

Viver como redimidos: um modo de repensar a vida cristã na cultura atual

Por frei Silvio de Almeida

1. Introdução

Os motivos pelo quais escolhi este tema são dois: primeiro, o fato de que hoje necessitamos repensar a vida cristã como pertença a Cristo, como evento salvífico, procurando abandonar uma visão um tanto jurídica da soteriologia; segundo, o fato de que nesses últimos anos temos falado muito de administração e pastoral, deixando um pouco à parte a questão propriamente teológica.

Apresentado os motivos, faz-se necessário também apresentar o percurso que tomaremos para nossa reflexão. Não tenho a pretensão de dar um curso teológico, uma vez que estou diante de homens que já estudaram teologia, alguns dos quais especializados em algum campo desse saber, outros com uma larga experiência pastoral e catequética onde também se faz teologia. Gostaria, ao contrário, de propor uma reflexão, simples e clara, sobre a doutrina da salvação em uma perspectiva que, o quanto me parece, foi um pouco ignorada na tradição ocidental. Portanto, nos moveremos no campo da soteriologia.

Trata-se de uma reflexão teológica. Mais que somente informações, transmissão de dados e conhecimentos históricos, gostaria de propor-vos um modo de pensar. Não pretendo apresentar a teologia de determinado autores ou teorias que conheceis, o que não tornaria interessante nossa reflexão, ao contrário gostaria de incitar-vos a pensar de modo diferente, a colher alguns ideias que nos levará a ver o óbvio de modo diverso do que fomos habituados até o presente momento e, sobretudo, colher uma chave de leitura para nossa vida de consagrados e, porque não, também para a nossa realidade eclesial e pastoral. Esse é o objetivo desse trabalho.

O método que usaremos será aquele expositivo, comum no mundo europeu, onde apresentarei o elaborado a partir de algumas leituras que fiz, e algumas partes do meu estudo no campo da soteriologia. O importante não é a quantidade de conteúdo que, ao final, cada um possa adquirir, mas a clareza e consistência do mesmo. Por isso andaremos devagar, pois nesse caminho o que mais conta é a atenção, que requer o silêncio como atitude, para colher o substrato e sair da zona de periferia. Dito isso, iniciaremos agora nosso percurso, de modo simples e humilde, sem impor resistência ao que nos será oferecido.

2. A atualidade

Necessita-se perguntar o que entendemos por atualidade ou atual. Quase sempre compreendemos que se trata da realidade em ato, o agora, aquilo que é do momento presente. Com frequência pensamos a atualidade como uma época e esta é chamada de modernidade ou pos-modernidade. Atual é ser pos-moderno em contraposição ao antigo, passado, ontem. Quase sempre essa compreensão carrega um juízo de valor. O agora vem assumido como melhor que o passado. É uma cresça, como veremos, não exatamente uma constatação.

2.1. O contexto atual do ponto de vista filosófico

O contexto atual o chamamos de pos-moderno. Do ponto de vista da reflexão filosófica, mais precisamente heideggeriana, podemos dizer que este é caracterizado pela técnica. Esta diz o que é moderno, o qual se traduz como algo evoluído. O coração da técnica é o projeto. Projetar em vista de algo melhor. De fato a modernidade se constrói a partir da ideia de progresso, o hoje é melhor que o ontem, o amanhã será melhor que o hoje. Desse modo podemos já identificar, nessa situação, uma contradição, ou seja, bem lá onde a razão instrumental aparece como único critério de verdade, lá onde ela é a “senhora do tempo e do destino dos homens”, lá onde é ela a rainha que rege o movimento de progresso, exatamente aí, está uma crença. O moderno se move a partir de uma crença, aquela de que o amanhã será melhor que o hoje.

À base da técnica está um comportamento de “fé”, acredita-se em um futuro melhor. Uma atitude de fé tão forte que em vista desse futuro se legitima a destruição da natureza, o não respeito ao criado, e até mesmo a morte da *criatura*. Desse modo, ao contrário do que quase sempre pensamos, que a técnica é contrária à metafísica, que a razão é oposta à fé, agora **percebemos** que a origem da técnica é metafísica. Podemos afirmar que na origem da técnica está algo nada técnico, está uma questão metafísica¹.

Essa **situação** revela bem mais que uma questão filosófico-cultural, revela uma condição antropológica. De fato é o homem quem produz a técnica. A produção, ao contrário do que a ciência tentou criar com o mito da neutralidade, revela uma condição fundamental. O homem é, por natureza, um ser de profunda abertura transcendental².

O moderno, que encontra na técnica sua expressão concreta, revela aquela dimensão escatológica fundamental do homem. Por isso a escatologia, ao contrário do modo como foi tratada ao longo da história da teologia, deveria ser considerada, não como uma parte final ao final da teologia, mas como o todo dessa ciência. Dizer o “todo” é considerá-la sob o ponto de vista do horizonte. Tal perspectiva faz-se necessária na medida em que pode mudar nossa visão de mundo e conseqüentemente nosso modo de ser diante da realidade, seja ela antropológica que teológico-ecclesial.

O humano pode ser considerado a partir do fim ao qual tende. A antropologia que não é sem a cristologia³, compreende que esse fim constitui, do ponto de vista histórico e teológico, o centro de tudo, realizado na pessoa do Verbo encarnado. Considerar o homem a partir do fim é, não apenas oportuno, mas hermeneuticamente necessário, uma vez que ele se releva, se manifesta, através da linguagem-ação.

O agir do homem técnico-metafísico, revela que ele é voltado para o além aqui-agora. A busca pelo que é mais cômodo, mais prazeroso, pelo corpo perfeito, pela máxima beleza e eterna juventude, pela imortalidade – comportamentos sempre mais verificados em nossa atualidade – revela que o homem não é, de fato, cidadão deste

¹ Cf. NITROLA, Antonio. *Trattato di escatologia 1. Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo, 2001.

² Cf. RAHNER, K. , *Corso fondamentale da fé*, São Paulo 2004.

³ Cf. TENACE, Michelina, *Dire l'uomo. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 2005.

mundo, mas um peregrino. Em tudo isso a criatura se revela como é, desde sempre, *homo viator*⁴. Essa situação nos coloca dentro do campo teológico.

1.2. O contexto atual do ponto de vista teológico eclesial

O contexto teológico eclesial, embora a Igreja seja católica, é bastante diversificado e modificado. Por um lado, isso se dá ao fato de que a teologia deve ser histórica, dar resposta à realidade concreta a partir da revelação divina; por outros, se verifica uma cultura bastante relativista, onde a fé se desenvolve. De fato fala-se muito em crise de fé. Na realidade, no contexto teológico eclesial pos-moderno fala-se de crise. O verbo *krino* significa separar mediante um critério próprio. Trata-se de escolher de que parte estamos.

De um lado busca-se uma Igreja que não existe mais, potente, capaz de comunicar a verdade. Há uma dificuldade de comunicar. De fato, palavras da Igreja não são mais palavras do mundo. Este não compreende mais a linguagem da Igreja. O então cardeal Ratzinger, em um Convênio a Rimini, dizia: “não se pode falar somente daquilo que as pessoas tem na cabeça”. Com isso não se comunica aquilo que se deveria comunicar. Comunica-se o que as pessoas querem ouvir, não o que elas precisam ouvir. Cristo não é um produto a ser vendido. Nessa situação de crise a Igreja se reduziu a desenvolver algumas funções.

Penso que para esse argumento podemos chamar a nosso favor Jürgen Moltmann (1961). O teólogo protestante alemão apresenta as funções que a Igreja desenvolve na sociedade contemporânea:

1. Suplência: assume funções de outras instituições. Dar educação, saúde, lutar pela justiça social, para que todos tenham moradia e saneamentos básico... não são funções primeiramente da Igreja, são conseqüências do anúncio do Reino de Deus. A Igreja acaba por fazer aquilo que é próprio o estado, seja do poder legislativo, executivo e judiciário.
2. A Igreja é o espaço da subjetividade. Tonou-se o lugar da exteriorização dos sentimentos, do desabafo, da terapia ocupacional e da cura emocional. De fato se verifica sempre mais o crescente aumento das “espiritualidades” intimistas, individualistas, particulares. Podemos falar de um psicologismo onde eu sou eu e minhas manifestações. Basta pensar o que se tornou o sacramento da reconciliação para muitos católicos, apenas um modo de está apostado com a consciência, mas não necessariamente um caminho de conversão.
3. A Igreja é o espaço da fraternidade. É o lugar para viver as relações estereis da vida familiar. Aquilo que não se consegue viver mais na família, devido às modificações desastrosas que esta vem sofrendo ao longo dos séculos, se procura viver na comunidade eclesial. Muitos grupos, na maioria de mundo não consciente, procuram suprir uma necessidade humana que em uma época era vivida da vida familiar, a saber, as relações fraternas.
4. A Igreja é o espaço da instituição. É o espaço que dar segurança. Verifica-se que também aqui muitos grupos tentam a qualquer custo alimentar devoções e “espiritualidades” focadas nessa dimensão, por exemplo, os “escravos de Maria”, os “arautos do Evangelho”. A recente busca por resgatar a missa tridentina e outros costumes. O crescente número de grupos radicais como,

⁴ FREYER, Johannes B. *Homo viator: l'uomo alla luce della storia della salvezza*, Bologna 2008.

por exemplo, a Toca de Assis, a fraternidade do Caminho e diversos grupos que se pautam em uma estrutura fundamentalista. Todavia, não são apenas esses grupos que evidenciam essa determinada “função da Igreja”, basta pensar o que ocorre quando se propõe uma mudança.

Essas são as quatro funções da Igreja na modernidade, identificadas por Moltmann e que procurei não apenas apresentar, mas interpretar à luz da realidade dos nossos dias. A estas, o teólogo italiano, Antonio Nitrola acrescenta mais uma, a saber:

5. A Igreja é o espaço da reserva. É o espaço onde se pode colocar em crise o relativismo contemporâneo. Em uma época sempre mais marcada pelo relativismo, regida por uma ética do transitório e provisório, a Igreja assegura valores eternos, conserva a *traditio* apostólica com a preocupação de não acrescentar ou diminuir nada da verdade revelada.

Penso que ainda seja possível acrescentar mais uma função da Igreja na pos-modernidade. Considerando o que foi proposto por Moltmann e Nitrola, é possível ainda incluir uma função no campo metafísico, a saber:

6. A Igreja é o espaço metafísico. Por metafísica compreendo não apenas aquele modo de pensar que busca os fundamentos da realidade, mas também a vontade de busca o conhecimento autêntico. Este é dado, seja pela capacidade pensante do homem, seja, sobretudo, pela graça divina que se comunica através do Espírito que, embora sobre onde quer, foi conferido como alma do Corpo místico de Cristo que é a Igreja. Enquanto que aquela parte do mundo que excluiu a dimensão da fé patenteia em busca da verdade e só consegue, no máximo, migalhas, aquela outra parte, formada por homens e mulheres iluminados, consegue colher quase a totalidade.

