴⁹ Não entrando em detalhes da teologia sacramental, pode-se notar um aspecto interessante da penitência na sua leitura no contexto da teologia da Paixão. A penitência pelo pecado é lida como uma configuração com Cristo padecente, participando da sua satisfação pelo pecado e dela recebendo a sua verdadeira eficácia. A satisfação, como se viu, consiste essencialmente na oferta de um bem que supera a ofensa cometida. Esse bem é a caridade que une Cristo ao Pai. Isto implica que a penitência pelo pecado tal como é entendida e aplicada na vida cristã não pode ser reduzida a uma prática meramente exterior, implica uma real configuração interior à imagem de Cristo. Configuração essa que, como se viu, adquire uma expressão exterior em virtude da natureza corporal do ser humano.

Com esta breve consideração, contudo, é interessante notar a íntima interligação entre a compreensão teológica da linguagem aplicada ao estudo da Paixão e as suas consequências para a teologia sacramental e a prática cristã corrente. O reducionismo jurídico na teologia pode conduzir a um reducionismo jurídico na prática.

Por fim, S. Tomás considera o problema da morte, a partir de uma citação da Carta aos Romanos - «O salário do pecado é a morte.» (Rm 6, 23). Ora, se a Paixão liberta do pecado e suas consequências, como explicar que continue a existir a morte?³⁵⁰ A resposta não é exaustiva, nem apodítica, mas oferece um princípio importante para a vida cristã. Retomando o tema de Cristo como cabeça da Igreja, e da necessidade de que cada ser humano se incorpore como seu membro para acolher o dom da salvação oferecido, S. Tomás nota como essa incorporação se dá mediante uma configuração com o próprio Cristo. Configuração essa que inclui o próprio sofrimento e morte.³⁵¹

Naturalmente que um tratamento adequado deste problema exigiria muito mais em termos de fundamentos e referências. Aliás, não seria possível uma consideração completa da questão sem, pelo menos, considerar o Mistério Pascal no seu conjunto de Paixão, Morte e Ressurreição. No contexto deste artigo, é de notar como a consideração da possibilidade de uma configuração com Cristo no sofrimento e na morte não pode ser separada de toda a reflexão anterior. S. Tomás mantém sempre bem clara a noção de que a dor e a morte de Cristo não são

³⁴⁹ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 3, ad 2.

³⁵⁰ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 3, arg. 3.

³⁵¹ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 3, ad 3.

um bem em si mesmos. A possibilidade de ler na Paixão valores salvíficos está na forma e intenção com que Cristo a viveu e suportou. Do mesmo modo, qualquer consideração da possibilidade de configuração com Cristo por meio do sofrimento e da morte não pode perder de vista esses princípios, sob pena de se converter num dolorismo alheio ao Mistério de Cristo. Com Cristo, é oferecida à humanidade uma possibilidade de ver na morte algo mais do que o absurdo do mal. A salvação não elimina nem silencia o drama humano, mas oferece a possibilidade de o orientar para o seu fim último, no qual a esperança da libertação se consuma plenamente.

3.2.2. RECONCILIAÇÃO

A consideração da libertação como efeito salvífico da Paixão centra-se na dimensão negativa da soteriologia. A análise está focada na realidade do pecado e dos seus efeitos e na forma como a Paixão de Cristo oferece à humanidade a libertação, afastando-a do mal. Nos últimos três artigos desta questão, S. Tomás foca-se na dimensão positiva da soteriologia – benefícios concedidos à humanidade pela Paixão de Cristo e que a conduzem num caminho de progresso no bem.

O primeiro benefício estudado a partir dessa perspectiva é a reconciliação com Deus. O termo, em si mesmo, não parece exigir tanta contextualização como outros que foram analisados. Torrell e Sesboüé notam como se trata de um conceito mais apropriado à sensibilidade contemporânea para considerar a salvação oferecida por Deus em Cristo.³⁵² Na verdade, pode-se argumentar que o conceito de reconciliação simultaneamente implica e ilumina os conceitos de raiz jurídica ou cultural, como mérito, satisfação, redenção e sacrifício. No conjunto destes conceitos aclara-se o facto de que a salvação é uma realidade relacional. Qualquer um destes conceitos, com as suas distintas aportações, tem como pano de fundo o facto de a salvação apontar, em primeiro lugar, à restauração da humanidade na sua relação com Deus. É nessa perspectiva que se entende que, para S. Tomás, o que caracteriza a especial gravidade do pecado, antes de qualquer outra coisa, é o facto de este ser uma ofensa contra Deus, sumo bem e fim último da humanidade.

A vantagem do conceito de reconciliação sobre os conceitos de origem jurídica pode estar no facto de a reconciliação remeter com maior facilidade para essa realidade relacional, ao passo que as analogias de teor jurídico são mais passíveis de ser confundidas com uma justiça comutativa, impessoal e vingativa. A consideração contextualizada e matizada desses conceitos

³⁵² Cf. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, 407–17; Cf. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*, 435.

permite evitar esse tipo de desvios. Por outro lado, considerar a reconciliação com Deus como efeito salvífico da Paixão sem a compreensão adequada dos seus modos soteriológicos pode revelar-se difícil. S. Tomás recorre, portanto, a esse conjunto abrangente de conceitos, de tal forma que lhe permita alcançar uma contemplação alargada e profunda dos valores salvíficos da Paixão de Cristo.

