

# A presença de Deus no tempo do homem

NUNO BRÁS MARTINS

Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

A afirmação da presença real eucarística coloca toda uma série de problemas teológicos, como sejam os relacionados com a transubstanciação, habitualmente estudados pela teologia sacramental. Contudo, entre estes problemas existem alguns que se encontram claramente dentro das margens da teologia fundamental: é o caso do estudo da possibilidade e das consequências de uma presença divina no seio da história humana — o mesmo é dizer da possibilidade e das consequências de uma história da salvação. Intimamente relacionado com este último estão as questões da continuidade da história após o acontecimento que marca o fim dos tempos (*Mc* 1,15; *Gal* 4,4) e da possibilidade de uma contemporaneidade do crente com o mistério pascal de Jesus.

Olhemos pois como alguns dos maiores teólogos contemporâneos abordaram a questão da presença de Deus no tempo do homem, procurando algumas categorias que nos possam ajudar também no entendimento não apenas da presença real eucarística como de toda a acção litúrgica cristã.

## 1. R. Bultmann: a «decisão» como escatologia

Rudolf Bultmann<sup>1</sup> parte da verificação de que o ser humano «está à mercê do desenvolvimento da história»<sup>2</sup>, o que significa, por um lado, que a sua vida se encontra estreitamente relacionada com o desenrolar temporal dos acontecimentos que o envolvem e, por outro, que estes acontecimentos não são por ele plenamente controlados. Tal verificação coloca em questão a existência de um sentido para a sucessão dos acontecimentos, tanto mais que não temos a possibilidade de nos colocarmos no início, no fim ou fora da história<sup>3</sup>. Mas se tal é verdade para a história da humanidade, o mesmo não se poderá dizer em relação aos fenómenos e épocas históricas particulares:

Cada momento, no seu contexto histórico tem, evidentemente, uma significação e basta-se a si mesmo. O passado, de que provém todo o presente, não determina o presente mas traz-lhe problemas que reclamam solução ou desenvolvimento. Ao conhecer a sua situação, o indivíduo conhece-se a si próprio. Por consequência, o presente está cheio de significações para o indivíduo. Certamente, há que não pedir à história um sentido concebido como objectivo. A significação da história é-lhe imanente, porque a história é a história do espírito<sup>4</sup>.

Assim, é na decisão do presente que o homem pode ganhar ou perder a vida: «uma vez tomada a decisão, manifestam-se as consequências do passado, e é escolhida a significação do futuro»<sup>5</sup>.

É nesta mesma linha que Bultmann lê os dados da Escritura. Segundo ele, o Antigo Testamento não apresenta um pensamento sobre a escatologia, ou seja sobre «a doutrina do fim do mundo, da sua destruição»<sup>6</sup>, pois que mesmo o juízo final anunciado pelos profetas tem lugar no seio da história. Apenas no livro de Daniel e no judaísmo tardio podemos encontrar

<sup>1</sup> O pensamento de Rudolf Bultmann a propósito de uma visão teológica da história encontra-se condensado em *Geschichte und Eschatologie* (1957). Usaremos a tradução francesa *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959.

<sup>2</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 10.

<sup>3</sup> Cf. R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 157. 185-186.

<sup>4</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 181.

<sup>5</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 190.

<sup>6</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 37.

a concepção do juízo divino como um acontecimento puramente sobrenatural a marcar o desaparecimento da história<sup>7</sup>. É, contudo, esta perspectiva apocalíptica da responsabilidade individual do crente diante de Deus que encontramos presente no Novo Testamento, em particular no anúncio do Reino feito por Jesus<sup>8</sup>: Jesus «fala não de um Senhor histórico mas de um Senhor celeste que virá para julgar os vivos e os mortos»<sup>9</sup>; a sua é uma mensagem do fim iminente, que permite descobrir um significado para o mundo. Não espanta pois que, de acordo com Bultmann, o adiamento da segunda vinda de Cristo tenha provocado nos cristãos desapontamento e dúvida<sup>10</sup>, e os tenha conduzido a transformar a comunidade escatológica neotestamentária numa instituição de salvação (a Igreja), fruto da vitória cósmica de Cristo<sup>11</sup>.

Bultmann propõe-se retomar a leitura paulina da história. Segundo ele, para Paulo a história forma uma unidade a partir do pecado, pelo que, sendo Cristo o fim da Lei, a história chegou ao seu fim. Em Cristo, o cristão é livre em relação ao passado (ao pecado), podendo viver cada momento a partir de decisões livres<sup>12</sup>. Deste modo, «cada momento presente é um momento escatológico»<sup>13</sup> e «a história e a escatologia são idênticas»<sup>14</sup>. O momento presente é pois o verdadeiro espaço da liberdade humana. Contudo, recorda Bultmann, se é certo que «o homem deve ser livre ou tornar-se livre face a si mesmo», ele «não pode chegar a uma tal liberdade pela sua vontade, pela sua força; tentando-o, continuará “o homem velho”. Pode apenas receber esta liberdade, e recebê-la como dom»<sup>15</sup>, ou seja, como graça divina que, dirigida ao indivíduo, o liberta de si mesmo<sup>16</sup>.

Jesus é, pois, o acontecimento escatológico que se torna presente na pregação da Igreja e na fé<sup>17</sup>, e pelo qual Deus pôs fim ao mundo. Deste modo, o acontecimento escatológico não é uma catástrofe cósmica, nem

<sup>7</sup> Cf. R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 44-45.

<sup>8</sup> Cf. R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 47.

<sup>9</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 48.

<sup>10</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 53.

<sup>11</sup> Cf. R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 76.

<sup>12</sup> Cf. R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 63.

<sup>13</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 182.

<sup>14</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 182.

<sup>15</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 201.

<sup>16</sup> Cf. R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 201.

<sup>17</sup> Cf. R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 201.

tão-pouco um acontecimento do passado: é a decisão por Cristo, que tem o seu lugar no acto de fé. Diz Bultmann:

Na decisão da fé, não me decido por uma acção responsável mas por uma nova compreensão de mim mesmo; sou libertado de mim pela graça de Deus, e sou revestido do meu novo eu; assim, decido aceitar uma nova vida, fundada sobre a graça de Deus. Ao tomar esta decisão, decido-me também por uma nova compreensão dos meus actos, da minha responsabilidade<sup>18</sup>.

