

FAJE - FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

ELEVATIO *ENTIS* AD PATREM

**A oração de Jesus e do cristão à luz do mistério pascal na teologia de
François Xavier Durrwell**

PAULO SÉRGIO CARRARA

ORIENTADOR: PROF. DR. JOÃO BATISTA LIBANIO, SJ

APOIO PAPG - FAPEMIG
BELO HORIZONTE
2010

PAULO SÉRGIO CARRARA

ELEVATIO *ENTIS* AD PATREM

A oração de Jesus e do cristão à luz do mistério pascal na teologia de François Xavier Durrwell

Dissertação apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Sistemática-Práxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. João Batista Libanio, SJ

Agradecimentos

A todos os que contribuíram para que o projeto desta tese se tornasse possível.

Ao PROGRAMA DE APOIO À PÓS-GRADUAÇÃO da FAPEMIG, pela concessão da bolsa de estudos, que muito contribuiu para a pesquisa e elaboração dessa tese de doutorado.

RESUMO

A tese constitui um estudo hermenêutico-sintético-dedutivo da relação entre a oração de Jesus e do cristão e o mistério pascal de Cristo na teologia de F. –X. Durrwell. Estuda-se a oração de Jesus, que o teólogo francês define como “*elevatio entis ad Patrem*”. Ela revela a identidade última de Jesus, sua filiação divina, e se fundamenta no mistério trinitário. Mas a filiação de Jesus se mostra dinâmica, e só na páscoa ele chega à plenitude de sua filiação, quando o Pai o gera no Espírito para a plenitude de sua filiação. Por isso, sua oração tende a uma plenitude de comunhão, que se realiza na morte e ressurreição. A existência cristã se fundamenta no mistério pascal de Cristo, no qual o Espírito imerge o cristão tornando-o filho no Filho. A oração cristã brota da comunhão que o Espírito Santo faz nascer entre o cristão e Cristo Ressuscitado. Por graça do Espírito, o cristão participa da própria oração do Filho, chamando Deus de Pai.

PALAVRAS-CHAVES

Durrwell, Oração, Filiação, Comunhão, Trindade, Mistério Pascal, Existência Filial.

ABSTRACT

This thesis is a hermeneutical-synthetical-deductive study of the relationship between the prayer of Jesus and of the Christian and the Paschal Mystery of Christ in theology of F. –X. Durrwell. The prayer of Jesus which the French theologian defines as “*elevatio entis ad Patrem*” is studied. This shows the ultimate identity of Jesus, his Divine Sonship, and is based on the Trinitarian Mystery. But the sonship of Jesus shows itself as dynamic; only at Easter does He arrive at the fullness of his Sonship when the Father begets Him in the Spirit in the fullness of his Sonship. Because of this his prayer tends towards a fullness of communion which is realized in death and resurrection. Christian existence is based on the Paschal Mystery of Christ in which the Spirit fills the Christian, making him son in the Son. Christian prayer flows from the communion between the Christian and the Risen Christ which the Holy Spirit brings to birth. By the grace of the Spirit the Christian shares in the prayer of the Son himself, calling God “Father”.

KEY-WORDS

Durrwell, Prayer, Sonship, Trinity, Paschal Mystery, Filial Existence.

SUMÁRIO

SUMÁRIO	5
SIGLAS DE DOCUMENTOS	7
ABREVIACÕES	7
INTRODUÇÃO	8
1 A ORAÇÃO DE JESUS E SEU MISTÉRIO FILIAL	33
1.1 Introdução	33
1.2 Jesus e a oração do povo judeu	34
1.3 Crítica de Jesus à oração e à piedade judaicas	38
1.4 Jesus ensina a orar	41
1.5 Jesus, homem de oração	43
1.6 A oração de Jesus e o Mistério Trinitário	44
1.6.1 Deus, o Pai	47
1.6.2 Deus-Pai no Antigo Testamento	48
1.6.3 Deus-Pai no Novo Testamento	49
1.6.4 Deus, o Pai essencial	51
1.7 Jesus, o Filho	55
1.7.1 Jesus e a consciência filial	60
1.7.2 A oração de Jesus ao Pai: “ <i>Abba</i> ”	65
1.7.3 A necessidade da oração do Filho	69
1.7.4 Na oração, Jesus se deixa filializar pelo Pai	71
1.8 O Espírito Santo	75
1.8.1 O Espírito Santo na vida de Jesus	76
1.8.2 A identidade do Espírito Santo	82
1.8.3 O Espírito Santo e a oração de Jesus	90
1.9 A oração de Jesus e o Reino de Deus	95
1.10 Conclusão	103
2 PÁSCOA: PLENITUDE DO MISTÉRIO FILIAL DE JESUS E DE SUA ORAÇÃO	106
2.1 Introdução	106
2.2 Oração e redenção	108
2.3 O mistério pascal segundo F. –X Durrwell	113
2.3.1 Morte e ressurreição: mistério pessoal do Cristo	116
2.3.2 Páscoa: Plenitude da filiação de Jesus	122
2.3.3 A salvação como sacrifício	124
2.3.4 A <i>eventicidade</i> do mistério pascal	129
2.4 O Filho, <i>morto por nossos pecados</i>	132
2.4.1 Evangelho de João e Hebreus	135
2.4.2. Paulo e os Sinóticos	139
2.5 Crítica a F. –X Durrwell	144
2.6 Páscoa: plenitude da oração de Jesus	149
2.6.1 Oração e morte de Jesus	151
2.6.2 Oração redentora	154
2.6.3 Oração e sacrifício	158

2.6.4 Jesus, eterno sacerdote e intercessor	160
2.7 Páscoa: evento trinitário	166
2.7.1 O Espírito Santo e a redenção	167
2.7.2 O Espírito Santo e a oração de Jesus na Páscoa	173
2.8 A oração de Jesus na cruz: abandonado pelo Pai?	175
2.9 O aspecto histórico da morte de Jesus e sua oração	182
2.10 Conclusão	190
3 EXISTÊNCIA FILIAL E ORAÇÃO	193
3.1 Introdução	193
3.2 A existência cristã segundo F. –X. Durrwell	194
3.2.1 O cristão <i>in Christo</i> e <i>in Spiritu</i>	195
3.2.2 O cristão <i>cum Christo</i>	198
3.2.3 A filiação divina do cristão	201
3.2.4 A dimensão trinitária da existência cristã	207
3.3 A oração cristã segundo F. –X. Durrwell	210
3.3.1 A oração do cristão e o mistério pascal de Cristo	211
3.3.2 Jesus, novo templo da oração dos cristãos	216
3.4 Oração e filiação: a dimensão trinitária da oração cristã	219
3.4.1 A adoção do cristão por parte do Pai e a oração <i>Abba</i>	220
3.4.2 Jesus, o Filho, e a oração <i>Abba</i> por parte do cristão	222
3.4.3 O Espírito Santo e a oração <i>Abba</i> do cristão	224
3.4.4 A oração cristã: evento trinitário	229
3.4.5 A Morte: mistério exemplar da oração do cristão?	231
3.5. A oração de petição	238
3.5.1 A petição segundo F. –X. Durrwell	238
3.5.2 A petição como intercessão	245
3.6. Eucaristia e oração	250
3.6.1 Teologia da eucaristia de F. –X. Durrwell	251
3.6.2 Eucaristia: sacramento da oração cristã	258
3.7 O Pai-nosso: síntese da oração cristã	264
3.8 Oração, fraternidade e Reino	272
3.9 Conclusão	278
CONCLUSÃO	282
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	306

SIGLAS DE DOCUMENTOS

CEC	<i>Catechismus Catholicae Ecclesiae</i>
DV	Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i>
DVi	Carta encíclica de João Paulo II <i>Dominum et vivificantem</i>
DH	DENZINGER-HÜNERMANN
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> do Vaticano II
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i> do Vaticano II
NMI	Carta encíclica de João Paulo II <i>Novo Millennio Ineunte</i>
SC	Constituição sobre a Liturgia <i>Sacrosanctum Concilium</i> do Vaticano II

ABREVIações

n.	Número
p.	Página
v.	Volume
BAC	Biblioteca de autores cristãos
Org.	Organizador
ed.	Edição

As abreviações bíblicas seguem a tradução da CNBB. Não são referidas as abreviaturas da ABNT.

INTRODUÇÃO

Os cristãos se encontram hoje desafiados, em muitos sentidos, pela pós-modernidade; o futuro do cristianismo dá o que pensar e não são poucos os teólogos que buscam discernir a plausibilidade da fé à luz desses novos desafios. Alguns se perguntam pela “agenda de temas que espera o cristianismo de amanhã” e pelos “problemas que realmente importam para o cristianismo”¹. A questão, evidentemente decisiva, revela-se, do ponto de vista teológico-pastoral, vasta e complexa. Mas nenhum estudo teológico sério, se quiser levar em consideração o contexto do fragmentado homem pós-moderno, poderá ignorá-la. Por este motivo, no que se refere ao tema dessa pesquisa de doutorado, a mesma questão pode ser reformulada: Qual o lugar da oração na “agenda do cristianismo do futuro?” Faria ela parte dos “problemas que realmente importam”?

Não deixa de chamar a atenção o que alguns teólogos, exatamente nesse contexto de pós-modernidade, constatarem. Clodovis Boff, por exemplo, denuncia um *déficit espiritual* por parte da Igreja, que, às vezes, parece se ocupar mais de problemas burocráticos e administrativos, assumindo um discurso de cunho doutrinário, moralista e disciplinador. Segundo o teólogo, a preocupação mística ou espiritual não é o forte da instituição². Para Velasco, a situação na qual se encontra hoje o cristão impõe, como primeira exigência, a personalização do cristianismo, na qual, aliás, “insistem todos os diagnósticos autorizados sobre o cristianismo na época moderna”³. Velasco parece ter razão, afinal, Rahner já afirmara: “A coisa primeira e essencial que deve caracterizar a piedade de amanhã é a relação pessoal e imediata com Deus, *o que constitui a perene essência da piedade cristã*”⁴. O grande teólogo se mostra convencido da necessidade de urgente passagem de um cristianismo recebido como tradição cultural e feito de convicções unânimes a um cristianismo pessoalmente assumido a partir de decisão subjetiva e convicções pessoais; passagem que não se faz sem o que ele chama de

¹ LIBANIO, J. B. *Olhando para o futuro*. Perspectivas e pastorais do Cristianismo na América Latina. São Paulo: Loyola, 2003. p. 191.

² Cf. BOFF, C. Perspectivas da experiência religiosa para o novo milênio. In: DOS ANJOS, M. F. (org.). *Sob o Fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 321-322.

³ VELASCO, J. M. *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Paulinas, 1993. p. 273.

⁴ RAHNER, K. Pietà in passato e oggi. In: *Nuovi Saggi* II, Roma: Paoline, 1968. p. 20. O cursivo é do pesquisador.

experiência cristã. Tornou-se conhecida sua categórica profecia: “O cristão de amanhã ou será um místico, alguém que experimentou alguma coisa, ou deixará de ser cristão”⁵. Isto quer dizer que será exigida do cristão uma opção por Jesus Cristo alicerçada na experiência pessoal. Teólogos atuais fazem eco a Rahner, cuja intuição parece confirmar-se cada vez mais⁶. Constata-se, enfim, certo consenso em torno à real necessidade de um cristianismo enraizado na experiência pessoal, subjetivamente assumido, o que não significa, de nenhum modo, acentuação do individualismo, um dos traços marcantes da pós-modernidade, visto por alguns como verdadeira ameaça à fé cristã, que exige pertença à comunidade que crê⁷. Esta pesquisa parte de uma intuição: a personalização do cristianismo, exigência imposta pela pós-modernidade, depende, também, da oração. Num contexto fragmentado, ela leva o cristão a unificar sua vida em Jesus e no seu evangelho. Clodovis chega a propor um *novum genus monachorum*⁸. Este novo tipo de monges não se identificaria, precisamente, com o cristão do futuro, *aquele que experimentou alguma coisa*? Uma das tarefas do cristão de hoje não seria exatamente a de se tornar *um em Cristo – monachus* – no deserto da pós-modernidade? O encontro com Cristo na oração, aspecto fundante da experiência monástica, revela-se, mais uma vez, elemento importante para a revitalização do cristianismo, pois a efervescência religiosa pós-moderna faz brotar o desejo da experiência de Deus. Ao longo da história, o cristianismo sempre se renovou a partir de cristãos que fizeram uma profunda experiência de Deus na oração. A pós-modernidade, do ponto de vista

⁵ RAHNER, Pietà in passato e oggi, p. 24.

⁶ Segundo Velasco, “é necessário passar de um cristianismo impessoal, sociológico, de massa a um cristianismo pessoalmente assumido; de uma fé passiva a uma fé ativa; de um catolicismo praticante, feito de ritos e práticas cumpridas por obrigação social a um cristianismo confessante” (VELASCO, El malestar religioso, p. 275). Taborda sugere a mistagogia como forma de sobrevivência do cristianismo na cultura atual. O cristão deve ser conduzido “para dentro do mistério”, que é “Cristo em nós, esperança da glória” (Cl 2,19). A mistagogia supõe iniciação a uma experiência na comunidade cristã, mas a iniciação leva em consideração a subjetividade, intransferível, na qual insiste a pós-modernidade. Taborda cita, na sua argumentação, a famosa frase de Rahner, assumindo também seu conceito de mistério. Cf. TABORDA, F. *O memorial da páscoa do Senhor*. Ensaio litúrgico-teológico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2009. p. 40-41. À mesma conclusão chega França Miranda: “A crise de fé em nossos dias não deixa de ser também uma interpelação à Igreja para uma autêntica mistagogia. O coração da comunidade de fé está na mística, na comunhão com o Deus vivo e entre si por parte de seus membros” (MIRANDA, M. F. O desafio do agnosticismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 114, p. 230, 2009).

⁷ Libanio, com razão, afirma: “O problema para o cristianismo não é aceitar ou crer nalgumas verdades, mas fazê-lo segundo seu imperativo comunitário. Portanto, o problema não é crer, mas crer junto. É condição de eficácia evangélica na transformação do mundo que se viva a fé cristã em comunidade” (LIBANIO, Olhando para o futuro, p. 29-30). Não se nega, nesta pesquisa, este e outros aspectos que concernem à existência cristã hoje; o tema deste estudo, no entanto, leva em consideração apenas um aspecto, o da oração, entendida como elemento-chave da espiritualidade.

⁸ BOFF, Perspectivas da experiência religiosa, p. 343. O cursivo é do pesquisador.

religioso, caracteriza-se por um clima de redescoberta da espiritualidade⁹, no qual a oração voltou a ser revalorizada¹⁰. O momento parece propício para uma redescoberta da experiência de Deus na oração.

O atual interesse pela espiritualidade motivou, inclusive, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé a escrever um documento definindo aspectos essenciais da oração cristã. Mesmo sem entrar em toda a teologia da oração, esse documento oferece preciosas indicações sobre a oração cristã, sobretudo diferenciando-a de outras práticas de meditação, mormente das orientais¹¹. Mas, apesar dessa revalorização, a oração cristã ainda sofre algumas críticas. Acusam-na de subjetivismo, egocentrismo, falta de espontaneidade, fuga da realidade histórica e dos problemas reais do homem de hoje e consequente abandono do compromisso com a transformação da sociedade. Para outros, a oração se apoiaria numa cosmovisão superada e numa antropologia que não leva em conta os avanços das ciências do homem. A oração se oporia aos valores que realmente regem a sociedade¹². Todas essas críticas têm sua razão de ser, no entanto, parece claro que, em si mesma, ela não seja nada disso, porque o problema não está na oração em si, mas nas pessoas que oram. Como afirma Saturnino Gamarra, “é verdade que na oração há pessoas que se evadem, refugiam-se, fecham-se no seu próprio mundo; mas a ambigüidade não está na oração, e sim nas

⁹ Não seria o caso de analisar tudo o que implica a revalorização da espiritualidade hoje, nas suas luzes e sombras. De várias perspectivas, os teólogos abordam o assunto. Do ponto de vista mais da teologia espiritual, Saturnino Gamarra dedica um capítulo do seu manual à busca pós-moderna por espiritualidade, vendo aí uma chance para a Igreja. Cf. GAMARRA, S. *Teologia espiritual*, Madri: BAC, 2000. p. 23-51. Libanio analisa o mesmo fenômeno, mas na complexidade do que hoje alguns estudiosos chamam de ressurgimento do religioso, que revela uma busca ambígua por experiência religiosa na pós-modernidade, não só nos movimentos cristãos, católicos ou não, mas também nos movimentos que brotam em outras tradições religiosas e até neo-pagãs. Cf. LIBANIO, J. B. *A religião no início do novo milênio*. São Paulo: Vozes, 2002. Aqui basta a constatação de uma nova busca por espiritualidade que, apesar de ambígua, merece ser vista como um desafio para o cristianismo.

¹⁰ Cf. CASTELLANO, J. C. *Ripartire dalla preghiera*. Piacenza: Berti, 2001. p. 133. Gamarra aponta alguns dados da atual revalorização da oração: retiros e jornadas de oração organizados por grupos distintos de vida cristã; experiência de desertos; encontros de finais de semana ou vários dias em mosteiros; oferta de cursos e técnicas de oração; exercícios espirituais de Santo Inácio propostos para a vida cotidiana; vasta literatura sobre a oração numa linha mais testemunhal. Segundo o teólogo, está-se diante de um fenômeno que se repete em muitos lugares onde o cristianismo se faz presente. Cf. GAMARRA, *Teologia espiritual*, p. 151. Constata-se no Brasil a mesma busca difusa por oração, embora seja mais evidente no cenário de uma Igreja carismática. Segundo Libanio, nesse cenário, “a espiritualidade tornar-se-á o setor pastoral mais trabalhado. Multiplicar-se-ão os centros de espiritualidade, as casas de encontro e de oração” (LIBANIO, J. B. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 59). O cursivo é do pesquisador.

¹¹ O documento busca dar orientações aos cristãos sobre o específico da meditação cristã, para que os métodos orientais não causem confusão entre meditação cristã e meditação não-cristã. Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. *La méditation chrétienne*. Lettre sur quelques aspects de la méditation chrétienne. Montreal: Paulines, 1990.

¹² Cf. GAMARRA, *Teologia espiritual*, p. 153.

peessoas que oram dessa maneira”¹³. Em si mesma, a oração é uma experiência libertadora, como o provam, inclusive, a vida e o testemunho de tantos homens e mulheres, ao longo da história, o que qualquer cristão de bom senso reconhece sem problemas. Nesse sentido, ainda que nem todos se interessem pela oração, não se pode negar que se trata de um tema teológico que reclama respeito.

Atualmente muito se escreve sobre a oração. Há até os que dizem que, sobre a oração, já se escreveu tudo ¹⁴, e há os que afirmam que existe uma produção enorme, até excessiva, de livros sobre a oração cristã, mas que ainda falta uma boa síntese da teologia da oração¹⁵. França Miranda constata, na sua tese doutoral, que “a oração cristã que invoca o Pai, o Filho ou o Espírito Santo permanece um dado da práxis eclesial que a teologia ainda não conseguiu valorizar e assimilar em nível conceitual”¹⁶. Castellano, por sua vez, denuncia certo silêncio da teologia dogmática no que diz respeito à oração:

É grave que a teologia se tenha desinteressado da oração e que não a estude segundo os grandes princípios da fé e da vida cristã que brotam da revelação. Todo tema da vida cristã que não se apóia solidamente na teologia dogmática pode correr o risco de se desviar por falta de um sólido fundamento teológico¹⁷.

Infelizmente, o teólogo parece ter razão: a oração cristã ainda não goza do estatuto de *tema teológico relevante*. Muitas vezes, considera-se a oração um aspecto marginal da existência cristã; no máximo um tema espiritual, mas sem nenhuma relação com os temas cruciais da teologia. Por outro lado, como o interesse pela oração tem crescido, pouco a pouco alguns teólogos vão redescobrimdo a oração como *tema teológico importante*. A recente publicação de uma enciclopédia da oração, com verbetes de teólogos de várias áreas, comprovam-no¹⁸. Os bons tratados atuais de

¹³ GAMARRA, Teologia espiritual, p. 153. Realmente, do ponto de vista psicológico, há o risco de a experiência oracional tornar-se patológica. Um estudo muito sério sobre o assunto se encontra no excelente livro do jesuíta Carlos Domingues Morano, que analisa as possíveis ilusões numa experiência de oração a partir da psicanálise. Cf. MORANO, C. D. *Orar depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 1998.

¹⁴ Cf. GAMARRA, Teologia espiritual, p. 148.

¹⁵ Cf. CASTELLANO, *Pedagogia della preghiera: mistagogia pastorale dell'orazione personale e comunitaria*. Roma: Teresianum, 1993. p. 62.

¹⁶ MIRANDA, M. F. *O mistério de Deus em nossas vidas*. A doutrina trinitária de Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1975. p. 212.

¹⁷ CASTELLANO, *Pedagogia della preghiera*, p. 62.

¹⁸ A enciclopédia da oração é realmente um trabalho monumental e muito completo. São mais de 1000 páginas dedicadas à oração, com verbetes produzidos por teólogos do mundo todo, sem falar na vasta bibliografia. Cf. ROSSINI, C; SCIADINI, P (org.). *Enciclopedia della preghiera*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.

espiritualidade trazem sempre um capítulo dedicado à oração¹⁹. E boas obras sobre a teologia da oração vão surgindo no acervo teológico²⁰. O Catecismo da Igreja Católica, por sua vez, dedica todo um capítulo à oração (CCE 2558-2865). Há, ainda, uma vasta bibliografia sobre a oração que se encontra na Patrística e nas outras épocas da história da Igreja²¹. Portanto, se por um lado verifica-se certo desinteresse da teologia pela oração, não se pode negar que o tema nunca foi esquecido e que, ao longo da história da Igreja, foi estudado por grandes santos e teólogos. Muitos a viram e ainda a vêem como um elemento constitutivo da própria experiência religiosa²².