Assim, no corpo da resposta, a reconciliação da humanidade com Deus aparece diretamente ligada à leitura da Paixão como redenção, satisfação e sacrifício. A Paixão opera a reconciliação da humanidade com Deus de duas formas. A primeira é pela remissão do pecado, a ofensa que quebra a relação entre Deus e a humanidade. Sem a ofensa, desaparece o obstáculo para a reconciliação. A segunda, pelo facto de a Paixão ser «[...] um sacrifício aceitabilíssimo a Deus.»³⁵³ O sacrifício, como foi visto, é uma realidade que remete diretamente para a relação entre a humanidade e Deus. O seu fim, tal como referido na questão 48 e também neste artigo, é aplacar a Deus – tal como o pecado representa uma rejeição da ordem divina, o sacrifício representa a plena adesão humana a essa ordem, enquanto sinal exterior da plena entrega interior de si mesmo a Deus. A Paixão de Cristo é a consumação plena do conceito de sacrifício, a partir da qual se devem interpretar todas as outras formas de sacrifício como suas figuras. Nessa oferta voluntária de si mesmo, movida pela caridade, Deus encontra um bem superior a qualquer ofensa - «Pois foi tão grande o bem de padecer Cristo voluntariamente, que, em atenção a este bem que Deus encontrou na natureza humana, Deus foi aplacado de todas as ofensas do género humano, quanto àqueles que se unem a Cristo padecente do modo antes declarado.»³⁵⁴

Sem referir diretamente o conceito de satisfação, S. Tomás apresenta o seu conteúdo associado à noção de sacrifício como elementos que conduzem à reconciliação. Em Cristo, a natureza humana oferece o bem superior a todos os males, a oferta de si mesmo por caridade. Cada ser humano é convidado a unir-se a essa entrega, completando assim o seu *redditus*, a reconciliação plena com o Pai por meio da caridade. O facto de essa reconciliação se dar através da maior de todas as ofensas, por meio da maior de todas as dores, aponta para a dimensão epifânica da Paixão – não só revela a grandeza do amor e misericórdia de Deus pela humanidade, revela também a sua indestrutibilidade - «Maior foi a caridade de Cristo padecente do que a iniquidade daqueles que lhe deram a morte, e assim a paixão de Cristo teve mais poder para reconciliar com Deus todo o género humano do que para lhe provocar a ira.»³⁵⁵

³⁵³ S. Th., III, q. 49, a. 4, co.

³⁵⁴ S. Th., III, q. 49, a. 4, co.

³⁵⁵ S. Th., III, q. 49, a. 4, ad 3.

As primeiras duas objeções permitem aclarar um aspeto da reconciliação da relação entre Deus e a humanidade – Deus nunca deixou de amar a humanidade,³⁵⁶ como se nota pelo facto de ter suscitado a salvação através de Cristo.³⁵⁷ Nesse sentido, parece supérflua a necessidade de uma reconciliação. «Deus ama todos os homens quanto à sua natureza, que Ele mesmo fez. Contudo, odeia-os quanto à culpa, que contra Ele cometem os homens.»³⁵⁸ A expressão, que pode chocar pela sua dureza, encontra na resposta à segunda objeção uma ampliação relevante: «Não se diz que a paixão de Cristo nos reconciliou com Deus como se Deus começasse de novo a amar-nos, como está escrito: “Com caridade perpétua te amei” (Jr 31, 3). Mas porque, pela paixão de Cristo, foi suprimida a causa de ódio, seja pela retirada do pecado, seja pela recompensa de um bem mais aceite.»³⁵⁹

Deus nunca deixou de amar a humanidade pecadora. Esse é o fundamento da salvação gratuitamente oferecida através de Jesus Cristo. A reconciliação, portanto, não passa por recuperar o amor de Deus, mas sim por remover tudo o que é obstáculo a responder adequadamente a esse amor. O pecado, enquanto ofensa a Deus, enquanto desvio da ordem divina que conduz todas as coisas ao seu fim próprio, é naturalmente odioso a Deus. Essa é uma consequência lógica do seu amor por todas as criaturas – tudo o que as afasta do seu bem próprio, expressado pela tensão para o seu fim último, não pode ser objeto do amor divino. A Paixão de Cristo, enquanto manifestação plena e consumada da orientação da vida humana para Deus no paradoxo do pecado e do mal, é o bem maior oferecido a Deus para a reconciliação, na medida em que os humanos unidos a essa disposição rejeitam tudo o que lhe é obstáculo.

3.2.3. ABERTURA DAS PORTAS DO CÉU

A sequência lógica da reflexão anterior leva S. Tomás a considerar a abertura das portas do Céu como efeito da Paixão, no artigo 5. Se a Paixão opera a libertação do pecado e das suas consequências, se alcança a reconciliação entre Deus e a humanidade, a consequência é que também permite o acesso ao fim último, «(...) a bem-aventurança eterna, que consiste na plena fruição de Deus.»³⁶⁰

No corpo da resposta, S. Tomás começa por esclarecer o carácter metafórico da expressão: «As portas fechadas são um certo obstáculo que impede ao homem a entrada.»³⁶¹ O obstáculo que impedia a humanidade de aceder ao seu fim último na bem-aventurança eterna,

³⁵⁶ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 4, arg. 1.

³⁵⁷ Cf. S. Th., III, q. 49, a. 4, arg. 2.

³⁵⁸ S. Th., III, q. 49, a. 4, ad 1.

³⁵⁹ S. Th., III, q. 49, a. 4, ad 2.

³⁶⁰ S. Th., III, q. 49, a. 5, ad 1.