Apesar de viver neste mundo e na sua historicidade, o crente passa a viver nele como estrangeiro. Bultmann cita a este propósito Erich Frank: «a história adquire o seu fim no decorrer da experiência religiosa de cada cristão “que vive em Cristo”»<sup>19</sup>. E conclui:

Podemos agora dizer isto: *a significação da história repousa sempre no presente*. Quando a fé cristã concebe o presente como um presente escatológico, realiza a significação da história. Ao homem que se lamenta e que diz: «Não posso ver qualquer significação na história e, por consequência, a minha vida, ligada à história, não tem significação», há que responder: «Não olhes a história universal, olha a tua própria história. É sempre cada instante presente que contém a significação da tua história. Ora não podes olhar esta história como espectador, deves olhá-la a partir das tuas decisões, a partir da tua responsabilidade. Em cada instante repousa a possibilidade de ser o instante escatológico. Cabe-te a ti despertá-lo»<sup>20</sup>.

## 2. Oscar Cullmann: a vitória real de Cristo à espera da vitória final

O ponto de partida de Oscar Cullmann<sup>21</sup> é a consideração de que «a escatologia compreendida de modo temporal e futuro»<sup>22</sup>, e a perspectiva da

<sup>18</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 202.

<sup>19</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 203.

<sup>20</sup> R. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, 206.

<sup>21</sup> O pensamento de Oscar Cullmann sobre as relações entre Deus e o tempo encontra-se particularmente expresso na sua obra *Christ et le temps* (1946), depois reafirmado, ainda que com algumas correcções, em *Le salut dans l'histoire* (1966). Num longo prefácio à edição de 1966 de *Christ et le temps* (I-XVI), Cullmann apresenta em grandes linhas as precisões que sentiu dever fazer já depois da publicação das duas obras. Seguimos O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel – Paris, Delachaux & Niestlé, 1966<sup>2</sup>.

<sup>22</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, III.

história da salvação que lhe está ligada, constituem o núcleo do Novo Testamento<sup>23</sup>. Para ele, existe uma «tensão entre o “já realizado” e o “ainda não cumprido”, entre o presente e o futuro»<sup>24</sup>, que é possível encontrar em Jesus e em todos os escritos neotestamentários. Isto mesmo se reflecte na organização do calendário cristão, que não parte de um ponto inicial mas de um ponto central, dividindo a história em antes e depois de Cristo, ponto de viragem decisivo e acontecimento a partir do qual a história no seu conjunto deve ser julgada<sup>25</sup>.

É certo que os acontecimentos que dizem respeito a Cristo — com os quais o Novo Testamento se importa quase exclusivamente — constituem apenas «uma linha, senão mais curta, pelo menos infinitamente mais estreita»<sup>26</sup> que a história geral; contudo, eles são uma «história normativa»<sup>27</sup>. Pura arbitrariedade cristã? Segundo Cullmann, esta dúvida desaparece se tomarmos a sério o reconhecimento de Jesus de Nazaré como «a revelação absoluta de Deus aos homens». E acrescenta: «sem este acto de fé, não apenas é impossível conceder valor normativo à história bíblica, como esta deve aparecer necessariamente como privada de qualquer sentido»<sup>28</sup>. Pelo contrário, a fé mostra toda a centralidade do «acontecimento Jesus»: «Deus revela-se dum modo completamente particular no seio de uma história estreitamente limitada, mas contínua, e aí realiza a salvação, duma forma definitiva»<sup>29</sup>.

Deus revela-se «sobre uma linha recta, traçada no seio do tempo comum»<sup>30</sup>, e daí dirige não apenas a história no seu conjunto como também todos os acontecimentos da natureza»<sup>31</sup>. E acrescenta Cullmann:

Assim, a teologia dos primeiros cristãos conserva todo o valor da afirmação que fere tão fortemente o pensamento moderno, segundo a qual o ponto culminante e central de toda a revelação é o facto de que Deus na sua revelação — dito de outro modo: pela sua Palavra, pelo seu Logos — entrou uma única vez

<sup>23</sup> Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 9.

<sup>24</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, III.

<sup>25</sup> Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 13.

<sup>26</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 13.

<sup>27</sup> Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 15.

<sup>28</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 15.

<sup>29</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 15.

<sup>30</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 16.

<sup>31</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 16.

na história, e tão completamente que é possível datar esta aparição única, tal como sucede com qualquer outro acontecimento histórico<sup>32</sup>.

É pois a partir do centro que é Cristo que tudo o resto deve ser compreendido e apresentado. Aliás, «foi apenas depois do acontecido que os primeiros cristãos conceberam uma linha cronológica comum que vai do início ao fim, passando pelo centro»<sup>33</sup>.

No entanto, em relação à história (e, portanto, também em relação à história da salvação), cada acontecimento ocupa um lugar único e definitivo (ἐφάπαξ). Se isto é verdade para todos os acontecimentos, pois a história não se repete, é-o de sobremaneira para a aparição de Cristo, a quem é aplicada a noção de ἐφάπαξ em dois sentidos: «“uma vez”, que designa “o facto histórico banal”, e “uma vez por todas” que diz respeito ao acontecimento “decisivo para a salvação de todos os homens de todos os tempos”»<sup>34</sup>.

Antes de Cristo, encontramos uma «redução progressiva», um resto que se reduz finalmente a apenas um homem; em Cristo tem início um movimento contrário que vai da unidade à pluralidade, «de tal modo que esta pluralidade deve representar o único»<sup>35</sup>: é a Igreja, povo dos santos, anunciadora do papel mediador de Cristo<sup>36</sup>. Assim, se é certo que cada acontecimento veterotestamentário tem o seu valor próprio, ele constitui simultaneamente uma preparação para a vinda de Cristo<sup>37</sup>, esclarecendo todo o seu alcance: «a actualidade do passado pré-cristão não se funda, por consequência, sobre a contemporaneidade do Antigo e do Novo Testamento — seria suprimir a linha do tempo —; funda-se antes sobre o laço de sucessão temporal que existe entre o passado e o acontecimento central»<sup>38</sup>.

Quanto aos acontecimentos futuros da história da salvação, o ponto de partida de Cullmann é a afirmação de que «é falso afirmar sem reserva que o cristianismo primitivo se coloca numa perspectiva escatológica»<sup>39</sup>, pois que «a norma já não é aquilo que virá, mas Aquele que já veio»<sup>40</sup>. Em rela-

<sup>32</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 16.