Podemos ainda pensar o contexto atual a partir do ponto de vista da crítica metafísica. Isso significa propor a pergunta sobre o sentido da realidade para colher seu significado. Trata-se de colher a realidade como ela se estrutura, elaborando uma reflexão crítica para favorecer não a compreensão do que é e como é, mas um modo de ver o atual em outra perspectiva. Para essa empresa faz-se necessário o uso da analogia.

1.3. Em busca de uma imagem analógica

Diante de tudo o que já foi dito até aqui não será difícil encontrar uma imagem que possa expressar o contexto atual. Trata-se de uma imagem que analogicamente possa nos servir de hermenêutica para entender a atualidade do homem pos-moderno. Tal atualidade é caracterizada por um pensamento fraco, carente de fundamentos⁵. O relativismo, sempre mais exacerbado na cultura moderna, é prova cabal da falta de fundamentos. Tudo é questionável, não apenas, mas contraposto, negado destituído de verdade. Os valores se tornam transitórios, mutáveis adequáveis a determinadas circunstâncias.

A verdade, no campo das ciências humanas, é apenas uma construção, depende somente do sujeito, é algo extremamente subjetivo. No campo das ciências instrumentais é verificação. Em ambos falta autonomia, a verdade não é uma manifestação do ser. É

⁵ Cf. VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

o sujeito quem determina o que é verdadeiro ou quem diz o que é a verdade. Em um contexto cultural como esse o único pensamento que ainda se afirma é aquele técnico instrumental da produção, do saber fazer. O *homo sapiens* foi reduzido ao *homo faber*. Pensar se tornou uma atividade para intelectuais que tem pouco haver com o mundo concreto dos homens. Nessa categoria ainda estão os *pseudo*-intelectuais, aqueles que conseguem manejar algumas ideias e as propõe como salvação da bestialidade do pensar, na qual o homem moderno se debate como um naufrago pedindo por socorro.

Não são poucos aqueles que se apresentam como mestres da verdade, que propõe soluções, conselhos, terapias que vão de palestras de motivação à meditação transcendental de importação indiana ou budista. Nesse contexto bastante confuso e instável, relativo e carente de fundamentos, a religiosidade se tornou mercado. Cada um procura armar a sua tenda e não importa a direção em que se vá, o importante é salvar o agora. Salvar o agora significa encontrar a via mais cômoda, eliminar qualquer espécie de dor e sofrimento, alcançar o bem estar pessoal, a ilusão de uma doce vida.

A cada dia se descobre novas ofertas que vão da publicação de livros de auto-ajuda, passando por programas televisivos de curas milagrosas até chegar à *indústria da maestria*. Pessoas cobram caro para oferecer palestra, reflexões e indicações de como se viver bem, como ter sucesso, como ser um vencedor. Não são poucos os religiosos e sacerdotes incluídos nos grupos dos ouvintes e seguidos dessas teorias que na maioria não apresentam nada de novo, apenas tomam fragmentos que a história deixou para traz e os reelaboram apresentando como novidade para faturar dinheiro.

O homem que vive nessa **situação** pode ser bem representado por uma imagem bíblico-profética, aquela que encontramos em Daniel, quando interpreta o sonho do rei Nabucodonosor (cf. Dan 2). De fato construiu-se uma imagem onde a cabeça é de bronze, mas os pés são de argila. Essa é, a meu ver, a melhor imagem que diz o homem moderno que pensar ter chegado ao cume da razão, do conhecimento e por isso se julga altamente poderoso e capaz, mas ao mesmo tempo não consegue administrar a própria vida, basta uma brisa para fazê-lo cair por terra.

Essa situação tem uma origem racional. Penso que seja a filosofia a nos indicar onde estão os princípios que levaram o homem moderno a tal realidade. Se de um lado a filosofia nos serve de guia, do outros não podemos isentar a teologia como se ela em nada tivesse contribuído também. O pensamento filosófico e teológico está na base dessa situação do homem contemporâneo. Precisamos verificar o papel de cada um dessas formas de saber para que possamos compreender que somos resultado de uma herança, onde o pensamento ocidental tomou uma direção diferente daquele oriental.

2. O Ocidente e a exaltação da razão

Ao longo da história o pensamento ocidental foi assumindo a razão com único critério epistemológico. Construiu-se uma cultura fundada em um racionalismo exacerbado onde o endeusamento da razão instrumental passou a ser o critério de validade e de verdade. Tudo deveria se submetido ao crivo da razão para ser comprovado como verdadeiro ou não. No campo filosófico isso significou o decreto de morte do pensamento forte, aquilo que Heidegger chama de “morte da metafísica”.

2.1. A morte da metafísica

A crítica sobre a metafísica foi posta por Nietzsche, mas eu penso que seja Heidegger o filósofo que a elaborou de modo claro e consistente. Este divide as ciências em dois grupos, as ciências *ônticas*, aquelas que cuidam dos *entes* e as ciências *ontológicas*, aquelas que pensam o *ser*. Enquanto que as primeiras se ocupam das coisas, as segundas, que na verdade se resume na metafísica, se ocupa do *ser*. Até aqui parece não termos nenhum problemas, ao contrário, tudo parece muito bem estruturado e claro. O problema, que é mais de ordem epistemológica que filosófica, está na questão do método.

O método das ciências ônticas é analítico e descritivo. Este é pautado na ideia de neutralidade científica. O cientista coloca a coisa diante de si e analisa sua propriedade para poder descrevê-las. A verdade aqui é descritiva. É o cientista quem diz o que é a coisa. Ele está em uma atitude de superioridade. O ente é manipulado porque se pressupõe que o cientista seja capaz de conhecê-lo e dizer o que ele é. De fato, quem diz a coisa é o cientista assessorado pela razão instrumental. O laboratório é o lugar do conhecimento.

Para estudar o ente ainda se faz necessário minimizar suas propriedades, ou seja, se deve dividir o máximo possível as diversas partes para se chegar a um conhecimento verdadeiro sobre o que se estuda. Aqui nasce a fragmentação do saber que encontra na filosofia cartesiana seus princípios e sua força. A única razão que se afirma nesse modo de conhecer é aquela instrumental.

O método das ciências ontológicas ou da metafísica é outro. Aqui o sujeito não se sobrepõe ao objeto. Na verdade a relação não é dada entre sujeito e objeto como nas ciências ônticas, mas o homem está diante do *ser* em uma atitude totalmente diferente. O método não é descritivo, mas contemplativo. Diante do *ser* o homem é um ouvinte, escuta sua voz e colhe sua manifestação. Aqui a verdade não é uma construção, mas é epifania do *ser*, manifestação, diante da qual o homem está em uma atitude de escuta precedida, necessariamente, pelo silêncio como atitude. Na escuta e admiração do *ser* o homem se espanta, acontece o *Thaumatzinger*.

Distinguindo com clareza o método das ciências tudo parece límpido. O problema está no fato de que a metafísica abandonou seu método e assumiu o método das ciências ônticas. O filósofo encarou o *ser* como um ente. O *ser* se tornou um ente. Quando o filósofo tentou dizer o *ser*, fazendo-o ente, decretou-se a morte da metafísica e o colapso do pensamento filosófico ocidental. Heidegger fala de um esquecimento do *ser* (*Gelassenheit*). Hoje abitamos exatamente aqui porque a modernidade esqueceu as suas origens.

O Ocidente que é de origem grega é também “um todo unido com o elemento cristão”⁶. Na origem da cultura ocidental está a fé cristã. Sobre este argumento não precisamos dizer muito, basta retomar o discurso do papa Bento XVI aos “intelectuais” franceses em ocasião de sua visita a Paris, na sexta-feira do dia doze de setembro de dois mil e oito⁷.

⁶ NITROLA, *Trattato di escatologia* 1, 154.

⁷ O encontro foi titulado como “Encontro com o mundo da Cultura”. O papa Bento recordou ao mundo da cultura, especialmente aos “intelectuais franceses” que a Europa tem suas raízes na vida cristã. Não é

2.2. O racionalismo na teologia ocidental

A teologia ocidental, não diferentemente da filosofia, enveredou também pela via do racionalismo. A escolástica se construiu a partir de questões abstratas e que fomentavam o debate acadêmico. A teologia foi se tornando acadêmica e a reflexão teológica um interesse por justificar determinadas teorias. Basta pensar, por exemplo, a monumental obra de santo Tomás de Aquino, como o mesmo, na *Suma Teológica*, vais estruturando os argumentos. Pensar ainda santo Anselmo de Hóstia com seu clássico, *Cur Deus homo?*, Duns Scoto no confronto com os dominicanos sobre o tema da Imaculada Conceição, dentre outros.

A teologia, à diferença da época patrística, se tornou um sistema. Podemos dizer que a teologia foi assumindo uma estrutura jurídica, rígida, fruto de um pensar que esqueceu sua origem grega, mas também semítica. A escolástica produziu uma teologia acadêmica porque foi feita nas escolas. Uma teologia dessa natureza não conseguia assegurar duas coisas fundamentais, a história como realidade concreta dos homens e a dimensão fundamental da espiritualidade cristã. De fato aqui começa a nascer o divórcio entre teologia e espiritualidade.

Segundo von Balthasar a “diástase” entre teologia e espiritualidade é algo produzido na história. Assim está, “de uma parte a dogmática, da outra a espiritualidade do sujeito empírico”⁸. Este estranhamento é comparado por Balthasar como a divisão entre os ossos (dogma) e a carne (experiência espiritual): surge assim o **divórcio entre teologia (dogmática) e espiritualidade (ascética e mística)**⁹.

Esse divórcio foi produzido a partir da Idade Média. Até a alta escolástica “os grandes santos, ou seja, aqueles que não somente com certos esforços pessoais se empenharam em uma pureza exemplar de vida, mas de modo manifestado tiveram da parte de Deus uma missão no âmbito da Igreja, na maioria, eram também grandes dogmáticos, tanto que se tornaram ‘colunas da Igreja’, sustento, por vocação, da vitalidade eclesial exatamente porque na vida representaram a plenitude da doutrina eclesial”¹⁰. Para o teólogo da Basileia, até então o teólogo era também santo e pastor.

Esse modo de “fazer teologia” tende a se afirmar ao longo dos séculos e chega à máxima configuração na neoescolástica. A teologia, influenciada pelo racionalismo, pretende ser ciência que indaga sobre algo e para isso necessita de um método semelhante àquele das ciências ônticas. No campo bíblico, à diferença da época patrística, se afirma o método histórico-crítico como único método capaz de dizer a verdade.

Nesse contexto cultural, assume grande importância, segundo Balthasar, a introdução do **conceito filosófico de Verdade** que sublinha somente o lado teorético: *Adaequatio rei et intellectus*, muito diferente daquele bíblico. Com isso, aos poucos, a

possível pensar uma Europa sem a fé cristã. Podemos dizer que se tratou de um encontro irônico, uma vez que o sumo pontífice fala a “intelectuais” de uma França arrogante, berço do iluminismo, que sempre clamou pela razão. Na verdade a ironia está no fato de que o papa convocava a França a pensar, exatamente a França iluminista, ademais dizia, em outras palavras, que se contrapor à fé é ir contra sua própria origem, é um ataque a si mesmo.