Castellano lamenta que a teologia dogmática estude todo o mistério da salvação, sem fazer qualquer referência à oração²³. E o contrário é igualmente – e tragicamente – mais lamentável ainda: fala-se da oração sem nenhuma, ou quase nenhuma, referência à dogmática. Nesse contexto em que é revalorizada, optou-se por estudar a oração a partir de um teólogo moderno que une teologia bíblica, dogmática e espiritualidade. Muitos teólogos do século XX escreveram sobre a oração no quadro de sua teologia. Durrwell é apenas um deles; seu mérito encontra-se no fato de fazer um estudo da oração a partir dos temas cruciais da teologia. O que o teólogo escreve sobre a oração, ele o faz depois de haver construído uma sólida teologia do mistério da salvação. Para que a oração seja digna de crédito, faz-se necessário, e até urgente, que se apóie numa boa teologia, porque também da oração se espera que seja teologicamente inteligível e razoável. A novidade do presente estudo sobre a oração de Jesus e do cristão está na perspectiva adotada: *o mistério pascal*. Assim se quer pensar a oração a partir do aspecto central da existência de Jesus e do cristão. A perspectiva adotada emerge do pensamento de F. –X. Durrwell, cuja teologia, centrada no mistério pascal, oferece bases sólidas para a construção de uma teologia da oração, por incluir

¹⁹ Três tratados atuais de teologia espiritual estudam com muita consistência teológica a oração cristã. Cf. RUIZ, F. *Le vie dello Spirito*. Sintesi di teologia spirituale. Bologna: EDB, 1999. p. 233-279; BERNARD, C. A. *Teologia spirituale*. Milano: San Paulo, 2002. p. 385-425; GAMARRA, Teologia espiritual, p. 148-175. Há, ainda, boas obras teológicas mais recentes sobre a oração cristã.

²⁰ O recente tratado de Maurizio Costa, professor de espiritualidade da Gregoriana, comprova o que se está dizendo. Cf. COSTA, M. *Voce tra due silenzi*. La preghiera cristiana. Bologna: EDB, 2004.

²¹ Evidentemente, seria quase impossível enumerar tudo o que se produziu sobre a oração ao longo da história da Igreja. Grandes tratados de teologia e espiritualidade que merecem o respeito de todos os que se interessam pela teologia da oração estão sendo redescobertos e propostos com novos matizes.

²² Segundo Haring, “o homem se define como *homo orans*, já que adora, escuta e responde a Deus, conferindo verdade à própria existência. Sem oração, o homem não chega à verdade nem descobre seu nome. Nossa existência é dom. Somos chamados pela palavra criadora de Deus e esta palavra é convite para vivermos conscientemente em sua presença” (HÄRING, B. Oração. In: FIORES, S; GOFFI, T. (org.). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 841).

²³ Cf. CASTELLANO, *Pedagogia della preghiera*, p. 62.

seus aspectos essenciais, mormente o aspecto trinitário. Deseja-se fazer uma abordagem da oração a partir de uma teologia dogmática que, por sua vez, alicerça-se na Sagrada Escritura. Busca-se, na expressão de Castellano, *um sólido fundamento para a oração cristã*, sem que haja, no entanto, a pretensão de esgotar o assunto. A presente pesquisa se apresenta como *uma possível teologia da oração*.

Como neste trabalho será estudada a oração a partir da teologia de F. –X. Durrwell, faz-se necessário apresentá-lo brevemente, bem como sua maneira de compreender a teologia. Durrwell nasceu em Soultz (Alsacia-França) em 1912. Fez a profissão religiosa na Congregação Redentorista no dia 08 de setembro de 1931 e foi ordenado em 1936. Logo depois, em 1937, é enviado a Roma para obtenção do mestrado em teologia na Universidade Gregoriana. Durante seus estudos, segue vários cursos no Instituto Bíblico, no qual se inscreve no ano seguinte, obtendo o título de mestre em Sagrada Escritura em 1940. Desde os estudos teológicos, uma questão o inquieta: *o significado da ressurreição de Jesus para a redenção*. Mas, só depois de terminados os estudos, o teólogo amadurece seu pensamento sobre a relação entre a ressurreição de Jesus e a redenção. Encorajado por Yves Congar e seu antigo professor de dogmática, Dillenschneider, publica seu mais famoso livro, em 1950, sobre a

ressurreição de Jesus como mistério de salvação²⁴. Certamente, considera-se o livro sobre a ressurreição de Jesus o mais importante e conhecido de seu percurso teológico²⁵. Segundo Benzerath, “outros, antes de Durrwell, tiveram a intuição do papel da ressurreição. Mas é mérito de Durrwell ter sido o primeiro a realizar uma síntese cujas idéias nos tornaram familiares, enquanto, há trinta anos, elas eram totalmente desconhecidas”²⁶. A produção teológica de Durrwell não termina, no entanto, com esse seu primeiro e mais famoso livro. Depois de uma reflexão mais cristológica, o teólogo se debruça sobre outros temas: a espiritualidade, o apostolado, a eucaristia, a Trindade, a escatologia, a mariologia, sem abandonar, no entanto, sua primeira intuição sobre a ressurreição de Jesus. O mistério pascal permanece sempre o horizonte de sua teologia. Algumas das intuições fundamentais de Durrwell sobre a ressurreição de Jesus

²⁴ Cf. DURRWELL, F. –X. *La résurrection de Jésus, mystère de salut*. Étude biblique. Paris: Xavier Mappus, 1950. O livro teve nove edições francesas sucessivas. A segunda e a sétima foram revistas e ampliadas. A décima surgiu completamente refeita e mais condensada que as anteriores. A décima primeira foi apenas reimpressão da décima. Neste livro, Durrwell apresenta sua intuição teológica fundamental sobre o significado salvífico da ressurreição, na vida de Cristo e do cristão. Segundo o autor, a ressurreição, ao menos no momento da publicação da primeira edição do seu livro, era quase desconhecida na teologia enquanto mistério de salvação. O teólogo faz da ressurreição sua chave de leitura de todo o mistério da salvação, mistério trinitário, porque nada acontece fora do Filho, que o Pai ressuscita no poder do Espírito. É nesse acontecimento que Deus, o Pai, salva o mundo. O livro conheceu uma tradução brasileira. Cf. DURRWELL, F. X. *A ressurreição de Jesus*. São Paulo: Herder, 1969. Desde a publicação, o livro encontrou grande aceitação no meio teológico, o que é confirmado por diversas recensões. Em 1950, numa das primeiras, lê-se: “Durrwell nos deu um livro belíssimo, fortemente enraizado na doutrina bíblica e vigorosamente pensado. Nós lemos com prazer essas páginas plenas, concisas e seguras, ao mesmo tempo que penetradas de convicção vivida. A obra é vasta: uma suma, uma síntese completa de diversos aspectos soteriológicos da ressurreição de Jesus” (LEVIE, J. Recension de “La réssurrection de Jésus mystère de salut”. *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, n. 73, p. 659, 1950). No Brasil, em 1970, Boff fez o seguinte comentário a essa obra: “sua novidade reside em colocar o mistério da ressurreição no centro da fé cristã, como fizera Paulo. Magistralmente, o autor, depois de estabelecer o fundamento exegético, relaciona o mistério da ressurreição com os outros mistérios da vida de Jesus, com o Espírito Santo, com a Igreja, com a escatologia, os sacramentos e as tarefas pastorais da Igreja. O autor consegue uma síntese rara entre a exegese, a teologia e a espiritualidade” (BOFF, L. Nota bibliográfica sobre “A ressurreição de Jesus, mistério de salvação”, de F. –X. Durrwell. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 30, p. 758, 1970). Sobre a décima primeira edição, afirmou-se em 1983: “Há 32 anos esse clássico do mistério pascal apareceu pela primeira vez. O fato de arriscar uma reedição, a décima primeira, depois de tantos anos, prova que a irradiação desse livro permanece intacta e que nenhuma obra teológica sobre a ressurreição de Jesus conseguiu suplantá-la” (PORTOS, L. Recension de “La réssurrection de Jésus mystère de salut”. *Lumen Vitae*, Bruxelles, n. 1/38, p. 108, 1983). Mais recentemente, Manuel Hurtado descreveu esse livro como “um grande clássico da teologia contemporânea” (HURTADO, M. *Novas cristologias: ontem e hoje*. Algumas tarefas da cristologia contemporânea. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 112, p. 318, 2008).

²⁵ Cf. MIMEAULT, J. *La sotériologie de François-Xavier Durrwell*. Exposé et réflexions critiques. Roma: Gregoriana, 1997. p. 11.

²⁶ BENZERATH, M. L'oeuvre du Père Durrwell. In: BENZERATH, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut*. Mélanges offerts au P. F. –X. Durrwell pour son 70e anniversaire. Paris: Cerf, 1982. p. 283. Segundo Sobrino, “antes do Concílio Vaticano II, a teologia católica não falava praticamente da ressurreição de Jesus nem na cristologia nem na soteriologia, mas a relegava para a apologética como um prodígio ímpar, e na espiritualidade se tornava antecipação e lembrança do fim de nossa existência, com a possibilidade de salvação e condenação, o que implicava a desvalorização da história”. O teólogo enfatiza o impacto que causou o lançamento do livro de Durrwell *La résurrection de Jésus, mystère de salut*. Cf. SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir da vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 23.

aparecerão ao longo dos capítulos da pesquisa, por estarem diretamente relacionadas ao tema estudado. Também se entrará no conteúdo essencial das outras obras do teólogo quando estiverem relacionadas ao tema, de modo que, ao final, o leitor terá uma visão geral da contribuição de Durrwell à teologia.

Conhecida a trajetória teológica do autor a ser estudado, faz-se necessário, ainda, apresentar brevemente o método teológico de Durrwell. Para o teólogo, a teologia tem, antes de tudo, uma dimensão espiritual, porque carrega a marca do Espírito. “Não há teologia autêntica se não for marcada pela impressão do Espírito”²⁷. A dimensão espiritual da teologia vem do Espírito, porque o cristão não conhece o Pai e o Filho sem a graça do Espírito Santo. A teologia se deixa guiar pela exortação paulina: “conduzi-vos pelo Espírito” (Gl 15,16). A dinâmica que a teologia segue deriva do próprio mistério trinitário que ela busca compreender. “O método usado pela teologia é de ordem trinitária, como o mistério que ela estuda. Ela é praticada numa circulação incessante do pensamento, que vai e vem entre o Pai e o Filho, sob a ação do Espírito Santo”²⁸. Segundo Durrwell, a própria revelação impõe um caminho ao pensar teológico. A fé se define como acolhida do dom de Deus em Jesus, plenitude da revelação, a teologia surge posteriormente para buscar uma compreensão racional das riquezas escondidas no mistério de Deus (cf. Cl 2,3). O teólogo constrói um discurso sobre as riquezas do mistério de Cristo que ele já conhece pela fé e quer comunicar de modo racional. “Ele procura construir uma síntese racional do mistério, cuja intuição global já lhe é, entretanto, conhecida pela fé”²⁹. Nesse sentido, o método teológico não é nem dedutivo e nem indutivo, porque “o achado precede a procura, tudo é comunicado desde o começo”³⁰.

²⁷ DURRWELL, F. –X. *O Pai, Deus em seu mistério*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 6. A tradução brasileira será utilizada ao longo da tese. Quando não se concordar com a tradução, recorrer-se-á à edição francesa. Cf. DURRWELL, F. –X. *Le Père, Dieu en son mystère*. Paris: Cerf, 1988.

²⁸ DURRWELL, O Pai, p. 6.

²⁹ DURRWELL, O Pai, p. 6. A perspectiva durrwelliana encontra eco no que, recentemente, afirmou Taborda, numa conferência sobre a missão do teólogo segundo Santo Tomás de Aquino. O texto é longo, mas merece ser citado por inteiro. Afirma Taborda sobre a missão do teólogo, fundamentando-se em Tomás de Aquino: “Seu trabalho de *leitor* da Bíblia consistirá em proclamar as *insondáveis riquezas de Cristo*. Sistematizar o conteúdo da Escritura à luz do mistério de Cristo é a missão do teólogo, seu ministério. Mas isso exige uma vida correspondente. Da vida na intimidade com Deus do mestre (sublimidade, altitude) à vida na intimidade com Deus do discípulo que se tornará mestre (frutificar): eis o processo da transmissão da *sabedoria espiritual* que é Cristo em nós. Ninguém, a não ser Deus, a possui por natureza. A ela devem tender doutores e discípulos, o que só é possível na inocência, inteligência, fervor e obediência. Nada mais espiritual, nada mais bíblico, nada mais patristico” (TABORDA, F. A missão do teólogo: comunicar a sabedoria. Uma lição de Tomás de Aquino. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 276, p. 904, 2010). O cursivo é do autor.

³⁰ DURRWELL, O Pai, p. 6.

O ponto de partida da pesquisa teológica se encontra no próprio mistério que ela busca compreender e comunicar. O teólogo, ao fazer teologia, interroga-se sobre o mistério do Deus Trino que experimenta na graça. “A teologia é a luz da fé buscando, com a ajuda do fiel, se estender sobre o domínio da razão, para que o homem se torne crente com todo o seu ser. Ela é um apostolado, cuja missão é interior: ela evangeliza a razão, levando-a a acolher, também ela, o mistério já presente e conhecido”³¹. A teologia ocupa um lugar modesto diante da experiência dos fiéis, cuja fé confunde, às vezes, os mais doutos. Ela não quer decifrar o mistério de Deus, ao contrário, imita o respeito maravilhado dos discípulos quando o Ressuscitado se lhes manifesta perto do lago. “Nenhum dos discípulos ousava perguntar-lhe: quem és tu?, porque sabiam que era o Senhor” (Jo 21,12). Embora a teologia se defina como racionalidade da fé, as evidências racionais encontradas pelo teólogo jamais o dispensam do dever de crer. Ele não pergunta se é verdade o que Senhor diz. Sua pergunta é, na realidade, uma oração: *Senhor, ajuda-nos a compreender melhor o que tu nos dizes*³². Se por um lado a teologia se revela espiritual na sua origem, pois se faz guiada pelo Espírito, que imerge o cristão no mistério de Deus Trino, por outro ela se mostra espiritual também na sua finalidade, exatamente por estar a serviço dos fiéis. Ao buscar a inteligibilidade do mistério, presta um grande serviço aos que crêem, uma vez que os ajuda a compreender melhor sua experiência. A teologia se caracteriza como “um esforço de fé, ou seja, de acolhida do mistério, para que a razão se dê a alegria de ser crente”³³. Ela brota, pois, do mistério e leva à experiência do mistério ao compreendê-lo racionalmente; ilumina a vida dos cristãos, para os quais “o carisma teológico é dado à Igreja”³⁴. Durrwell sempre teve a preocupação de ajudar os cristãos na sua experiência de fé. “Sei que meus leitores habituais são homens e mulheres que procuram não tanto informar-se sobre o pensamento de um autor, mas contemplar o mistério de Deus, a fim de entrarem em comunhão com ele tanto pelo coração como pelo espírito”³⁵. O teólogo deseja que seus livros estejam a serviço da existência cristã. Escreve para ajudar os homens e as mulheres que a buscam. Seu segundo livro, por exemplo, apresenta-se como uma

³¹ DURRWELL, F. –X. *Eucharistie, sacrement pascal*. Paris: Cerf, 1981. p. 11.

³² DURRWELL, *Eucharistie, sacrement pascal*, p. 11.

³³ DURRWELL, *Eucharistie, sacrement pascal*, p. 34. Segundo Durrwell, “o teólogo pode conhecer, porque ele acredita, a fé faz parte do método de pesquisa. O pensamento é sustentado pela fé e se torna sensível ao mistério. A fé torna o teólogo intuitivo na sua pesquisa” (DURRWELL, F. –X. *La théologie comme charisme apostolique. Studia Moralia*, Roma, n. 35, p. 250-251).

³⁴ DURRWELL, F. –X. *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*. Paris: Desclée, 1997. p. 136.

³⁵ DURRWELL, *O Pai*, p. 6.

interpretação mais existencial do primeiro, sobre a ressurreição de Jesus e o mistério da salvação. Neste livro, o teólogo francês mostra como o cristão acolhe subjetivamente o dado objetivo da redenção. Durrwell elabora, assim, uma teologia espiritual, a partir dos princípios do seu livro sobre a ressurreição. O cristão é chamado a existencializar o conteúdo da redenção, a partir dos princípios fundamentais da teologia. “Uma verdadeira e completa teologia da vida espiritual não se poderá jamais fazer senão no interior de uma síntese de toda a teologia”³⁶. A teologia de Durrwell se caracteriza, portanto, como espiritual, tanto na sua definição quanto na sua finalidade. Nota-se, no entanto, que o teólogo identifica a espiritualidade com a vida do povo de Deus e com a existência cristã movida pelo Espírito. Sua teologia não se define como teologia espiritual segundo o sentido mais usual. A teologia espiritual se compreende atualmente como um ramo específico da teologia com temáticas e métodos próprios.

A teologia de Durrwell possui uma profunda dimensão bíblica e se define também como *teologia bíblica*. O teólogo sempre parte da Sagrada Escritura. Sua perspectiva coincide com o que afirma a Dei Verbum: “O estudo das Sagradas Páginas seja como que alma da Sagrada Teologia” (DV 24). O que ele afirma no prefácio de uma de suas obras vale, certamente, como uma regra para toda sua teologia: “Procurei permanecer fiel às Escrituras. Elas não são inspiradas pelo próprio mistério cristão, do qual são a expressão conceitual mais fiel?”³⁷. Na introdução da décima primeira edição do seu livro sobre a ressurreição, Durrwell faz uma apresentação mais longa do lugar da Sagrada Escritura na sua reflexão teológica. Ele mostra como a utiliza para construir seu pensamento, afirmando que,

segundo a fé cristã, a mediação da Escritura é única, porque é o lugar de encontro não somente com um pensamento e com o autor que o enuncia, mas com o mistério cristão. Homens se exprimem na fé do Cristo, esta fé que é sua adesão ao Cristo e a marca de Cristo sobre eles, eles falam *tomados*, impregnados; eles falam *em Cristo*, afirmam que *o Cristo vive neles*, que eles são o bom odor de Cristo espalhado pelo mundo. Nós os chamamos inspirados³⁸.

Os hagiógrafos, embora conservem suas próprias capacidades e faculdades, são movidos pelo Espírito quando escrevem a Escritura. Escrevem o que experimentam e estão a serviço da “verdade para nossa salvação” (DV 11). Para o teólogo francês, a

³⁶ DURRWELL, F. –X. *Dans le Christ Rédempteur*. Paris: Xavier-Mappus, 1960. p. 7.

³⁷ DURRWELL, F. –X. *L'Esprit Saint de Dieu*. Paris: Cerf, 1985. p. 10.

³⁸ DURRWELL, F. –X. *La résurrection de Jésus, mystère de salut*. Paris: Cerf, 1982. p. 8. O cursivo é do autor. Adotar-se-á, nessa pesquisa, a décima primeira e última edição deste livro de Durrwell, publicada em 1982. Quando necessário, se recorrerá às edições anteriores.

Escritura dá acesso ao mistério cristão, *verdade para nossa salvação*, cuja inteligibilidade busca a teologia. Ela esconde um tesouro que cabe à teologia procurar. Atrás da letra há um mistério a ser descoberto e experimentado. Um mistério que exige a fé, sem a qual a Sagrada Escritura permaneceria enigmática. Faz-se necessário se deixar guiar pela fé para descobrir o mistério cristão na Escritura. Ela revela o seu sentido quando “lida na Igreja”³⁹. A Escritura nasceu na comunidade primitiva para exprimir a fé dos primeiros cristãos. Inspirada pelo Espírito Santo, tornou-se normativa para os fiéis de todos os tempos, dentro de uma Tradição transmitida pela Igreja, contexto no qual se revela o seu sentido. O mesmo Espírito que a inspirou, inspira sua compreensão. Claro, a inspiração da teologia se explica pelo conhecimento produzido pelo Espírito antes de qualquer reflexão, o que a diferencia da inspiração bíblica em sentido estrito. O teólogo se mostra consciente da diferença. “O que os autores sagrados escrevem não é somente uma palavra sobre o Cristo, mas a palavra do Cristo, por operação do Espírito Santo”⁴⁰. A inspiração bíblica diz respeito a um carisma específico concedido à Igreja primitiva: “Nos inícios históricos da Igreja, a palavra se beneficiou de um carisma privilegiado, de uma inspiração, *de uma densidade específica que a tornou palavra normativa para todos os séculos da Igreja*”⁴¹. De outra parte, “inspirado pelo Espírito, o Livro só é compreendido em sua profundidade por leitores inspirados”⁴². Aqui, mais uma vez, encontra-se a dimensão espiritual da teologia no sentido durrwelliano, ou seja, enquanto movida pelo Espírito que faz conhecer o mistério de Deus.

Durrwell não desconhece os métodos de estudo da Escritura.

Ela é, antes de tudo, um texto em si, que diversas ciências podem tomar como objeto de seu estudo. Os métodos de exegese mais praticados hoje são a crítica histórica e, já há algum tempo, a análise estrutural. Este último se debruça tão somente sobre o texto e ignora, em sua busca, o para-além do

³⁹ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 11. Durrwell afirma que a Escritura revela seu sentido quando *lida na Igreja*. O documento da Pontifícia Comissão Bíblica fala de um sentido espiritual para a Escritura, que parece se aproximar do que propõe o teólogo francês. Segundo o documento, “pode-se definir o sentido espiritual, entendido segundo a fé cristã, como o sentido expresso pelos textos bíblicos, logo que são lidos sob influência do Espírito Santo no contexto do mistério pascal do Cristo e da vida nova que resulta dele”. O sentido espiritual nada tem a ver com uma interpretação subjetiva da Escritura, mas relaciona três níveis de realidade: o texto bíblico, o mistério pascal e as circunstâncias presentes de vida no Espírito. Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994. p. 98.

⁴⁰ DURRWELL, L’Esprit Saint, p. 103.

⁴¹ DURRWELL, L’Esprit Saint, p. 104. O cursivo é do autor.

⁴² DURRWELL, L’Esprit Saint, p. 105.

texto. Por sua vez, a crítica histórica se interessa pelo pensamento do autor e não vai além deste, senão na medida em que busca as fontes da história⁴³.

O teólogo reconhece a validade de tais métodos para a teologia e chega mesmo a afirmar que a exegese científica presta um serviço insubstituível à teologia, que em nenhuma hipótese poderia ignorar uma avaliação justa do texto⁴⁴. Sua crítica ao método histórico-crítico, no entanto, situa-se no nível da compreensão que o teólogo tem da teologia:

Tal método é muito sensível à evolução do pensamento no interior do Novo Testamento e aos contrastes que oferecem as teologias dos diversos autores. Não levando sua pesquisa até o mistério do qual os textos falam e que poderia reconciliar essas teologias, esta exegese é tentada a declará-los irreconciliáveis⁴⁵.