<sup>33</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 75.

<sup>34</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 87.

<sup>35</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 82.

<sup>36</sup> Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 76.

<sup>37</sup> Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 95.

<sup>38</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 98.

<sup>39</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 99.

<sup>40</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 99.

ção à história da salvação, o futuro escatológico não guarda o significado de um *telos*, mas constitui antes algo de semelhante ao *Victory Day*:

Em relação à batalha decisiva, já travada num qualquer momento da guerra, o «Victory Day» traz ainda um *elemento novo*; assim acontece com o fim, ainda para chegar. Sem dúvida, este elemento novo que é trazido pelo «Victory Day» tem por fundamento essencial a batalha travada e, sem ela, não poderia existir. Faremos pois, a propósito do futuro, a mesma verificação que em relação ao passado: é ἐφάπαξ; tem em si o sentido próprio em relação à história da salvação; mas está fundado no ἐφάπαξ do acontecimento central único<sup>41</sup>.

Por seu lado, o presente traz consigo a característica de já se situar na novidade de Cristo mas ainda não na *parusia*. O presente faz parte dos «últimos tempos» mas ainda não é o fim<sup>42</sup>. A tensão entre o «já» e o «ainda não» constitui mesmo a única dialéctica e o único dualismo que existe no Novo Testamento<sup>43</sup>: a história da salvação continua a desenrolar-se no tempo, em cada minuto encontramos-nos mais próximos do ponto final<sup>44</sup>, e a Igreja é o lugar onde a soberania de Cristo se torna visível, particularmente na sua tarefa missionária:

O dever missionário da Igreja, a pregação do Evangelho, dá ao tempo compreendido entre a ressurreição e a *parusia* o seu sentido na história da salvação, e isso em relação com a soberania actual de Cristo. [...] Esta missão é o anúncio do que teve lugar ali, no meio do tempo. Por outro lado, ela encontra-se igualmente numa relação característica com o futuro: tende directamente para o tempo da realização<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 100.

<sup>42</sup> Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 103.

<sup>43</sup> Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 103.

<sup>44</sup> Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 105.

<sup>45</sup> O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 111-112.

### 3. Wolfhart Pannenberg: a escatologia antecipada

A tese inicial de W. Pannenberg<sup>46</sup> aparece enunciada claramente:

A história é o mais complexo horizonte da teologia cristã. Todas as questões e respostas teológicas apenas têm sentido dentro do marco da história que Deus mantém com a humanidade e, através dela, com toda a sua criação; história encaminhada para um futuro, oculto ainda para o mundo, mas já manifestado em Jesus Cristo<sup>47</sup>.

Segundo Pannenberg, há que sublinhar «o carácter histórico do acontecimento da salvação»<sup>48</sup>. Já no Israel veterotestamentário, desde os tempos de David e Salomão, encontramos a consciência histórica, o sentido do que incessantemente se encontra em transformação<sup>49</sup>. A razão de ser desta consciência radica na ideia judaica do Deus vivo, que «está sempre a levar a cabo coisas novas»<sup>50</sup> e que, por isso, faz nascer a ideia de que o acontecer tem um sentido, fruto da tensão entre promessa e cumprimento. O viver recebe da promessa «uma orientação finalística irreversível em direcção ao cumprimento futuro»<sup>51</sup>: isto mesmo é possível verificar particularmente em *2Sam 7* e em *Dt 7,8-9*, mas está presente em todo o Antigo Testamento, particularmente na obra do Deuteronomista<sup>52</sup>.

Encontramos o agir divino no seio do próprio dinamismo da revelação: Deus revela-se pela sua palavra, mas esta, apesar de o ter como autor, não o tem como conteúdo directo, pelo que «haverá que pensar que a auto-revelação de Deus é mediada pela sua acção»<sup>53</sup> na criação ou no decorrer da história. Assim, «Israel não apenas descobriu a história enquanto um âm-

<sup>46</sup> O pensamento teológico de W. Pannenberg sobre as relações entre salvação e história encontra-se sintetizado no artigo «Acontecer salvífico e história» (1959), publicado inicialmente em *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* (1967), e no I volume de *Systematische Theologie* (1988). Usamos as traduções espanholas: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, Sigueme, 1976, 211-275; *Teología sistemática*, vol. I, Madrid, UPCO, 1992.

<sup>47</sup> W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», 211.

<sup>48</sup> W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», 212.

<sup>49</sup> Cf. W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», 213.

<sup>50</sup> W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», 214.

<sup>51</sup> W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», 214.

<sup>52</sup> Cf. W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», 214-216.

<sup>53</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, I, 263. E Pannenberg acrescenta: «a única excepção é a palavra da Lei, que tem como finalidade a acção do homem; mas também esta se encontra sempre imersa no contexto mais amplo da acção de Deus».



bito particular da realidade como, finalmente, veio a incluir toda a criação na história. História é a realidade na sua totalidade»<sup>54</sup>.

É certo que a Sagrada Escritura não utiliza expressamente a noção de «história» com o conteúdo que lhe foi atribuído pela modernidade ocidental (a história como acção do homem), mas o facto é que o Antigo Testamento narra o agir de Deus: por isso, a sua compreensão da realidade desemboca numa «teologia da história»<sup>55</sup>, encontrando-se na origem da própria consciência da realidade histórica e da experiência da historicidade que caracterizam o pensamento ocidental<sup>56</sup>.

Deste modo, a história constitui o horizonte do pensamento teológico e das suas afirmações<sup>57</sup>. A própria escatologia — noção cuja presença no Novo Testamento impediria, de acordo com Bultmann, a consideração da salvação como história — constitui, segundo Pannenberg, o «cumprimento maior» de todas as promessas feitas por Deus a Israel<sup>58</sup>; e o convite neotestamentário à decisão por Jesus como garante da salvação futura constitui uma «antecipação da decisão escatológica»<sup>59</sup>, sem eliminar a futuridade do fim: Jesus é, segundo o nosso autor, «o fim antecipado da história e não o seu ponto central»<sup>60</sup>.

Pannenberg defende pois que Jesus revela «provisionalmente» a plenitude do Reino de Deus, não apenas enquanto realidade futura mas também como «poder determinante do presente»<sup>61</sup>: o futuro «acontece já, sem por esse motivo deixar de ser futuro»<sup>62</sup>. O mesmo é dizer: os «acontecimentos finais tornaram-se já antecipadamente presentes na pessoa e no destino de Jesus Cristo», pelo que «ao acontecimento de Cristo corresponderá também uma evidência escatológica semelhante»<sup>63</sup>.