³⁶¹ S. Th., III, q. 49, a. 5, co. «[...] *clausio ianuae est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu.*»

como já se viu abundantemente, é o pecado, quer o pecado original quer o pecado pessoal de cada ser humano. Pela redenção operada na Paixão, Cristo liberta a humanidade da culpa e da pena do pecado original e permite a cada ser humano a libertação do pecado pessoal a «[...] quantos comunicam com a sua paixão pela fé e a caridade e pelos sacramentos da fé.»³⁶²

A reflexão é breve e concisa, uma vez que assenta em toda a elaboração anterior. Parte da certeza comunicada pela Escritura, citada no *sed contra* e no corpo da resposta - «Temos, pois, irmãos, plena liberdade para a entrada no santuário por meio do sangue de Jesus.» (Heb 10, 19); «Mas, Cristo veio como Sumo Sacerdote dos bens futuros [...]. Entrou uma só vez no Santuário, não com o sangue de carneiros ou de vitelos, mas com o seu próprio sangue, tendo obtido uma redenção eterna.» (Heb 9, 11-12). Inclui também uma interessante interpretação alegórica do livro dos Números - «A assembleia livrará o homicida das mãos do vingador de sangue e o reconduzirá à cidade de refúgio onde se tinha acolhido; ali permanecerá até à morte do Sumo Sacerdote que foi ungido com óleo santo. [...] Depois da morte desse sacerdote, poderá regressar à terra onde tem a sua propriedade.» (Nm 35, 25.28) Cristo é o Sumo Sacerdote, o verdadeiro ungido, por cuja morte e ressurreição os anteriormente condenados podem regressar à sua terra na plena comunhão com Deus.

O artigo que, em si, não parece trazer novas aportações para lá do que já havia sido elaborado anteriormente, encontra uma outra leitura a partir do pressuposto da dimensão contemplativa da cristologia de S. Tomás. Não faria sentido que, tendo contemplado toda a Paixão de Cristo nos seus detalhes e nas diversas dimensões do seu agir e efeitos salvíficos, não fosse contemplado também o fim último ao qual todas estas dimensões se orientam. A noção da bem-aventurança eterna como fim último do ser humano permeia toda a reflexão da dimensão salvífica da Paixão. Por isso, a contemplação não estaria completa sem considerar em específico a abertura à humanidade desse fim como efeito último da Paixão.

Duas das objeções e respetivas respostas introduzem um elemento ainda pouco considerado na reflexão precedente, a ligação entre a Paixão de Cristo e os restantes mistérios da sua vida, nomeadamente o Batismo e a Ascensão. Perante a afirmação no Evangelho de que os céus se abriram no Batismo de Jesus, S. Tomás responde, recuperando a reflexão já elaborada na questão 39, especificamente dedicada a esse evento: «[...] batizado Cristo, abriram-se os céus, não propriamente para o próprio Cristo, para quem sempre estiveram abertos: mas para

³⁶² S. Th., III, q. 49, a. 5, co.

significar que o céu se abre aos batizados com o batismo de Cristo, que recebe a sua eficácia da própria paixão.»³⁶³

Mesmo afirmando o carácter predominantemente contemplativo e ostensivo desta secção da cristologia tomista, essa contemplação não poderia ir contra os critérios fundamentais do rigor do pensamento e da coerência com o dado da Escritura. Assim, se a abertura dos céus no momento do Batismo surge como uma aparente contradição com o pensamento que está a ser elaborado, S. Tomás aborda essa contradição iluminando as devidas distinções, como é comum no seu método. A solução, por sua vez, abre a porta a mais um elemento de contemplação, a forma como toda a vida de Cristo remete para a sua Paixão, e como a própria Paixão encontra nos diversos eventos da vida de Cristo uma chave de leitura fundamental. Assim, o Batismo partilha dessa dimensão epifânica – aliás, assinalada pela própria liturgia – pela qual é manifestado o efeito último da salvação oferecida em Cristo por meio de toda a sua vida e, de forma particular, por meio da sua Paixão. Por outro lado, assinala-se mais uma vez o nexos entre os eventos da vida de Cristo, a sua Paixão e a economia sacramental.

Outra aparente contradição surge pela consideração da Ascensão de Cristo. Não seria mais rigoroso afirmar que é nesse mistério que se dá propriamente a abertura das portas do Céu? A resposta recorre a mais uma distinção: «Cristo, com a sua paixão, mereceu para nós a entrada no reino celeste e removeu o obstáculo: mas pela sua ascensão como que nos introduziu à posse do reino celeste (*nos quasi in possessionem regni caelestis introduxit*).»³⁶⁴ Mais uma vez, o nexos dos eventos da vida de Cristo não permite contradições. Tendo em conta a consideração do sentido metafórico da abertura da porta do céu como remoção do obstáculo que impedia o acesso da humanidade ao seu fim último na bem-aventurança eterna, esse é um efeito próprio da Paixão. A Ascensão encontra o seu sentido como entrada efetiva nesse fim último, num mistério agora aludido de forma breve, mas que é também objeto da contemplação aprofundada de S. Tomás na questão 57.³⁶⁵

3.2.4. EXALTAÇÃO DE CRISTO

A consideração, no artigo anterior, da articulação entre a Paixão e os restantes mistérios da vida de Cristo – concretamente, o Batismo e a Ascensão – é aprofundada no artigo seguinte, o último da questão 49. Ao colocar no último artigo do estudo da Paixão a ligação entre esta e a exaltação de Cristo – a sua Ressurreição – S. Tomás aponta de novo para a natureza contemplativa deste trabalho. De facto, em termos da compreensão dos efeitos salvíficos da

³⁶³ S. Th., III, q. 49, a. 5, ad 3.

³⁶⁴ S. Th., III, q. 49, a. 5, ad 4.

³⁶⁵ Cf. S. Th., III, q. 57.

Paixão para a humanidade, a reflexão podia ser dada por concluída. Tendo explicitado o alcance da libertação do pecado e dos seus efeitos, da reconciliação com Deus e a sua última consequência, a abertura do acesso de todos os humanos à comunhão bem-aventurada com Deus, a reflexão terminaria adequadamente naquele que corresponde ao fim último da humanidade.