A teologia quer justamente encontrar a racionalidade do mistério. Ela pressupõe a análise dos textos, mas sua busca, sendo da ordem da fé, vai além dos textos para chegar ao mistério cristão que eles mediatizam. A teologia supera a fragmentaridade dos textos em vista de uma elaboração da síntese do mistério.

O teólogo francês não contesta a validade do método histórico-crítico, apenas denuncia sua insuficiência para pôr a inteligência em contato com a realidade do mistério que ultrapassa os textos. A teologia procura a unidade do mistério e, passando pela fragmentaridade dos textos, propõe uma síntese que os autores bíblicos não tiveram pretensão de formular. A síntese se torna possível, porque os diversos textos não anunciam doutrinas múltiplas e desconectas, mas comunicam uma realidade salvífica. Atrás dos fatos acontecidos há a verdade da salvação à qual a teologia quer chegar. Os textos sobre a morte e a ressurreição de Jesus, por exemplo, não querem comunicar apenas acontecimentos da sua vida. Eles comunicam o próprio mistério salvífico de um homem sob a ação divina que o ressuscita. O Novo Testamento apresenta o mistério de alguém que está no coração da experiência de fé da comunidade. “A teologia da salvação e a própria teologia, dito simplesmente, são, antes de tudo, uma cristologia.

⁴³ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 8.

⁴⁴ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 9. A crítica de Durrwell se assemelha ao que o documento da Pontifícia Comissão Bíblica afirma sobre o método histórico-crítico: “Com certeza, o uso clássico do método histórico-crítico manifesta limites, pois ele se restringe à procura do sentido do texto bíblico nas circunstâncias históricas de sua produção e não se interessa pelas outras potencialidades de sentido que se manifestaram no decorrer das épocas posteriores da revelação bíblica e da história da Igreja. No entanto, esse método contribuiu para a produção de obras de exegese e de teologia bíblica de grande valor” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja, p. 44). Ratzinger, sem negar o valor do método histórico-crítico, faz-lhe a mesma crítica que Durrwell. O teólogo propõe uma *exegese canônica*, que lê os diversos textos de maneira orgânica, buscando sua inteireza. Essa leitura faz o método histórico-crítico se tornar teologia. Cf. RATZINGER, J. *Gesù di Nazaret*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 12-16.

⁴⁵ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 8.

Quem quer que estude a redenção segundo a Escritura se convence da importância decisiva do mistério de Jesus em sua realização pascal”⁴⁶. Durrwell estuda a Sagrada Escritura a partir do mistério pascal de Jesus, que para ele funciona como princípio de interpretação e de organização do dado bíblico⁴⁷. Este se revela, na opinião do autor, o princípio que unifica os textos bíblicos, que sempre remetem o leitor a esse mistério, ao mesmo tempo crístico e trinitário, cuja síntese a teologia busca, não de fora, mas de dentro da própria experiência de fé, inspirada pelo Espírito. Apesar do lugar central da Sagrada Escritura na teologia de Durrwell, seria ela bíblica em sentido estrito? Os estudiosos são concordes ao apresentá-lo como teólogo bíblico e espiritual⁴⁸.

Não deixa de ser interessante, no entanto, uma crítica feita a Durrwell pelo biblista Joseph Schmitt, que dizia concordar com todo o conteúdo do livro, menos com seu subtítulo, *estudo bíblico*⁴⁹. De fato, na décima edição do livro, o subtítulo *estudo bíblico* foi retirado, o que não significa uma mudança de perspectiva no pensamento do autor⁵⁰. O fato de o livro sobre a ressurreição se apresentar como estudo bíblico explica, provavelmente, segundo Benzerath, sua limitada influência no contexto da teologia alemã. “Talvez, na sua preocupação com o rigor científico e com a análise minuciosa dos detalhes, os exegetas alemães se puseram em atitude de desconfiança diante de uma vasta síntese e do sopro profético que atravessa todo o livro”⁵¹. Não há dúvida de que Durrwell adotou a Sagrada Escritura como a fonte por excelência não só do seu estudo sobre a ressurreição, mas de todas as suas obras posteriores, o que se verifica na abundância dos textos citados e estudados. Sua teologia é, certamente, bíblica, mas talvez Durrwell não se enquadre na categoria de *teólogo bíblico*, por não se deter na exegese minuciosa dos textos, a não ser em raros artigos. Ele parte sempre dos textos bíblicos, mas, como se afirmou acima, quer chegar a uma explicação racional da

⁴⁶ DURRWELL, La résurrection, p. 10.

⁴⁷ Segundo Durrwell, “o mistério pascal que é o tema da pregação apostólica, a verdade central que explora a teologia, é também a fonte do apostolado e da teologia” (DURRWELL, La théologie, p. 249). O documento da Pontifícia Comissão Bíblica corrobora a afirmação de Durrwell, pois sublinha que a Escritura recebe sua realização no mistério pascal de Jesus. Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja, p. 115.

⁴⁸ Mimeault, por exemplo, afirma que “do ponto de vista do gênero, poder-se-ia caracterizar a teologia de Durrwell como teologia bíblica e espiritual” (MIMEAULT, La sotériologie, p. 15).

⁴⁹ Citado por Jules Mimeault. Cf. MIMEAULT, La sotériologie, p. 12.

⁵⁰ Cf. MIMEAULT, La sotériologie, p. 10. Para o teólogo francês, toda teologia que se fundamenta na Bíblia, merece o título de *bíblica*, uma vez que busca conhecer o mistério de Deus através da Bíblia. Cf. DURRWELL, La théologie, p. 253.

⁵¹ BENZERATH, L’oeuvre du Père Durrwell, p. 284.

unidade do mistério que os textos mediatizam. Sua teologia é, portanto, bíblica em sentido amplo, porém não em sentido estrito.

Santos, na sua tese doutoral, classifica a teologia de Durrwell como “bíblica, espiritual, de *estilo narrativo*”⁵². Realmente, seu estilo possui um aspecto narrativo, muitas vezes ele utiliza imagens e comparações para dar a conhecer seu pensamento, mas também não se poderia enquadrá-lo, em sentido estrito, na categoria de *teólogo narrativo*⁵³. O teólogo francês possui um estilo pessoal, de difícil definição, escreve com muita liberdade frente aos sistemas teológicos vigentes, o que, inclusive, torna a sistematização de seu pensamento uma tarefa, às vezes, árdua. “Durrwell tem um estilo muito próprio, marcado por um lirismo que denuncia sua chama interior. Ele luta com a língua e às vezes a violenta para exprimir a profundidade de suas intuições”⁵⁴. Outra dificuldade, dada sua liberdade frente aos sistemas teológicos, consiste em classificar seu pensamento dentro de uma escola teológica. Santos, com muita razão, considera Durrwell um teólogo da *Nouvelle Théologie*⁵⁵. Algumas de suas intuições se afinam, de fato, com a proposta dos teólogos deste movimento da teologia francesa. Durrwell é contemporâneo de Henri de Lubac, Yves Congar e Daniélou. Sua teologia da graça, por exemplo, mostra-se devedora de alguns pensadores da *Nouvelle Théologie*, mormente de Henri de Lubac⁵⁶. Benzerath cita, no seu artigo sobre a obra de Durrwell, a opinião de um teólogo anglo-saxão, Martin Redfern, segundo o qual, graças a Schillebeeckx, Hans Küng e Durrwell, a *Nouvelle Théologie* chegou ao mundo anglo-saxão⁵⁷. Os estudiosos de Durrwell definem, como se mostrou, sua teologia como *espiritual, bíblica, de estilo narrativo*. Também o identificam como teólogo da *Nouvelle Théologie*. Talvez seja necessário acrescentar, ainda, que a teologia de Durrwell se

⁵² Márcio Santos pesquisou a teologia da paternidade de Deus em Durrwell. Cf. SANTOS, M. V. dos. *Pesquisa teológica sobre o mistério de Deus Pai em alguns escritos de François-Xavier Durrwell* (1912-2005). Roma: Gregoriana, 2007. p. 33. O cursivo é do pesquisador.

⁵³ Pela definição que os autores dão da teologia narrativa, conclui-se que Durrwell não foi teólogo narrativo em sentido estrito. Cf. WEINRICH, J. Teologia narrativa. *Concilium*, Roma, n. 85, p. 212-221, 1973.

⁵⁴ BENZERATH, L’oeuvre du Père Durrwell, p. 284.

⁵⁵ Márcio, na sua tese, faz uma breve apresentação da *Nouvelle Théologie*, mostrando como o pensamento de Durrwell se enquadra neste movimento da teologia francesa. Cf. SANTOS, Pesquisa Teológica, p. 35-51.

⁵⁶ Gibellini, ao sintetizar a *Nouvelle Théologie*, não cita Durrwell, o que não significa que a teologia de Durrwell não seja devedora deste movimento teológico. Gibellini se centra, certamente, nos grandes expoentes e protagonistas da *Nouvelle Théologie*. Cf. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 164-212.

⁵⁷ BENZERATH, L’oeuvre du Père Durrwell, p. 284.

apresenta como dogmática. Seus livros abordam temas próprios da teologia dogmática. Tremblay, ao sintetizar a obra de Durrwell, afirma:

Durrwell é aquele que, a partir da própria ressurreição, desenvolveu, por exemplo, um *De Deo Trino*; uma cristologia do Espírito Santo impressionante; uma teologia renovada dos sacramentos culminando na Eucaristia; uma teologia da filiação perfeitamente integrada no alto do mistério trinitário e no baixo do mistério pascal; em resumo, *uma verdadeira e própria suma teológica de grande alcance*⁵⁸.

O pensamento de Durrwell reúne, portanto, várias dimensões da teologia. Ele fundamenta sua obra na Sagrada Escritura e constrói uma dogmática com clara intenção pastoral e espiritual. Como afirma Reynal, ao apresentar a teologia de Durrwell no dicionário dos teólogos: “Uma real preocupação apostólica e espiritual acompanha essa pesquisa dogmática decisiva”⁵⁹.

O presente estudo se deterá num tema marginal dentro da teologia de Durrwell: a oração de Jesus e do cristão. O teólogo não escreveu um livro sobre a oração, apenas capítulos ou páginas em alguns de seus livros, além de uns poucos artigos⁶⁰. Ele define a oração de Jesus como *elevatio entis ad Deum*. Sua definição faz uma paráfrase de João Damasceno, para o qual a oração é *elevatio mentis ad Deum*⁶¹. No título da tese, *Deum* foi modificado para *Patrem*. Como se mostrará ao longo da tese, o termo *Patrem* se harmoniza mais com a teologia do teólogo francês. Durrwell, sem negar a consistência de uma reflexão sobre a divindade de Jesus, prefere enfatizar o seu mistério filial. Ele passa, portanto, do ser divino ao ser filial de Jesus. Quanto à pessoa de Deus, ver-se-á que ele se centra na paternidade, passando de uma reflexão sobre a divindade de Deus a uma reflexão sobre a paternidade de Deus.

⁵⁸ TREMBLAY, R. *Radicati e fondati nel Figlio*. Contributi per una morale di tipo filiale. Roma: Dehoniane, 1997. p. 87. O cursivo é do autor. Tremblay, na sua última obra sobre Durrwell, sugere que o pensamento do teólogo francês seja mais estudado. Ele deseja “que o pensamento durrwelliano seja objeto, nos próximos decênios, de numerosos estudos monográficos. Muitos filões de outro do seu pensamento permanecem, de fato, escondidos no terreno profundo da sua produção teológica e são ainda desconhecidos ou mal conhecidos” (TREMBLAY, R. *François-Xavier Durrwell*. Teologo della Pasqua di Cristo. Con bibliografia di Durrwell a cura di Jules Mimeault. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2010. p. 9. A presente tese evidencia o aspecto mais espiritual da teologia de Durrwell, aspecto ainda pouco conhecido.

⁵⁹ REYNAL, G. François Xavier Durrwell. In: REYNAL, G. (org.). *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*. Paris: Bayard-Centurion, 1998. p. 153.

⁶⁰ Segundo Durrwell, a teologia, por exigir a fé, supõe a oração. “Uma vez que a fé é um elemento do método, a disponibilidade à Palavra e à oração acompanham o trabalho teológico” (DURRWELL, La théologie, p. 251).

⁶¹ Cf. DAMASCENO, J. *Exposición de la fe*. Madri: Ciudad Nueva, 2003. p. 226. Em espanhol, lê-se: “La oración es la elevación de la mente a Dios”. Uma definição que se tornou clássica. Durrwell recorre ao latim da linguagem filosófica: “não só *elevatio mentis*, mas também *elevatio entis ad Deum*”. (DURRWELL, O Pai, p. 200). Para Durrwell, *entis* significa apenas a totalidade da existência de Jesus, *todo o ser de Jesus*, portanto *entis* mostra-se mais abrangente que *mentis*. É bom lembrar que, apesar de utilizar um termo filosófico, o teólogo francês não entra na filosofia da questão do *entis*.

Enquanto a teologia se acostumou a raciocinar sobre Deus segundo os conceitos de essência ou de natureza, herdados da filosofia grega, ou ainda segundo conceitos jurídicos quando se trata da redenção, as Escrituras ensinaram-me a privilegiar, em toda reflexão sobre Deus e a salvação, essa realidade, em si mesma misteriosa, que é a *pessoa*. Assim como a fé é o encontro de Alguém, a teologia é a busca de inteligência de um mistério que é pessoal⁶².

Ao refletir sobre a pessoa do Pai, Durrwell o definirá como Pai essencial, e Jesus como o Filho essencial, o que torna compreensível a definição da oração de Jesus como *elevatio entis ad Patrem*. Na oração, o Filho se eleva ao Pai. A elevação do Filho ao Pai traduz, ainda, o significado do mistério pascal de Jesus. Na morte, Jesus vai ao Pai, eleva-se ao Pai *pro nobis*. Uma elevação que não se dá fora do Espírito Santo, presente na oração de Jesus e no seu mistério pascal. O movimento de Jesus na oração traduz o significado de sua entrega ao Pai *pro nobis* na sua morte e ressurreição, o que permite compreender a oração a partir do mistério pascal. Evidentemente, como o teólogo cria tal definição para explicar a oração de Jesus, no decorrer da pesquisa se verificará se também a oração dos cristãos cabe nesta definição – *elevatio entis ad Patrem*. O estudo se inicia com a oração de Jesus, referência primordial para o cristão que quer compreender teologicamente a oração. O que Jesus ensinou sobre a oração? Como ele mesmo a praticou? E qual o significado de sua oração? São perguntas que vêm naturalmente à mente do estudioso da oração e também dos que desejam orar de modo cristão. A perspectiva de Durrwell, ao tratar da oração, mostra-se teologicamente consistente. Ele a aborda à luz do mistério pascal, princípio unificador de toda sua teologia, o que justifica o subtítulo da tese: *a oração de Jesus e do cristão à luz do mistério pascal na teologia de F. –X. Durrwell*. A hipótese que esta tese investiga resume-se numa pergunta: *Que relação há entre a oração de Jesus e seu mistério pascal e a oração do cristão e o mistério pascal de Jesus?* Buscar-se-á, neste estudo, investigar a relação entre dois conceitos na teologia de Durrwell: um conceito chave, o mistério pascal, e um conceito mais periférico, a oração.

A pesquisa seguirá um método que se define como hermenêutico-sintético-dedutivo. Procurar-se-á fazer um estudo crítico da oração de Jesus e do cristão na teologia de Durrwell, mostrando o alcance e a novidade de sua perspectiva em relação a outras possíveis teologias da oração. Buscar-se-á, ainda, um estudo minucioso, que seja crítico-interpretativo e, ao mesmo tempo, sintético. O tema, embora marginal, envolve os aspectos mais centrais da teologia de Durrwell, o que justifica um estudo mais

⁶² DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 10.

aprofundado da oração. O pesquisador entrará na catedral da teologia de Durrwell por uma porta lateral – a oração – não pela porta da frente – o mistério pascal. Entretanto, ao se ver dentro da catedral, será preciso perceber que o teólogo a construiu de modo a obrigar o que nela entra, independente da porta que escolha, a chegar à nave central, de onde contempla toda sua riqueza e beleza. Seria impossível estudar qualquer aspecto do pensamento de Durrwell sem tocar as dimensões mais importantes de sua obra teológica. O método utilizado também se define como dedutivo, porque, de uma teologia dogmática, de cunho espiritual e bíblico, deduz-se uma teologia da oração, a partir de pistas dadas pelo próprio Durrwell ao tematizar a oração de Jesus e do cristão.

O tema da oração pertence a uma área da teologia que se convencionou chamar de *teologia espiritual*⁶³. Normalmente, os teólogos da espiritualidade assumem a tarefa de estudar mais detalhadamente a oração. Durante a pesquisa, buscar-se-á um diálogo com muitos deles, inclusive para enfatizar a originalidade da perspectiva durrwelliana. No âmbito acadêmico, a teologia espiritual se define como “a disciplina que estuda sistematicamente, a partir da revelação e da experiência qualificada, a assimilação crescente do mistério de Cristo na vida do cristão e da Igreja, em processo constante e gradual até a perfeição”⁶⁴. A teologia tem, necessariamente, uma dimensão espiritual, evidenciada, aliás, por muitos teólogos⁶⁵. A dimensão espiritual, como todas as dimensões da teologia, deriva de um mesmo *unum theologicum*. Somente quando se reconhece a unidade primordial da teologia, compreende-se seus vários aspectos não como divisões e separações, mas como expressão de sua riqueza e vitalidade⁶⁶. Há

⁶³ Sobre a espiritualidade como disciplina teológica, há um excelente artigo na revista *Gregorianum*. Cf. QUERALT, A. La “espiritualidad” como disciplina teológica. *Gregorianum*, Roma, n. 60, p. 321-375, 1979.

⁶⁴ RUIZ, F. Le vie dello Spirito, p. 25. Outros teólogos definem de maneira semelhante a teologia espiritual. Segundo Laudazi, ela se caracteriza como “a ciência teológica que, fundada na revelação e na experiência espiritual, estuda sistematicamente o desenvolvimento da vida espiritual, sob a atividade do Espírito Santo que guia o cristão até a plenitude da união pessoal com Deus em Cristo, na recíproca pertença amorosa” (LAUDAZI, C. *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo*. Temi fondamentali di teologia spirituale. Roma: Edizioni OCD, 2006. p. 30).

⁶⁵ Clodovis Boff enfatiza vigorosamente o caráter espiritual de toda teologia. Ele afirma, por exemplo, que “a teologia é originariamente oração a Deus e proclamação de Deus. Sua natureza nasciva e íntima é contemplativa. Daí também por que sua função última será sempre servir à adoração”. Ao falar da teologia do Oriente, conclui que “a teologia é mística ou não é nada”. Com isto o teólogo quer apenas mostrar que a teologia tem, necessariamente, uma dimensão existencial e experiencial, neste sentido é espiritual. Cf. BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 134-134. Outros teólogos também enfatizam o aspecto espiritual e místico da teologia. Cf. LIBANIO, J. B; MURAD, A. *Introdução à teologia*. Perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996. p. 59-62. Nos últimos tempos, tem havido uma crescente valorização da espiritualidade pela teologia. Gamarra apresenta alguns dos teólogos do século XX que contribuíram para a redescoberta da dimensão espiritual de toda teologia, entre eles Rahner e Balthasar. Cf. GAMARRA, S. *Teología espiritual*, p. 9.

⁶⁶ Cf. LAUDAZI, C. *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Cristo*, p. 29.

consenso entre os autores ao afirmarem que o objeto material da teologia espiritual é comum a toda teologia: a existência cristã. Mas se estuda o mesmo objeto material de diversas perspectivas, pois ele possui várias razões formais⁶⁷. O objeto formal da teologia espiritual não se restringe à vida cristã no que ela é em si mesma, mas enquanto é assimilada e vivida por cada cristão. Ela se caracteriza como o estudo da apropriação pessoal do dado cristão ou a assimilação subjetiva da verdade dogmática⁶⁸. A teologia espiritual, embora pertença à dimensão prática e existencial da teologia, nem por isto se confunde com a teologia moral, exatamente por causa do objeto formal. A teologia moral se detém mais na estrutura da ação e nas leis que a regulam; já a teologia espiritual se dedica à ressonância que a relação com Deus produz na consciência da pessoa, no seu desenvolvimento e no seu psiquismo⁶⁹.

Quanto ao método da teologia espiritual, os autores o definem como dedutivo e indutivo. Dedutivo, porque a experiência espiritual, para ser cristã, depende da objetividade do evento Cristo. A teologia espiritual não ignora a verdade de Jesus Cristo enquanto dado objetivo estudado pela dogmática. Por outro lado, seu método é indutivo, por levar em consideração a experiência subjetiva da graça – a experiência dos santos, por exemplo – que, no entanto, se harmoniza com a verdade do dogma⁷⁰. Nesta pesquisa, privilegiar-se-á o método dedutivo, pois se parte de uma teologia dogmático-bíblica-espiritual para se construir uma possível teologia da oração. Dos princípios de uma teologia dogmática, chegar-se-á a uma teologia da oração. Esta tese possuirá,

⁶⁷ Clodovis diferencia com muita clareza o objeto material e o objeto formal da teologia. O objeto material diz respeito ao tema ou assunto de que uma ciência trata (*objetum quod*). Já o objeto formal diz do aspecto a partir do qual se estuda um tema escolhido. O objeto formal deriva da perspectiva em que se põe o sujeito epistêmico (*objetum sub quo*). Cf. BOFF, Teoria do método teológico, p. 41-42.

⁶⁸ Cf. GAMARRA, Teologia espiritual, p. 14.

⁶⁹ Cf. GAMARRA, S. Teología espiritual, p. 16-17. Segundo Vidal, “a espiritualidade se situa preferencialmente na verticalidade, seu olhar se volta para a dimensão transcendente da vida cristã, seu caminho é o da interioridade. A moral pertence preferencialmente à horizontalidade, seu rosto se fixa na dimensão imanente da vida cristã, seu caminho é o da exterioridade” (VIDAL, M. Teología espiritual y teología moral. In: *La teología Spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000. Roma: Teresianum, 2001. p. 541.