Para Pannenberg, podemos pois manter a afirmação de que Cristo é o fim da história e de que «para aqueles que acreditam em Cristo, o problema da história universal já não existe»<sup>64</sup>; mas devemos igualmente sustentar

<sup>54</sup> W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e história», 216.

<sup>55</sup> Cf. W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e história», 226.

<sup>56</sup> Cf. W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e história», 228.230.

<sup>57</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*, I, 251.

<sup>58</sup> Cf. W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e história», 218.

<sup>59</sup> Cf. W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e história», 219.

<sup>60</sup> W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e história», 219.

<sup>61</sup> W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*, I, 267.

<sup>62</sup> W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*, I, 268.

<sup>63</sup> W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*, I, 270.

<sup>64</sup> W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e história», 235.

que em Jesus «o fim encontra-se apenas provisionalmente antecipado dentro da história»<sup>65</sup>. «Deste modo — diz Pannenberg — o marco histórico continua a subsistir. A história não foi de modo algum abolida. Pelo contrário, o que acontece é que, precisamente porque o fim da história já se encontra presente, é possibilitada a compreensão da história como totalidade»<sup>66</sup>.

«Por agora — diz ainda o nosso autor — a revelação escatológica de Deus está presente na pessoa e no destino de Jesus Cristo apenas prolepticamente»<sup>67</sup>. Dito de outro modo: caminhamos na fé e não na visão (2Cor 5,7)<sup>68</sup>, ou seja, «a esperança da nossa ressurreição encontra-se ainda oculta sob a experiência da cruz»<sup>69</sup>. Contudo, a compreensão da história como totalidade passa a ser possível dentro da própria realidade da história, pois que no seio do «ainda não», da fragmentaridade do conhecimento de Deus, se dá, por meio da palavra, uma «antecipação de todo o sentido [...] que vai mais longe que o-que-está-aí, e que tem uma estrutura temporal»<sup>70</sup>: é «uma antecipação do todo da verdade»<sup>71</sup>. O futuro de Deus aparece no relato do acontecimento que constitui o conteúdo da pregação apostólica<sup>72</sup>.

#### 4. Karl Rahner: Cristo como portador absoluto da salvação

Karl Rahner<sup>73</sup> começa por determinar as condições de possibilidade de uma revelação divina ao homem, caracterizado como ser histórico. O homem é um ente que, tendo a matéria como princípio interior essencial, possui um carácter espacial (possui uma quantitatividade interna) e temporal (está «sempre aberto a novas determinações ontológicas num movimento

<sup>65</sup> W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», 235.

<sup>66</sup> W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», 235.

<sup>67</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, I, 271.

<sup>68</sup> Cf. W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», 235.

<sup>69</sup> W. PANNENBERG, «Acontecer salvífico e historia», 236.

<sup>70</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, I, 274.

<sup>71</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, I, 274.

<sup>72</sup> Cf. W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, I, 275.

<sup>73</sup> O pensamento rahneriano sobre a teologia da história encontra-se disperso por vários escritos. Aqui tomaremos essencialmente o seu resumo apresentado em *Grundkurs des Glaubens* (1976), que retoma e desenvolve muitas das intuições de *Hörer des Wortes* (1963). Usaremos aqui: *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*, S. Paulo, Paulinas, 1989; *Uditori della Parola*, Roma, Borla, 1988.

para o futuro de novas determinações»)<sup>74</sup>, trazendo também em si a referência aos seus semelhantes. Ou seja: apenas enquanto humanidade se podem realmente «manifestar as possibilidades da essência de cada homem singular que, no entanto, existem apenas como possibilidade»<sup>75</sup>. É no «mundo», através da consciência e da acção, que o homem se percebe a si mesmo.

Ora para que um ente finito e histórico como o homem possa receber um ente extra-mundano são necessárias a posse do ser, a negação que indica uma determinada posse do ser e ainda a possibilidade de abolição deste limite<sup>76</sup>; por outro lado, um ente extra-mundano não pode ser dado na sua essência enquanto tal a um conhecimento receptivo finito<sup>77</sup>. Assim, a comunicação é apenas possível através da palavra<sup>78</sup>, «um sinal conceptual descoberto pelo espírito e a ele dado imediatamente»<sup>79</sup>, única sede possível da negação: «a palavra, com efeito, por um lado não representa o ente na sua essência; por outro, através da negação que ela e apenas ela pode colher, é capaz de, a partir do fenómeno, determinar cada ente, mesmo que extra-fenomenico»<sup>80</sup>. Assim, a estrutura do conhecimento humano coloca o homem frente ao «dever de escutar uma revelação do Deus livre numa palavra humana»<sup>81</sup> pronunciada livremente (graça) na história. E conclui Rahner:

Ao longo do arco da sua vida, o homem pode apenas conservar a revelação na sua forma expressiva da palavra humana, e assim referir-se sempre a este ponto particular e evidenciado da sua história individual enquanto humanamente e historicamente irrepitível, no qual a revelação de Deus aconteceu originariamente. Deste modo, a revelação verifica-se também de maneira humana e histórica, pelo menos e em primeiro lugar no sentido de que ela não pode coexistir sempre no mesmo modo a todos os momentos singulares da história de cada homem, pelo que, quem quiser colher a revelação, deverá voltar-se para trás, com uma investigação histórica, pelo menos sobre determinados

<sup>74</sup> K. RAHNER, *Uditore della Parola*, 172. Assim, «a temporalidade é aqui entendida no seu sentido originário não como a medida exterior da duração da realidade de um ente mas como a extensão interna do próprio ente em toda a realização das suas possibilidades» (*Ib.* 173).

<sup>75</sup> K. RAHNER, *Uditore della Parola*, 174.

<sup>76</sup> Cf. K. RAHNER, *Uditore della Parola*, 196.

<sup>77</sup> Cf. K. RAHNER, *Uditore della Parola*, 199.

<sup>78</sup> K. RAHNER, *Uditore della Parola*, 199.

<sup>79</sup> K. RAHNER, *Uditore della Parola*, 199-200.

<sup>80</sup> K. RAHNER, *Uditore della Parola*, 200.