Todavia, está em causa um olhar teológico aprofundado sobre a própria pessoa de Jesus Cristo. Esse olhar não pode ignorar o nexos do Mistério Pascal inteiro, a ligação intrínseca entre a Paixão, Morte e Ressurreição. Como chave de leitura para a entrada nesse nexos, S. Tomás recorre ao hino cristológico da Carta aos Filipenses: «[...] tornando-se obediente até à morte e morte de cruz. Por isso mesmo é que Deus o elevou acima de tudo [...].» (Flp 2, 8-9)

O corpo da resposta apresenta um paralelismo entre as quatro formas pelas quais Cristo se humilhou na Paixão e as quatro formas pelas quais foi exaltado por Deus. O entrecruzamento destes elementos e das referências da Escritura que os acompanham são um dos exemplos mais claros e profundos da natureza contemplativa e ostensiva da teologia elaborada por S. Tomás neste contexto:

Ora, Cristo humilhou-se na sua paixão abaixo da sua dignidade de quatro formas. Primeiro, quanto à paixão e morte, que não lhe eram devidas. Segundo, quanto ao lugar: porque o seu corpo foi depositado no sepulcro, e a sua alma desceu ao inferno. Terceiro, quanto à confusão e aos opróbrios que suportou. Quarto, por ter sido entregue aos poderes humanos, como Ele mesmo diz a Pilatos; «Não terias nenhum poder sobre mim, se não te fosse dado do Alto.» (Jo 19, 11)

E assim pela paixão mereceu ser exaltado de quatro formas. Primeiro, quanto à ressurreição gloriosa. Como diz no Salmo 138, 2: «Tu sabes quando eu me sento» quer dizer, a humilhação da paixão; e «quando me levanto» (*et resurrectionem meam*). Segundo, quanto à ascensão aos céus. Como diz a Carta aos Efésios: «Ora, este “subiu” que quer dizer, senão que também desceu às regiões inferiores da terra? Aquele que desceu é precisamente o mesmo que subiu muito acima de todos os céus.» (Ef 4, 9-10) Terceiro, quanto ao sentar-se à direita do Pai e à manifestação da sua divindade, segundo diz Isaiás: «Olhai, o meu servo terá êxito, será muito engrandecido e exaltado. Assim como muitos ficaram espantados diante dele, ao verem o seu rosto desfigurado e o seu aspeto disforme, agora fará com que muitos povos fiquem bem impressionados.» (Is 52, 13-14). E diz a Carta aos Filipenses: «[...] rebaixou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz. Por isso mesmo é que Deus o elevou acima de tudo e lhe concedeu o nome que está acima de todo o nome.» (Flp 2, 8-9) para que por todos seja chamado Deus e como a Deus lhe prestem reverência. Isto é o que logo acrescenta: «Para que ao nome de Jesus se dobrem todos os joelhos, os dos seres que estão no céu, na terra e debaixo da terra.» (Flp 2, 10) Quarto, quanto ao poder de

julgar. Pois como se diz em Job: «A tua causa foi julgada como a de um ímpio: receberás a causa e o juízo.» (Job 36, 17)³⁶⁶

Ao estilo dos argumentos de conveniência, com este texto, S. Tomás não se dedica a elaborar demonstrações. Coloca diante do leitor um conjunto de elementos a partir dos quais pode empreender esse caminho de contemplação do Mistério, abundantemente amparado pela Escritura. Tanto assim é, que qualquer uma das quatro formas de exaltação apontadas nesta resposta – a ressurreição, a ascensão, a manifestação da sua divindade, à direita do Pai, e a potestade de julgar – são objeto de estudo aprofundado nas questões 53-59, as últimas do tratado cristológico. A contemplação aprofundada da humilhação de Cristo na Paixão, levada a cabo principalmente nas questões 46 e 47, mas também nas questões 50 e 51 sobre a morte de Cristo e a descida aos infernos, abre as portas da contemplação aprofundada da sua exaltação nos seus diversos elementos.

A base teórica para este artigo, mais explicitada nas respostas às objeções, está na consideração da Paixão sob o modo de mérito. O mérito, que se aplica como salvação a quem se une ao mistério da vida de Cristo pela fé, a caridade e os sacramentos, atua em primeiro lugar no próprio Cristo por meio da sua exaltação, à luz da qual se contempla toda a salvação humana.

Ao mesmo tempo, a enumeração das quatro formas de humilhação, em paralelo com as quatro formas de exaltação, constitui como que uma recapitulação de tudo quanto foi dito até aqui. Cristo padece a maior de todas as dores por obediência, em união infinita de caridade com o Pai. Essa oferta da própria vida enquanto humano constitui um bem superior a todo o mal e manifesta, no meio do maior de todos os pecados, o amor redentor de Deus. Diante dessa epifania, cada ser humano é chamado a unir-se a Cristo na sua entrega. É essa união de caridade ao Pai em Cristo que remove o pecado como obstáculo à orientação humana ao seu fim último e consuma o *reditus* de toda a humanidade – a comunhão plena de caridade com a Trindade, acolhida como dom oferecido em Cristo que, enquanto humano, é o caminho que nos leva para Deus.³⁶⁷

³⁶⁶ S. Th., III, q. 49, a. 6, co.

³⁶⁷ Cf. S. Th., III, pról.

CONCLUSÃO

«Hão de olhar para Aquele que trespassaram.» (Jo 19, 37)

Iniciámos este percurso partindo de uma dupla inquietação que aponta para uma tensão: a necessidade de radicar o anúncio cristão no coração do Evangelho - o Mistério do amor de Deus revelado em Jesus Cristo, morto e ressuscitado – embate diretamente numa incompreensão e mal-estar contemporâneos diante da proposta cristã da salvação. Não poderíamos dar o percurso por terminado sem antes aferir se foi possível algum esboço de resposta a esta tensão. Para isso, é oportuno procurar traçar uma visão de conjunto do caminho percorrido.