⁷⁰ Cf. GAMARRA, S. Teología espiritual, p. 15. Nota-se que há uma tendência a afirmar que a Teologia Espiritual, além do método dedutivo, conta também com o método indutivo, que brota da experiência espiritual qualificada. Nesse caso, a dogmática seria mais dedutiva. Alguns autores, no entanto, fazem interpretação mais ampla de ambos os métodos. Definem como método dedutivo um tipo de teologia que dominou o cenário teológico até o Vaticano II; tal teologia conheceu sua máxima expressão na escolástica de Santo Tomás de Aquino. Já a teologia indutiva nasce nos movimentos de renovação teológica, iniciados no século passado e consolidados depois do Vaticano II. A teologia indutiva se define como aquela que reflete os problemas da vida para chegar ao dogma. Parte-se, portanto, dos problemas reais dos fiéis para, num segundo momento, refleti-los à luz da revelação. Nesse caso, o método indutivo não se refere somente à experiência espiritual da qual brota uma doutrina teológico-espiritual, mas a toda teologia que leva em consideração os problemas reais dos fiéis para elaborar sua reflexão. Cf. LIBANIO; MURAD, Introdução à teologia, p. 101-104.

portanto, um claro aspecto dogmático, embora a oração seja propriamente um tema da teologia espiritual, enquanto meio necessário à assimilação subjetiva do conteúdo da fé. Seria, aliás, impossível falar seriamente sobre a oração sem tocar na dogmática, que estuda, enquanto dado objetivo, o próprio conteúdo da oração, Jesus e seu evangelho. Não há dúvidas de que a teologia espiritual depende da dogmática, embora hoje se recuse uma dependência total. Defende-se, antes, uma dependência interdisciplinar, em todas as direções. A dogmática não prescinde da experiência do povo de Deus, nesse caso, leva em conta a espiritualidade e se preocupa com a assimilação pessoal do dogma⁷¹. O tema da pesquisa, a oração de Jesus e do cristão, pertence, no âmbito acadêmico, à teologia espiritual, o que não significa, entretanto, abandono da dogmática. Ao contrário, uma das contribuições deste estudo se encontra exatamente no desejo de fundamentar a oração numa boa teologia dogmática, o que explica, inclusive, a escolha da teologia de Durrwell, que une de maneira muito coerente várias dimensões da teologia.

Esta pesquisa estará dividida em três capítulos que, ao final, responderão à pergunta: *Que relação há entre a oração de Jesus e seu mistério pascal e a oração do cristão e o mistério pascal de Jesus?* O primeiro capítulo estudará a oração de Jesus durante o seu percurso histórico. Nesse capítulo, situar-se-á a oração de Jesus no contexto judaico, verificando se ele orou enquanto judeu e, ainda, se tomou posição frente à piedade judaica de sua época. Abordará, ainda, o ensinamento de Jesus sobre a oração. Mas, na perspectiva de Durrwell, a oração de Jesus vai além do contexto da oração judaica e nela emerge uma novidade, que parece se encontrar na sua relação filial com o Pai, uma relação que não se dá sem a presença nele do Espírito Santo. Nesse caso, a originalidade da oração de Jesus se fundamentaria na sua filiação divina. O teólogo francês não se contenta com a afirmação segundo a qual Jesus é homem e Deus. Sem negar tal verdade dogmática e se deixando guiar pela própria Sagrada Escritura, Durrwell chega a uma importante conclusão: *Jesus é homem-Filho de Deus no Espírito Santo*. A filiação de Jesus no Espírito Santo funciona, para o teólogo, como um princípio a partir do qual ele sintetiza a cristologia. A oração de Jesus manifestaria

⁷¹ Cf. GAMARRA, S. Teología espiritual, p. 13. Aqui não se quer discutir exaustivamente a relação entre a dogmática e a espiritualidade, mas faz-se necessário mencionar tal relação, uma vez que o presente estudo se apresenta como dogmático-espiritual. Segundo Ruiz, dogmática e espiritualidade mantêm estreitas relações, quanto às fontes e aos conteúdos do mistério, que são os mesmos para toda teologia. As perspectivas são, no entanto, diversas. A dogmática evidencia mais o dado revelado, a conexão entre as verdades de fé, formuladas com os olhos da fé e da inteligência. A teologia espiritual, por sua vez, se volta mais para a assimilação do mistério, e para a transformação que provoca nos sujeitos e nos grupos. Cf. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, p. 29.

sua realidade última, a filiação no Espírito, e envolveria o próprio mistério trinitário. Assim, para se construir uma teologia da oração de Jesus durante seu percurso histórico, far-se-á necessário entrar nos aspectos mais importantes da teologia trinitária do autor estudado. Se a oração realmente evidencia a relação de intimidade entre Jesus e o Pai no Espírito Santo, torna-se essencial mostrar como o teólogo compreende a pessoa do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A relação filial de Jesus com o Pai no Espírito Santo explicaria o significado profundo de sua oração. Jesus utiliza a invocação *Abba*, nomeando Deus como Pai e se revelando o Filho. Na oração parece emergir a sua identidade última e a de Deus, seu Pai. Ao revelar sua consciência filial na oração, Jesus, ao mesmo tempo, faz descobrir que Deus é Pai, exatamente ao nomeá-lo como *Abba*. Alguns teólogos se perguntam pela necessidade da oração de Jesus. Se ele era o Filho, devia orar? Neste capítulo será enfrentada também essa questão, buscando-lhe uma resposta na perspectiva do teólogo estudado.

Outro aspecto que será enfrentado no primeiro capítulo se refere ao papel do Espírito Santo na oração de Jesus. Os teólogos, quando escrevem sobre a oração de Jesus, centram-se na relação do Filho com o Pai, mas pouco dizem sobre o lugar do Espírito Santo nesta oração. A partir da pneumatologia de Durrwell, procurar-se-á descobrir o papel do Espírito Santo na vida de Jesus e na sua oração. Se ele é o Filho no Espírito, estaria o Espírito ausente de sua oração? A invocação *Abba*, no cristão, jorra da ação do Espírito, como afirma Paulo. Em Jesus, tal invocação não brotaria também da presença nele do Espírito Santo? Antes, porém, de se entrar na questão da presença do Espírito na oração de Jesus, far-se-á uma síntese da pneumatologia do autor, inclusive mostrando alguns problemas que, segundo outros autores, ela põe à teologia trinitária, o que não modifica as ótimas intuições do teólogo sobre a presença do Espírito na vida e oração de Jesus. O conceito de filiação divina de Jesus, em Durrwell, mostra-se muito dinâmico. Jesus, o Filho, ao longo de seu percurso histórico, torna-se o Filho na condição humana para a salvação da humanidade. Ele realiza a salvação justamente tornando-se o Filho na humanidade assumida por amor. A encarnação, para Durrwell, se identifica com o próprio tornar-se Filho por parte de Jesus. Mas o mistério filial de Jesus só se realiza plenamente na páscoa, quando ele entra na glória e é plenamente filializado pelo Pai na sua humanidade. A páscoa leva Jesus à plenitude de sua filiação divina no Espírito Santo. Se a filiação de Jesus tende a uma plenitude, seria possível afirmar o mesmo de sua oração? Se a oração de Jesus, durante o seu percurso histórico, já se caracteriza como *elevatio entis ad Patrem*, tal definição não se faria

ainda mais verdadeira no mistério pascal, quando a *elevatio* do Filho ao Pai chega à sua plenitude? A pergunta que será respondida no primeiro capítulo é a seguinte: *Qual o significado da oração de Jesus durante o seu percurso histórico e como tal oração se refere a seu mistério pascal?* O capítulo terminará com a apresentação de possíveis lacunas na teologia da oração de Durrwell, formulada a partir de outros teólogos que também construíram uma teologia da oração de Jesus. Ao se concentrar na filiação, Durrwell constrói uma teologia certamente consistente, mas alguns aspectos da vida de Jesus não são tratados e esses enriqueceriam muito uma teologia da oração de Jesus.

O segundo capítulo investigará a relação que Durrwell faz entre a páscoa e a oração de Jesus. Antes de entrar na possível relação entre o mistério pascal de Jesus e sua oração, será necessário adentrar-se na própria teologia do mistério pascal do teólogo estudado. Uma das intuições mais importantes de Durrwell diz respeito ao aspecto salvífico da ressurreição de Jesus, relegado, pela tradicional teologia da redenção, a um segundo plano, uma vez que esta se concentrava preferencialmente no aspecto salvífico da morte de Jesus. O teólogo critica fortemente as lacunas de uma clássica teologia da redenção, que ele chama de *jurídica*, porque ela não incluía, na sua soteriologia, a ressurreição como mistério de salvação. Para Durrwell, Jesus não só morreu *pro nobis*, como afirma a clássica teologia da redenção, mas também ressuscitou *pro nobis*. A salvação não se explica somente como algo que Jesus *realizou* e *obteve*, ou seja, com uma obra exterior à sua pessoa, mas se identifica com seu próprio mistério pessoal. Na perspectiva de Durrwell, Jesus não *obtem* a salvação, ele *se torna* a salvação dos homens na sua morte e ressurreição. O próprio Jesus, assumindo a condição humana, faz o percurso da salvação. Na condição dos homens a salvar, na sua carne de pecado, ele se entrega ao Pai na morte. O Pai acolhe e filializa a humanidade de Jesus, ressuscitando-o.

A morte e ressurreição de Jesus se compreendem a partir da Trindade. A salvação se revela uma obra trinitária. O mesmo Espírito que agiu na vida de Jesus também agiu na sua morte e ressurreição. No Espírito, Jesus se entrega; no Espírito, o Pai o ressuscita. O Espírito se torna, com a ressurreição, o dom escatológico fundamental. Graças ao Espírito, a salvação que o próprio Jesus se tornou estende-se ao mundo, porque o Espírito faz a salvação chegar aos homens. O teólogo se debruça, ainda, em outros aspectos da morte de Jesus, como o sacrifício expiatório, por exemplo. Ele faz da comunhão o termo-chave de sua leitura do sacrifício expiatório, distanciando-se de outros teólogos, que enfatizam, na teologia do sacrifício, mais a substituição

vicária ou a reparação. A recusa da substituição vicária como um elemento do sacrifício expiatório lhe valeu algumas críticas que serão apresentadas no segundo capítulo. Durrwell faz uma leitura da oração ligando-a ao aspecto central da vida de Jesus: o mistério pascal, à luz do qual ela adquire seu significado mais profundo. Uma vez que a oração de Jesus, como se mostrará no primeiro capítulo, se caracteriza como a entrega do Filho ao Pai – *elevatio entis ad Patrem* –, a morte e ressurreição de Jesus não realizariam esta oração? E se a morte e a ressurreição fazem acontecer a salvação, uma vez que são *pro nobis*, não possuiria a oração de Jesus um significado salvífico? A morte de Jesus é seu sacrifício, sua entrega. Oração e sacrifício não seriam realidades que se aproximam? Que relação há, na teologia de Durrwell, entre sacrifício e oração? Tendo se oferecido e sendo aceito pelo Pai, Jesus se torna eterno sacerdote e intercessor, como afirma a carta aos Hebreus. Através do seu sacrifício, Jesus se torna sacerdote eterno e único mediador da salvação. Ele está junto do Pai para interceder pelos homens. Como entender a atividade orante-intercessora do Ressuscitado? Também aqui há uma questão que se responderá no capítulo segundo. Durrwell sublinha, ainda, o aspecto trinitário do mistério pascal. A oração de Jesus, marcadamente trinitária desde o seu percurso histórico, não se revelaria, também no mistério pascal, profundamente trinitária? Para se verificar a dimensão trinitária da oração de Jesus na sua morte e ressurreição, será estudada a própria dimensão trinitária do mistério pascal. Outra questão que será aprofundada diz respeito ao grito-oração de Jesus na cruz, relatado por Mc 15,34 e Mt 27,46. Tal grito-oração de Jesus conheceu, ao longo da história do cristianismo, muitas interpretações, Durrwell o compreende à luz de sua teologia do mistério pascal, opondo-se a possíveis repostas formuladas por outros teólogos. Eis as perguntas a serem respondidas no segundo capítulo: *Que relação há entre a oração de Jesus e seu mistério pascal? Como se compreende o mistério pascal enquanto oração?* O capítulo se encerrará com uma crítica à Durrwell, cuja teologia não explora o aspecto histórico da morte de Jesus, que tem na categoria Reino de Deus um dos seus conceitos-chave. Se por um lado a morte e a ressurreição realizam o mistério pessoal de Jesus, que se torna a salvação dos homens, por outro ela diz respeito ao Reino de Deus, o que tem uma consequência importante para uma compreensão teológica mais ampla da oração de Jesus. A crítica será construída, mais uma vez, a partir de teólogos que enfatizam aspectos da ressurreição que não aparecem mais elaborados na teologia de Durrwell.

No terceiro capítulo será estudada, finalmente, a oração do cristão, o que exige compreensão da existência cristã. O teólogo afirma que a vida cristã finca suas raízes no

mistério pascal de Jesus. Ele privilegia três expressões paulinas que apresentam a novidade da vida cristã: *in Christo*, *in Spiritu* e *cum Christo*. Todas três se referem à comunhão com Cristo possibilitada pelo Espírito do Ressuscitado. A expressão *cum Christo*, mais que as outras, evidencia o enraizamento da vida cristã no mistério pascal de Jesus. A reflexão do teólogo o conduz ao tema da filiação divina do cristão. A grande graça que Jesus faz aos homens é a de lhes possibilitar entrar em comunhão com a própria Santíssima Trindade. A filiação divina possui uma dimensão trinitária. Como compreender, teologicamente, a filiação divina do cristão? A teologia da oração cristã exige compreender em que consiste a filiação divina do cristão. Uma vez que Deus se revela e salva o homem trinitariamente, faz-se necessário perguntar: a quem o cristão se dirige na oração? Ao Pai, ao Filho ou ao Espírito Santo? A oração só é cristã se respeita a própria estrutura trinitária da existência cristã. A presença das pessoas da Trindade na oração se harmoniza com missão de cada uma delas na vida do cristão. Para Durrwell, a oração propriamente cristã tem uma clara dimensão trinitária, mas em que sentido ela brota da morte e ressurreição de Jesus? Assim como a de Jesus, a oração cristã não expressaria e aprofundaria a filiação divina do cristão? Sua dimensão trinitária não se enraizaria também na páscoa de Cristo? São questões a serem afrontadas no terceiro capítulo. Na teologia de Durrwell, a morte de Jesus se caracteriza como o mistério exemplar de sua oração, por isso se verificará, ainda, se a oração do cristão se realiza plenamente na morte, quando os efeitos do batismo atingem sua plena realização.

A única forma de oração que o teólogo estudou foi a petição, buscando mostrar sua inteligibilidade teológica. A petição levanta muitas questões à teologia e não são poucos os teólogos que denunciam seus possíveis desvios. Durrwell a compreendeu à luz do mistério pascal, encontrando-lhe um sentido teológico que será estudado a fim de se buscar uma resposta para duas pertinentes perguntas. Estaria correto pedir bens materiais e passageiros ao Pai? Se se admite a petição, qual seria o critério de discernimento de sua autenticidade? Durrwell constrói, ainda, uma sólida teologia da eucaristia, que ele apresenta como a oração fundamental do cristão. Ele faz um estudo dogmático da eucaristia, sublinhando sua dimensão pascal, uma vez que ela é sacramento do mistério pascal de Cristo. Mas em que sentido a eucaristia se compreende como oração? O capítulo terceiro aprofundará a relação que se estabelece entre oração e eucaristia na teologia de Durrwell. Por fim, segundo o teólogo, o Pai-nosso sintetiza a oração cristã. Uma oração que se caracteriza como participação do cristão na própria oração de Jesus. A novidade de sua abordagem do Pai-nosso advém

dos princípios fundamentais de sua teologia. A pesquisa sobre o tema da oração em Durrwell será concluído, assim, com um estudo do Pai-nosso. A pergunta que o capítulo procurará responder se formula assim: *Que relação há entre a oração do cristão e o mistério pascal de Jesus?* O capítulo terminará com a apresentação de uma lacuna da teologia da oração do cristão em Durrwell, que sublinha de modo consistente o fundamento da oração cristã, enfatizando sobretudo a filiação, mas não entra na questão da fraternidade, consequência da filiação divina do cristão. Teólogos atuais da antropologia teológica insistem muito na fraternidade como expressão existencial da comum filiação. Por sua vez, os grandes orantes da história do cristianismo são unânimes em apresentar o amor fraterno como critério último de discernimento da autenticidade da existência cristã e da oração cristã. Por isso, tal lacuna do pensamento de Durrwell merecerá ser apontada em vista de uma compreensão mais ampla do aspecto teológico da oração cristã.

O estudo da oração de Jesus e do cristão em Durrwell levará em consideração vários textos bíblicos utilizados pelo teólogo para construir a sua teologia, e outros que foram estudados a fim de aprofundar certos aspectos da temática. Assim como Durrwell, procurar-se-á sustentar a argumentação a partir da Sagrada Escritura. O próprio Durrwell aponta esse caminho ao estudioso de seu pensamento. Assim, o leitor encontrará muitos textos bíblicos citados ao longo da tese. Alguns teólogos bíblicos serão consultados, para confirmar ou aprofundar as intuições de Durrwell. No entanto, faz-se necessário afirmar que a presente tese não se situará no âmbito da teologia bíblica. Ela não se caracterizará como *estudo bíblico*. Ela se apresentará, como se afirmou, como *possível teologia da oração que se deduz da teologia dogmática de Durrwell*. Uma teologia que o próprio Durrwell fundamenta na Sagrada Escritura. Torna-se importante, ainda, afirmar que muitos outros aspectos da oração não serão contemplados na pesquisa. Não se estudará, por exemplo, a oração litúrgica da Igreja. Também não se pretende entrar na questão das formas e métodos de oração. Abordar-se-á a petição porque o próprio Durrwell a interpretou à luz de sua teologia. A relação entre oração e psicologia também escapa do interesse do pesquisador. E não se investigará a oração cristã confrontando-a com os métodos de oração propostos por novos movimentos religiosos vindos de outras tradições religiosas que, muitas vezes, seduzem os cristãos. A pesquisa não se apresentará, portanto, como estudo completo da oração, mas como *estudo dogmático-espiritual* da oração de Jesus e do cristão. Uma vez lançados os pressupostos da pesquisa, inicia-se, pois, com o primeiro capítulo, o

caminho que conduzirá a uma compreensão mais minuciosa, profunda e ampla da oração de Jesus e do cristão à luz do mistério pascal na teologia de François Xavier Durrwell. Num primeiro momento, buscar-se-á situar a oração de Jesus no contexto judaico no qual ele nasceu, viveu e aprendeu a orar. Tal contextualização servirá de plataforma para tudo o que será estudado posteriormente.

1 A ORAÇÃO DE JESUS E SEU MISTÉRIO FILIAL

1.1 Introdução

O primeiro capítulo desta pesquisa aborda a oração de Jesus antes da páscoa na teologia de Durrwell. Parte-se da oração de Jesus no contexto do judaísmo de sua época. Como judeu praticante, Jesus era cumpridor da lei e participou da oração de seu povo. Mas a oração de Jesus extrapola o contexto do judaísmo, cuja piedade foi duramente criticada por ele. Jesus não se limita a criticar a prática judaica; ele apresenta um novo ensinamento sobre a oração que, apesar de se enraizar na tradição espiritual de Israel, contém elementos inovadores. A própria oração de Jesus, fora do contexto judaico, dá mostras da novidade cristã da oração.

O capítulo se inicia com uma breve aproximação à análise da oração de Jesus no contexto do judaísmo. Depois, procura-se mergulhar no pensamento do autor estudado, no desejo de haurir o significado da oração de Jesus, já que não basta saber que Jesus orou, mas por que e para quê orou. A teologia de Durrwell torna-se base para responder a essas perguntas. Nosso autor insere sua reflexão sobre a oração de Jesus no contexto de sua teologia, que parte sempre do mistério pascal. O capítulo primeiro aborda o significado da oração de Jesus antes da páscoa, embora não se possa tratar de nenhum tema teológico do autor sem referência à páscoa. Mesmo a oração do Jesus histórico aponta para uma plenitude que acontecerá na páscoa. Nesse sentido, alguns temas são antecipados, ainda que apareçam com mais clareza no segundo capítulo. O primeiro capítulo aponta, portanto, necessariamente para o segundo, do qual decorrerá o terceiro.

A abordagem teológica de Durrwell se mostra marcadamente trinitária. Durrwell faz uma teologia trinitária do mistério pascal. Depois do seu primeiro livro, sobre a ressurreição de Jesus, sua reflexão se torna ainda mais trinitária, o que não o faz abandonar o mistério pascal, astro solar de sua teologia. O teólogo francês não somente elabora uma teologia trinitária do mistério pascal, como parte deste mistério para construir uma teologia trinitária. A oração, na perspectiva de Durrwell, remete, pois, aos conceitos fundamentais de sua teologia. Sua abordagem da oração é trinitária. Se na oração Jesus se eleva ao Pai como Filho, não se pode escapar das perguntas que

elucidam o significado dessa oração. Quem é o Pai a quem Jesus se eleva? O que esta oração expressa do próprio Jesus? Mas Jesus não é só o Filho do Pai, é o Filho no Espírito. Portanto, qual o lugar do Espírito na vida e na oração de Jesus? A elevação de Jesus ao Pai não se dá sem o Espírito. Quem é, pois, o Espírito Santo? Como age na oração de Jesus? O capítulo primeiro procura responder a essas questões, o que obriga a entrar na teologia trinitária de Durrwell, nos seus conceitos, na originalidade de sua proposta, em vista da teologia da oração de Jesus.