<sup>81</sup> K. RAHNER, *Uditore della Parola*, 201.

pontos evidenciados da sua história. Uma vez, no entanto, chegados a esta conclusão, nada impede fundamentalmente que o homem deva prever a possibilidade que tal revelação não se pontualize na história individual de todos os homens mas apenas naquela de determinados homens<sup>82</sup>.

A história do homem — toda a história do homem — tem como fundamento, temática, princípio e fim a «livre, gratuita e indulgente autocomunicação de Deus»<sup>83</sup>. Assim, ela é sempre história da salvação ou da não-salvação, acontecimento da autocomunicação divina acolhida ou recusada pelo homem<sup>84</sup>: história da revelação natural mas, igualmente, história sobrenatural da revelação e da graça<sup>85</sup>. Podemos e devemos pois falar de uma «mediação histórica da experiência transcendental sobrenatural de Deus enquanto revelação sobrenatural»<sup>86</sup>. Mas podemos e devemos falar igualmente da «história categorial explicitamente religiosa da revelação», enquanto tomada de consciência, positivamente querida e dirigida por Deus, da revelação transcendental<sup>87</sup>.

De acordo com Rahner, esta história categorial da revelação pode acontecer genuinamente «fora do Antigo e do Novo Testamento»<sup>88</sup>, em «momentos breves e parciais»<sup>89</sup>. Contudo, para reconhecermos estes momentos como história categorial da revelação, necessitamos de um critério de discernimento, a ser encontrado na plena e insuperável auto-objectivação histórica da autocomunicação de Deus. Somente nela temos um acontecimento que «por ser escatológico, está em princípio subtraído pura e simplesmente a eventuais depravações históricas e a uma explicação perversa na ulterior história da revelação categorial e da deformação da religião»<sup>90</sup>. Tal significa a possibilidade de reconhecer em Jesus Cristo o «portador absoluto da salvação»:

<sup>82</sup> K. RAHNER, *Uditori della Parola*, 205.

<sup>83</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 171.

<sup>84</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 177.

<sup>85</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 180.

<sup>86</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 190.

<sup>87</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 190.

<sup>88</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 191.

<sup>89</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 191.

<sup>90</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 193.

Portador da salvação chama-se aqui aquela subjectividade histórica na qual a) está presente irrevogavelmente este evento da autocomunicação de Deus ao mundo espiritual como um todo; b) aquele evento em que se pode reconhecer clara e irrevogavelmente essa autocomunicação de Deus; c) aquele processo no qual essa autocomunicação de Deus atinge o seu vértice no sentido de que este deve ser pensado como momento da história inteira da humanidade<sup>91</sup>.

A irreversibilidade da autocomunicação divina exige não apenas a comunicação (o «apelo absoluto de Deus à criatura espiritual»)<sup>92</sup> mas também o seu acolhimento (caso contrário não existiria irreversibilidade). Jesus Cristo é pois a causa final para onde se dirige toda a história: é Deus que age no mundo, mas é igualmente um «verdadeiro momento no devir biológico deste mundo, momento da história natural humana»<sup>93</sup> e, enquanto tal, da mesma forma que nós, «receptor da graciosa autocomunicação de Deus»<sup>94</sup>. É o «cristocentrismo da história», em que o Verbo criador de Deus produz de início a materialidade que está destinada a tornar-se a sua própria materialidade: a criação e a encarnação mostram-se como dois momentos de um único evento<sup>95</sup>.

Na encarnação, Deus faz-se homem. O mesmo é dizer, «assume a natureza humana como própria sua»<sup>96</sup> e, ao fazê-lo, esta natureza que tem como limite «a referenciabilidade ilimitada ao Mistério infinito da plenitude»<sup>97</sup>, chega à sua meta. Por outras palavras: «a encarnação de Deus é [...] o caso singular e supremo da realização essencial da realidade humana»<sup>98</sup>. Ao fazer-se homem, o Deus imutável e livre do devir (o Eterno) assume o tempo e a história, fá-los seus — e, assim, «a nossa morte tornou-se a morte do próprio Deus imortal»<sup>99</sup>. Não se trata simplesmente de mudar o finito, diz Rahner, pois que «no finito como tal, não é possível dar-se nenhum mistério absoluto»: «o mistério da encarnação deve estar em Deus mesmo, precisamente no facto de ele próprio — ainda que por si e em si imutável

<sup>91</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 233. Cf. *ib.* 254.

<sup>92</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 235.

<sup>93</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 235.

<sup>94</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 235.

<sup>95</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 237.

<sup>96</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 260.

<sup>97</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 260.

<sup>98</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 260.

<sup>99</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 263.

— poder tornar-se algo no outro»<sup>100</sup>. Na encarnação, Deus exterioriza-se a si mesmo, aliena-se, mantendo embora a sua plenitude infinita — e ao fazê-lo, «surge o outro como realidade sua, que lhe é divinamente própria»<sup>101</sup>: «ele cria a realidade humana à medida que ele próprio a assume como sua»<sup>102</sup>.

Assim, ao falarmos em encarnação, estamos não apenas a dizer que alguém disse algo sobre Deus, mas a afirmar que Jesus é em si mesmo a auto-revelação divina<sup>103</sup>, ao mesmo tempo que revela o homem como aquele que «surge quando a auto-expressão de Deus, a sua Palavra, se diz no amor *ad extra* para dentro do vazio do nada não-divino»<sup>104</sup>.

Como pode, no entanto, depender de um acontecimento histórico<sup>105</sup> a salvação de todos e cada um, mantendo-se aquele acontecimento como histórico? Por um lado, encontramos a insegurança do conhecimento histórico; por outro, a afirmação de que este acontecimento é decisivo para a existência do homem. É certo que perante ele o homem pode fechar-se existencialmente; contudo, ele continua «a atingi-lo inevitavelmente no cerne último da sua existência»<sup>106</sup>; é o que Rahner chama uma «incongruência» que não é possível suprimir<sup>107</sup> — aliás, esta incongruência existe em todas as decisões absolutas e irrevogáveis do homem e não apenas no acto de fé: «sempre e em toda a parte o homem, nas decisões absolutas e irrevogáveis da sua vida, confia-se a factos históricos, sobre cuja existência e natureza não possui nenhuma certeza teórica absoluta. [...] Tal é a condição inevitável para a essência da liberdade»<sup>108</sup>. Contudo, no caso do acontecimento cristão, atingimos «a máxima distância entre a fundamentação histórica e a proposta do compromisso»<sup>109</sup>, o que, no entanto, não iliba do compromisso absoluto:

Agora o homem não mais se move só transcendentemente para o seu fim, mas essa própria história da humanidade também atinge categorialmente o seu

<sup>100</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 264.