⁸ VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, 229.

⁹ VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, 208

¹⁰ VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, 195.

teologia ocidental foi se configurando de modo demasiado abstrato. Os temas da dogmática eram matérias para especialista, algo que parecia não ter nada haver com a realidade do simples cristão. É Karl Rahner quem melhor elabora uma crítica a respeito dessa realidade, quando, refletindo sobre o máximo mistério da vida cristã, a Santíssima Trindade, diz que se o referido dogma fosse abolido da vida da Igreja não alteraria nada na fé do simples cristão e “a maior parte da literatura religiosa poderia, nesse processo, permanecer quase inalterada”¹¹.

De um lado estão os dogmáticos e do outros os espirituais. Essa indiferença entre “dogmática e santidade”¹² revela, segundo von Balthasar, não somente uma separação entre pensamento e prática, mas sobretudo, empobrece seja a teologia, seja a vida de santidade. O autor vê nessa separação um acontecimento trágico, na medida em que aquilo que se afirmou como teologia, na verdade não era autêntica teologia, enquanto a autêntica teologia, aquela dos santos, foi colocada em segundo plano. A vida de santidade será deixada ao campo da *devotio*, enquanto que a dogmática percorrerá uma via muito mais da *ratio*. Balthasar fala de uma diástase entre “teologia de joelho e teologia de escrivaninha”¹³.

Balthasar mostra que: **também na época moderna existem doutores da Igreja**, mas o são pela espiritualidade (João da Cruz, Teresa d’Avila, Teresa de Lisieux) e não mais pela dogmática. A teologia não citará mais os santos e os espirituais com fadiga indagarão sobre o dado dogmático. Essa separação mostra que a teologia, assim como a filosofia, esquecerem suas origens. O esquecimento do ser, no campo filosófico; a separação entre dogmática e santidade, no campo teológico; revelam a crise da memória como algo extremamente danoso ao pensamento ocidental. O resultado de tudo isso não é apenas um pensamento fraco, mas também um homem fraco, sempre mais necessitado de segurança e apoio, pois não sabe caminhar com as próprias pernas.

2.3. Ser e pensar na cultura atual

Morrer é menos empenhativo que ressuscitar. Permanecer na tumba é mais cômodo que sair [*para fora*], ainda que, quem o chame, ordene, seja o Senhor da vida. Essa talvez seja, a realidade que melhor descreve o contexto cultural-religioso atual.

O pensamento que se afirma na cultura atual é, ainda, aquele técnico. Este é quase sempre movido pela “necessidade” de produção. Nesse contexto é o fazer que o impulsiona e faz do homem um pesquisador. O demasiado número de faculdades e institutos, de cursos e especializações reflete, de um lado, a acessibilidade ao conhecimento e o interesse pelo aprendizado, do outro, a fragilidade do pensar, dada, sobretudo pela fragmentação do saber.

¹¹ RAHNER, Karl. **O Deus Trino**: fundamento transcendente da história da salvação. Petrópolis: Vozes, 1972. v. 2, t. 1, p. 285.

¹² Cf. VC 204. A separação entre teologia e santidade, segundo Anton Štrukelj “é o pior desastre acontecido na história da Igreja”. O inteiro *opus immensum* de Hans Urs von Balthasar dá prova dessa dimensão fundamental» (A. ŠTRUKELJ, *Teologia e santità*, 9-10).

¹³ VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, 224.

O acesso à informação nunca foi tão democrático. O uso da internet, especialmente das redes sociais como *facebook*, *instagram* e *whatsapp*, possibilita não apenas o acesso ao conhecimento do que acontece no momento, mas também a compartilha dos dados, quase sempre acompanhada de um juízo de valor, uma crítica, um parecer favorável ou não. Em instantes o mundo se conecta e com um toque se pode navegar sem limites territoriais, de raça, língua ou classe social. É tudo muito veloz, feito em frações de segundos. A velocidade é tanta que o movimento parece estático.

É exatamente a velocidade que caracteriza essa situação no qual o pensamento deixa de ser *meditante* e passa a ser *informante*. Conta dar a primeira notícia, vale a quantidade de *clic* e seguidores que se possa somar. Perdeu-se o interesse pelo que é profundo, não se tem tempo para pensar porque o que vale é a primeira mensagem, a primeira foto, a primeira postagem. Em questão de minutos o agora já é caduco e já não desperta mais interesse. Diante de um acontecimento, por mais sério que ele seja, não importa fazer uma análise ou sugerir uma reflexão inteligente, madura, fundamentada, importa opinar, dizer o que eu penso. O sujeito se tona o critério da verdade.

A verdade tornou-se relativa, não apenas, mas não se sabe onde está. Foi reduzida ao que o eu pensa. Entre o que é verdadeiro e o que é falso, entre o verídico e o que é inventado a linha que os separa é demasiada sutil. Vive-se em meio a uma grande confusão. Faltam pontos de referências que sejam capazes de orientar o homem de maneira segura e consistente. Essa realidade, de um lado expressa aquilo que o homem é, ou seja, é produto do homem moderno; por outros, incide fortemente sobre este mesmo homem ao ponto de colocá-lo em uma situação de crise.

Nessa situação o homem moderno se apresenta, seja do ponto de vista psicológico como religioso, não apenas com um pensamento fraco, mas também com uma estrutura sócio-psíquico-religiosa fraca. Ele se apresenta sempre mais necessitado de guias que possam conduzi-lo, ainda que seja apenas por um pedaço de estrada. Nunca na história da humanidade, nem mesmo no pós-guerra, quando tudo parecia ter chegado ao fim, ou durante os sistemas comunistas, as terapias de autoajuda, que vão desde uma abundante literatura às técnicas especializadas, fizeram tanto sucesso.

No campo da religiosidade a coisa parece ser ainda bem mais trágica. Busca-se mais uma experiência intimista com o sagrado que um caminho de santificação. Proliferam-se os grupos de matizes fundamentalistas e cresce o medo pelo novo. Tudo parece ameaçador e por isso é preciso conservar o antigo, não por respeito e fidelidade à *Traditio*, mas por ignorância. No campo litúrgico isso é verificável no desejo de alguns grupos em fazer de práticas extraordinárias, ordinárias. Esse comportamento reflete o homem moderno, privado de conhecimento profundo da realidade e ameaçado pelo fantasma da insegurança de quem ainda não encontrou o essencial.

A espiritualidade foi reduzida a momentos de intimismo, experiências emocionais. Em alguns comportamentos talvez não seja muito apropriado falar de experiências espirituais, mas de certo psicologismo. O que conta é a capacidade de emocionar, de tocar o sentimento, de viver um momento de quase *estase* psicológico. Quase sempre essas experiências são buscadas como fuga da dor. De fato, nessas experiências se procura muito mais a ausência do sofrimento, que a configuração à cruz de Cristo. No campo litúrgico toda essa realidade se faz muito visível.

A busca por uma espiritualidade intimista reflete um homem fragilizado, golpeado e vítima do próprio pensar. O super-homem, idealizado filosoficamente por Nietzsche, tentado ser construído por alguns sistemas políticos, promovido pela mentalidade da técnica, na realidade a única coisa que conseguiu produzir foi um homem débil que não sabem nem mesmo em quem pôr suas esperanças. É exatamente aqui que necessitamos repensar a doutrina da salvação. O homem não é sem Deus e o encontro dessas duas realidades se concretizou de modo singular na encarnação do Verbo como salvação do criado.

3. A doutrina salvífica

Toda a história é história salvífica e encontra na encarnação do Verbo o seu centro e fundamento. Podemos dizer que sobre isso Oriente e Ocidente estão de pleno acordo. Todavia, no que diz respeito ao modo de pensar a salvação, encontramos diferenças substanciais entre essas duas tradições.

Faz-se necessário entender, sobretudo, nosso modo de pensar a salvação. Isso porque não se trata de um tema entre outros na teologia, mas o centro da ação de Deus que é sempre salvífica. O modo como a vida cristã acontece na história depende muito do modo como compreendemos a doutrina salvífica. Sabemos que ao centro da história está a ação do Verbo encarnado como salvação do mundo (cf. At 4, 12). Considerando tal centralidade e olhando o inteiro acontecimento da Encarnação do ponto de vista da missão, podemos afirmar que a palavra que fundamentalmente exprime a ação de Jesus é salvação.

Ao centro da história temos Jesus Cristo e a sua missão, *De Verbo incarnato e De Christo redemptore*. De onde partir? Onde centrar nossa reflexão? Parece-me que centrá-la, “somente nos aspectos do ser de Cristo seria uma impostação demasiada metafísica que transcuraria o aspecto histórico. Uma reflexão fundada somente no Verbo encarnado seria a-metafísica, riscaria de transcurar o aspecto ontológico, que é fundamento último de toda a ação de Jesus”¹⁴. Aqui está toda a discursão sobre a teologia do alto e do baixo.

É possível estruturar a reflexão soteriológica no Ocidente em três perspectivas¹⁵. Isso nos ajudará entender nosso modo de ser diante da salvação e, quem sabe, repensar essa doutrina em outra perspectiva que não seja aquela até o momento determinante. Sem pretender fazer um apanhado histórico gostaria apenas, de modo sintético, fazer ver o modo de pensar a salvação não é o mesmo no Ocidente e que tal modo incide muito sobre nossa vida cristã, nossa vida como membros do corpo de Cristo.

3.1. A história como ponto de partida

Por história compreendemos aquela realidade, que comporta tempo e espaço, na qual o homem existe concreta e atualmente. Essa realidade inicia com um fato bíblico, a queda, o pecado original. Podemos individualizar dois modelos compreensão da soteriologia para melhor compreender essa realidade.

¹⁴ DE ALMEIDA, Silvio. *Divinizzazione e soteriologia. Questioni e prospettive in Balthasar, Laurentianum* 1-2, 2016, 78.

¹⁵ Para um estudo mais aprofundado sobre este tema cf. DE ALMEIDA, Silvio. *Divinizzazione e soteriologia. Questioni e prospettive in Balthasar, Laurentianum* 1-2, 25-127.

3.1.1. A salvação como satisfação

A doutrina da satisfação, recebe em santo Anselmo, com a sua clássica obra *Cur Deus homo?*, a sua forma e seu desenvolvimento. Esta teoria acabou por influenciar todo o Ocidente cristão, da Idade Média aos nossos dias. Tal concepção tem como tema central a economia salvífica entendendo com isso a *História salutis* como *reductio*, ou seja, relação entre Criador e criatura depois da queda. O pecado é compreendido como ruptura entre o Criador e a criatura e a salvação como uma tentativa de retorno à unidade.

Anselmo constrói uma soteriologia a partir de uma compreensão de pecado como algo que turba a ordem originária de Deus. Percebe-se que é a teologia da criação que ilumina a reflexão sobre a redenção. Embora o autor coloque a beatitude como fim da criação, ou seja, o homem foi criado para participar da beatitude: *hominem factum esse iustum ut beatus esset*¹⁶, o autor não consegue elaborar uma reflexão em que o pecado não seja o dado fundamental.