O capítulo termina com uma breve comparação da teologia da oração de Durrwell com a de Jon Sobrino. Vale ressaltar que o objetivo desse capítulo é a busca da hermenêutica da oração de Jesus em Durrwell e não a comparação com outros autores. Porém, a própria hermenêutica tem uma dimensão comparativa, porque só se estuda um autor a partir de outros. Tal confronto revela, ainda, o esforço do pesquisador da teologia de Durrwell de contextualizar o seu estudo, que jamais pode ser feito em abstrato, porque seu olhar teológico carrega toda a teologia que assimilou anteriormente e as marcas do contexto teológico em que está inserido. O autor Jon Sobrino foi escolhido por sua elaborada teologia da oração a partir do conceito de Reino de Deus, tão importante para a teologia da libertação, e menos elaborado no pensamento do teólogo francês. Além desta aproximação, busca-se também uma breve comparação da teologia de Durrwell com a de Ignace de la Potterie, cujo livro sobre a oração de Jesus serve de referência para este capítulo e que, muitas vezes, corrobora as idéias de Durrwell. Ignace de la Potterie apresenta no seu tratado um elemento teológico importante da oração de Jesus que escapa à teologia de Durrwell. A escolha desse autor mais do que se justifica, uma vez que é autorizado especialista em exegese.

1.2 Jesus e a oração do povo judeu

Ainda que a pesquisa histórica possa esclarecer o contexto da oração dos judeus no tempo de Jesus, jamais poderá dar uma informação precisa sobre a participação de Jesus na vida de oração de seu povo, já que não seria capaz de dizer com precisão o que era a oração deste ou daquele indivíduo¹. Por outro lado, parece inexato fazer de Jesus um militante contra as prescrições judaicas quanto à oração, porque então

¹ Cf. DUQUOC, C. La prière de Jésus. *Concilium*, Paris, n. 179, p. 24, 1982.

Jesus seria um “ateu culturalmente falando”². Os Evangelhos são discretos ao descrever a oração de Jesus enquanto judeu. Praticamente se calam sobre o quadro da educação religiosa e litúrgica de Jesus. Mas Jesus nasceu sob a Lei (cf. Gl 4,4)³ enquanto membro do povo judeu e, como tal, assumiu os valores da oração de seu povo.

Durrwell, ao teologizar a oração de Jesus, limita-se a dizer que Jesus era filho de um povo que sabia orar. E certamente não foi indiferente à oração oficial de seu povo. Jesus participou da oração cotidiana dos judeus, rezou o Shema Israel⁴. A oração de Jesus se enraíza na prática de oração do judaísmo da sua época. Os Evangelhos não informam com precisão, mas também não ignoram a presença de Jesus no contexto do culto e da piedade judaicos⁵. Jesus freqüentava as sinagogas, onde anunciava sua mensagem (cf. Mc 1,39; Mt 4,23; 9,35; Lc 4,15.44; Jo 6,59; 18,20), e sobretudo em dia de sábado (cf. Mc 1,21; 3,1-2; 6,2; Mt 12,9-10; Lc 4,16.31; 6,6-7; 13,10).

As sinagogas eram lugares freqüentados para a oração, a leitura e a explicação da Lei. Depois do Templo, a sinagoga era o lugar mais apropriado para a oração, o que permite concluir que Jesus era um *praticante* não só quanto à observância da Lei, mas também quanto à prática da oração⁶. Seus ensinamentos na sinagoga não seriam possíveis se não participasse do culto que aí se celebrava. As homilias aconteciam depois da leitura da Lei e dos Profetas. Às leituras seguiam-se orações: cantavam-se salmos e o presidente pronunciava orações, às quais os presentes respondiam. As reuniões sempre terminavam com uma bênção sacerdotal. Por causa dessa prática, as sinagogas ganharam um segundo nome: casas de oração⁷. Pela constante presença de Jesus nas sinagogas – relatada pelos diversos evangelistas –, conclui-se que ele participava do ofício sinagoga, como qualquer outro judeu piedoso de sua época.

Lucas conserva a lembrança da primeira viagem de Jesus a Jerusalém, por ocasião da Páscoa, aos doze anos, quando, depois de se haver perdido dos pais, é

² LORENZI, L. de. La preghiera, anima dell’evangelo. In: VAGAGGINI, C. (org.). *La preghiera nella Bibbia*. Torino: Paoline, 1988. p. 115.

³ Quando serão citados, ao longo da tese, os textos de Paulo, não haverá a preocupação de diferenciar as autênticas cartas de Paulo das pseudo-paulinas (Ef, Col, 2Ts, 1Tm, 2Tm e Tt), uma vez que o escopo da tese não o exige.

⁴ Cf. DURRWELL, F. –X. La preghiera di Gesù. *Nuova Umanità*, Roma, n. 44, p. 8, 1986.

⁵ Cf. DUPONT, J. Jésus et la prière liturgique. *La Maison Dieu*, Paris, n. 95, p. 20, 1968.

⁶ Cf. POTTERIE, I. de la. *La prière de Jésus: le Messie, le Serviteur de Dieu, le Fils du Père*. Paris: Desclée, 1990. p. 18.

⁷ Cf. DUPONT, Jésus et la prière liturgique, p. 20.

encontrado no Templo (cf. Lc 2,41-50). Este relato evoca uma tradição judaica segundo a qual o jovem judeu inicia oficialmente uma vida de observância da Torá e de participação na oração de seu povo⁸. Na época de Jesus, o Templo de Jerusalém havia se tornado o centro do culto (cf. Jo 4,20). Nele se ofereciam os sacrifícios e se faziam as orações oficiais. Para Jerusalém peregrinavam os judeus, três vezes ao ano, para a celebração das três festas mais importantes: Páscoa, Pentecostes e Tendas⁹. João mostra Jesus no Templo por ocasião destas três grandes festas religiosas do ciclo litúrgico judaico (cf. Jo 2,13; 5,1; 7,2.10; 10,22; 12,12-20). Os sinóticos falam de uma única ida de Jesus a Jerusalém (cf. Lc 13,22; 19,45; Mt 21,12-13; Mc 11,11.15-17). Mas o que fazia Jesus no Templo? Segundo os evangelistas, Jesus ensinava (cf. Mc 12,35; 14,49; Mt 21,23; 26,55; Lc 19,47; 20,1; 21,37-38; Jo 7,14-28; 8,20; 18,20). Lá proclamou em alta voz que o Templo é casa de oração (cf. Mc 11,17; Mt 21,13; Lc 19,46). Torna-se difícil imaginar Jesus chamando assim o Templo, se ele próprio não tivesse feito dele um lugar de oração. Frequentando o Templo, tomava parte do culto¹⁰.

Como muitos judeus de sua época, provavelmente, Jesus orava três vezes ao dia: de manhã, às três horas e à noite. Durwell se limita a dizer que Jesus recitava o Shema Israel, aprendido com Maria e José¹¹. A oração da manhã e da tarde consistia na repetição do Shema Israel (Ouve, ó Israel), meio pelo qual os judeus acreditavam cumprir o mandamento do Deuteronômio (Dt 6,4-7):

Ouve, ó Israel, Iahweh nosso Deus é o único Iahweh! Portanto amarás a Iahweh teu Deus com todo teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! Tu as inculcarás aos teus filhos, e delas falarás sentado e andando em teu caminho, deitado e de pé¹².

Quando um escriba pergunta a Jesus qual é o maior mandamento, ele recita o Shema Israel (cf. Mc, 12,29-31). De fato, os judeus tinham o costume de fazer certas orações prescritas durante o dia¹³, que correspondem a estas horas indicadas por Durrwell. De manhã e à noite, diziam o *Shemá Israel!* Mas o texto é menos uma oração e mais uma profissão de fé. Sua recitação era, no entanto, acompanhada de bênçãos,

⁸ Cf. GRELOT, P. La prière de Jésus dans la Bible. In: *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1986. p. 2247. Grelot não apresenta o episódio como histórico, mas se atém ao seu significado.

⁹ Cf. POTTERIE, La prière de Jésus, p. 19.

¹⁰ Cf. DUPONT, Jésus et la prière liturgique, p. 21.

¹¹ Cf. DURRWELL, F. – X. Marie, méditation devant l'icône. Paris: Médiaspaul et Pauline, 1990. p. 23-24.

¹² A tradução é da Bíblia de Jerusalém, utilizada como referência para as siglas e as citações. BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

¹³ Cf. DUPONT, Jésus et la prière liturgique, p. 22.

ação de graças. Publicamente recitavam-nas no Templo e nas sinagogas. Na impossibilidade de estar em um desses lugares, o judeu recitava-as sozinho, como forma de entrar em comunhão com todo o povo. Parece que, embora os Evangelhos não o atestem, Jesus tenha realmente recitado o *Shemá Israel* com as orações que o acompanhavam, nas horas prescritas¹⁴.

A hora nona (três da tarde) marcava o auge do dia, sendo o momento de maior afluência de judeus ao Templo. Era a oração por excelência (cf. At 3,1): hora do sacrifício vespertino (cf. Ex 29,39-42; Lc 1,8-10; At 3,3.30). Os que não podiam estar no Templo oravam na sinagoga ou no lugar em que se encontravam. Diziam uma oração chamada *Shemoné esré*, a oração das dezoito bênçãos. Duvida-se que tal oração existisse no tempo de Jesus, mas não se põe em dúvida que ao menos seu núcleo já estivesse formado. Possivelmente Jesus participou dessa oração, associando-se aos que estavam reunidos no Templo¹⁵.

Também parece seguro que Jesus tenha recitado alguns salmos (cf. Mt 26,30)¹⁶. A oração dos Salmos havia se tornado expressão da vida do povo diante de seu Deus. Lucas narra o nascimento de Jesus e de João Batista num clima de júbilo em que a alegria se exprime na recitação de Salmos, na linha da tradição do Antigo Testamento, retomando a pobreza e a disponibilidade que atraem a benevolência de Deus¹⁷. Jesus utiliza o Salmo 22 para expressar seu abandono na cruz (cf. Mc 14,34). Não há dúvidas de que os Salmos ocupam um lugar importante na oração de Jesus, que os conhece desde pequeno, uma vez que constituem a prece por excelência da assembléia, que glorifica e agradece a Deus, pede perdão e implora as bênçãos divinas¹⁸. Ao rezar os salmos, Jesus se apropria da oração de seu povo¹⁹.

Apesar dessas evidências, os evangelistas não dizem que Jesus freqüentava as sinagogas e o Templo para orar. Quanto aos discípulos, Lucas afirma que, mesmo depois da ressurreição, vão ao Templo para orar (cf. At 3,1) e participar de sua liturgia (cf. At 21,23-27). Jesus freqüenta estes lugares, mas, segundo a teologia dos

¹⁴ Cf. DUPONT, Jésus et la prière liturgique, p. 23.

¹⁵ Cf. DUPONT, Jésus et la prière liturgique, p. 22.

¹⁶ Embora o texto de Mateus não especifique, o contexto permite concluir que se trata dos Salmos do Hallel, Sl 113-118. A ceia pascal terminava com a recitação dos mesmos. BÍBLIA DE JERUSALÉM, nota d.

¹⁷ Cf. RADERMARKERS, J. La prière de Jésus dans les évangiles synoptiques. *Lumen Vitae*, Bruxelles, n. 3, p. 395, 1969.

¹⁸ Cf. BRAUN, A. A oração de Cristo. *Perspetiva Teológica*, São Leopoldo, n. 10, p. 9, 1974.

¹⁹ Cf. BERNARD, C. A. *La prière chrétienne*: essais pour notre temps. Paris: Desclée, 1967. p. 69.

evangelistas, não como lugares de oração pessoal, mas como lugares de pregação e revelação, não propriamente de oração (cf. Mc 1,21; 6,2; Lc 4,16.31; 13,12)²⁰. Isto não significa que ele não tenha participado da oração oficial dos judeus, uma vez que quem lia a Escritura também conduzia a oração²¹. Durrwell observa que talvez a tradição cristã tenha omitido a participação de Jesus na liturgia judaica da oração com a intenção teológica de mostrar que nele se inicia um novo culto, como afirma João ao dizer que os verdadeiros adoradores não adorarão nem em Jerusalém nem no monte Garizim, mas em espírito e verdade (cf. Jo 4,23)²². Mas tal omissão com propósito teológico não apaga o fato da participação de Jesus na oração de seu povo, na qual encontrou uma fonte para sua própria oração, ainda que a faça de maneira original.

1.3 Crítica de Jesus à oração e à piedade judaicas

Durrwell não aprofunda a teologia da oração de Jesus no quadro do judaísmo, porque essa supera o contexto da liturgia e da oração judaicas²³. Sua atenção se detém no nó cristológico da oração de Jesus que traz uma clara referência ao mistério pascal. Talvez por isso o autor francês não se interesse pela crítica de Jesus à oração e à piedade dos judeus de sua época, que salta aos olhos nos Evangelhos e não pode passar despercebida num estudo sobre a oração de Jesus. Durrwell insere a oração de Jesus no judaísmo: escapa-lhe a crítica de Jesus que, no entanto, ilumina a novidade pascal da oração inaugurada pelo Nazareno.

Jesus não põe em questão a validade do culto judaico, realizado no Templo e nas sinagogas. Define o Templo como “casa de oração”, entendendo que as atividades comerciais o profanam (cf. Mc 11,15-18; Mt 21,12-13; Lc 19,45-48; Jo 2,13-17). É verdade que anuncia um culto novo, que substituirá o do Templo (cf. Mc 14,58; 15,29; Mt 12,6; 26,61; 27,40; Jo 2,19-21; 4,21-24). Por outro lado, aprova a taxa para o Templo (cf. Mt 17,24-27), elogia o óbulo da viúva (cf. Mc 12,41-44; Lc 21,1-4) e manda o leproso, depois de curado, oferecer o sacrifício prescrito pela Lei (cf. Mc 1,44;

²⁰ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 197.

²¹ Cf. POTTERIE, La prière de Jésus, p. 20-21.

²² Cf. DURRWELL, O Pai, p. 197. O mesmo argumento se encontra em Ignace dela Potterie: “em nenhuma parte o Evangelho menciona a oração pessoal de Jesus no Templo ou na sinagoga; jamais é dito que Jesus tenha aí orado; para afirmá-lo, é preciso deduzir do contexto” (POTTERIE, La prière de Jésus, p. 21).

²³ Cf. DURRWELL, La preghiera, p. 8.

Mt 8,4; Lc 5,4). Afirmar que a reconciliação fraterna vale mais que a oferta, mas não a dispensa (cf. Mt 5,23-24). Não duvida da presença de Deus nos cultos celebrados no Templo e nas sinagogas²⁴. Se é assim, então, o que realmente Jesus critica?

O Evangelho de Mateus traz uma das críticas mais sérias de Jesus à piedade judaica, que não se reduz à oração, apenas a inclui. As observações de Mt 6,5-6 sobre a oração unem-se tematicamente às de Mt 6,1-4, sobre a esmola, e às de Mt 6,16-18, sobre o jejum. A esmola para chamar a atenção não tem valor. Quando se busca estima e admiração dos outros, perverte-se a piedade. Também o jejum perde todo seu valor se praticado para fazer-se observado e admirado pelos outros²⁵. Neste caso, a ação piedosa permanecerá fechada em si mesma, porque não busca agradar a Deus, mas aos homens. A hipocrisia vem à tona quando se privilegia a exterioridade. Deus vê, no entanto, a interioridade, a intenção. A exterioridade conduz à falsidade, que se esconde atrás de gestos e palavras.

A mesma crítica se dirige ao modo de os judeus fazerem oração. Aos olhos de Mateus, um modo hipócrita. Em Lucas, Jesus não critica a oração pronunciada em pé ou em público, e sim o seu uso (cf. Lc 18,13). Critica os que querem atrair a atenção dos outros sobre si, porque buscam admiração, o que falseia completamente a prática da oração. Destinada a agradar aos homens, essa oração não pode agradar a Deus. Jesus aprova, portanto, a oração litúrgica de seu povo, mas alerta para os riscos a ela inerentes. Na oração hipócrita permanece o gesto, a mentira; falta a substância²⁶. Uma oração que não brota do coração e que não visa à glória de Deus e o bem do próximo perde-se em exterioridades e não atinge seu fim.

Outros textos aprofundam a crítica de Jesus à piedade judaica (cf. Mt 23,6-7 e Lc 20,46-47, Mc 12,38-40). Sem entrar nas suas diferentes teologias, constata-se que os evangelistas agruparam nestes textos críticas que Jesus fez à piedade judaica em várias circunstâncias. Mais uma vez, a crítica se dirige à vaidade dos escribas e fariseus, manifestada na exterioridade de seus gestos, no desejo de receber honras e homenagens. A desonestidade acompanha sua prática religiosa, porque os escribas roubam os bens das viúvas e devoram suas casas²⁷. Aqui não só a oração coisificada recebe a crítica de

²⁴ Cf. DUPONT, *Jésus et la prière liturgique*, p. 29.

²⁵ Cf. DUPONT, *Jésus et la prière liturgique*, p. 30.

²⁶ Cf. HELEWA, G. *Insegnamenti sulla preghiera nel Nuovo Testamento*. Roma: Teresianum, 2002. p. 11.

²⁷ Cf. DUPONT, *Jésus et la prière liturgique*, p. 35.

Jesus, mas também a oração vista como mercadoria, uma vez que o pressuposto da condenação é a exploração da viúva, símbolo bíblico do oprimido pelos mestres da Lei e pelos escribas. Nesse caso, a oração torna-se mecanismo de opressão²⁸.

Em Mt 6,7-8 Jesus estende sua crítica aos pagãos e denuncia uma piedade paganizada, feita de multiplicação de palavras para expor as próprias necessidades a Deus. Atrás dessa atitude há uma concepção distorcida de Deus, porque os pagãos pensam que serão ouvidos à custa de suas preces repetitivas. Pensam que conseguirão a benevolência de Deus à força de palavras. A oração seria, pois, um meio de manipular a Deus, obrigando-o a fazer o que se lhe pede. Tenta-se subornar Deus com a oração. Ao invés de se abrir à verdade de Deus, o orante recorre à precisão dos próprios conceitos, à técnica dos gestos, das repetições, das palavras e dos ritos – meios normalmente utilizados para obter favores dos homens. Jesus afirma que os pagãos desperdiçam palavras. Na oração paganizada, Deus se torna uma criação da mente, uma ilusão²⁹. O verdadeiro orante não precisa subornar Deus, pois o Pai sabe das necessidades de seus filhos, antes mesmo destes proferirem o pedido (cf. Mt 6, 8).

Jesus sinaliza, ainda, outros perigos da oração. Na parábola do fariseu e do publicano, na qual, segundo Sobrino, se encontra a antropologia fundamental da oração cristã na atitude do publicano³⁰, Jesus condena a oração do fariseu, que se caracteriza por uma auto-afirmação egoísta e narcisista. Mero mecanismo de busca de gratificação e admiração. O próprio orante se torna a referência e não Deus. Falta a alteridade de quem compreende as necessidades dos outros (v. 9) e não ora só a partir de suas necessidades, mas a partir dos outros. Não há, pois, o reconhecimento da própria dependência de Deus.

A crítica de Jesus mostra que ele não permaneceu indiferente ao fato da oração. Como judeu praticante, percebeu o alcance e os limites da vida espiritual do seu povo. Apontou desvios da oração: narcisismo espiritual, hipocrisia, palavreado vazio, instrumentalização opressora, mistificação da sensibilidade ou do sentimentalismo³¹. Sua crítica ilumina o modo novo de fazer oração que nasce de sua vida e de sua relação com Deus. Assim, a oração de Jesus não se enquadra totalmente na prática judaica de sua época; ela aponta para uma novidade.

²⁸ Cf. SOBRINO, J. *A oração de Jesus e do cristão*. São Paulo: Loyola, 1981. p. 16.

²⁹ Cf. HELEWA, *Insegnamenti sulla preghiera*, p. 19.

³⁰ Cf. SOBRINO, *A oração de Jesus e do cristão*, p. 14.

³¹ Cf. SOBRINO, *A oração de Cristo e do cristão*, p. 17.

1.4 Jesus ensina a orar

Jesus participa da oração oficial do seu povo, mas critica a superficialidade que às vezes a invade e a desvirtua. Mas Jesus não ficou só na crítica; também ensinou a oração (cf. Lc 18,1-5). Ele o faz não a partir de doutrinas aprendidas sobre a oração, mas a partir de sua própria experiência. Seu ensinamento brota da abundância de seu próprio coração. Durrwell, no entanto, não se preocupa com o ensinamento que Jesus fez sobre a oração. Uma vez, no entanto, que o teólogo se mostra atento ao fato de ser Jesus um mestre de oração³², impõe-se a pergunta pelo tipo de oração que Jesus propõe, que, segundo os teólogos, são objetivos, assim como as críticas feitas à oração e à piedade judaicas.

Jesus propõe uma oração simples e sóbria em palavras e gestos, feita em segredo, sem espetáculo, mas confiante (cf. Mt 18,19). As parábolas, criação original de Jesus, confirmam sua prática e seu ensinamento. O que nelas aparece é o que transborda de sua existência, como se vê nas parábolas do juiz iníquo e a viúva inoportuna (cf. Lc 18,1-8); do fariseu e o publicano (cf. Lc 18,9-14), do amigo que chega à meia-noite pedindo pão (cf. Lc 11,5-8). Ao ensinar a oração, o Nazareno suscita orantes: eis o que salta aos olhos quando se leem os Evangelhos³³. Jesus incentiva os que dele se aproximam à prática da oração. São orações que exprimem vários sentimentos: fê, amor, esperança e que são feitas de várias formas: agradecimento, louvor. Algumas delas são dirigidas ao próprio Jesus (cf. Lc 7,5; 18,38; 23,42). Quando os discípulos, vendo Jesus em oração, pedem que lhes ensine a orar, ele lhes ensina o Pai-nosso (cf. Mt 6,9-13; Lc 11,1-4), que se tornará a oração cristã por excelência, uma oração de amor filial³⁴.

Para Jesus, a oração autêntica se baseia no verdadeiro conhecimento de Deus. O orante se dirige não a uma divindade manipulável, mas ao Deus que se revela Pai e conhece as necessidades dos filhos³⁵. Um Pai que tem alegria em dar aos filhos o que necessitam (cf. Lc 11,5-8.9-13; Mt 7,7-11). Jesus insiste na confiança filial: “Se vós que sois maus sabeis dar boas dádivas aos vossos filhos, quanto mais vosso Pai que

³² Cf. DURRWELL, O Pai, p. 196.

³³ Cf. RUIZ, Le vie dello Spirito, p. 237.

³⁴ Cf. DURRWELL, F. – X. Donne-nous aujourd’hui notre pain de ce jour. *Mission Chrétienne*, Paris, n. 343, p. 1, 1990. Ao Pai Nosso está dedicado parte do terceiro capítulo desta tese.