<sup>101</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 265.

<sup>102</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 265.

<sup>103</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 267.

<sup>104</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 268.

<sup>105</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 277: «a característica peculiar da mensagem do cristianismo situa-se precisamente em afirmar que este Jesus, morto sob Pôncio Pilatos, não é nada menos que o Cristo, o Filho de Deus, o portador absoluto da salvação».

<sup>106</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 278.

<sup>107</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 279.

<sup>108</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 279.

<sup>109</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 280.

fim e se dirige activamente, em virtude desse fim presente nela, para o seu fim definitivo, porque nessa história, no interior do período dessa cesura, existe já aquilo para o que a humanidade se move, a saber, a divindade-humanidade do género humano no único Deus-homem Jesus Cristo. [...] Do ponto de vista secular e teológico, o homem chegou a si mesmo, ou seja, ao mistério da sua existência não só na transcendentalidade do seu início, mas também na sua história. Esta, em razão disso, pode chamar-se realmente de “plenitude do tempo”, ainda que do ponto de vista histórico-teológico e histórico-profano, essa plenitude do tempo nos esteja dada somente no seu início<sup>110</sup>.

## 5. H. Urs von Balthasar: o significado universal de Jesus

Também H. Urs von Balthasar se interroga sobre a possibilidade de um significado universal da pessoa concreta que é Jesus<sup>111</sup>. O seu ponto de partida é, precisamente, a aparente impossibilidade filosófica de tal significado:

É filosoficamente impossível que *uma única* pessoa humana que, como tal, não é nada *mais* que um exemplar da raça ou da espécie humana (sem esquecer que faz parte da dignidade desta espécie que todos os seus exemplares sejam pessoas absolutamente únicas) possa ser elevado à categoria de centro absolutamente dominador e, por isso, claramente transcendente, de todas as pessoas e de toda a sua história<sup>112</sup>.

Esta aparente impossibilidade parece ser ainda maior se considerarmos que o pecado consiste precisamente na pretensa auto-elevação de uma pessoa à condição de centro do universo. No entanto, segundo Balthasar, a possibilidade de um centro concreto de toda a história humana deve ser considerada, se se der o caso de alguém ser capaz de abrir um caminho de redenção acessível a todos — um caminho necessariamente histórico (exterior), mas, ao mesmo tempo, inserido na natureza essencial das coisas, uma

<sup>110</sup> K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, 207.

<sup>111</sup> Tomamos aqui a obra *Theologie der Geschichte*, na tradução francesa *Théologie de l'histoire*, Paris, Fayard, 1970. Cf. ainda de BALTHASAR, *Das ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*. E também M. CARVALHO, *A centralidade cristológica do “eschaton” nos escritos de Hans Urs von Balthasar*, Porto, UCP, 1993.

<sup>112</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 23.

vez que deve ser universal e válido para todos<sup>113</sup>. A existir, tal possibilidade não pode, no entanto, deixar de ser encarada sempre como um «milagre que o pensamento filosófico não pode nem descobrir nem prever»<sup>114</sup>; ela consistirá na união entre Deus e o homem num sujeito absolutamente único.

Com efeito, este sujeito deve ser um sujeito humano absolutamente único, «assumido pela pessoa divina encarnando-se e manifestando-se»<sup>115</sup> na natureza humana, sem o retirar do círculo dos seus semelhantes mas sem constituir também uma transposição de um ser humano normal para um grau superior (tal tornaria impossível a redenção do humano). Por isso, continua Balthasar, esta elevação «não poderia ser senão o abaixamento profundo do próprio Deus, a sua descida, o seu aniquilamento, a sua *quenose*, até à união íntima com “um” homem, que, apesar de Único, não deixa de ser homem entre os homens»<sup>116</sup>.

Ora, se isto tem lugar, «se “alguém de entre nós” é ontologicamente um com o Verbo de Deus e com a acção redentora de Deus, é, por isso mesmo, enquanto Único, elevado à condição de norma da nossa natureza humana e da nossa história concreta»<sup>117</sup>. E não pode deixar de ser uma realidade única, porque Único é Deus, e porque único é cada ser humano. Assim, toda a realidade mundana encontra neste «Único» a sua norma, não simplesmente enquanto ela expressa de um modo excelente a natureza humana mas enquanto nela nada pode deixar de servir à revelação de Deus: Jesus Cristo é a chave de interpretação da criação e do próprio Deus.

Se em Jesus tudo é revelação de Deus e do homem, então nele coincidem perfeitamente Palavra (*Logos*) e existência: tudo em Jesus é revelação do Pai e, por isso, tudo é obediência ao Pai e tudo é realização da promessa: a Palavra deixa o domínio das ideias e faz-se radicalmente história; a sua existência rege e é a fonte de toda a história<sup>118</sup>.

A obediência ao Pai constitui, assim, a forma da existência de Jesus: tudo ele recebe constante e ininterruptamente do Pai. É esta forma que o caracteriza desde toda a eternidade como «Filho» (imagem, palavra e resposta)<sup>119</sup> e é

<sup>113</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 23-24.

<sup>114</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 24.

<sup>115</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 25.

<sup>116</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 25.

<sup>117</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 27.

<sup>118</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 35.

<sup>119</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 41.



esta realidade que encontramos expressa em todos os momentos da vida de Jesus de Nazaré, constituindo o segredo da sua identidade — por isso também toda a sua existência é oração: «a receptividade de tudo o que vem do Pai é precisamente o que constitui o *tempo* e o que funda a *temporalidade* para o Filho na sua forma de existência criada»<sup>120</sup>. Em que consiste pois o tempo de Jesus?

Que Jesus tenha tempo à sua disposição, isso significa antes de mais que não antecipa a vontade do Pai. Não faz a única coisa que nós — homens mergulhados no pecado — queremos sempre fazer: saltar por cima do tempo e dos desígnios divinos que ele contém para arranjarmos para nós, numa espécie de eternidade usurpada, «vistas superiores» e «seguranças» para o futuro<sup>121</sup>.