Em primeiro lugar, importa dar conta de alguns aspetos do estilo teológico de S. Tomás de Aquino que emergiram da análise levada a cabo no primeiro capítulo e que se revelaram fundamentais para o enquadramento da leitura das questões sobre a Paixão de Cristo. Notou-se como, ao longo da Suma de Teologia, a inteligência está ao serviço da contemplação, numa incontornável iteração da clássica circularidade entre *fides quaerens intellectum* e *intellectus quaerens fidem*.

Este aspeto é notório, principalmente, através da divisão dupla da cristologia na Suma de Teologia. As primeiras 26 questões da IIIª Parte da Suma de Teologia são dedicadas à investigação profunda e rigorosa do Mistério da Encarnação com recurso a todo o aparelho concetual disponível ao Mestre de Aquino, quer por via da reflexão cristológica já presente na Escritura, quer por via da reflexão procedente da Tradição dos primeiros concílios ecuménicos, quer por via da poderosa síntese filosófica anteriormente elaborada pelo próprio S. Tomás. Todo este labor teológico é colocado ao serviço da contemplação dos mistérios da vida de Cristo – tudo quanto o Verbo Encarnado fez e passou – numa cristologia que passa do registo demonstrativo ao ostensivo. Isto é, diante da concretude dos eventos que revelam o Mistério, os conceitos pelos quais se chega a intuir algo do próprio ser de Cristo servem para mostrar algo de mais amplo e profundo. A reflexão não é mais governada pelas razões necessárias, impossíveis de captar no desígnio absolutamente livre do amor de Deus desenrolado na contingência da História humana. É o tempo das razões de conveniência, que narram a beleza desse desígnio, a sua coerência interna, a interpelação que lança a cada um nas diversas vias de contemplação do Mistério inesgotável.

Por outro lado, o estudo da Paixão a partir de uma obra como a Suma de Teologia tem a vantagem de a colocar no contexto alargado de toda a História da Salvação, que determina o caminho e o ritmo de toda a obra. Contemplar a Paixão de Cristo por si mesma é um

empreendimento nunca terminado. Contudo, contemplá-la a partir do seu nexos com toda a vida de Cristo, plena manifestação do amor de Deus que preside à Criação e à vocação humana à bem-aventurança eterna, abre vias de sentido nunca inteiramente percorridas.

Por sua vez, a contemplação está ao serviço do anúncio - «[...] a vida ativa pela qual alguém transmite aos outros pela pregação e pelo ensino as verdades contempladas é mais perfeita do que a vida que só se ocupa da contemplação, porque supõe a abundância da contemplação. E tal foi a vida que Cristo escolheu.»³⁶⁸ *Contemplata aliis tradere*: a vida escolhida por Cristo, na interpretação de S. Tomás, e que dá o fio de ligação entre a inquietação que dá origem a este trabalho e as características da Suma de Teologia. De demonstrativa a ostensiva, «a teologia faz-se exortativa [...]: esta provocação ao amor por parte de Deus não pode ficar sem efeito na Teologia, nem no leitor. Tão certo é isto, que para Tomás a Teologia bem feita acaba em pastoral.»³⁶⁹

Cabe, então, perguntar: qual o fruto da contemplação da Paixão de Cristo, a partir do olhar de S. Tomás de Aquino?

No segundo capítulo, através da leitura das questões 46 e 47 da IIIª Parte da Suma, fomos colocados diante dos diversos aspetos da Paixão enquanto evento e da tensão que a caracteriza. A consideração da necessidade da Paixão como ponto de partida configura uma primeira leitura soteriológica do evento pela qual se estabelece a forma da contemplação. A Paixão, condenação injusta e violenta de Cristo inocente, só encontra uma interpretação teológica a partir do fim a que se ordena, a libertação da humanidade do pecado. Libertação essa que é oferecida através do desígnio livre de Deus e da aceitação livre e obediente de Cristo, por caridade. Sem esse olhar, sobra apenas o dado bruto da condenação enquanto expressão do absurdo do mal e do sofrimento. Por outro lado, apesar do vocabulário de origem jurídica que herda, S. Tomás expande a compreensão desse desígnio para lá do simples cumprimento de uma pena. Há um desígnio mais amplo, em que a Paixão se insere como epifania do amor de Deus que quer conduzir a humanidade à salvação.

O olhar teológico equilibrado, contudo, não pode ignorar o mal e o sofrimento presentes na Paixão. S. Tomás contempla a dureza da Paixão, auxiliado pelo desenvolvimento anterior da sua cristologia. Cristo padece a maior de todas as dores. A sua identidade como Verbo Encarnado não torna ilusório o sofrimento, numa leitura docetista, antes o expõe à radical dureza do mal e do sofrimento, consequência do pecado para o qual quer oferecer a libertação.

³⁶⁸ S. Th., III, q. 40, a. 1, ad 2.

³⁶⁹ Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, 286.

Paradoxalmente, atravessa o sofrimento na plena fruição da íntima união com o Pai. Por misteriosa e desconfortável que possa ser a consideração da coexistência na única experiência subjetiva de Cristo do maior dos sofrimentos e do maior gozo que advém da visão de Deus, há uma riqueza no paradoxo que só se revela plenamente na sua interpretação soteriológica.