³⁵ Cf. DUPONT, Jésus et la prière liturgique, p. 42.

está nos céus dará coisas boas aos que lhe pedem” (Mt 7,11). Percebe-se aqui uma mudança na ótica da oração: abandonando a preocupação com a eficácia, chega-se à compreensão dos sentimentos de Deus. A eficácia da oração se encontra na paternidade de Deus, nas suas disposições, não nas palavras que os homens pronunciam; então, multiplicar palavras como fazem os pagãos não serve para nada.

Sobre o ensinamento de Jesus acerca da oração, destaca-se ainda o segredo (cf. Mt 6, 6). Isso não significa que ninguém possa saber que os cristãos fazem oração. Não se trata de um segredo meramente material, o que impediria a oração comunitária, por exemplo. Segundo os evangelistas, o próprio Jesus ora diante de outros (cf. Lc 3, 21). O segredo se opõe ao modo de orar dos judeus, evitando a espetaculosidade, a ostentação, a prepotência de quem quer se mostrar espiritualmente melhor que os outros. Jesus propõe a sinceridade na oração, feita na profundidade do coração e na solidão, longe dos holofotes dos olhares dos outros³⁶. Orar em segredo torna-se condição para agradar a Deus, que vê as intenções e não a aparência. Juntamente com o segredo da oração, Jesus não se cansa de insistir que a oração exige a coragem da constância e da perseverança (cf. Lc 11,5-8. 18,1-8; Mt 7,7-11; Jo 14,13-14).

Há condições importantes a se observar para garantir a eficácia da oração. A primeira e mais importante delas é que seja feita no nome de Jesus (cf. Jo 14,13.14; 15,16; 16,23. 24.26). Em João, o pedido em nome de Jesus se liga ao tema da Páscoa, porque Jesus diz: “Neste dia, pedireis em meu nome” (Jo 16,26). Jesus se refere ao dia da glorificação, que inaugurará a novidade da oração cristã. Para Durrwell, a oração cristã se fundamenta na páscoa de Jesus³⁷. Só depois da páscoa nasce propriamente a oração cristã, como se pretende mostrar ao longo da pesquisa. Outras condições são exigidas para a eficácia da oração: busca da vontade de Deus (cf. Mt 7,21-23); humildade de espírito e disposição para perdoar as ofensas recebidas (cf. Mt 18,21-35; Lc 17,4); abandono à providência e busca do Reino de Deus e da sua justiça (cf. Mt 6,25-34; Lc 12,22-31).

³⁶ Cf. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, p. 237.

³⁷ Cf. DURRWELL, *O Pai*, p. 203.

1.5 Jesus, homem de oração

Os Evangelhos apresentam Jesus como um homem de oração freqüente³⁸. Durrwell acena para este fato: Jesus ora nas circunstâncias mais importantes de sua vida. Lucas sugere que Jesus vivia em estado permanente de oração (cf. Lc 5,16)³⁹. E mostra Jesus orando nos momentos decisivos da sua vida: no batismo (cf. Lc 3,21), antes do chamado dos apóstolos (cf. Lc 6,12), antes da profissão de fé de Pedro (cf. Lc 9,18), na transfiguração (cf. Lc 9,28). Além disso, Jesus ora por Pedro, para que seja sustentado no momento da tentação (cf. Lc 22,32). Ora por si mesmo, na sua luta para permanecer fiel à vontade do Pai (cf. Lc 22,39-44); ora na cruz (cf. Lc 23,34) e na hora da morte (cf. Lc 23,46)⁴⁰. Os teólogos da espiritualidade são unânimes ao apresentar os momentos fortes da existência de Jesus em que aparece sua oração, não só no Evangelho de Lucas, mas também nos outros Evangelhos⁴¹. Uma oração estreitamente ligada à sua missão⁴².

A oração anima o cotidiano de Jesus. Às vezes, seu dia começa com a oração: “De madrugada, estando ainda escuro, ele levantou e retirou-se para um lugar deserto e ali orava” (Mc 1,35). Jesus busca a solidão (cf. Mc 1,35; Mt 14,24; 23,26; Lc 5,16; 9,18); gosta de se retirar para o silêncio da montanha (cf. Mc 14,23; Mc 6,46; Lc 6,12; 9,28); aprecia a serenidade da noite (cf. Mc 1,35; Lc 6,12). A conclusão se impõe aos olhos do estudioso da oração de Jesus: segundo os Evangelhos, ele orava. E sua oração não se apresenta como um apêndice na sua vida, mas como parte integrante da mesma⁴³. Ela não se reduz a um ato ritual, no qual põe em prática certas prescrições religiosas. Ela abarca todo seu existir e ilumina seu atuar. Apesar dessa constante, os evangelistas não descrevem em detalhes o conteúdo das orações de Jesus. Ele ora em silêncio; permanece em segredo sua intimidade com Deus. O conteúdo aparece apenas indiretamente, na sua maneira de falar de Deus e de anunciar o Reino.

³⁸ Não se pretende analisar a oração de Jesus dentro da teologia dos evangelistas, com suas perspectivas diversas. Nem mesmo pertence ao objetivo da pesquisa a investigação histórico-exegética sobre a oração de Jesus.

³⁹ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 195.

⁴⁰ Cf. DURRWELL, La preghiera, p. 9.

⁴¹ Cf. GAMARRA, Teologia espiritual, p. 158; BERNARD, Teologia spirituale, p. 387; RUIZ, Le vie dello Spirito, p. 236; FURIOLI, A. *Preghiera e contemplazione mistica*. Genova: Marietti, 2001. p. 19-20.

⁴² Cf. BERNARD, Teologia spirituale, p. 387.

⁴³ Cf. DURRWELL, La preghiera, p. 9.

Mas de que forma Jesus orava? Sua oração se caracteriza sobretudo pelo louvor, pela benção e pelo pedido. Não faz uma refeição sem recitar a benção ou dar graças a Deus, porque o pão de cada dia é dádiva divina (cf. Mc 6,41; 8,6; 14,23; Mt 14,19; 15,36; 26,26.27; Lc 9,16; 22,19; 24,30). Exulta no Espírito e se inebria de alegria por saber que o Pai se revela aos pequenos, dos quais ele mesmo faz parte (cf. Lc 10,21-21). Jesus agradece os dons recebidos: “Pai, dou-te graças porque me ouvistes” (cf. Jo 11,41). No entanto, na maioria de suas orações, Jesus dirige pedidos ao Pai (cf. Lc 22,39-44; Jo 12,27-28)⁴⁴.

A existência orante de Jesus aponta para uma realidade que transcende o ato de orar. Para Durrwell, “as outras orações de Jesus foram o prelúdio para a grande oração pascal, a preparação e a antecipação. A oração em ‘lugar deserto’ ou ‘na montanha’ pode evocar, para o pensamento cristão, o áspero deserto e a alta montanha do calvário”⁴⁵. A oração de Jesus expressa a sua filiação, na qual se realiza a redenção. Filiação e redenção aparecem como os temas teológicos mais importantes do pensamento de Durrwell, sempre ligados à sua teologia da oração. Situar a oração de Jesus na sua relação com o Pai implica, no entanto, entendê-la na sua dimensão trinitária, pois não se pode teologizar a relação de Jesus com o Pai prescindindo da pessoa do Espírito Santo. Mesmo antes da Páscoa, a oração de Jesus manifestava sua referência ao Pai e ao Espírito. Na páscoa, a Trindade se revela plenamente e a oração de Jesus chega à plenitude.

1.6 A oração de Jesus e o Mistério Trinitário

A teologia de Durrwell está alicerçada no mistério trinitário: “o cristianismo tem sua fonte no mistério trinitário”⁴⁶. Todos os temas teológicos estudados pelo autor giram em torno desse mistério. Qualquer tema que se queira estudar em suas obras obrigará o pesquisador a se deparar com o mistério da Trindade, o que, aliás, dá credibilidade e consistência à sua teologia, porque a Trindade se encontra no coração da

⁴⁴ Cf. DURRWELL, *La preghiera*, p. 9.

⁴⁵ DURRWELL, *O Pai*, p. 200.

⁴⁶ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 43. Segundo Kasper, “o Novo Testamento resume a auto-revelação escatológica e definitiva de Deus nesta frase: Deus é amor (cf. 1Jo 4,8.16). As confissões trinitárias do Novo Testamento são uma explicitação desta frase que resume a revelação acontecida em Jesus Cristo” (KASPER, W. *Il Dio di Gesù Cristo*. Brescia: Queriniana, 2003. p. 325).

revelação cristã, como “fórmula sintética da fé cristã”⁴⁷. O amor que Deus manifesta em Jesus Cristo consiste na mais fundamental verdade de fé do cristianismo. A própria revelação possui uma estrutura trinitária, porque o desígnio salvífico de Deus Pai se realiza mediante o Filho no Espírito Santo. A Carta de Paulo aos Gálatas atesta esse pensamento:

Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial. E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: Abba, Pai! (Gl 4,4-6)⁴⁸.

Durrwell parte da Revelação para construir sua reflexão teológica. Seu pensamento nunca prescinde do kérygma bíblico⁴⁹. Sua teologia trinitária brota do que o próprio Deus revelou em Jesus Cristo. No trajeto da construção de sua obra, seu ponto de partida é a economia, a Trindade tal qual ela se revelou na história. Neste sentido, também para ele *a Trindade econômica é a Trindade imanente*⁵⁰. Somente Jesus pode introduzir o homem no conhecimento da Trindade, “negar que Jesus possa introduzir seu discípulo no conhecimento da Trindade em sua verdade eterna é acreditar que a

⁴⁷ KASPER, Il Dio di Gesù Cristo, p. 327.

⁴⁸ Muitos textos bíblicos têm uma estrutura trinitária, por exemplo: Mt 28,19; Jo 10,38; 14,10; 14,26; 17,1-26; Rm 1,3; 2Cor 13,13. Ef 1,1-14. Outros aparecerão ao longo da tese, vistos à luz da teologia do autor estudado.

⁴⁹ Segundo Pastor, “no kérygma bíblico se revela a epifania definitiva da Trindade salvífica, onde se explicita a experiência cristã da fé no Pai que nos salva no Filho e no Espírito” (PASTOR, F. –A. Kérygma bíblico e ortodoxia trinitária. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 32, p. 91, 1982).

⁵⁰ Nesse sentido, Durrwell segue Rahner, mesmo que não o afirme explicitamente. Para Rahner, Deus se relaciona com a humanidade trinitariamente. Segundo suas próprias palavras, “justamente esta tríplice relação trinitária – livre e indevida – para conosco não é só uma imagem ou analogia da Trindade imanente, mas ela mesma, ainda que livre e comunicada por graça”. O modo de proceder de Deus na história é trinitário. Portanto “a Trindade econômica é a imanente, e reciprocamente” (RAHNER, K. Advertências sobre o tratado dogmático “De Trinitate”. In: *Escritos de teologia* IV. Madri: Taurus, 1964. p. 127). Mais precisamente ainda, para Rahner a afirmação “o Pai se nos dá a si próprio em absoluta autocomunicação mediante o Filho no Espírito, é enunciado que se deve entender e fazer em sentido estrito como referentes a Deus como ele é em si mesmo. Pois do contrário no fundo não seria nenhuma afirmação acerca da autêntica autocomunicação de Deus”. (RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 169). Muito se escreveu sobre o axioma rahneriano. Ver, por exemplo, o que diz França Miranda. Cf. MIRANDA, M. F. O mistério de Deus em nossas vidas, p. 93-96. Para uma análise mais crítica do axioma, ver o estudo de Ladaria, que concorda com o axioma, porque parece evidente que o conhecimento de Deus Trino só é acessível pela revelação de Jesus, uma vez que Deus mesmo se revela nele. Deus se mostra como é. Do contrário, a revelação não seria verdadeira. Por outro lado, a Trindade imanente não depende da economia para existir e nem se dissolve ou se esgota nela, não é possível ter acesso ao mistério da vida intra-divina da geração do Verbo, da processão do Espírito, por exemplo. Nem sempre é possível passar da economia à teologia. Cf. LADARIA, L. F. *El Dios vivo e verdadero*: el misterio de la Trinidad. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005. p. 28-38. Esta crítica de Ladaria ao axioma de Rahner é fundamental para compreender sua crítica à teologia trinitária de alguns autores modernos, entre eles Durrwell, como se verá. Durrwell parece tirar todas as consequências deste axioma, que se revela regra de ouro de sua teologia trinitária.

verdade revelada em Jesus pode não corresponder à Trindade em sua verdade eterna”⁵¹. Só partindo do Deus para nós, a economia, chega-se a Deus em si mesmo, a teologia, porque “a epifania da Trindade salvífica revela a Trindade eterna. Se Deus subsiste em três Hipóstases divinas e inseparáveis, pode concluir-se que o *Mysterium salutis* deve manifestar o *Mysterium Trinitatis*”⁵². Como afirma Ladaria, este é o caminho comumente seguido hoje na teologia católica⁵³.

A teologia trinitária de Durrwell encontra-se mais elaborada em obras posteriores a seu primeiro e mais famoso livro: *La réssurrection de Jésus, mystère de salut*. Principalmente depois desta primeira obra, o autor amadurece sua teologia sobre a Trindade, sempre atento à sua fonte por excelência: a Sagrada Escritura, cujo epicentro se acha no mistério pascal de Cristo. Embora sua teologia trinitária gire em torno do evento da páscoa, a vida de Jesus antes deste evento manifesta o mistério trinitário, o que não escapa ao autor.

Para Durrwell, a oração de Jesus, como expressão de sua identidade, enquadra-se na relação do Filho com o Pai, que não se compreende sem o Espírito Santo. Portanto, a teologia da oração do teólogo francês mostra-se estritamente trinitária. A oração de Jesus sempre foi um elevar-se ao Pai – *elevatio entis ad Patrem* – mesmo antes da Páscoa, momento em que a *elevatio* de Jesus ao Pai se realiza plenamente⁵⁴. Não se busca nesta pesquisa uma hermenêutica de toda a teologia trinitária de Durrwell. Busca-se apenas apresentar o fundamental de sua doutrina trinitária, em vista da hermenêutica da oração de Jesus⁵⁵. Para Durrwell, não seria possível abordar a oração de Jesus ao Pai sem dizer quem é Deus-Pai e quem é o seu Filho Jesus Cristo. Como a relação do Filho com o Pai não se concebe sem o Espírito, faz-se necessário entrar na sua pneumatologia, aliás, a parte mais crítica de sua doutrina trinitária. A teologia trinitária de Durrwell é abordada para situar a oração de Jesus e, em outro capítulo, a oração do cristão. Como a oração de Jesus se situa no nível da sua

⁵¹ DURRWELL, F. –X. *La mort du Fils: Le mystère de Jésus et de l’homme*. Paris: Cerf, 2006. p. 64. No início da pesquisa, o livro ainda não tinha sido traduzido para o português. Não se considerou necessário revisar as traduções dos textos que foram usados na pesquisa. Cf. DURRWELL, F. –X. *A morte do Filho. O mistério de Jesus e do homem*. São Paulo: Loyola, 2009.

⁵² PASTOR, F. –A. “Principium totius Deitatis”, misterio inefable y lenguaje eclesial. *Gregorianum*, Roma, n. 79/2, p. 289, 1998.

⁵³ Cf. LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 43.

⁵⁴ O segundo capítulo abordará exatamente a páscoa como plenitude da *elevatio* de Jesus ao Pai.

⁵⁵ Embora não se queira fazer uma hermenêutica de toda teologia trinitária do autor estudado, assunto para uma outra tese, busca-se mostrar alguns dos problemas teológicos que sua teologia suscita. Se nesta pesquisa a oração é a porta de entrada para os temas centrais da teologia do autor, torna-se importante aludir a certos problemas que tais temas apresentam à teologia.

relação com o Pai, a quem ele se eleva, parte-se primeiramente desta relação, deixando-se o Espírito Santo para um segundo momento, o que se justifica também pela originalidade da pneumatologia do autor.

1.6.1 Deus, o Pai

Para uma reflexão sobre a teologia do Pai, o mais lógico seria começar pela ressurreição, pois ela “é o mistério da geração eterna do Filho manifestando-se no mundo, pois Deus é o autor da ressurreição enquanto Pai”⁵⁶. Para o teólogo francês, “a ressurreição de Jesus é obra de Deus em sua paternidade”⁵⁷, o que se evidencia na citação do Sl 2 nos Atos dos Apóstolos:

Quanto a nós, anunciamo-vos a boa-nova: a promessa, feita a nossos pais, Deus a realizou plenamente para nós, seus filhos, ressuscitando Jesus, como também está escrito no Salmo: “Tu és meu Filho, eu hoje te gerei” (At 13,32-33).

Na teologia da ressurreição elaborada por Durrwell, o salmo 2 aparece como um dos textos-chave, pois apresenta a ressurreição do Filho como geração⁵⁸. Embora fosse mais lógico partir da ressurreição, nesta pesquisa faz-se necessário seguir outra lógica: a do itinerário histórico de Jesus, pois, embora o cume de sua filiação e oração se dê na páscoa, a oração marca sua história e manifesta o mistério da filiação que se realizará plenamente na ressurreição. Durrwell centra sua teologia da oração – como, aliás, toda a sua teologia – no mistério pascal, porém não lhe passa despercebida a oração de Jesus antes da Páscoa. A oração de Jesus sempre manifestou o que na páscoa acontece em plenitude.

A teologia da paternidade de Deus⁵⁹ perpassa todas as obras de Durrwell e se configura como uma das bases do seu pensamento⁶⁰. Mas sua teologia sobre Deus Pai encontra-se, sobretudo, na obra *Le Père, Dieu en son mystère* (O Pai, Deus em seu

⁵⁶ DURRWELL, O Pai, p. 11. A ressurreição de Jesus como *mistério da geração eterna do Filho manifestando-se no mundo* aparece mais elaborada no segundo capítulo, onde se estuda a oração de Jesus e a redenção. No entanto, seria impossível tratar da Trindade em Durrwell sem tocar na ressurreição de Jesus, mesmo quando se fala da Trindade antes da páscoa.

⁵⁷ DURRWELL, O Pai, p. 11.

⁵⁸ A ressurreição como geração é um dos temas-chave do segundo capítulo.

⁵⁹ Segundo Jean Galot, a novidade evangélica da pessoa do Pai ainda não foi suficientemente valorizada na sua riqueza teológica. Cf. GALOT, J. *Nuestro Padre, que es amor*: manual de teologia sobre Dios Padre. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005. p. 11.

⁶⁰ Além da tese de Márcio Vinícius dos Santos sobre a paternidade de Deus em Durrwell, já citada na introdução, outra tese inclui a pesquisa sobre a teologia do Pai em Durrwell. Cf. RAIMOND, P. M. Casas Filiol de. *La teología del Padre en el pensamiento católico contemporáneo*: aproximación a las obras de J. Galot, L. Bouyer, J. M. Rovira y F. –X. Durrwell. Roma: Sanctae Crucis, 2001.

mistério)⁶¹. O próprio título evoca sua perspectiva. Se Deus é Pai, só pode ser o Pai de Jesus Cristo. Sua constatação parte do testemunho da Sagrada Escritura. O Novo Testamento apresenta Deus como o Pai de Jesus Cristo. “Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias, que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos” (Hb 1,1-2). A sabedoria humana jamais teria acesso à paternidade de Deus, se o próprio Deus não tivesse a iniciativa de revelá-la. A razão humana, com seus argumentos, nunca chegaria ao Deus uno e trino, ao Deus que é Pai.

1.6.2 Deus-Pai no Antigo Testamento

Para Durrwell, a idéia da paternidade de Deus já estava presente no Antigo Testamento⁶². Ele recolhe alguns textos. No Livro do Êxodo, o próprio Deus declara que seu primeiro filho é Israel. “Dirás a Faraó: assim falou Iahweh: o meu filho primogênito é Israel” (Ex 4,22). Mais tarde, Deus repetirá: “em lágrima voltam, em súplica eu os trago de volta. Conduzi-los-ei às torrentes de água, por caminho reto, em que não tropeçarão. Porque sou Pai para Israel e Efraim é o meu primogênito” (Jr 31,9). Por outra parte, Israel reconhece em Deus o seu pai: “Com efeito, tu és nosso Pai. Ainda que Abraão não nos reconhecesse e Israel não tomasse conhecimento de nós, tu, Iahweh, és nosso Pai, nosso redentor, tal é teu nome desde a antigüidade” (Is 63,16). Durrwell observa que Deus é pai de Israel por ser seu criador (cf. Ml 3,10). Além de criador, ele estabeleceu uma relação particular com seu povo, escolhendo-o e fazendo-o sair do Egito: “Quando Israel era menino, eu o amei e do Egito chamei meu Filho” (Os

⁶¹ De acordo com Real Tremblay, “estamos diante de uma verdadeira suma teológica construída a partir do eixo central de nossa fé, o mistério do Pai, compreendido a partir da Páscoa do seu Filho, no que ele possui de mais essencial, o ato de gerar” (TEMBLAY, R. Recension de “Le Père, Dieu en son mystère”. *Studia Moralia*, Roma, n. 25, p. 470-471, 1987).

⁶² Cf. DURRWELL, O Pai, p. 38. Segundo Marchel, a idéia da paternidade de Deus se acha também em outros povos, portanto trata-se de um fenômeno universal e humano. A diferença da idéia da paternidade se encontra, no entanto, na história de cada povo. No caso dos israelitas, a paternidade de Deus aparece quase sempre ligada à nação, com um sentido claramente coletivo, ligada à experiência da Aliança. Do ponto de vista da relação pessoal, a idéia da paternidade contém grandes reservas; está completamente ausente dos textos mais remotos do AT, com exceção para o caso do rei. Muito raramente e somente nos livros da época helenística, acha-se a palavra Pai na invocação a Deus de um indivíduo. Cf. MARCHEL, W. *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens: Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme Père, avant et dans le Nouveau Testament*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963. p. 9-52. De acordo com Konings, em comparação com outros povos, a invocação de Deus como Pai não é comum em Israel, o que se explica pelo fato de Israel se compreender como povo escolhido, diferente dos outros povos, e por sua dessexualização de Deus. Cf. KONINGS, J. Deus, Pai: que significa?. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 31, p. 311, 1999.