Porque é todo ele tempo para o Pai, o Filho recusa antecipar e mesmo conhecer a hora (*Mc* 13,32): quer recebê-la do Pai como realidade sempre nova e inesperada. Caso contrário, deixaria de ser Filho. A sua perfeição é obediência que não antecipa<sup>122</sup>, é tempo para o Pai. Por isso, o Filho «é o lugar originário onde Deus tem tempo para o mundo»<sup>123</sup>. E acrescenta Balthasar: «Deus não tem tempo para o mundo a não ser no Filho, mas nele tem *todos* os tempos»<sup>124</sup>, o que significa que, graças a Jesus, «a relação entre Deus e os homens é sempre actual»<sup>125</sup>. Ou seja: Jesus é o mediador único e eterno entre Deus e os homens.

Ora a graça consiste neste «tempo» que Deus dá aos homens e que constitui o acesso dos homens a Deus: o tempo passa assim a ser dado pelo encontro do homem com Deus; quando não, é «um tempo irreal, perdido e decaído, tempo finito que se contradiz a si mesmo, promessa não mantida, espaço não preenchido, torrente que corre para o nada»<sup>126</sup>. E este é, de facto, o «tempo» do pecado, vivido como realidade negativa (o não-tempo), punição irreversível, mundo sem esperança.

Segundo Balthasar, podemos encontrar vários modos de temporalidade teológica. Temos, em primeiro lugar, o «tempo paradisíaco», aquele

<sup>120</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 44.

<sup>121</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 47.

<sup>122</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 50.

<sup>123</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 52.

<sup>124</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 52.

<sup>125</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 52.

<sup>126</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 53.

em que Deus e o homem se encontravam na brisa (*pneuma*) da tarde (*Gn* 3,8); depois, devemos considerar o «tempo do pecado», o tempo perdido; mas encontramos também o «tempo do Redentor», «no qual Deus volta a dar-se tempo para o mundo»<sup>127</sup>; finalmente, encontramos o «tempo dos redimidos», resgatados em e por Cristo, «participação» no tempo real, e cujo conteúdo é constituído pela fé, esperança e caridade. O «tempo do Redentor» é semelhante ao tempo do pecado até ao momento em que o Filho é abandonado na Cruz (tempo daquele que vive o drama e o vazio do pecado); é ele que, simultaneamente, confere ao tempo humano a sua plenitude e autenticidade<sup>128</sup>. Assim, conclui Balthasar, «a totalidade do tempo humano é pois um fenómeno cujos diferentes modos se encontram ligados por uma analogia interna, e que se explica no seu conjunto pelo tempo de Cristo, no qual culmina»<sup>129</sup>.

O tempo de Jesus é pois dado pela obediência à vontade do Pai. Mas esta não é, simplesmente, uma vontade «caída do céu» em cada momento: ela expressa-se «horizontalmente» como promessa divina que é realizada, ou seja, como «história». A realização da vontade do Pai mostra-se no cumprimento da profecia por parte de Jesus. A figura de Jesus encontra-se como que «desenhada» no Antigo Testamento, sem que tal possa limitar a sua liberdade: «mesmo que pudéssemos apresentar a um homem fotografias de si próprio tiradas vinte anos mais tarde, estas imagens não o poderiam determinar; seriam feitas segundo ele e não o contrário»<sup>130</sup> — e Jesus é o modelo do Antigo Testamento.

Por isso, também, tudo se encontra dependente da sua liberdade: o destino do homem a salvar e a fidelidade do próprio Deus às suas promessas encontram-se suspensos do querer livre de Jesus. E Jesus tudo integra na sua vida pessoal sobre a terra<sup>131</sup>. Ele, o Filho, constitui a verdadeira razão da história (de toda a história), que o Espírito transforma em «história da salvação»<sup>132</sup> ao ordená-la profeticamente para o Filho. Balthasar pode pois dizer que «a cruz é a condição de possibilidade não apenas do pecado mas da

<sup>127</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 54.

<sup>128</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 55.

<sup>129</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 55.

<sup>130</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 69.

<sup>131</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 75.

<sup>132</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 78.

existência e da predestinação em geral»<sup>133</sup>: Cristo foi querido antes de tudo o mais, e o nosso ser foi criado nele e para ele.

Por isso, o Filho pode experimentar o drama humano em toda a sua dimensão: pode experimentar a distância entre o Criador e a criatura, acrescida pela distância do pecado, e mesmo a situação do «abandonado por Deus». Experimenta-o não como aquele que, do exterior, olha uma situação dramática, compadecido, mas por dentro, «utilizando como unidade de medida a sua humanidade»<sup>134</sup>.

Este é o verdadeiro espaço da história: espaço da liberdade divina que, em Cristo, seu início e fim, abre e permite a liberdade humana. É pois em Cristo que a história conhece a sua forma e a sua medida (graça): «que a graça seja crística não significa apenas que Cristo é a sua causa meritória. Ela é um movimento pessoal da Trindade para um crente que, como membro do corpo de Cristo, recebeu parte na vida de Cristo»<sup>135</sup>.

Podemos pois afirmar que Jesus Cristo é significativo para toda a história: ele «dá sentido a todas as outras existências no tempo, às do passado como às do futuro»<sup>136</sup>. A partir de um certo ponto do tempo, encontra-se fundado o sentido daquilo que aconteceu antes: Jesus permite interpretar e mesmo fundar o sentido das realidades passadas<sup>137</sup>. É deste modo também que se explica a vida segundo a fé de todas as personagens veterotestamentárias: «é em vista de Cristo que eles tinham confiança na aliança; é à sua liberdade que entregam o sentido possível da sua acção e da sua vida. [...] Cristo comunica a todos os que acreditam nele algo daquilo que ele fez em relação à história decorrida antes dele»<sup>138</sup>.

Do mesmo modo, Cristo é significativo para tudo o que acontece depois dele: «qualquer acção realizada na fé não produz apenas o presente mas, desde já, o próprio futuro, uma vez que determina e transforma da maneira mais eficaz e infalível a estrutura do futuro»<sup>139</sup>. Por isso, também os destinos de todos se encontram entrelaçados (comunhão dos santos), e,

<sup>133</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 82.

<sup>134</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 85.

<sup>135</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 90-91.

<sup>136</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 94.

<sup>137</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 94-95 : «o sacrifício de Abraão, apesar de todas as explicações histórico-religiosas, perde a sua significação se não é um presságio da cruz que há-de vir».

<sup>138</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 95.

<sup>139</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 96.

deste modo, podemos afirmar também que «a humanidade deve finalmente ser julgada aos olhos da eternidade num acto único e indivisível, de um alcance simultaneamente social e individual»<sup>140</sup>.