A queda comporta a perda de um dom e, sendo um ato livre, comporta também a culpa. Aquele que é culpado não tem nenhum mérito no “readquirir” aquilo que perdeu. Isso significa que o ato divino de dar novamente (redenção) aquilo que o homem perdeu corresponde a um ato livre de amor muito maior que o primeiro ato de doação (criação). Em outras palavras, a redenção comporta um ato de amor bem maior que na criação. É nesse horizonte que Anselmo compreende a paixão do Filho de Deus como única maneira com a qual Deus poderia dar novamente aquilo que o homem livremente perdeu com o pecado.

Para Anselmo o pecado é negação¹⁷, consiste em um tomar para si algo que é de Deus. Diante disso o homem deve restituir a honra ou padecer a pena¹⁸. Todavia, para reparar o dano necessita restituir não na mesma medida, mas em uma medida maior. O problema está no fato de que o homem não podia restituir nem na mesma medida, quanto mais em uma medida maior. O *aliquid maius* somente Deus poderia dar.

Para reparar o dano existem dois modos: com a misericórdia, perdoando todos, ou então com a satisfação, que comporta o sacrifício do Filho. Segundo Anselmo, o primeiro modo seria contrário à justiça e faria do pecado a causa da beatificação do homem, portanto o modo justo é aquele da satisfação. É esta a doutrina que fez carreira na teologia ocidental, compreendida e ensinada sempre a partir de uma compreensão demasiada jurídica, na qual Deus parece que Deus foi “obrigado” a se encarnar, comprometendo assim a liberdade divina. Anselmo procura de todo modo mostrar que Deus é absolutamente livre, não é obrigado a nada¹⁹. Procura ligar a noção de necessidade àquela de gratuidade e não de obrigação²⁰. Todavia, não obstante os esforços não consegue elaborar uma doutrina que seja isenta desse perigo.

Embora alguns autores procurem negar, é evidente que a reflexão de Anselmo caiu em certo juridicismo, do qual o autor mesmo não conseguiu encontrar uma via de

¹⁶ ANSELMO, *Cur Deus Homo? Praefatio*; I, 9: II, 1-5.

¹⁷ Cf. ANSELMO, *Cur Deus Homo?* I, 11.

¹⁸ Cf. ANSELMO, *Cur Deus Homo?* I, 13.

¹⁹ Cf. ANSELMO, *Cur Deus Homo?* II, 5.

²⁰ Cf. ANSELMO, *Cur Deus Homo?* II 5.

saída. Podemos afirmar que foi à base desse juridicismo que se construiu grande parte da reflexão soteriológica até à neoescolástica. Embora se verifique mais hoje a tentativa de ler Anselmo em outra perspectiva, na realidade a maioria dos autores sucessivos a ele não conseguiram ler sua soteriologia senão na ótica do juridicismo, na qual a salvação é sempre compreendida em estreita necessária relação com o pecado. Mas não podemos reduzir toda a reflexão soteriológica no Ocidente ao *Cur Deus homo?* de Anselmo, necessitamos considerar outros modelos. Cristo não é apenas aquele que satisfaz, mas é também aquele que liberta, é o Jesus Cristo libertador.

3.1.2. A salvação como libertação

A salvação como libertação do mal era uma ideia presente nos primeiros cristãos. La crucificação de Jesus foi lida também como libertação da potência do mal, do pecado e triunfo sobre a morte (cf. 1 Cor 15, 54.56-57). Esse paradoxo, da libertação por meio da cruz é evidente em Paulo (cf. 2 Cor 13, 4). O mal de que se é libertado não é apenas o mal metafísico, o pecado como ofensa a Deus, mas se trata de algo concreto, que toca a vida concreta dos homens. A libertação é sempre uma libertação de um estado de escravidão à condição de livres.

A ideia de libertação foi assumida pela *teologia da libertação* como palavra fundamental. O contexto social no qual esta se desenvolve é aquele das ditaduras políticas e da miséria social. Diante de uma realidade a salvação vem pensada como *libertação integral do homem*. O Jesus libertador é aquele que quer uma vida social justa. Dois aspectos nos interessam aqui: o sentido prático da teologia que reflete sobre a condição concreta do homem e a ideia de transformação social, ou seja, não a libertação de um, mas de todos. A salvação não é uma libertação da alma, não é somente um acontecimento escatológico reservado ao final dos tempos, não é algo que diz respeito somente a Deus. A salvação é libertação integral que comporta a participação do homem na história.

Podemos afirmar que a teologia da libertação resgatou aquele sentido prático fundamental da teologia, “não é uma teologia feita em gabinete”²¹. A teologia não é uma doutrina abstrata, mas tem haver com a vida concreta dos homens. Todavia, faz necessário considerar que por trás da ideia de salvação entraram as ideias marxistas de libertação, por isso a referida teologia se tornou, em algumas reflexões, demasiada sociológica e menos teológica. Por exemplo, à categoria de libertador (bíblica) quase sempre foi associada aquela de revolucionário (sociológica). Portanto, alguns conceitos bíblicos são lidos em chave sociológica marxista e outros, propriamente sociológicos são transportados no âmbito teológico, sem, todavia, mudar seus significados semânticos.

O problema maior de tal reflexão diz respeito ao método. O contexto histórico se torna *locus theologicus*. A *práxis histórica* atual se tona o lugar epistemológico privilegiado onde se constrói a teologia. A *práxis* se torna o “lugar hermenêutico”²² da reflexão teológica. Aqui está a compreensão da história como construção, conquista e do homem como sujeito da *práxis*. Nesse contexto a salvação é compreendida como prática libertadora historicamente realizada. Com isso deu-se demasiado peso ao aspecto histórico de Jesus ao ponto de que, em alguns autores o passado foi lido com

²¹ GUTIÉRREZ, G. – MÜLLER, G.L. *Dalla parte dei poveri*, 22.

²² VIDALES, R. *Cuestiones en torno al método*, 56.

os olhos do presente, por isso Jesus aparece como o “revolucionário”. A esse ponto se trata não somente de um problema epistemológico, de como colocar a questão, mas também teológico, ou seja, responder à pergunta *quem é Jesus?*. Para a grande maioria Jesus é o libertador²³.

A teologia da libertação privilegia o Jesus histórico ao Cristo da fé²⁴. A tal privilégio se acrescentou o caráter sócio econômico-político, tanto que Jesus é compreendido a partir da necessidade de transformações sociais. Nesse sentido a palavra que determina a reflexão é *Reino de Deus*. Toda a cristologia passa a ser lida a partir da aspiração pelo reino de Deus como realidade histórica, “um processo que se inicia no mundo e culmina na escatologia final”²⁵.

A *praxis libertadora* como construção do reino de Deus significa total aceitabilidade do plano salvífico. Todavia, tem uma quase exclusividade da dimensão horizontal da salvação. Deixou-se de lado, ao menos enquanto debate teológico, aquela dimensão vertical da graça divina. É verdade que a centralidade cristológica não é negada, mas podemos afirmar que se privilegia mais o caráter humano da encarnação do Verbo. Nesse sentido encontramos mais uma *jesusiologia* que propriamente uma cristologia, na qual Jesus é o centro de todas as coisas, não apenas historicamente, mas desde sempre.

Uma perspectiva somente histórica pode limitar a reflexão estritamente ao âmbito da queda de Adão e não consegue pensar a salvação como algo que vai além da ideia de pecado. Desse modo, faz-se necessário considerar a possibilidade de assumir como princípio da reflexão soteriológica também aquela realidade precedente ao pecado. Com isso não quero diminuir o drama do pecado – ao contrário este pode ser ainda melhor evidenciado – mas procurar tornar mais evidente o evento salvífico como projeto de Deus desde o início da criação.

3.2. A pré-história como ponto de partida

Por pré-história entendo aquela realidade “antes” do pecado, da queda de Adão, que conhecemos somente mediante as narrações bíblicas do Gênesis e da teologia do *Verbum caro factum est*. Não se trata de construir uma soteriologia sobre esta realidade, o que seria impossível, mas de considerá-la como horizonte para a reflexão soteriológica. Aqui não é o pecado que se coloca como regente gnosiológico, mas a graça divina. A salvação não é pensada somente como ação-resgate por parte de Deus, mas como puro dom, sem pressupor necessariamente o pecado. Esta é a reflexão, dentre outros, do franciscano Duns Scoto: nele a pergunta sobre a Encarnação leva a uma resposta que recai sobre o amor gratuito de Deus e não sobre o pecado do homem.

Partindo da ideia de *praedestinatio*²⁶, Scoto constrói uma soteriologia que não pressupõe, necessariamente, a realidade do pecado, mas o amor de Deus. O Filho é predestinado desde sempre porque Deus é essencialmente amor. Para o beato franciscano a *praedestinatio* precede a queda e não pode ser condicionada e esta²⁷. A

²³ Boff, L. *Jesus Cristo libertador*, Petrópolis 2001.

²⁴ Boff, L. *Jesus Cristo libertador*, 25-26.

²⁵ Boff, L. *Jesus Cristo libertador*, 27.

²⁶ *Op.Ox.* 3, d.7, q.3, n.3.

²⁷ Cf. *Op.Pr.* 3, d.7, q.4.

predestinação é compreendida a partir da metafísica do amor. Primeiro Deus ama a si mesmo, este amar a si mesmo é um amor para ir ao encontro dos outros, portanto um amor ordenado. Deus quer ser amado com um sumo amor, portanto prevê a união com um ser capaz de amá-lo sumamente.

Partindo da doutrina da eterna predestinação de Cristo, “*primogetitus Omnis Creaturae*” (Col 1, 15), Scotto compreende a encarnação a prescindir o pecado, o que, todavia, confere a esta união toda a sua dramaticidade. A questão que se coloca é se uma teologia do gênero não transcorre o dogma da redenção, ou seja, «*Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est*»²⁸. O *propter* não quer dizer necessariamente que Ele não se encarnou senão para nos salvar, pois precisa considerar a compreensão de salvação que temos.

Scotto compreende que Deus cria para salvar, uma vez que a criação não pressupõe o pecado, então a salvação não pode ser entendida como consequência deste. De fato, para a teologia scotista “não existe duas ordens de salvação, uma antes do pecado, que não comportava Cristo, e uma depois do pecado, que se realiza em Jesus Cristo”²⁹. Não existe dualismo soteriológico, mas Cristo é predestinado desde sempre. Scotto constrói uma reflexão fundada na patrística, onde a atenção era dada mais à graça que ao pecado. Clemente romano, por exemplo, centra a sua reflexão muito mais sobre a imortalidade e incorruptibilidade que sobre a queda³⁰. Também nesse horizonte podemos ler toda a doutrina da recapitulação de Irineu de Lião, onde o padecer de Cristo não é por obrigação, privo de liberdade, mas por amor livre. Deus é para nós aquilo que é em si mesmo.