11,1)⁶³. A experiência que o povo faz de Deus é a da ação histórico-salvífica. Deus irrompe na história deste povo, elege-o por livre decisão de sua vontade e o converte em seu povo, estabelecendo com ele uma Aliança, que faz de si mesmo o único e verdadeiro Deus⁶⁴. A filiação divina de Israel tem, portanto, sua origem num ato salvífico operado na história. Deus é Pai porque criou, escolheu e libertou seu povo⁶⁵.

Segundo nosso autor, a aliança é sinal da relação paternal que se estabeleceu entre Deus e seu povo. Principalmente os profetas vêem a Aliança como uma relação entre pai e filho. Deus, que toma a iniciativa da Aliança, faz o povo existir; o povo nasce como um filho⁶⁶. O amor paternal de Deus preside a história do povo de Israel, um amor cheio de ternura que nenhuma infidelidade é capaz de destruir: “em momento de cólera escondi de ti o rosto, mas logo me compadecei de ti, levado por amor eterno” (Is 54,8). Um amor mais terno que o de uma mãe: “Por acaso uma mulher se esquecerá de sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho do seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem eu não me esqueceria de ti” (Is 49,15). Para Durrwell, a paternidade de Deus no Antigo Testamento é um prelúdio da paternidade que se revelará em Jesus. Assim, embora teologicamente rica, a paternidade conhecida antes do Cristo tem um sentido metafórico, “a paternidade essencial só ficou conhecida depois que se tornou, em Jesus, realidade interior ao mundo. Mas já em suas intervenções anteriores Deus agia segundo a sua paternidade, que, um dia, seria manifesta”⁶⁷. Ao se revelar Filho, Jesus revela a paternidade de Deus da qual a humanidade é chamada a participar, porque Deus não é só Pai de Jesus, mas Pai dos homens.

1.6.3 Deus-Pai no Novo Testamento

A encarnação de Jesus foi longamente preparada. Do ponto de vista da paternidade de Deus, a Antiga Aliança era uma promessa que se cumpriria depois em Jesus. A Antiga Aliança se constituiu de realizações iniciais que o mistério do Filho levou a termo. Deus havia-se manifestado, mas em Jesus sua presença no mundo se

⁶³ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 38-39.

⁶⁴ Cf. RAHNER, K. Theos en el Nuevo Testamento. In: *Escritos de Teologia* I. Madri, Taurus, 1964. p. 108.

⁶⁵ Cf. KASPER, Il Dio di Gesù Cristo, p. 192; BOFF, L. *A Trindade e a sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 203.

⁶⁶ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 38.

⁶⁷ DURRWELL, O Pai, p. 46. Segundo Rahner, mesmo que ainda se considerasse servo, o povo era já filho, verdade que desconhecia, até que veio o Filho do Pai e se revelou como tal na história. Cf. RAHNER, Theos en el Nuevo Testamento, p. 141.

tornou total. A base da montanha faz parte do seu cume: O Deus da Antiga Aliança era Deus-Pai, que enviaria ao mundo seu Filho. “Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho” (Gl 4,4) ⁶⁸. Jesus revela o mistério de Deus-Pai. Jean Galot, corroborando o que diz Durrwell, afirma que a paternidade tal qual Jesus a manifesta traz uma grande novidade: o nome do Pai pronunciado por Jesus nunca se refere a uma divindade, que se nomeia metaforicamente, e sim a uma pessoa que ele chama de *Abba*. Jesus não se dirige a Deus como outro indivíduo poderia fazer. Ele não revela simplesmente a paternidade de Deus, mas também sua identidade de Filho, Filho único, de cuja filiação os homens participam por graça⁶⁹. Seu mistério encontra sua explicação última no mistério do Pai.

Os cristãos das primeiras comunidades, ao pronunciarem o nome de Deus, pensam no Pai de Jesus Cristo. Dizer que o Cristo é o Filho de Deus consiste em designar Deus o Pai (cf. 2Cor 1,19; Gl 2,20). São Paulo atribui sua conversão ao fato de Deus ter nele revelado o seu Filho: “Houve por bem revelar em mim o seu Filho” (Gl 1,16). E afirma, ainda, que Deus não poupou seu Filho (cf. Rm 8,32). Deus o enviou na plenitude dos tempos (cf. Gl 4,40). Há textos ainda mais explícitos ao qualificarem Deus de Pai: “Bendito seja o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo” (2Cor 1,3). “Existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para o qual caminhamos, e um só Senhor Jesus Cristo, por quem tudo existe e para quem caminhamos” (1Cor 8,6). A Segunda Carta aos Coríntios termina com uma fórmula trinitária: “A graça de Nosso Senhor Jesus, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós” (2Cor 13,13). O nome Deus indica aquele que é o Pai de Jesus Cristo. Durrwell pincela estes textos da literatura paulina para afirmar que o termo Deus designa o Pai de Jesus Cristo, chamado de a primeira pessoa da Trindade⁷⁰. Assim constrói sua teologia trinitária, partindo sempre do testemunho das Sagradas Escrituras.

Não é só a literatura paulina que nomeia Deus como o Pai de Jesus Cristo. João se mostra ainda mais explícito, sendo a relação de Jesus com o Pai uma das idéias teológicas fundamentais de seus escritos. Não há dúvida de que o Deus do Quarto Evangelho é aquele do qual Jesus é o Filho (cf. Jo 5,25; 10,36; 11,4). O Pai envia o Filho ao mundo, entrega-o ao mundo (cf. Jo 13,16). Jesus saiu de Deus, veio do Pai (cf. Jo 8,42; 16,28). Para Durrwell, Deus e Pai são palavras que, no Evangelho de João, têm

⁶⁸ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 47.

⁶⁹ Cf. GALOT, Nuestro Padre, p. 13.

⁷⁰ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 12.

o mesmo sentido. O Verbo desde sempre estava com Deus (cf. Jo 1,1). O Filho unigênito está no seio do Pai (cf. Jo 1,18). Só o Filho viu o Pai (cf. Jo 6,46). Na páscoa, Jesus passa deste mundo ao Pai (cf. Jo 13,1; 20,17)⁷¹. A revelação do Pai se dá no Filho que ele mesmo enviou. A idéia do envio do Filho ao mundo se repete com frequência no NT (cf. Mc 9,7; Mt 10,40; Lc 4,43; 9,48; Jo 3,17; 5,23; 6,57; 8,42; 17,18). E não há outra razão para este envio, a não ser o amor de Deus: “Nisto se manifestou o amor de Deus por nós: Deus enviou o seu Filho único ao mundo para que vivamos por ele” (1Jo 4,9).

No Novo Testamento a palavra Deus também se encontra dirigida a Cristo (cf. Rm 9,5; Jo 1,1; 20,28; 1Jo 5,20; Tt 2,13), mas o termo Deus designa sobretudo o Pai, que Jesus deu a conhecer. A palavra Pai aparece como o nome próprio de Deus⁷². A história de Jesus se caracteriza pela revelação da paternidade de Deus: Deus é o Pai de Jesus. A revelação da paternidade de Deus constitui uma das verdades fundamentais do Novo Testamento. Jesus fala de Deus como seu Pai, referindo-se a uma relação especial e única com ele⁷³. Que Deus é o Pai de Jesus, só Jesus mesmo poderia revelar.

1.6.4 Deus, o Pai essencial

Para Durrwell, Deus revela-se *Pai essencial*, cuja “característica fundamental é ser fonte da atividade do Filho”⁷⁴, o que exprime uma relação de origem. O Pai está na origem de tudo o que o Filho é e faz, enquanto fonte, “amor gerador”⁷⁵.

Quando a Escritura fala do “Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo”, a conjunção *e* exprime identidade. Deus é o Pai do Senhor Jesus; é assim que ele é o Deus infinito: em sua paternidade. Seu ser está empenhado e se esgota na geração do Filho, uma vez que Deus faz habitar nele toda a plenitude de sua divindade⁷⁶.

O termo Pai, em Durrwell, tem um alcance epistemológico. O conhecimento que a revelação de Jesus traz de Deus não se sobrepõe a um conhecimento mais fundamental de Deus oferecido pela filosofia. A paternidade diz respeito ao próprio *ser*

⁷¹ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 13. Segundo Kasper, o tratamento que Jesus dá a Deus chamando-o de Pai constitui o *proprium* e *specificum* cristão. Cf. KASPER, Il Dio di Gesù Cristo, p. 198.

⁷² De acordo com Rahner, na maioria dos casos em que o Novo Testamento fala de Deus, esses textos não se referem às três pessoas em sua essência ou em sua divindade, mas à pessoa do Pai. Cf. RAHNER, Theos en el Nuevo Testamento, p. 93-167. A mesma constatação se encontra em Galot. Cf. GALOT, Nuestro Padre, p. 15.

⁷³ Cf. LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 49.

⁷⁴ DURRWELL, O Pai, p. 49.

⁷⁵ DURRWELL, O Pai, p. 49. No francês, a expressão é mais evocativa: “*amour qui engendre*”. Cf. DURRWELL, Le Père, p. 88.

⁷⁶ DURRWELL, O Pai, p. 27-28.

de Deus⁷⁷. Deus se define exclusivamente por sua paternidade. Como afirma Jean Galot, em acordo com Durrwell, “nele tudo é paternal, ele é pura paternidade; neste sentido ele é a definição ideal e perfeita da paternidade, toda sua realidade se exprime pelo nome Pai”⁷⁸. O termo pai pertence à essência de Deus. Mas a teologia nem sempre considerou Deus o Pai essencial. A divisão clássica da teologia trinitária em dois tratados o comprova⁷⁹. A separação dos tratados fazia pensar numa Trindade que se constitui a partir de uma natureza substancial que dava origem às pessoas, num segundo momento⁸⁰. Para Durrwell, “o Espírito Santo resume tudo o que a filosofia pode dizer acertadamente sobre a natureza divina e seus atributos. Ele é como que a natureza de Deus hipostasiada, natureza que está totalmente na geração do Filho”⁸¹.

Para explicitar sua teologia da paternidade de Deus, Durrwell a compara com a paternidade humana. E conclui que nenhum homem merece o nome de Pai como o Deus de Jesus Cristo⁸², pois um ser humano jamais será Pai em sentido absoluto, uma vez que também é filho de alguém e existe antes de se tornar pai. O pai humano gera com a colaboração da esposa e pode, inclusive, gerar vários filhos e ter ocupações em nada implicadas na sua paternidade⁸³. O pai humano poderia, inclusive, não amar. Ele gera a partir de uma natureza que possui e não em virtude da pessoa que é. “Deus é o Pai não gerado, a origem sem origem”⁸⁴. O Pai de Jesus não vem de nenhum outro Pai,

⁷⁷ Cf. MIMEAULT, La sotériologie, p. 28.

⁷⁸ GALOT, J. La paternité: révélation et engagement. *Gregorianum*, Roma, n. 79/4, p. 693, 1998.

⁷⁹ De *Deo Uno* era o tratado sobre Deus baseado sobretudo na filosofia do ser, no qual Deus se definia como o ser que subsiste em si mesmo e é fonte do que existe no mundo. A paternidade não se relacionava, portanto, com o ser de Deus. Ao segundo tratado, *De Deo Trino*, se reservava o nome de Pai para Deus, uma vez que a substância que subsiste em si mesma se dividia em três pessoas. Cf. DURRWELL, O Pai, p. 132. Rahner critica duramente essa divisão clássica, que, segundo ele, tem origem em Santo Tomás de Aquino, embora a visão de Deus como essência remonte a Santo Agostinho. Seu axioma – a Trindade econômica é a Trindade imante, e reciprocamente – emerge no contexto de sua crítica a essa divisão. Para ele, “o tratado De Deo Uno não trata primeiro de Deus-Pai, enquanto origem sem origem na divindade e na realidade do mundo, mas da natureza comum a todas as três pessoas”. Assim a Trindade cai em uma “splendid isolation”, dando a impressão de que o mais importante sobre Deus já tivesse sido dito no tratado *De Deo Uno*. De *Deo Uno*, para Rahner, “é um tratado a-trinitário” (RAHNER, Advertências, p. 112-113). Durrwell, a partir de outros pressupostos, chega à mesma conclusão de Rahner. A teologia de Durrwell será sempre trinitária. Sobre a Trindade em Rahner, ver o que diz M. C. Bingmer. Cf. BINGEMER, M. C. L. Um Deus para ser amado: algumas reflexões sobre a doutrina trinitária em Karl Rahner. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 36, p. 125-141, 2004.

⁸⁰ Cf. SANTOS, Pesquisa teológica, p. 31.

⁸¹ DURRWELL, O Pai, p. 133. A reflexão acerca do Espírito Santo como “natureza de Deus hipostasiada” aparecerá mais adiante.

⁸² Evidentemente, a analogia da paternidade aplicada a Deus tem sua origem na paternidade humana, até mesmo para Jesus. Segundo Galot, “se Deus-Pai fosse totalmente diferente dos pais humanos, Jesus não teria podido chamá-lo com este nome” (GALOT, La paternité divine, p. 692).

⁸³ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 28.

⁸⁴ DURRWELL, O Pai, p. 28.

portanto o título de Pai pertence exclusivamente a ele. O Pai, como afirma o Magistério da Igreja, está na origem como fonte da divindade (DH 490; 525). Constitui-se como princípio sem princípio. O que distingue o Pai está na sua primazia na Trindade: origem da Trindade e de tudo, o que não significa superioridade na ordem do ser (DH 1331)⁸⁵. Para Durrwell, o Deus que Jesus revela é Pai em sentido absoluto, “jamais um homem poderá ser pai em sentido tão absoluto, unicamente pai e totalmente pai”⁸⁶.

Os homens o nomeiam Pai a partir de sua experiência da paternidade, mas antes que antropomorfismo, aqui se acha um caso de teomorfismo, porque aplicam a si o nome próprio de Deus⁸⁷. Em Mt 23,9 Jesus diz: “a ninguém na terra chameis de Pai, pois só tendes o Pai Celeste”. Afirmar a paternidade essencial de Deus significa que ele é enquanto Pai. Não se parece com um pai humano, que um dia começou a sê-lo⁸⁸. Desde sempre, Deus é Pai. Segundo Ladaria, o ser do Pai existe em pura doação. O sentido do seu ser não se acha na substância que subsiste em si mesma, mas no amor que se autocomunica, portanto a paternidade se mostra como o amor fontal, que se entrega ao Filho⁸⁹.

Como Pai essencial, a atividade de Deus no mundo se dá na relação com o Filho. “Nenhuma de suas atividades o distrai de sua ação paterna, pela qual Deus é Deus, todas elas pertencem ao mistério da geração do Filho”⁹⁰. Israel fez a experiência da paternidade de Deus através dos gestos históricos de Deus a seu favor, mas que “Deus seja Pai por geração, que sua identidade se identifique com a paternidade em relação a um Filho, são coisas que nunca afloraram no pensamento judaico”⁹¹. Ainda que a idéia da paternidade de Deus exista no judaísmo do Antigo Testamento, a revelação da pessoa divina do Pai acontece somente em Jesus.

A geração do Filho no mundo veio à tona com a encarnação de Jesus, “Deus, que se mostrou relacional na Antiga Aliança, mostra, em Jesus, que é o Pai,

⁸⁵ Segundo Pastor, o Magistério sempre afirmou “a monarquia do Pai não gerado, principium sine principio, origem do Filho consubstancial e do Espírito, proclamado principium totius Deitatis ou também fons et origo totius divinitatis” (PASTOR, “Principium totius Deitatis”, p. 284).

⁸⁶ DURRWELL, O Pai, p. 28.

⁸⁷ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 28.

⁸⁸ Segundo Galot, “diferentemente da geração humana, que se produz com a colaboração do pai e da mãe, a geração eterna não possui senão um princípio: o Pai. O Pai é o único a gerar o Filho” (GALOT, La paternité divine, p. 695).

⁸⁹ Cf. LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 302.

⁹⁰ DURRWELL, O Pai, p. 29.

⁹¹ DURRWELL, O Pai, p. 123.

aquele que é toda relação a um Filho”⁹². Mas a paternidade de Deus se liga não somente à salvação com o envio do Filho. Estava presente na criação, como afirma Paulo: “nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra” (Cl 1,16). O mesmo se encontra em João: “tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,3). A criação tem uma estrutura filial, porque não se dá fora da paternidade de Deus com relação a Jesus. A criação do mundo se liga ao mistério da geração eterna do Filho⁹³. O mistério de Deus se manifesta aos homens no momento em que para eles se realiza na história⁹⁴. O povo de Israel fez a experiência desse mistério com a intervenção de Deus em sua história, mas só em Jesus ele se realizou plenamente na história.

A realização do mistério de Deus na história se identifica com a geração do Filho: uma geração que tem sua origem na eternidade⁹⁵. Deus-Pai gera o Filho desde toda a eternidade. “O Filho único não saiu de natureza divina que o Pai tivesse. A pessoa do Pai, enquanto tal, gera. É assim que Deus é, é assim que o Pai é, seu eu se constitui produzindo o Filho”⁹⁶. E Jesus é gerado no mundo para a salvação da humanidade. A plenitude da geração do Filho no mundo se dá no mistério da ressurreição. É nesse mistério “que se realiza e se revela plenamente a paternidade de

⁹² DURRWELL, O Pai, p. 47.

⁹³ Segundo Durrwell, a criação em Cristo atestada por Paulo e João não se dá *ex nihilo*, mas *ex plenitudine*. Antes da criação, havia a plenitude de Deus que impregnava tudo. Deus cria da plenitude eterna da geração do Filho, que é a condição de possibilidade da criação. A data da criação do mundo seria a da eterna geração do Filho. Não que o mundo comece a existir com a geração eterna do Filho, mas sua origem está nesta geração. Durrwell não nega a teologia da criação *ex nihilo*, mas prefere a expressão *ex plenitudine*, para afirmar que a criação nasce “da transbordante plenitude do Filho em sua geração infinita” (DURRWELL, O Pai, p. 111-113).

⁹⁴ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 16.

⁹⁵ O tema teológico da geração eterna do Filho é complexa, o que não passa despercebido a Durrwell. Para ele, evoca-se na Sagrada Escritura o termo gerar quando se manifesta plenamente a paternidade de Deus, em At 13,32-33, na citação do Salmo 2: “Tu és meu Filho, eu hoje te gerei”. Mas Durrwell não entra na discussão teológica sobre a analogia da geração. Apenas afirma, com a Tradição, que é o segredo do Pai e do Filho. Cita Cirilo de Jerusalém: “Crês pela fé que Deus tem um filho e não te fatigues em saber como, porque é inútil, não conseguirás saber”. E Gregório Nanzianzeno: “Como ele é gerado? Repito-o com a indignação que esta questão merece: a geração de Deus é honrada com o silêncio. Já é muito para ti saber que é gerado”. Além disso, a Sagrada Escritura aponta para o mistério da geração ao falar de Jesus como Filho, que saiu do Pai, sobretudo no Evangelho de João. Cf. DURRWELL, O Pai, p. 123-124. Outros teólogos afirmam o mesmo sobre a geração: “como se dá a geração, nos escapa totalmente. Na verdade é um mistério absoluto jamais revelado, promessa de contemplação para os justos no Reino da Trindade”. (BOFF, A Trindade e a sociedade, p. 224-225). O problema teológico da geração eterna do Filho não será abordado neste trabalho, porque não diz respeito ao tema da pesquisa. Sobre isso ver o que diz Jean Galot. Cf. GALOT, Nuestro Padre, p. 33-56. Durrwell prefere a analogia da geração, porque melhor caracteriza a relação Pai-Filho, mas conhece outras analogias, como a do Filho-Palavra e a do Cristo-imagem. Cf. DURRWELL, O Pai, p. 136-137. Para o contexto da pesquisa sobre a oração, a analogia da geração se mostra mais fundamental. As outras analogias de Durrwell são estudadas na tese de Santos. Cf. SANTOS, Pesquisa teológica, p. 36-38.

⁹⁶ DURRWELL, O Pai, p. 124.

Deus em relação a um Filho no mundo”⁹⁷. A partir da geração do Filho no mundo, tem-se acesso ao mistério de Deus, ao mistério da salvação que, para Durrwell, não é outra coisa senão possibilitar a participação dos homens na filiação de Jesus.

1.7 Jesus, o Filho

A teologia de Durrwell gira em torno do Cristo no seu mistério pascal. Uma síntese da cristologia de Durrwell se encontra num livro especialmente dedicado ao mistério de Jesus: *Jésus, Fils de Dieu dans l’Esprit Saint*⁹⁸. Neste livro encontram-se os pontos fundamentais de sua cristologia. O título já os revela: a filiação divina de Jesus, na qual acontece a redenção, e a atuação do Espírito Santo na sua vida, morte e ressurreição. Sua aproximação ao mistério do Cristo não o impede, entretanto, de admitir “diversas cristologias, aproximações múltiplas do mistério de Jesus”⁹⁹. Essa constatação justifica seu desconforto com a definição do Concílio de Calcedônia (DH 301; DH 451) que, para responder à heresia nestoriana, que não reconhecia a divindade de Jesus, e à monofisista, que não admitia sua humanidade¹⁰⁰, definiu o mistério de Jesus como o de uma pessoa divina em duas naturezas, humana e divina. Mesmo aceitando o valor permanente e indispensável do dogma para a fé cristã, Durrwell afirma que nenhum deles contém a “amplidão do mistério”¹⁰¹. Quando o Concílio define que Cristo é “consustancial ao Pai segundo a divindade” (DH 301), propõe uma verdade de fé, mas ignora a filiação de Jesus. Não aparece na fórmula conciliar a dimensão trinitária do mistério de Jesus. A relação essencial com Deus em sua paternidade permanece oculta e a referência ao Espírito Santo ausente. O Concílio propõe uma definição estática que não leva em conta o devir histórico de Jesus. Apesar

⁹⁷ DURRWELL, O Pai, p. 5.

⁹⁸ Durrwell reproduz nesta obra, em forma de capítulo, um artigo escrito para a *Nouvelle Revue Théologique*. Cf. DURRWELL, F. –X. Pour une christologie selon l’Esprit Saint. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 114, p. 653-677, 1992.

⁹⁹ DURRWELL, O Pai, p. 15.