Como aplicar hoje a norma que é Jesus Cristo? Se o considerarmos apenas como uma existência humana ao lado de todas as outras, então Jesus é apenas um modelo de moralidade. Cabe ao Espírito Santo desenvolver toda a profundidade da revelação já plenamente realizada e que é Jesus Cristo, e mostrar toda a sua actualidade em cada momento da história<sup>141</sup>.

Cristo mostra-se como norma da história nos quarenta dias que mediam entre a sua ressurreição e a ascensão ao Céu, pois que estes dias pertencem seja ao tempo terrestre seja ao tempo eterno de Cristo, numa continuação da comunidade entre Cristo e os discípulos, que acentua a intimidade entre si (Cristo faz-se peregrino com os seus discípulos, como aparece claro em *Lc 24*).

Não se trata de um tempo ilusório ou aparente, mas antes de uma conjugação clara da eternidade com o tempo. Não é já, no entanto, o tempo da provação ou da servidão, mas o da soberania sobre o próprio tempo que transforma (eterniza) a vida terrestre do Senhor<sup>142</sup>, manifestando o seu significado e garantindo a própria presença do Ressuscitado em cada momento da vida da Igreja. É o «fim da história», não a partir de um momento fora ou acima dela, mas num momento plenamente histórico, que o Espírito Santo torna presente (visível e transformador) em cada instante da Igreja<sup>143</sup>. Percebemos também assim o significado profundo dos sacramentos:

A existência de Cristo e, deste modo também a forma da sua duração na Eucaristia e nos sacramentos, no que a ele diz respeito, não são diferentes da sua existência nos quarenta dias. [...] A diferença consiste unicamente no facto de que, durante os quarenta dias, o seu acompanhamento tem lugar no grande dia do tempo da realização, enquanto que, depois, no tempo da Igreja, ela se realiza no segredo das formas sacramentais<sup>144</sup>.

<sup>140</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 97.

<sup>141</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 100.

<sup>142</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 104-105. Cf. *ibidem*, 111 : «O que Cristo revela no decorrer dos quarenta dias, não é mais que aquilo que antes se encontrava velado, ainda que presente em toda a sua realidade».

<sup>143</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 109.

<sup>144</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 114.

Na celebração dos sacramentos, Cristo torna-se contemporâneo do crente, possibilitando-lhe, deste modo, uma configuração consigo<sup>145</sup>: é o «tempo sacramental», ou «tempo eucarístico», «caracterizado pelo facto de que Cristo, eterno, torna-se sem cessar contemporâneo da sua esposa, sem por isso se encontrar submetido ao tempo caduco, ou medido por este»<sup>146</sup>.

Assim, para o crente não se trata de «imitar» o exemplo particular de Jesus mas de, guiado pelo Espírito Santo, viver o seu tempo com o Salvador<sup>147</sup>: é o Espírito quem une a vida de Cristo com a história do mundo, de forma a que este encontre em Cristo o seu sentido último (definitivo, escatológico). Trata-se de um encontro que tem lugar na comunidade eclesial, alimentada e conduzida pelos sacramentos e pela Sagrada Escritura, vividos no seio da Tradição.

A presença de Deus no tempo do homem — o mesmo é, afinal, dizer: a revelação — não pode deixar de ser entendida como «milagre», ou seja, como realidade indevida e, por isso mesmo, gratuita e surpreendente. Contudo, a sua afirmação — ou melhor, a reivindicação por parte do crente de que a revelação teve lugar — tem inevitáveis consequências para a própria existência humana: se Deus fala, o homem não pode deixar de o escutar e de lhe corresponder.

O cristianismo, no entanto, não se contenta em afirmar a existência de uma revelação: ele proclama que Deus entrou em primeira pessoa no tempo finito do homem e que, deste modo, colocou um fim à história. Ao fazê-lo, não deu apenas a possibilidade de o homem decidir e dar sentido definitivo a cada momento da sua existência, ou de o homem continuar a lutar ainda que a vitória já esteja adquirida, ou mesmo de viver a verdade da história já conhecendo antecipadamente o seu final.

Quando Deus entra em primeira pessoa no tempo do homem, é certo que o faz como homem morto na cruz; mas fá-lo igualmente como Ressuscitado glorioso, novo Adão. E se já seria cheio de consequências que um de entre os homens vivesse à direita do Pai, quanto mais não destabilizará uma pretensa linearidade histórica o facto do Espírito do Ressuscitado ser derramado sobre os seus discípulos e sobre «todos aqueles que estão longe» (*Act 2,39*)?

<sup>145</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 117.

<sup>146</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 119.

<sup>147</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire*, 122.

A possibilidade que é dada ao cristão de viver «em Cristo» (vida de que a Eucaristia é o sacramento) introduz no seio da distensão do existir humano uma verticalidade, uma contemporaneidade com Deus, que não pode deixar de conferir uma nova qualidade à história e a cada um dos seus acontecimentos, e que não depende simplesmente ou primeiramente da decisão humana, ainda que exija e permita a liberdade do homem.

Esta verticalidade já a encontramos prefigurada no conceito judaico de «anamnese», que olha para a celebração pascal não simplesmente como recordação de um facto (e, muito menos, como actualização de um mito) mas como participação no histórico acontecimento salvador:

Em cada geração, um homem deve olhar para si mesmo como tendo sido ele próprio libertado do Egipto, porque está escrito: «E debes dirigir-te ao teu filho naquele dia dizendo: é por causa do que o Senhor fez por mim quando saí do Egipto». Assim, devemos dar graças, louvar, glorificar, honrar, exaltar, enaltecer e abençoar aquele que realizou todas estas maravilhas pelos nossos pais e por nós<sup>148</sup>.

O mistério pascal de Cristo constitui o acontecimento da máxima união entre Deus e o homem. Por isso, ele é o único acontecimento celebrado na liturgia cristã porque, nele, Deus disse tudo quanto queria dizer ao homem; mas é-o igualmente porque nele o agir humano recebe uma qualidade infinita que lhe advém do facto de o Salvador, uma vez mais, não ter guardado ciosamente para si a plena correspondência à vontade do Pai mas antes ter dado a participar da sua glória, derramando-a sobre o acontecer humano, em qualquer tempo e lugar.

<sup>148</sup> *Mishnah. Pesachim*, 10,5.