A ideia da encarnação do Logos como patrimônio do eterno desígnio de Deus nos conduz a uma teologia da paixão na qual a cruz é já escrita no plano originário de Deus e não como consequência do pecado. Essa visão a encontramos melhor elaborada, no século passado, em Sergei Bulgakov³¹ e mais profundamente em von Balthasar³².

A reflexão de Scotto por mais bela e fundamentada que seja, acaba por transcurar, de certo modo, o fato real do pecado, porque transcurando a história concreta dos homens se constrói sobre uma realidade demasiada abstrata. A pergunta que se pode colocar é se uma reflexão do gênero encontra fundamentação bíblica ou não seria muito mais um pensar metafísico filosófico. Uma crítica que podemos fazer é que, se não se compreende bem o conceito de predestinação, a reflexão pode cair na mesma conclusão da Tradição histórica, ou seja, não conseguir salvaguardar plenamente a liberdade de Deus. Nesse caso seria pior porque, além de sinal de obrigação, o pecado seria também pré-determinado por Deus.

Em todo caso a reflexão de Scotto nos ajuda a pensar o evento salvífico como manifestação do amor livre de Deus e não apenas como algo quase condicionado ao pecado. Com isso se tem uma soteriologia que, ao contrário daquela de Anselmo, foge a uma estrutura rígida, jurídica, demasiada abstrata. Por outro lado, não unir elaborar

²⁸ Dz, 125. Scotto nunca foi contra esta doutrina (cfr. B. DE SAINT-MAURICE, *Giovanni Duns Scotto*, 218).

²⁹ PANCHERI, F.S. *Il primato universale*, 238.

³⁰ Cf. Ep. Cr. 36, 2: SC 167, 158.

³¹ BULGAKOV, S.N., *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Roma 1990.

³² VON BALTHASAR, *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln, 1983.

uma síntese que considere seriamente, seja o drama do pecado, seja a gratuidade da graça salvífica.

3.3. A meta-história como ponto de partida

Até aqui apresentei duas perspectivas, uma que parte do *Verbo encarnado* e outra que parte do *Verbo eterno*. Penso que seja possível pensar a salvação também a partir do *Verbo transfigurado*. Isso significa partir da dogmática católica, ou seja, de um dogma eclesial e ecumenicamente definido, e catolicamente professado³³: da ascensão de Jesus Cristo (cf. Mc 16, 19). Esta é uma perspectiva que encontramos em Giacomo Biffi na sua pequena grande obra *Alla destra del Padre*. É a partir da ascensão do Filho ressuscitado que a cristologia é pensada.

Partir do Cristo ressuscitado e sentado à direita do Pai não significa tomar como ponte de partida uma hipótese, mas um fato que mesmo requerendo a profissão de fé, é um fato. No Cristo ressuscitado está aquela unidade entre o divino e o humano (cf. Lc 24, 36-43; Jo 20, 19-29), desígnio do Pai desde a criação do homem. De fato, “Jesus e os homens eram já estreitamente unidos entre si antes do pecado original, com uma unidade ontológica que o pecado não soube turbar e que foi a raiz secreta onde pode brotar a desforra de Deus”³⁴. Trata-se, segundo Biffi, de um “vínculo misterioso”³⁵ que faz compreender que a história vai de Cristo a Cristo e não de algo estranho a Deus a Ele mesmo.

Biffi considera a história do ponto de vista do seu cumprimento. Portanto, o ponto de partida não é o passado ou o presente, mas o futuro, um futuro que colhe o passado e o presente e os leva a plenitude. Assim, a salvação é lida a partir da realidade do Cristo ressuscitado. Podemos afirmar que a ascensão de Jesus Cristo cumpre aquilo que na encarnação, em Cristo, é realidade concreta e para nós é anúncio e chamado. Aquilo que para o fiel particular é ainda uma esperança, na humanidade do Cristo ressuscitado e elevado aos céus é realidade, sentada à direita do Pai.

A perspectiva de Biffi nos parece não apenas interessante, como também bastante nova, a um Ocidente predominantemente estruturado sobre a perspectiva *histórica da salvação*. De fato, assumir o Cristo *sentado à direita do Pai*, como perspectiva para pensar a soteriologia, vai além do pensar a Encarnação somente como satisfação ou restituição da ordem natural³⁶. Nesse horizonte, a Encarnação não somente supre as lacunas do primeiro Adão, sarar as feridas, cancelar a culpa, restituir a Deus a glória, é um cumprir até as últimas consequências o desígnio originário do Pai, fazer-nos participantes da vida divina.

Assumir a ascensão do Ressuscitado como elevação da natureza humana à plena participação da *Gloria Dei* e ler a soteriologia a partir dessa realidade, implica duas coisas fundamentais: uma compreensão da cristologia em termos dinâmicos, de um

³³ Dz 150.

³⁴ BIFFI, G. *Alla destra del Padre*, 63.

³⁵ BIFFI, G. *Alla destra del Padre*, 63.

³⁶ Esta ideia a encontramos já em Mattia Scheeben quando afirma: Deus “com a encarnação tem em mira um fim infinitamente superior à simples restauração da ordem sobrenatural no gênero humano. Com a Encarnação este vem elevado a uma estatura muito superior àquela que ocupava antes do pecado” (SCHEEBEN, M. *Die Mysterien des Christentums*, 293)

contínuo movimento em direção-a; a realidade “corporal” da salvação, ou seja, a integridade do humano salvo. O homem é salvo na sua totalidade o que significar assumir que a matéria não é cancelada, mas transformada.

O Filho à direita do Pai é a humanidade divinizada, realiza dinamicamente a *Historia salutis* e constitui o antes e o depois do pecado. Ele é verdadeiramente o *Alfa* e o *Omega*. Está à direita do pai era o plano de Deus quando criou o homem, a participação à glória. Aquilo que o homem não conseguiu cumprir o Filho encarnado o cumpre. À direita significa a glória, portanto o desígnio divino do Criador para a toda a criação. Assim podemos dizer que tem algo já plenamente realizado em Cristo, e algo que falta ainda à humanidade. O absolutamente realizado em Cristo á direita do Pai é absolutamente potencializado na humanidade do síngulo cristão. A humanidade já participa da vida divina, mas falta algo a ser elevado ao pleno cumprimento.

O que falta elevar ao pleno cumprimento se dá através da graça e do empenho do cristão. Trata-se de uma *crescente conformidade* que depende, sobretudo, da iniciativa divina, mas também da crescente maturidade humana. Aqui o tema da incorporação pode ser entendido como divinização do homem que se abre ao dom da graça, e sempre em movimento em direção ao Cristo sentado à direita do Pai, se deixa transfigurar pelo Espírito. Podemos afirmar que a reflexão de Biffi é muito próxima à doutrina dos Padres da Igreja que consideravam o homem em direção à plenitude e dos teólogos ortodoxos que, na maioria, privilegiam a transfiguração, antes que a realidade do pecado.

Uma soteriologia fundada sobre a *Gloria Dei* nos permite de pensar a vida cristã como contínuo inserir-se no mistério divino e a salvação como divinização do homem e divinização como desígnio originário de Deus. Isso significa pensar a doutrina da salvação como evento e não apenas um acontecimento isolado, reservado para o final da vida, no encontro com a morte. A salvação não é algo diante do qual estamos indo ao encontro. Em Cristo já fomos salvos, Ele nos salvou, Ele é a nossa salvação. O cristão vive como redimido, salvo pela cruz de Cristo, sua morte e ressurreição. Portanto, a salvação é mais um hoje que um amanhã longínquo. Assumir isso muda nosso modo de ser e de viver o nosso batismo.

4. Viver como redimidos: a divinização

Depois de todo esse itinerário que fizemos até aqui, percebe-se que o Ocidente ainda está longe de considerar a vida cristã como um “viver como redimidos”. Tal compreensão nos coloca dentro de uma perspectiva teológica muito mais oriental grega que ocidental. De fato, o tema da divinização é quase desconhecido, ou pouco considerado, pela teologia ocidental e sempre que tocado, é feito como resgate da patrística ou por influência do pensamento ortodoxo de origem grega.

Viver como redimido implica assumir que a vida cristã não é outra coisa que um caminho de divinização e este é, desde sempre, o plano originário de Deus para a criatura e todo o criado. Não pretendo aqui propor uma reflexão com a pretensão de contrapor, de maneira desqualificativa, a soteriologia ocidental. A intensão é apenas refletir sobre a beleza de pensar a salvação em outra perspectiva e favorecer uma visão mais ampla do tema. Ao mesmo tempo possibilitar compreender que, tal visão pode mudar nosso modo de viver a vida cristã.

Para que tal empresa seja possível, faz-se necessário um pequeno itinerário histórico, para mostrar as tentativas de propor uma visão diferente da salvação e sair de uma teologia demasiada abstrata e uma prática pastoral bastante fragilizada ou carente de fundamentos consistentes. Procuraremos colher na nossa história aquelas luzes que apontavam para outra direção.

4.1. A origem grega da questão

É na patrística grega que a doutrina da divinização encontra sua origem. O princípio cristológico que se torna *máxima* soteriológica é aquele de santo Atanásio: “Ele se fez homem para que nós nos tornássemos deuses”³⁷. Nesse axioma encontramos a síntese daquilo que os Padres desenvolvem como teologia da divinização do homem. Todavia, não se trata de um tema teológico a ser discutido, mas do horizonte que ilumina todo o teologar da teologia de origem grega. De fato, segundo Yannis Spiters, “uma das *características* mais marcantes da tradição oriental é a doutrina da divinização do homem”³⁸.

O axioma patrístico grego da divinização retoma a ideia de encontro entre o divino e o humano onde a procedência da ação é dada a Deus que age livremente. No encontro há também a ideia de uma troca de condição humana-divina, onde ao humano assumido é dada a graça da participação à natureza divina³⁹. O horizonte que envolve estas duas ideias, de encontro e de troca, é o soteriológico, pelo qual a salvação acontece no encontro entre Deus e o homem, realizado na Encarnação do Verbo.

Se por um lado a pergunta dos Padres sobre a Encarnação é elaborada no âmbito soteriológico, pela outra a soteriologia é pensada como obra de divinização. Portanto, a pergunta dos Padres é a mesma que é feita pelos teólogos escolásticos; é o modo de perguntar que é totalmente diferente. A preocupação deles não era indagar o porquê da Encarnação, mas pensar e construir uma antropologia a partir de Cristo. O humano é pensado a partir da salvação, mas salvação significa participação à vida divina. Neste sentido, soteriologia e divinização não são dois “temas teológicos” separados, mas mesmo sendo distintos, constituem uma única realidade que exprime o desígnio originário para o qual Deus criou o homem.

A preocupação antropológica dos Padres pela qual o homem é pensado a partir do divino, apresenta uma doutrina soteriológica não fundada na noção de pecado, mas na graça. Deus cria o homem não por necessidade, mas para fazê-lo partícipe da vida divina. Encontramos esta ideia em Irineu de Leão quando afirma: “no começo Deus não criou Adão, porque tivesse necessidade do homem, mas por ter alguém para encher de seus benefícios”⁴⁰.