Por fim, a contemplação do evento da Paixão não pode deixar de lado os diversos intervenientes e o contraste da sua atuação. O Pai entrega Cristo como dom pelo qual a humanidade pode acolher a libertação, que não seria capaz de produzir por si mesma. Cristo entrega-se a si mesmo, unido ao Pai pela obediência e pela caridade infinita de Filho que representa o maior bem alguma vez realizado pela humanidade. Esse bem é oferecido na maior de todas as ofensas cometidas contra Deus, a condenação e morte do seu Filho. A entrega de Cristo não anula a perversidade da atuação dos condenadores, nem a maldade objetiva da condenação do inocente. A raiz da possibilidade de uma interpretação salvífica da Paixão não está na violência, mas na caridade.

O terceiro capítulo dedicou-se a essa interpretação, através das questões 48 e 49 da IIIª Parte da Suma de Teologia. A contemplação aprofundada da Paixão de Cristo enquanto evento conduz à contemplação da salvação aí oferecida. Para isso, S. Tomás recorre a um conjunto de conceitos clássicos, herdados da Escritura e da Tradição da Igreja, e que estão hoje no centro desse mal-estar com a narrativa cristã da salvação. Na Paixão, Cristo oferece a salvação à humanidade por modo de mérito, satisfação, sacrifício, redenção e opera a salvação como sua causa eficiente.

Em S. Tomás, a salvação é teleológica, consiste na orientação da humanidade para o seu fim último na bem-aventurança eterna, a comunhão plena de caridade com Deus na visão da Trindade. Esse fim excede a capacidade da ação humana e, por isso, só pode ser acolhido como dom. O mérito consiste na ordenação de toda a vida pela caridade para a receção desse dom. Cristo, verdadeiro Homem, vive a plenitude dessa orientação em toda a sua vida e manifesta-a entre os sofrimentos da Paixão, merecendo a sua exaltação, o dom de Deus. Cristo, cabeça da Igreja, conduz a humanidade a si unida a orientar-se para a receção do dom.

A obediência e caridade com que Cristo se entrega na Paixão representam o bem superior a todas as ofensas. Este é o sentido, em S. Tomás, da salvação entendida como satisfação pelo pecado. Muito para lá de um entendimento que sublinha unilateralmente a Paixão como compensação de uma justiça comutativa, S. Tomás coloca-nos diante do paradoxo da vitória do bem sobre o mal, da caridade sobre o pecado, precisamente no ato que constitui o maior de todos os pecados. Daí brota a mesma confiança com que S. Paulo pôde afirmar: «Estou convencido de que 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)

A Paixão representa a consumação de todo o sacrifício, entendido como ato pelo qual a humanidade busca a união com Deus. O «fogo da caridade», do qual era mera figura o fogo dos holocaustos da Antiga Lei,³⁷⁰ materializa-se na expressão exterior, própria da natureza corpórea do ser humano. Na maior de todas as dores, manifesta-se a entrega de Cristo ao Pai pela humanidade, sinal exterior máximo da caridade que o move. É por essa união que se dá a redenção, o resgate de uma humanidade escravizada pelo pecado, que a desvia da consumação do seu fim último.

Todos estes valores salvíficos dimanam da Paixão de Cristo como da sua causa eficiente. Quer dizer que a salvação operada na Paixão não é redutível, no pensamento de S. Tomás, ao seu exemplo moral ou ao mérito, ainda que inclua estas causalidades e lhes dê o devido lugar na interpretação. A humanidade de Cristo, unida à divindade, opera realmente a salvação nos humanos que a Ele se unem por via da fé, da caridade e dos sacramentos. Na afirmação da causalidade eficiente da Paixão como que desagua toda a interpretação dos conceitos anteriores para garantir que a salvação oferecida por Deus em Cristo não pode ser reduzida a um elemento extrínseco, jurídico ou moral. Todos esses aspetos podem dizer algo de verdadeiro sobre a salvação, mas não tocam ainda no coração do problema – a salvação é uma verdadeira e plena restauração da humanidade à comunhão com Deus, à qual é destinada enquanto sua imagem.

A contemplação termina nos efeitos desses valores salvíficos da Paixão de Cristo. A humanidade é libertada do pecado e das suas consequências, na medida em que, pela Paixão, lhe são oferecidos todos os meios necessários para alcançar o seu fim na bem-aventurança eterna. Nenhum poder é capaz de colocar em causa essa salvação, que depende apenas do acolhimento do dom oferecido pela união a Cristo. Nessa união dá-se uma verdadeira reconciliação que restabelece a relação entre Deus e a humanidade em termos da caridade, pela qual são abertas as portas do Céu.

Na dificuldade dos conceitos, mutuamente implicados, emerge uma certeza: em S. Tomás, a salvação consiste na união com Cristo. Pela contemplação, cada ser humano pode intuir a epifania do amor de Deus que se dá no Mistério da Paixão e que o impele a configurar-se a esse Mistério no que ele tem de essencial, a caridade.

Percebe-se, portanto, que as objeções que frequentemente se lançam contra a linguagem jurídica tradicionalmente usada na soteriologia da Paixão de Cristo não são, grosso modo,

³⁷⁰ Cf. S. Th., III, q. 46, a. 4, ad. 1.

aplicáveis ao tratamento que S. Tomás faz destes conceitos. Eles são usados de forma analógica para expressar uma dimensão da realidade do pecado e da salvação - a sua dimensão relacional e interpessoal, que implica o ser humano na sua resposta livre ao dom de Deus.

Por fim, importa ainda tecer algumas considerações acerca dos limites deste trabalho. Em relação ao problema da linguagem jurídica aplicada à Paixão, poderia ter sido oportuno mapear o desenvolvimento dos temas ao longo da História da Teologia para perceber de que forma se deram as reinterpretações pelas quais eles nos surgem, hoje, distorcidos. Como se disse na introdução, cada um destes temas era passível de ser desenvolvido autonomamente numa dissertação. Optou-se por uma visão de conjunto do Mistério da Paixão que, inevitavelmente, tendo em conta o contexto de desenvolvimento desta dissertação, teve de excluir um tratamento mais aprofundado de cada conceito individual.