No centro da teologia dos Padres está o Verbo encarnado. O que eles conheciam deste Mistério foi recebido da tradição católica. Suas fontes teológicas foram os textos bíblicos e a inspiração do Espírito Santo. Precisa lembrar que a teologia dos padres era oração e não especulação sobre o mistério divino e humano. A reflexão deles era, na verdade, um desenvolvimento exegético espiritual da doutrina divina transmitida pelos apóstolos; representavam uma Igreja mandada pelo Senhor para guardar a sã

³⁷ *De.In.*, 54: SC 153, 14.

³⁸ SPITERIS, Y. *Salvezza e peccato*, 31.

³⁹ Cf. LOSSKY, V. *La teologia mistica*, 78-79.

⁴⁰ *Adv.Haer* IV, 14, 1: SC 100/2, 538.

doutrina e transmiti-la aos outros de modo fiel. Nesta tarefa, como “teólogos”, tinham uma missão estritamente exegética e católica: interpretar a Palavra de Deus e levar todos a Cristo. A teologia deles constitui um autêntico modo de teologar e sua reflexão é transmitida em modo a se tornar fonte autêntica para a teologia sucessiva, seja acadêmica, litúrgica e espiritual.

Por muito tempo a teologia oriental foi praticamente desconhecida pela teologia ocidental; somente partir da segunda metade de século passado esta realidade mudou. A patrística grega foi, não somente traduzida, mas também estudada. O interesse pelos Padres gregos e o estudo de suas obras, levou a um maior enriquecimento da teologia ocidental. A respeito da doutrina da divinização introduziu, aliás, uma novidade, na medida em que no Ocidente o termo “divinização” era praticamente desconhecido.

4.2. A questão na teologia ocidental

A doutrina da divinização no Ocidente é redescoberta a partir de dois eventos históricos fundamentais: a *Nouvelle Thèologie* e a *Diáspora* russa. A respeito do primeiro, sua importância não consiste no debate em quanto tal, isto é, na tematização, mas em seu papel de mudança na teologia até aquele momento predominante no Ocidente. A importância do segundo evento é diretamente unida ao tema, do momento que traz ao Ocidente um novo modo de planejar a questão teológica. Precisamos definir o papel e a contribuição destes dois eventos para entender como a doutrina da divinização se torna tema da teologia ocidental.

4.2.1. O papel da *Nouvelle Thèologie*

Por *Nouvelle Thèologie* se entende aquele movimento teológico nascido entorno da figura de Henri de Lubac na França no final da primeira metade do século passado. A grande contribuição da *Nouvelle Thèologie* para o estudo da divinização consiste em dois eventos: o retorno à patrística com a redescoberta dos textos dos Padres gregos e do sentido do concreto que eles tinham; a queda da questão do sobrenatural como vinha sendo enfrentada pela neoescolástica. Na verdade, o retorno às fontes, chamado de *Ressourcement*, nasce da necessidade de procurar os elementos para elaborar a teologia em modo diferente, dando assim uma resposta coerente à questão antropológica assim como era estruturada na neoescolástica.

Jean Daniélou, em um célebre artigo apresenta a situação em que se encontra a teologia:

a teologia presente se encontra em frente a uma tríplice exigência; ela deve tratar Deus como Deus, não como um objeto, mas como o Senhor por excelência, que se manifesta quando e como Ele quer, e conseqüentemente ser embebida do espírito de religião; ela deve responder às experiências da alma moderna e ter em conta as novas dimensões que a ciência e a história doaram ao espaço e ao tempo, que a literatura e a filosofia doaram à alma e à sociedade; ela deve, finalmente, ser uma atitude concreta perante à existência, uma resposta, uma, que empenhe o homem todo, a luz interior de uma ação

onde a vida é inteiramente vivida. A teologia se responde a estas aspirações, então será vivente⁴¹.

Diante desse contexto, na busca de elaborar uma teologia viva, a *Nouvelle Thèologie* propõe um retorno aos Padres, como fonte de renovação. Com esta finalidade podemos dizer que a primeira preocupação era pensar o homem partindo da íntima *unidade com Deus* para oferecer uma resposta coerente e satisfatória à condição humana moderna, coisa que a neoescolástica não conseguia fazer. Pensar o humano neste horizonte significa enfrentar o sobrenatural numa perspectiva diferente daquela até então vigente.

É o próprio de Lubac que enfrenta a questão do sobrenatural de maneira determinante, antes de tudo em dois artigos que aparecem nos anos de 1931-1934⁴². Estes estudos são retomados em 1946 na famosa obra *Surnaturel*. Em 1949 apareceu *Le Mystère du surnaturel*, em 1965 *Augustinisme et thèologie moderne e Le mystère du surnaturel*. Nestas obras encontramos todo o esforço de Henri de Lubac em pensar a teologia de maneira diferente, compreendendo a questão do sobrenatural como fundamental. Já no começo de sua clássica obra sobre a questão afirma: “toda a antropologia, todo o mistério do homem e de Deus se encontram aqui incluídos”⁴³.

Olhando a história da teologia ocidental, de Lubac mostra que há uma separação entre ordem natural e ordem sobrenatural, que, porém não foi feita por São Tomás, mas por seus comentadores, dando origem a uma “teologia tímida, duplamente extrínseca”⁴⁴. A elaboração teológica predominante era aquela “racional-sistemática da neoescolástica”⁴⁵, que tinha dividido a questão natural-sobrenatural. De fato, para de Lubac “na doutrina antiga, que para nós continua doutrina tradicional, não se raciocinava sobre uma tal dualidade de objetivos. O sobrenatural, sempre visto como querido por Deus como fim último da sua criatura, não punha obstáculo ao desenvolvimento normal e à atividade da natureza em sua ordem”⁴⁶.

A quebra da unidade entre ordem natural e sobrenatural é provocada pela concepção de “natureza pura”. Esta estrutura torna impossível pensar na unidade entre criação e deificação, e seja a teologia como a antropologia, tornam-se abstratas demais. De Lubac, sem renegar a teologia de São Tomás, propõe um retorno à tradição e a retomada dos textos dos Padres gregos. Sobre a questão do *desiderium naturale visionis* de São Tomás, com uma verdadeira e autêntica interpretação, repropõe Santo Agostinho, porque reconhece que no doutor da Graça, a ideia de que na alma humana tem uma capacidade fundamental ao sobrenatural. Com esta retomada o teólogo jesuíta francês abre uma porta, talvez sem saber, a uma questão eminentemente grega com uma chave tipicamente latina. Agostinho e a sua teologia da graça, nas mãos de Henri de Lubac, tornam-se a chave que quebra “o muro teológico” que tornava impossível pensar numa doutrina da divinização como a tinham elaborada os Padres gregos.

⁴¹ DANIELOU, J. *Les orientations presentes*, 7.

⁴² Cf. DE LUBAC, H. «Deu augustiniens fourveyés», 422-443; 513-540; Id., «Remarques sur l’histoire», 225-249.

⁴³ DE LUBAC, H. *Surnaturel*, 6.

⁴⁴ Cf. DE LUBAC, H. *Surnaturel*, 437.

⁴⁵ BERTOLDI, F. *Appunti sul rapporto*, 108.

⁴⁶ DE LUBAC, H. *Le Mystère du Surnaturel*, 59.

4.2.2. A contribuição da Diáspora russa

Falamos, sobretudo, da teologia ortodoxa russa que chega ao Ocidente católico por meio da *Diáspora russa* e encontra seu ponto de referência na França, em particular com o nascimento do Instituto *Saint Serge* em Paris. Em quanto num primeiro momento são os teólogos ocidentais, precisamente os franceses que buscam o retorno da patrística grega, num segundo momento são, os gregos por meios dos ortodoxos russos, que chegam à França.

A chegada dos teólogos e dos filósofos russos criou as condições para uma renovação da teologia. Muitos desses filósofos e teólogos russos foram influenciados pelo modo de pensar ocidental. De fato, muitos são formados nas escolas ocidentais, em particular protestantes, da Alemanha, portanto num esquema escolástico. Na procura da sua identidade, a teologia ortodoxa no Ocidente é obrigada a fazer um retorno aos Padres gregos. Esta foi a palavra de ordem no primeiro congresso internacional de teólogos ortodoxos em Atenas em 1936. Este retorno às fontes gregas era também uma contestação ao método demasiado acadêmico da teologia escolástica ocidental. De fato, para os autores ortodoxos a teologia não é “erudição nem especulação, mas uma adoração inteligente, um verdadeiro *charisma* da adoração luminosa”⁴⁷. A teologia tem haver com a vida, não somente no sentido de um diálogo com a realidade concreta do homem, mas, sobretudo, como experiência vivida do mistério de Deus.

Estes autores, retomando os Padres gregos, desenvolvem uma teologia com um perfil totalmente diferente daquele predominante na primeira metade do século XX no Ocidente. Eles constroem uma *gnose* onde a teologia nunca é separada da oração, portanto da mística. Há um verdadeiro interesse pela teologia trinitária onde, segundo eles, se funda toda a antropologia. A “beleza” aparece como tema teológico, e não pensada somente no âmbito da arte. Pode-se assim dizer que este perfil é oferecido ao Ocidente por esta tradição ortodoxa russa.

Não são somente temas novos os que aparecem, mas, sobretudo, um método teológico totalmente diferente a respeito daquele predominante na neoescolástica. A teologia não é uma ciência abstrata, mas diálogo com Deus. Teologar e rezar não são duas realidades separadas, mas implicam-se mutuamente, assim podemos dizer que ao lado da *Nouvelle Théologie* está a teologia *neo-ortodoxa russa*, como crítica e alternativa para pensar, seja o mistério de Deus que do homem, em outra perspectiva. Todavia estes dois “movimentos”, mesmo compartilhando o mesmo espaço geográfico, são muitos diferentes. Em quanto para os teólogos da *Nouvelle Théologie* a doutrina da divinização não aparece no centro de seus interesses, para os teólogos ortodoxos, assim como para os Padres gregos, a divinização era muito mais do que um tema teológico, constituía o horizonte de toda a teologia. Mas é destes dois “movimentos”, sobretudo do último, que nasce, no Ocidente, o interesse pela teologia da divinização. O primeiro autor ocidental que se interessa por esse argumento é o dominicano Yves Congar.

Congar é o primeiro teólogo ocidental do XX século a escrever um artigo sobre a divinização em 1935⁴⁸. O autor se propunha interpretar um texto escrito por Lot-

⁴⁷ CLÉMENT, O. *La chiesa ortodossa*, 27.

⁴⁸ Cf. CONGAR, Y. *La divinisation*, 91-107

Borodine, em três artigos dois anos antes⁴⁹. O autor resgata a ideia dos Padres gregos para os quais o homem foi criado para participar da vida divina, “foi feito para realizar plenamente a semelhança de Deus”⁵⁰.

Depois dessa visão histórica do tema, faz-se necessário considerá-lo a partir da sua forma e conteúdo. Isso significa pensar a soteriologia como divinização para assumir que a vida cristã é um viver como redimidos e não um buscar a redenção no final dos tempos, um tão somente caminhar cronológico em direção àquela realidade, onde o tempo não conhece ocaso, é eterno, o *eschaton*.

4.3. A divinização: um modo de dizer a salvação

Necessitamos pensar a doutrina da divinização, como pensaram os Padres gregos, para podermos assumi-la como doutrina salvífica e assim compreender a salvação como evento e a vida cristã como um contínuo está nessa realidade.

4.3.1. A reflexão dos Padres gregos

Fiel à tradição, a teologia ortodoxa compreende a divinização como plano salvífico e originário de Deus. Na verdade no Oriente, “a divinização não é considerada como uma das verdades cristãs, embora importante, mas o núcleo central do projeto soteriológico de Deus Trinitário, a verdade fundamental da economia da salvação”⁵¹. Portanto, não precisa uma discussão teológica sobre aquilo que é pressuposto fundamental para uma teologia que considera o homem *criado para ser salvo*. Não se trata somente de uma verdade de fé, mas de uma realidade antropológica: o homem é criado a imagem e semelhança. Segundo Sergio Bonanni, referindo-se aos Padres da Igreja, “nesse quadro, cristologia e antropologia estão estritamente ligados, a primeira funciona como princípio hermenêutico respeito à segunda”⁵². Com isso o homem é não somente inserido no Mistério de Deus, mas é também pensado a partir disso. De fato:

O contexto da primeira antropologia teológica é a cristologia, em quanto soteriologia. Objeto da antropologia é o home salvado e Cristo Salvador [...]. Partindo do amor, a antropologia não é mais a disciplina que indaga sobre o homem, mas sobre o crescimento da relação homem-Deus, sobre a história, as modalidades e as dificuldades desta relação. Por causa do amor, a antropologia cristã se pode definir uma “doutrina da divinização” porque explica o caminho do amor para a sua plena medida “divina-humana”, para a transfiguração no amor⁵³.

A antropologia dos Padres parte do pressuposto que o homem é criado à imagem e semelhança; desta verdade inicia não somente a antropologia, mas também a teologia da encarnação do Verbo e a doutrina da divinização. Nesse contexto a divinização do

⁴⁹ Cf. LOT-BORODINE, M. «La doctrine de la déification», *RHR* 105 (1932) 5-43; 106 (1932) 525-574; 107 (1933) 8-55.

⁵⁰ CONGAR, Y. *La divinisation*, 95.

⁵¹ SPITERIS, Y. *Salvezza e grazia*, 9.

⁵² BONANNI, S. *L'amore che spera*, 131.

⁵³ TENACE, M. *Dire l'uomo*, 48.

homem “se consolida como centro da doutrina da graça”⁵⁴ e somente a partir daqui é possível compreender a origem e o fim do homem criado.

No princípio “Deu criou o homem a sua imagem” (cfr. Gen.1,26). Para a teologia dos Padres considerar que o homem foi feito a imagem de seu Criador, significa assumir que não se trata de algo que vem acrescentado depois, mas que pertence ao ato criador. Para os Padres gregos a *imago Dei* é pensada como um dado ontológico, eis porque o homem é “um ser capaz de ser divinizado”⁵⁵. A união entre Criador e a criatura não é algo de accidental, mas de essencial. Isto significa assumir que, “a natureza humana tem algo de divino”⁵⁶, é uma natureza *teofora*, porque carrega a imagem de Deus. A antropologia é considerada a partir da ontologia, e isso nos permite pensar a relação entre Deus e o homem em termos de verdadeira *communio*.

A ontologia da imagem leva a pensar à criação não somente em quanto dom, mas também como participação à vida divina. Somente compreendendo o tema da imagem com categorias ontológicas é possível entender a doutrina da divinização presente nos Padres gregos. Sem esse realismo da imagem de Deus no homem, a teologia da divinização fica somente uma reflexão posta no âmbito da mística, ou até num pietismo que não tem nada com a antropologia e a soteriologia (95). Entende-se então que:

o projeto de deus de divinizar o homem começa com a criação do homem. Deus, criando o homem, o diviniza, o faz partícipe da sua vida; a divinização, portanto, coincide com a antropologia. A vida divina concedida por participação, na perspectiva antropológica se chama “ser criados a imagem de Deus”⁵⁷.

Para os Padres gregos, como por toda a teologia ortodoxa, o homem “em quanto ser criado, tem uma estrutura fundamentalmente cristiforme.”⁵⁸. O Arquétipo do qual recebe seu ser é Cristo, a sua *Gestalt* originária originante, por isso podemos dizer que o homem encontra a sua ontologia em Deus, ou seja, “não encontra seu fundamento frontal em si, mas no Protótipo a imagem do qual é estruturado”⁵⁹. Partindo desta antropologia se lê que o homem não é somente *em conformidade* com o verbo, mas também *in vista* dele, e aqui encontramos o motivo pelo qual Deus cria o homem.

O homem não somente foi criado por Deus in conformidade ao protótipo que é o Verbo encarnado, mas desde o início foi criado em função da encarnação, para poder, a seu tempo, torná-la possível. O homem existe somente em função de Cristo, tudo o que ele é ou tem o possui somente em função de Cristo, provem por Ele e é para Ele, sendo Cristo causa exemplar e final do homem primitivo⁶⁰.

⁵⁴ LÓPEZ DE MENESES, P.U. *Theosis*, 28.

⁵⁵ Cf. GREGORIO NAZIANZENO, *Omilia 45, Sulla santa Pasqua*, 7: PG 36, 632 AB.

⁵⁶ LÓPEZ DE MENESES, P.U. *Theosis*, 45.

⁵⁷ SPITERIS, Y. *Salvezza e peccato*, 53.

⁵⁸ SPITERIS, Y. *La teologia ortodossa*, 262.

⁵⁹ SPITERIS, Y. *La teologia ortodossa*, 262

⁶⁰ SPITERIS, Y. *Cabasilas*, 66.

Assim podemos dizer que em quando o Filho eterno é *consubstancial* ao Pai, o homem criado é *co-existencial* ao Filho no tempo, ou seja, desde o momento que existe, existe somente no Filho, do qual recebe a sua forma (*Gestalt*), e somente nele pode-se realizar.

O aspecto da imagem como ligação ontológica entre Criador e criatura revela a semelhança. Isso não quer dizer que havia unidade de substância entre Deus e o homem criado. Sempre houve uma distinção metafísica, por isso se fala de semelhança, não de igualdade ontológica. Criado a imagem de Deus, o homem é igual a seu Criador, não por natureza, mas por graça. De fato, a semelhança se traduz em dons: beatitude, impassibilidade, incorruptibilidade, imortalidade. São dons recebidos, que ao mesmo tempo indicam, seja a participação à vida divina que a realidade de criatura, ou seja, o fato que a criatura é o outro de Deus.

Yannis Spiteris, referindo-se à antropologia dos Padres, entre os quais cita Orígenes, Irineu e Gregório de Nissa, colhe a diferença entre imagem e semelhança e, ao mesmo tempo, mostra o que as caracteriza. Segundo o teólogo grego:

A Imagem se refere ao ser, a semelhança ao agir. A primeira diz respeito à natureza do homem como participação por criação o por re-criação (redenção) àquela de Deus, a segunda tem haver com a lógica vital da imagem, que leva a natureza, recebida como dom, a evoluir e se aperfeiçoar segundo o desígnio de Deus, a atualizar suas virtualidades, a amadurecer os germes nela depositados. Em quanto a imagem, sendo constitutiva ao homem, não pode ser perdida, ao máximo ofuscada, a semelhança pode ser perdida ou desenvolvida⁶¹.

Esse dinamismo antropológico coloca o homem sempre diante da possibilidade de ser mais semelhante ou perder a semelhança, e esta possibilidade abre o espaço da liberdade. Portanto o plano dinâmico significa: não somente da imagem à semelhança, mas da *similitude a uma maior similitude*. O homem é chamado a ser o que ainda não é: na medida em que alcança uma maior semelhança com seu Criador, configura, em modo mais perfeito, o ser imagem de seu Arquétipo. Essa configuração se dará como vida em Cristo, um deixar-se transformar pela graça divina até à plena participação, a glória do Pai.

4.2.3. *Da teoria à prática*

Habitar como redimidos. Compreender e assumir que já fomos salvos pela cruz de Cristo. Então a vida cristã não é outro que um caminho em direção à plenitude. Isso implica dizer que é um caminho de perfeição. Nesse caminho temos os sacramentos da Igreja, a Palavra e toda a liturgia. Compreendendo esta, como a compreendia o teólogo protestante, Karl Barth, o todo da teologia.

O maior problema é que, ao menos de modo geral, não assumimos essas realidades como caminho de perfeição. Se de um lado a maior parte dos fiéis não passa do âmbito do rito, o pior, com frequência cai no ritualismo; por outros, os ministros ordenados pouco fazem para que essa realidade mude. Por se trata de uma mentalidade, tal realidade não é fácil de ser mudada, sobretudo, em um contexto

⁶¹ SPITERIS, Y. *Libertà di Dio*, 189.

onde o homem moderno é privado daquela dimensão contemplativa, tão necessária a uma teologia e prática pastoral que assuma a vida cristã como caminho de perfeição.

Faz-se necessário repensar a prática sacramental como caminho de perfeição, a escuta da Palavra e a liturgia como lugar do encontro concreto que Aquele que nos salvou com seu sangue e mediante a graça do Espírito nos impulsiona à perfeição. Para isso, faz-se necessário, sobretudo, educar à contemplação, o que quer o silêncio como atitude. Somente uma teologia contemplativa, orante, pode colaborar para que saíamos de uma mentalidade demasiada jurídica, abstrata, sem espírito e sem vida.

Pensar uma teologia que seja fundamentalmente contemplativa, onde doutrina e vida de santidade não são alheias, mas partes constitutivas de uma mesma realidade. Essa empresa já foi provada por von Balthasar quando, na sua *Estética teológica*, apresenta a beleza como primeira palavra da teologia. Enquanto que na reflexão filosófica o *pulchrum* é o último dos transcendentais, ou para alguns nem é um transcendental, Balthasar, ao contrário, o propõe como primeira palavra, para construir uma teologia fundada na glória de Deus (*Herrlichkeit Gottes*)⁶². É próprio da beleza o caráter de revelação, e nisso mostrar a verdade. A verdade não é uma construção, mas um aparecer, um mostrar-se. A beleza é o ser que se revela como bom e verdadeiro e diante do qual não cabe outra atitude que não a contemplação.

A beleza tem haver com a glória divina manifestada plenamente na encarnação do Verbo encarnado. A *Herrlichkeit Gottes* é a revelação do ser de Deus que *kenoticamente* se doa para fazer da criatura participante da vida divina. Na cruz está a suma *Gestalt* epifânica da *Gloria Dei* e na qual toda a humanidade é abarcada sem que ninguém fique de fora. Contemplando a cruz acontece aquela experiência de *percepção e êxtase*. Aquele que contempla a glória de Deus na forma (*Gestalt*), sem forma (*Um-Gestalt*) se deixa arrastar por ela, ou seja, deixa transportar a alma em direção ao contemplado imprimindo em si mesmo a imagem Arquétipa.