Da mesma forma, poderia ser oportuna uma leitura conjunta da teologia de S. Tomás com os desenvolvimentos contemporâneos da cristologia. Fomos aludindo a alguns aspetos, mas sem arriscar um diálogo direto com autores. A razão é simples: todo o trabalho foi dedicado a procurar expressar o trabalho teológico de S. Tomás nos seus matizes, de forma a ter uma visão clara, ampla e profunda dos seus argumentos. Colocar esse pensamento em diálogo com algum teólogo contemporâneo em concreto obrigaria a um tratamento do mesmo género, sob pena de estar a contrapor um pensamento aprofundado com uma caricatura.

Um outro aspeto desta dissertação que exigiria uma continuação aprofundada prende-se com o nexos entre a Paixão de Cristo e os restantes mistérios da sua Vida, bem como com a economia sacramental. Por coincidência, que S. Tomás coloca inequivocamente no campo da providência, deparamo-nos já no final da redação deste trabalho com uma dissertação realizada em Lisboa sobre a teologia eucarística da Suma de Teologia e, concretamente, um aprofundamento da compreensão da união com Cristo por meio do Sacramento.³⁷¹

O limite maior, contudo, deriva do próprio objeto de estudo. A Paixão de Cristo é um Mistério inesgotável. Uma das consequências do recurso aos argumentos de conveniência é a percepção clara de que nenhum deles esgota o significado do Mistério. Antes, constituem portas de entrada para a contemplação, para que os dons que Deus quer conceder à humanidade para a reconduzir a si possam dar frutos abundantes. Este foi o nosso contributo, amparados por S. Tomás de Aquino, no qual muito nos foi dado contemplar. Que o mesmo possa acontecer a quem se cruzar com estas páginas.

³⁷¹ Cf. Afonso Maria Ataíde Sampaio Soares, «“Ele está no meio de nós”: a união com Cristo na Eucaristia: uma abordagem teológica à luz da Suma de Teologia de São Tomás de Aquino» (Lisboa, UCP, 2023), <http://hdl.handle.net/10400.14/43325>.

BIBLIOGRAFIA

Sagrada Escritura

Bíblia Sagrada. 6ª edição. Fátima: Difusora Bíblica, 2018.

Obras de São Tomás de Aquino

Tomás de Aquino. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. Editado por Juan Cruz Cruz. Pensamiento Medieval y Renacentista. Pamplona: EUNSA, 2002.

———. *Commentary on the Gospel of John. Chapters 1 - 5*. Traduzido por Fabian Larcher e James A. Weisheipl. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2010.

———. *Suma Contra los Gentiles*. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

———. *Suma Teologica de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.

———. *Suma Teológica*. Vol. I-IX. São Paulo: Edições Loyola, 2009-2013.

Fontes Patrísticas e Medievais

Agostinho. *De civitate Dei*. PL 41.

———. *De Trinitate*. PL 42, 819-1098.

Anselmo. *Pourquoi Dieu s'est fait Homme*. Sources Chrétiennes. Paris: Cerf, 1963.

João Damasceno. *La foi orthodoxe*. Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 2010.

Magistério

Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Declaratio De Educatione Christiana “Gravissimum Educationis”». *AAS* 58(1966): 728-39.

———. «Decretum De Institutione Sacerdotali “Optatam Totius”». *AAS* 58(1966): 713-27.

Franciscus. «Adhortatio Apostolica “Evangelii Gaudium”». *AAS* 105, n.º 12(dezembro de 2013): 1019-137.

Ioannes Paulus PP. II. «Litterae Encyclicae “Fides et Ratio”». *AAS* 91(1999): 5-88.

Paulus PP. VI. «Litterae Apostolicae “Lumen Ecclesiae”». *AAS* 66(1974): 673-702.

Bibliografia auxiliar

Biffi, Inos. «I Misteri della Vita di Cristo nei Commentari Biblici di San Tommaso D’Aquino». *Divus Thomas* 79, n.º 3 (1976): 217–54.

———. *I misteri di Cristo in Tommaso d’Aquino. La Summa Theologiae*. Milão: Jaca Book, 2015.

———. «La cristologia di Tommaso». Em *Proceedings of the XIII Plenary Session on Believing, Loving and Living Truth | Credere, amare e vivere la verità 21-23 June 2013*, 28–38. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014.

Boyle, John F. «The Twofold Division of St. Thomas’s Christology in the Tertia Pars». *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 60, n.º 3 (1996): 439–47. <https://doi.org/doi:10.1353/tho.1996.0011>.

Bracken, Jerry. «Thomas Aquinas and Anselm’s Satisfaction Theory». *Angelicum* 62, n.º 4 (1985): 501–30.

Castel-Branco, Tomás. *O primado da graça de Deus em São Tomás de Aquino*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2022.

Catão, Bernard. *Salut et rédemption chez S. Thomas d’Aquin: l’acte saveur du Christ*. Paris: Aubier, 1965.

Cessario, Romanus. *The godly image: Christian satisfaction in Aquinas*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2020.

Chenu, Marie-Dominique. *Introduction a l’étude de Saint Thomas d’Aquin*. Montréal: Institut d’Études Médiévales, 1950.

Chesterton, Gilbert Keith. *São Tomás de Aquino*. Traduzido por António Álvaro Dória. Lisboa: Alêtheia Editores, 2011.

Cortázar, Blanca Castilla. «“Passio Christi ex caritate” según Santo Tomás de Aquino». *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, n.º 10 (1986): 319–88.