Sem nos delongarmos demasiado em questões um tanto metafísica, acredito que nos baste um exemplo concreto do que significa deixar-se transformar, divinizar-se, pela realidade contemplada. Penso que o melhor protótipo de homem divinizado, temos nós no Ocidente, especialmente nós franciscano. Trata-se de Francisco de Assis. Considerando sua experiência no monte Alverne, podemos afirmar que o santo de Assis se torna imagem concreta daquela realidade divina plenamente revelada na cruz. Trata-se de uma verdadeira unidade entre o divino e o humano, na qual a criatura se assemelha ao Criador que, na cruz do Filho, conclui a sua obra.

O homem divinizado é expressão do amor divino na medida em que obedientemente irradia aquela luz da qual foi envolvido. Em Francisco essa realidade é tão evidente nos sinais da paixão que sua carne se torna autêntica expressão da Palavra. Podemos dizer que ele não é somente o homem evangélico, mas que sua vida é hermenêutica do Evangelho de Jesus Cristo.

Se assumimos a estigmatização do santo como verdadeira divinização do homem, considerando toda a sua vida – e a pobreza como via per ele abraçada – podemos dizer

⁶² Cf. von BALTHASAR, *Herrlichkeit I*, 16.

que a divinização é um configura-se à kenosis de Deus, à sua cruz. A divinização é verdadeira dogmática no sentido que é um abraçar a divina revelação; é verdadeiro drama porque é colocar-se na via da salvação da cruz. Somente a kenosis nos associa a Deus. Isso já contrapõe nossa mentalidade moderna onde a cruz pare ser sempre algo da qual se foge.

Francisco compreendeu que o abaixamento, esvaziamento de Deus, significa riqueza do homem. Somente a kenosis de Deus pode fazer da natureza humana participante da natureza divina. A divinização não é um projeto humano, é graça divina, é o Espírito quem vai preparando o humano e o configurando ao divino até à máxima participação. Nesse sentido a vida dos santos é autentica teologia.

É na kenosis do Filho que está toda a gloria de Deus como plena manifestação do seu amor salvífico. A cruz se torna o único autentico lugar do encontro, verdadeiro instrumento de salvação. O seráfico estigmatizado é a mais bela figura e modelo de homem divinizado que a Igreja pode, ainda hoje, apresentar ao mundo. Podemos afirmar, sem dúvida alguma, que enquanto em Cristo é a Palavra que se faz carne, em Francisco é a carne que se faz palavra, anúncio concreto daquela realidade divina para a qual fomos pensados desde toda a eternidade e criado.

Somente quem assume a cruz como caminho salvífico pode compreender que nela está a glória de Deus porque está nossa salvação como evento divinizante. A cruz continua a ser a realidade mais autentica do anúncio da Igreja. Todavia, vivemos dias em que se procura oferecer experiências espirituais onde ele é praticamente ausente. Não podemos reduzir o cristianismo a experiências psicológicas, a busca de zona de conforto, a uma realidade transitória. O cristão vive da cruz de Cristo e a ela deve se configurar, mediante a graça, para realizar sua vocação originária, a santidade. Somente os simples compreendem isso. Mas, o cristão é, segundo von Balthasar, essencialmente simples⁶³, porque entende que sua existência é um continuo deixar-se conformar á imagem do crucificado. A vida cristã é necessariamente caminho de perfeição. Por perfeição entendemos o que pensava Gregório de Nissa na sua belíssima obra *A vida de Moisés*. Diz: “querem saber o que é a perfeição? É afastar-se de tudo aquilo que é pecado, mas não por um servil temor de ser punido, nem fazer o bem na esperança de ser recompensado, mercadejando a vida virtuosa com entendimentos comerciais interessados, não, mas transcurando todos os bem que esperamos conseguir segundo a promessa, reter temível somente de uma coisa, de decair da amizade de Deus e julgar para nós honrável e desejável, somente este título, tornar-se amigo de Deus”.

5. Considerações finais

Considerar a vida cristã como evento de redenção, um viver como redimido, é ter Deus em si mesmo, é assumir que a vida divina foi depositada em nós. Viver como redimidos é viver como amigos de Deus. É buscar unicamente a amizade com Deus até a plena configuração ao mistério divino. É um deixar-se transformar pela graça do Espírito que diviniza cumprindo assim, nossa vocação de filhos no Filho.

⁶³ Cf. von BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, 25.

Esse modo de pensar a vida cristã pode colaborar, em muito, para mudar nossa mentalidade, que vai das questões teológicas àquelas práticas. Pode colaborar para termos uma autêntica compreensão da cristologia em que Jesus é o único mediador salvífico, no qual o humano se diviniza e não um curador, psicólogo, guru, grande homem da humanidade, ídolo etc. O mesmo vale para a soteriologia. A salvação não é um ato no final do caminho, mas um acontecimento já realizado na cruz de Cristo e que vai se efetivando na vida de cada cristão que se deixa plasmar, mediante a graça divina, pela imagem do Protótipo. Vale ainda para a escatologia como estudo sobre as coisas últimas, que será compreendida também como evento, antecipação das realidades futuras. Nessa mesma dinâmica podemos ainda incluir os sacramentos, ultrapassando a dimensão ritual e pensando-os como incorporação e configuração ao corpo de Cristo.

Do ponto de vista prático pode colaborar para mudar nosso modo de viver a espiritualidade cristã, saindo do intimismo egoístico e abraçando aquela dimensão católica da fé que reúne todos em Cristo. Nosso modo de celebrar o mistério, se bem compreendemos o que propomos, será participação na liturgia divina e não uma experiência psicológica do tipo emocional. Mas do que buscarmos a ausência da cruz, a buscaremos como único caminho de salvação. A vida cristã será um contínuo evento, inserir-se no mistério redentor, pelo qual já fomos, de certo modo, abarcados pelo abraço do crucificado.

Pensar a vida cristã como evento salvífico, viver como redimidos é abrir-se constantemente à graça divina e deixar que a imagem do Verbo encarnado, autêntica imagem do Pai, se plasme na nossa natureza humana, é viver como santos, purificando os pecados e aproximando sempre mais daquela realidade não criada e que faz do humano participante da vida divina. É deixar-se divinizar e cumprir assim nossa vocação originária, para a qual Deus nos fez filhos do Filho.

BIBLIOGRAFIA

BERTOLDI, F., «Appunti sul rapporto tra von Balthasar e la Nouvelle Théologie», *Com(I)* 105 (1989) 108-122.

BIFFI, G., *Alla destra del Padre*, Milano 2004.

BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, Petrópolis 1987.

BONANNI, S., *L'amore che spera e crede. Nella traccia della storia, fra antropologia e teologia*, Roma 2013.

BULGAKOV, S.N., *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Roma 1990.

CLÉMENT, O. *La chiesa ortodossa*, Brescia 1989.

CONGAR, Y., «*Chrétiens désunis. Principes d'un "oecuménisme" catholique*», *UnS* 1, Paris 1937.

CONGAR, Y., «La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient», *ChD* (1964) Paris 257-272.

CONGAR, Y., «La divinisation dans la tradition spirituelle de l'Orient», *VSp* 43 (1935) 91-107.

- DE ALMEIDA, Silvio. «Divinizzazione e soteriologia. Questioni e prospettive in Balthasar», *Laurentianum* 1-2, 25-127.
- DE LUBAC, H. 6. *Surnaturel*, Paris 1946.
- DE LUBAC, H. *Agostinisme et théologie moderne*, Paris 2008.
- DE LUBAC, H. *Jesus Cristo libertador*, Petrópolis 2001.
- DE LUBAC, H. *La lumière du Christ*, Lione 1941.
- DE LUBAC, H. *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965.
- DE LUBAC, H. *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1964.
- DE LUBAC, H., «Remarques sur l'histoire du mot surnaturel», *NRTh* 61 (1934) 225-249.
- DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense*, Opera Omnia, t. 9, Civitas Vaticana, 2006.
- DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia*, Opera Omnia, t. 23, Parisiis 1894.
- ERMONI, V., «La déification de l'homme chez les Pères de l'Église», *RCfr* 11 (1897) 509-519.
- FREYER, J.B., *Homo viator, l'uomo alla luce della storia della salvezza*, Bologna 2008.
- LADARIA, L.-F., *Antropologia teologica*, Casale Monferrato 1995.
- LOPES DE MENESES, P.U., *Teōsis. La doctrina de la divinización em las tradiciones cristianas*, Navarra 2001.
- LOSSKY, V. *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1960.
- LOT-BORODINE, M. «La doctrine de la déification», *RHR* 105 (1932) 5-43; 106 (1932) 525-574; 107 (1933) 8-55.
- NITROLA, A., *Trattato di escatologia 1. Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo, 2001.
- RAHNER, K. , *Corso fondamentale da fé, são Paulo* 2004.
- RAHNER, Karl. *O Deus Trino: fundamento transcendente da história da salvação*. Petrópolis 1972.
- SANTO ANSELMO., *Cur Deus Homo?*, SCh 91, Paris 1963.
- SCHEEBEN, M., *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1941.
- SESBOÛE, B , *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007.
- SESBOÛE, B , *Jésus-Christ l'unique médiateur. Les récits du salut*, t. 2, Paris 1991.
- SESBOÛÉ, B. *O homem e sua salvação*, t.2, são Paulo 1995. (cap. 5-7).
- SESBOÛÉ, B., *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, t. 1., Paris 1988.
- SPITERIS, Y. *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica*, Roma 1996.
- SPITERIS, Y. *Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel Cristianesimo Orientale*, Città del Vaticano 2004.

SPITERIS, Y. *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna 2000.

SPITERIS, Y., *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.

ŠTRUKELJ, A. *Teologia e Santità, a partire da Hans Urs von Balthasar*, Cinisello Basamo, 2010.

TENACE, M., «L'antropologia di Nicea II. "Vittoria dell'Ortodossia"», in T. ŠPIDLÍK, «A due polmoni». *Dalla memoria spirituale d'Europa*, Roma 1999, 213-236.

TENACE, M., «Per un avvenire comune», in O. CLÉMENT, *Roma diversamente, un ortodosso di fronte al papato*, Milano 1998, 93-107.

TENACE, M., *Cristiani si diventa. Dogma e vita nei primi tre concili*, Roma 2013.

TENACE, M., *Dire l'uomo. Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma 2005.

TENACE, M., *La bellezza unità spirituale*, Roma 1994.

VATTIMO, Gianni. *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

VON BALTHASAR, H.U. *Christen sind einfältig*, Einsiedeln 1983; trad. italiana, *La semplicità del cristiano*, Milano 1992.

VON BALTHASAR, H.U., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I. Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961; trad. italiana, *Gloria I, La percezione della forma*, Milano 1985.

VON BALTHASAR, H.U., *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980; trad. italiana, *Teodrammatica IV, L'azione*, Milano 1986.

VON BALTHASAR, H.U., *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1986; trad. italiana, *Verbum caro. Saggi Teologici I*, Milano 2005.