Durand, Emmanuel. «La providence du salut selon Thomas d’Aquin: Un bénéfice théologique de la métaphysique des singuliers». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* Tome 96, n.º 3 (1 de novembro de 2012): 451–92. <https://doi.org/10.3917/rspt.963.0451>.

Emery, Gilles. *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2007.

- Figueiredo, Ricardo. *A caridade divina em São Tomás de Aquino*. Universidade Católica Editora, 2016. <https://doi.org/10.34632/9789725405338>.
- Gallagher, Joel R. «The Gethsemane Event according to Thomas Aquinas». *Angelicum* 94, n.º 4 (2017): 673–708.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *De Christo Salvatore*. Turim: L.I.C.E. - R. Berruti & C., 1945.
- . *El Salvador y su amor por nosotros*. Traduzido por Antonio Millán Alba. Madrid: Rialp, 1977.
- Gilson, Étienne. *Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1922.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Gorman, Michael. *Aquinas on the Metaphysics of the Hypostatic Union*. 1.^a ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. <https://doi.org/10.1017/9781316651827>.
- Guevin, Benedict M. «Anselm and Aquinas on Satisfaction». *Angelicum* 87, n.º 2 (2010): 283–90.
- Jones, David Albert. *Approaching the End: A Theological Exploration of Death and Dying*. Oxford Studies in Theological Ethics. Oxford: Oxford university press, 2007.
- Lafont, Ghislain. *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Traduzido por Nicolás López Martínez. Madrid: RIALP, 1964.
- Laje, Enrique. «Justicia, satisfacción y misericordia: su relación en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino». *Ciencia y Fe* 20, n.º 1–3 (1964): 85–92.
- . «La redención por la muerte de Cristo en el pensamiento de Santo Tomás». *Ciencia y Fe* 20, n.º 4 (1964): 403–18.
- . «La voluntad del Padre en la soteriología de Santo Tomás». *Ciencia y Fe* 20, n.º 1–3 (1964): 3–33.
- Legge, Dominic. *The Trinitarian christology of St Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Levering, Matthew. «Juridical Language in Soteriology: Aquinas's Approach». *Angelicum* 80, n.º 2 (2003): 309–26.
- Litke, Austin Dominic. «Christological Ressourcement: The Development of St. Thomas's Doctrine of Instrumentality». *Angelicum* 91, n.º 1 (2014): 149–66.

- Mondin, Battista. «Tratado primero: Cristología». Em *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy: El hombre, Jesucristo y la Iglesia*, editado por Abelardo Lobato, III:47–346. Valencia: Edicep, 2003.
- Moser, J. David. «Tools for Interpreting Christ’s Saving Mysteries in Scripture: Aquinas on Reduplicative Propositions in Christology». *Scottish Journal of Theology* 73, n.º 4 (novembro de 2020): 285–94. <https://doi.org/10.1017/S0036930620000617>.
- Nichols, Aidan. «St Thomas Aquinas on the Passion of Christ: A Reading of *Summa Theologiae*, q. 46». *Scottish Journal of Theology* 43, n.º 4 (novembro de 1990): 447–60. <https://doi.org/10.1017/S0036930600039429>.
- O’Callaghan, Paul. «La mediación de Cristo en su Pasión». *Scripta Theologica* 18, n.º 3 (6 de março de 2018): 771–98. <https://doi.org/10.15581/006.18.18529>.
- Ols, Daniel. «Aperçus sur la christologie de Thomas d’Aquin: Commentaire aux sentences, somme contre les gentils et somme de théologie suite». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* Tome 99, n.º 3 (29 de fevereiro de 2016): 409–91. <https://doi.org/10.3917/rspt.993.0409>.
- Patfoort, A. «L’unité de la “Ia Pars” et le mouvement interne de la Somme Théologique de S. Thomas D’Aquin». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 47, n.º 4 (1963): 513–44.
- Pesch, Otto Hermann. *Tomás de Aquino: limite y grandeza de una teología medieval*. Barcelona: Herder, 1992.
- Principe, Walter H. «Some examples of Augustine’s influence on medieval christology». *Augustiniana* 41, n.º 1/4 (1991): 955–74.
- Ramírez, Santiago. «Introducción general». Em *Suma Teológica*, Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- Rocca, Gregory P. *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2004.
- Seckler, Max. *Le Salut et l’Histoire: la pensée de Saint Thomas d’Aquin sur la théologie de l’histoire*. Paris: Cerf, 1967.
- Sesboüé, Bernard. *Jesucristo, el único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación*. Salamanca: Secretario Trinitario, 2010.

Soares, Afonso Maria Ataíde Sampaio. «“Ele está no meio de nós”»: a união com Cristo na Eucaristia: uma abordagem teológica à luz da Suma de Teologia de São Tomás de Aquino». Dissertação de Mestrado, UCP, 2023. <http://hdl.handle.net/10400.14/43325>.

Torrell, Jean-Pierre. *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2005.

———. *Christ and Spirituality in St. Thomas Aquinas*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2011.

———. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Traduzido por Ana Corzo Santamaría. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 32. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002.

———. *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*. Vol. I. Paris: Desclée, 1999.

———. *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon Saint Thomas d'Aquin*. Vol. II. Paris: Desclée, 1999.

———. *Saint Thomas Aquinas*. Traduzido por Robert Royal. Vol. 2. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015.

White, Thomas Joseph. *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Christology*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2015.

Wielockx, Robert. «Incarnation et vision béatifique: Aperçus théologiques». *Revue des sciences philosophiques et théologiques* Tome 86, n.º 4 (1 de dezembro de 2002): 601–39. <https://doi.org/10.3917/rspt.864.0601>.