¹⁰⁰ Na origem das heresias cristológicas dos primeiros séculos, estão o docetismo, que negava a humanidade de Jesus, e o adocionismo, que negava a divindade. As heresias posteriores irão girar entre essas duas vertentes. Cf. DUQUOC, C. *Cristologia – Ensaio dogmático I: o homem Jesus*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 253-284.

¹⁰¹ DURRWELL, O Pai, p. 15.

de seu valor permanente, o Concílio “deixa um campo imenso à exploração do mistério, que é o de um homem divinamente filial”¹⁰².

A Durrwell interessa, partindo sempre da economia, a filiação de Jesus. Não entra na discussão teológica sobre os títulos de Jesus¹⁰³. Apenas constata que o título Filho de Deus abunda no Novo Testamento, ainda que Jesus não tenha chamado a si mesmo de Filho com frequência¹⁰⁴. Nosso teólogo cita vários textos do Novo Testamento sobre a filiação de Jesus. No Evangelho de Mateus, Jesus é anunciado com o nome de Filho (cf. Mt 2,15). No batismo, uma voz vinda dos céus proclama: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo” (cf. Mt 3,17). O demônio tenta Jesus, apelando para sua condição de Filho (cf. Mt 4,4-6). Os discípulos reconhecem Jesus como Filho de Deus: “Verdadeiramente, tu és o Filho de Deus” (Mt 14,33) e, noutra passagem, é Pedro quem professa a filiação divina do Mestre (cf. Mt 16,16). Na transfiguração, Deus diz mais uma vez que ele é o Filho: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo, ouvi-o” (Mt 17,5). Na parábola dos vinhateiros maus, o Filho é o herdeiro da vinha, imagem do Reino (cf. Mt 21,37). Mais à frente, Mateus mostra que as núpcias do Reino dos céus destinam-se ao Filho (cf. Mt 22,2). E, na hora definitiva, Caifás pergunta a Jesus se ele é mesmo o Filho de Deus (cf. Mt 26,63)¹⁰⁵.

Atestam igualmente a filiação de Jesus os outros Evangelhos. Em Marcos, a filiação de Jesus se encontra no próprio título de sua obra: “Princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus” (Mc 1,1). Sua narrativa chega a seu cume com a profissão de fé do centurião: “Verdadeiramente, este homem era Filho de Deus” (Mc 15,39). Segundo Lucas, o anjo diz a Maria: “O santo que nascer se chamará Filho de Deus” (Lc 1,35). Quando Jesus fala pela primeira vez no Evangelho, diz: “Não sabeis que devo

¹⁰² DURRWELL, O Pai, p. 16.

¹⁰³ Sobre os títulos atribuídos a Jesus, de acordo com Kasper, “hoje os exegetas estão substancialmente de acordo em admitir que a cristologia neo-testamentária tenha o seu ponto de partida e fundamento na fé dos discípulos, os quais estavam convencidos que Jesus, o Crucificado, havia sido ressuscitado pelo Pai de entre os mortos. Antes da Páscoa, portanto, não dispunham de uma profissão de fé claramente cristológica e todos os títulos bíblicos de soberania: Cristo (Messias), Redentor, Servo de Deus, Filho de Deus, etc, são enunciados pós-pascais, que não podem remontar ao próprio Jesus” (KASPER, Il Dio di Gesù Cristo, p. 227-228). Durrwell não desconhece esse dado. Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 18. Por outro lado, “nenhuma prova positiva foi trazida a respeito da ignorância em que Jesus teria vivido em relação com aquilo que as comunidades chamaram de filiação divina de Jesus” (DUQUOC, Cristologia, p. 248).

¹⁰⁴ Apesar de Jesus nunca ter aplicado a si o título de Filho de Deus, parece provável que tenha falado e pensado a si mesmo como Filho, o que, para sua identidade, significa uma relação especial com Deus. Cf. BROWN, R. E. *An introduction to New Testament Christology*. New York: Paulist Press, 1994. p. 89. O mesmo argumento se encontra em Fitzmyer. Cf. FITZMEYER, J. A. *Catecismo cristológico*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 93-96.

¹⁰⁵ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 16.

estar na casa de meu Pai?” (Lc 2,49). A última palavra de Jesus é a de sua entrega ao Pai: “Pai, em tuas mãos entrego o meu Espírito” (Lc 23,46). Como em Marcos, Lucas proclama a filiação de Jesus no início e no fim de seu Evangelho (cf. Lc 1,35; 23,46)¹⁰⁶.

João inicia o seu Evangelho com o hino do Verbo encarnado: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós; e nós vimos sua glória, glória que ele tem junto do Pai como Filho único” (Jo 1,14). Este Filho único está voltado para o Pai: “Ninguém jamais viu a Deus, o Filho unigênito, que está no seio do Pai, o deu a conhecer” (Jo 1,18). O primeiro epílogo de João diz: “Estes (sinais), porém, foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus” (Jo 20,31)¹⁰⁷. Também Ladaria, ao tratar da filiação divina de Jesus, apresenta os textos do Evangelho de João que atribuem o título de Filho de Deus a Jesus. Em todo o Evangelho, Pai é a maneira habitual de designar Deus nos lábios de Jesus e Filho é o modo como Jesus se define. O Pai envia o Filho ao mundo (cf. Jo 5,36-37; 6,44. 57; 8,18; 12,49; 14,24). Jesus vem do Pai, saiu do Pai (cf. Jo 8,42; 13,3; 16,28). O Pai marcou Jesus com seu selo (cf. Jo 6,27). E os judeus querem matar Jesus não somente porque violou o sábado, mas porque chamava Deus de Pai, fazendo-se igual a Deus (cf. Jo 5,18). Muitas outras passagens do Evangelho de João mostram a relação de Jesus com o Pai, por quem vive Jesus e de cuja vida faz outros participarem (cf. Jo 6,57). Cumprida sua missão no mundo, o Filho volta para o Pai (cf. Jo 13,1; 14,28; 17,5; 20,17). Jesus se refere sem cessar ao Pai. Nenhum aspecto de sua vida se explica fora de sua relação com o Pai, a comunhão com o Pai é total¹⁰⁸. Portanto, Jesus revela sua relação com o Pai e o que faz nada mais é do que a obra para a qual foi enviado.

São Paulo, embora utilize de preferência o termo Senhor – por expressar a condição do Cristo ressuscitado para a comunidade –, declara que o Pai é autor de sua conversão: ele “houve por bem revelar em mim o seu Filho” (Gl 1,15). Depois da conversão, ele proclama Jesus, o Filho de Deus (cf. 2 Cor 1,19). O evangelho de Deus diz respeito a seu Filho (cf. Rm 1,3). A morte de Jesus é a do Filho (cf. Rm 5,10). Na ressurreição, Jesus é estabelecido Filho de Deus com poder (cf. Rm 1,4). Paulo vive da fé no Filho de Deus (cf. Gl 2,20). Em muitas ocasiões, o apóstolo utiliza o título Filho

¹⁰⁶ Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 17.

¹⁰⁷ Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 17.

¹⁰⁸ Cf. LADARIA, *El Dios vivo e verdadero*, p. 50-51. Segundo Jean Galot, João quer mostrar como característica da personalidade de Jesus desde toda a eternidade a sua filiação. Ser Filho do Pai desde toda a eternidade, eis a identidade de Jesus no Quarto Evangelho. Cf. GALOT, *Nuestro Padre*, p. 57.

de Deus (cf. 1Ts 1,10; Rm 1,9; 8,3.29.32; 1Cor 1,9; 15,28; Gl 4,6; 2Cor 1,19). Para Paulo, Deus é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, reconhecível só quando se aceita que Jesus é o seu Filho¹⁰⁹.

Segundo a Carta aos Hebreus, Deus falou várias vezes e de muitas maneiras aos Pais pelos profetas, mas nos últimos dias falou por meio do Filho, que é o resplendor de sua glória, expressão de sua substância, aquele que sustenta o universo e perdoa os pecados (cf. Hb1,1-3). Enquanto Filho obediente, Jesus se tornou sumo sacerdote (cf. Hb 7,28) e causa de salvação (cf. Hb 5,8s). O título Filho de Deus, mais que qualquer outro, exprime a identidade de Jesus, uma vez que ressalta a relação única de Jesus com Deus-Pai, na qual se dá a salvação dos homens¹¹⁰. Para Durrwell, a filiação constitui a identidade mais profunda de Jesus. Uma verdade atestada abundantemente no Novo Testamento e incontestável. Jesus não é somente homem e Deus, mas *homem Filho de Deus*. A filiação implica o próprio ser de Jesus e expressa uma relação irrepetível com o Pai. Ele é o Filho essencial, porque “a filiação do homem Jesus é absoluta, ninguém sobre a terra é filho de um outro com tanta verdade, ele é e vive em permanência por seu Deus-Pai, numa geração de plenitude”¹¹¹.

Os discípulos chegaram pouco a pouco ao conhecimento da filiação de Jesus. No início, Jesus foi considerado um grande profeta (cf. Lc 7,16; 9,19). Outros o proclamaram Messias (cf. Mc 8,29). O profeta fala em nome de Deus, o ungido do Senhor é consagrado por Deus. Talvez no início o título de Filho de Deus estivesse ligado ao de profeta e Messias, mas, para além de funções que atribuíam a Jesus, os discípulos descobrem em Jesus uma pessoa misteriosa: Jesus é o “santo de Deus” (cf. Lc 4,34; Jo 6,69; At 3,14; 4,27). Para Durrwell, essa seria uma das mais antigas expressões da divindade de Jesus, pois “santidade é o nome bíblico para dizer transcendência”¹¹². Portanto, ao se reconhecer a santidade de Jesus, reconhece-se sua transcendência, sinal de sua filiação.

¹⁰⁹ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 17.

¹¹⁰ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 18.

¹¹¹ DURRWELL, O Pai, p. 30. Segundo Piero Coda, a história de Jesus coincide com a história de sua filia  o, que faz da paternidade de Deus o cora  o de sua experiência. Toda a fôrça de sua mensagem encontra-se na comunhão ótima com Deus-Pai, por quem se sente enviado, cuja vontade quer realizar. Cf. CODA, P. *Dios uno y trino: revelación, experiência y teología del Dios de los cristianos*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000. p. 102-103.

¹¹² DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 18.

A filiação de Jesus, ainda que o título Filho de Deus seja pós-pascal, manifesta-se na sua vida terrena. Jesus age enquanto Filho, embora isso não possa ser provado com a pesquisa histórica¹¹³. Os Evangelhos não o mostram assumindo uma atitude qualquer diante de Deus, mas uma atitude filial. Certamente, por esse motivo, a expressão Filho de Deus se tornou para a comunidade cristã um dos enunciados mais fundamentais sobre a identidade do Cristo, que remete à sua transcendência e à sua história¹¹⁴. Um título que exprime globalmente o mistério profundo de Jesus Cristo, ainda que sem exauri-lo¹¹⁵. Para Durrwell, a filiação de Jesus explica sua intimidade com o Pai e sua condição de salvador. Sua história é a história de sua filiação, uma filiação absoluta. Nela se explica o mistério de sua oração.

Mas “a ressurreição foi decisiva na gênese da fé em Jesus”¹¹⁶. Como afirma São Paulo, Jesus foi “estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos segundo o Espírito de santidade” (Rm 1,4). Texto fundamental para a teologia durrwelliana da filiação¹¹⁷. A oração do Jesus pré-pascal se fundamenta na sua filiação, cuja plenitude acontece na Páscoa. A oração de Jesus também chegará, na Páscoa, à sua plenitude¹¹⁸.

¹¹³ Segundo Balthasar “que este homem é o Filho de Deus, o Verbo encarnado, não pode ser provado nem refutado pelo estudo histórico sobre Jesus” (BALTAHASAR, H. U. von. *L'autocoscienza di Gesù*. *Communio*, Milano, n. 42-43, p. 74, 1978-1979).

¹¹⁴ Cf. MARCHESI, G. *Gesù di Nazareth: tu qui sei? La coscienza filiale del Cristo*. *La Civiltà Cattolica*, Roma, n. 132, p. 439, 1981.

¹¹⁵ Marchesi enfatiza: “Filho de Deus é uma fórmula abreviada essencial da fé cristã. É como uma suma teológica, insuperável e insubstituível, porque com ela a fé cristã professa de forma concisa o dado essencial e o elemento específico da revelação e da salvação que Deus operou em Cristo. No nome de Jesus, Filho de Deus, se abre (Mc 1,1) e se fecha o evangelho (Jo 20,31)” (MARCHESI, *Gesù di Nazareth*, p. 439). Segundo Pastor, o título Filho de Deus tem implicações ônticas sobre o mistério da sua essência e origem. Cf. PASTOR, *kérigma bíblico*, p. 83.

¹¹⁶ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 19.

¹¹⁷ Este é um dos textos nos quais Durrwell fundamenta a ressurreição como plenitude da filiação, como se mostrará no segundo capítulo da tese.

¹¹⁸ Durrwell faz coincidir a redenção com esta plenitude de filiação. A páscoa como plenitude da filiação e da oração de Jesus será estudada no segundo capítulo.

1.7.1 Jesus e a consciência filial

Muito se discutiu e ainda se discute em teologia o problema da consciência e ciência de Jesus¹¹⁹. No contexto desta pesquisa, não se entra na discussão cristológica, porque Durrwell aborda discretamente o problema. O teólogo se ocupa, sobretudo, da consciência filial, que evidentemente está implicada na oração de Jesus, que aponta para um conhecimento que Jesus tinha de si mesmo. Sobretudo na oração, alguns autores vêem a manifestação da consciência filial de Jesus, seu relacionamento absolutamente único com o Pai¹²⁰. Jesus chama Deus de Pai; ele o invoca como Pai, revelando, assim, sua consciência filial. Este parece ser um dado primário do Jesus histórico¹²¹.

Três perguntas se distinguem do ponto de vista epistemológico. Primeira: Jesus era o Filho de Deus? A esta pergunta, os Evangelhos respondem positivamente e de modo contundente. Segunda: Jesus disse expressamente que era o Filho de Deus? Provavelmente não¹²². Terceira: Jesus tinha consciência de sua filiação divina? Para Durrwell, Jesus tinha consciência de sua identidade, mesmo que, nos Evangelhos, nunca tenha dito: “eu sou o filho de Deus e eu mesmo sou Deus”¹²³. Entre reconhecer Deus como seu Pai e proclamá-lo como tal há uma diferença psicológica, ainda que sejam duas faces de uma mesma moeda. Mesmo não declarando explicitamente, Jesus atesta que Deus é seu Pai. Portanto, quanto à filiação de Jesus, a comunidade primitiva parece apenas ter explicitado o que já estava implícito no comportamento e nas palavras de Jesus. A origem do título Filho de Deus se enraíza na própria história de Jesus¹²⁴. Sua

¹¹⁹ Amato, por exemplo, faz uma longa discussão sobre o problema. Apresenta, no seu tratado de cristologia, a pluralidade de interpretações da consciência de Jesus, apresentando a questão do ponto de vista histórico e teológico, passando de Santo Tomás, com a doutrina da trílice ciência humana de Jesus – espontânea, infusa e beatífica – a K. Rahner, com a sua doutrina da visão imediata não beatífica. Pelo que diz o autor, não há consenso em torno ao tema. O próprio Amato discorda de Rahner e prefere afirmar “uma visão beatificante do Pai, que se revela como a estrutura psicológica sustentadora do ser e do agir humano do Verbo” (AMATO, A. *Gesù il Signore: saggio di cristologia*. Bologna: EDB, 1999. p. 466-488).

¹²⁰ Cf. MARCHEL, Abba, Père!, p.177.

¹²¹ Cf. LADARIA, L. F. *Teologia del pecado original y de la gracia*. Madri: BAC, 2001. p. 236; AMATO, *Gesù il Signore*, p. 467.

¹²² Cf. BROWN, An introduction, p. 89.

¹²³ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 175.

¹²⁴ O argumento de Balthasar parece muito convincente. Segundo ele, imaginar que Jesus se tenha comportado em tudo como simples homem até que em um determinado momento, de repente, chegou à consciência de não ser um simples homem seria admitir em Jesus uma profunda laceração psíquica entre o ser e o tornar-se de sua pessoa. No seu artigo sobre a autoconsciência de Jesus, tal argumento é largamente desenvolvido. Cf. BALTHASAR, L'autocoscienza di Gesù, p. 74-84.

palavra e ação estariam na base de conceituações e verbalizações sucessivas. Na vida de Jesus há, portanto, uma “cristologia implícita”¹²⁵.

Durrwell vê o nascimento da consciência filial de Jesus na experiência da paternidade de Deus, não na autoconsciência de sua divindade. Jesus não se manifesta diretamente como Deus, mas como o Filho de Deus. Ele recebe do próprio Deus, que é seu Pai, a consciência da filiação. Na descoberta da paternidade amorosa de Deus, descobre-se o Filho¹²⁶. Ser Filho significa receber tudo do Pai, significa ser a partir de outro. Jesus fez a experiência de sua dependência de Deus, que, na sua vida, mostrou-se Pai. Mas a descoberta de Jesus não pode ser datada. Situa-se no nível da relação de intimidade que havia entre ele e Deus. Nessa relação, Jesus se descobre Filho. Uma relação marcada pela reciprocidade essencial que reina entre o Pai e o Filho¹²⁷.

A consciência filial de Jesus não se caracteriza por um conjunto de idéias sobre Deus. Jesus não chegou a saber-se Filho estudando sobre Deus ou mesmo pensando em Deus, mas fazendo a experiência íntima de uma comunhão especial com ele. A relação filial supõe uma apreensão imediata da paternidade de Deus. Jesus pode falar de Deus, invocá-lo como Pai, mas não pode transmitir o seu conhecimento íntimo de Deus, pois é único e intransferível¹²⁸.

O que era essa experiência filial e como foi sentida por Jesus, nunca se saberá. No Quarto Evangelho, Jesus afirma que tudo recebeu de Deus. O Pai o inspirava em suas palavras e ações. Jesus realizava suas obras pelo poder do Pai e vivia nele. Ele reconhece que saiu do Pai (cf. Jo 8,42; 13,3; 16,27-28). Mas trata-se de uma experiência incomunicável. Um conhecimento que não aumenta com o acréscimo de novas idéias, como acontece quando se aprende uma ciência. Jesus não tem um conhecimento acumulativo de Deus. A comunhão com o Pai cresce, no entanto, em intensidade, até chegar, na morte, à sua plenitude¹²⁹.

Enquanto homem, Jesus submete-se à lei do devir e acolhe sua existência filial. Sua consciência filial é a de um homem terrestre que possui uma missão e que a realizará até que, na morte, entre na comunhão plena com o Pai¹³⁰. Há um certo

¹²⁵ BALTAHSAR, L'autococienza di Gesù, p. 76.

¹²⁶ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 21.

¹²⁷ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 178.

¹²⁸ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 178.

¹²⁹ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 179.

¹³⁰ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 179.

progresso, portanto, na comunhão com o Pai, pois a comunhão plena supõe a morte e a ressurreição. Como homem, Jesus sentiu-se, às vezes, distante do Pai (cf. Mc 15,34). A consciência filial, em alguns momentos da vida de Jesus, mostrou-se dolorosa. Jesus dirigiu-se ao Pai que lhe parecia distante. Somente na entrega pascal a comunhão será plena.

Durrwell observa que a teologia, a partir da Idade Média, adotou outra forma de falar da consciência de Jesus, definindo-a como “visão beatífica”¹³¹, que ele partilhava com os eleitos do céu. Uma linguagem que, embora legítima no seu tempo, não conseguia expressar o mistério de Jesus, sobretudo na sua condição terrestre¹³². Tal teologia da consciência de Jesus ignorava a especificidade do conhecimento filial que Jesus tinha de Deus-Pai. A visão beatífica de Jesus estava referida à divindade, não à paternidade.

De acordo com essa teologia, Jesus teria uma ciência universal¹³³, pela qual conheceria todas as coisas, o que se mostra incompatível com a condição humana de Jesus que, inclusive, reconhece em si certas ignorâncias (cf. Mc 13,32), prova sentimentos de abandono (cf. Mc 14,34) e expressa admiração (cf. Mc 6,6; 15,34). A ciência universal de Jesus torna incompreensível a *kénosis* na encarnação e na cruz, o sofrimento de Cristo na paixão e na morte. A Escritura mostra que Jesus cresceu (cf. Lc 2,52; Hb 5,7-9). Portanto o Novo Testamento fala da relação filial, não da “visão beatífica”. “Nessa teologia o conhecimento de Jesus não é especificamente filial e não tem a marca trinitária, própria do mistério da encarnação do Filho eterno, que conhece por relação ao Pai”¹³⁴. Jesus, no seu mistério filial, percebe a paternidade de Deus na experiência que dela faz, não em um face a face com a divindade.

Segundo Durrwell, a consciência filial de Jesus não se identifica com a consciência messiânica. A primeira se refere à identidade de Jesus; a segunda à sua missão. O projeto de Deus diz respeito à realização do Reino de Deus e Jesus conhece

¹³¹ Para Santo Tomás, “*dicendum quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae*”: a beatitude última e perfeita não pode estar senão na visão da divina essência (S. Th. Ia IIae, q. 3, a. 8). Utiliza-se, para a citação da Suma Teológica, a seguinte edição: SUMA Teológica. Porto Alegre: Loyola, 1980.

¹³² Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 21.

¹³³ Segundo Marchesi, “a teologia escolástica aplicava a Cristo uma espécie de ‘princípio de perfeição’, segundo o qual Jesus devia possuir todas as perfeições possíveis; não somente conhecia tudo, inclusive passado, presente e futuro, mas devia conhecer tudo segundo todas as possibilidades de conhecimento, tinha ‘a ciência infusa’ e durante a sua vida inteira gozou da ‘visão beatífica’” (MARCHESI, *Gesù di Nazareth*, p. 433).

¹³⁴ DURRWELL, *O Pai*, p. 180.

sua missão de realizar o projeto do Pai. A missão de Jesus está ligada à sua pessoa¹³⁵. Segundo Amato, a manifestação da consciência messiânica aparece especialmente quando Jesus se refere a uma missão a realizar (cf. Mc 2,17), a um Reino a anunciar (cf. Lc 4,43); quando diz ter vindo para chamar pecadores (cf. Mc 2,17) e dar a vida em resgate por muitos (cf. Mc 10,45; 14,24), buscar e salvar o que estava perdido (cf. Lc 19,10). Os Evangelhos mostram Jesus consciente de ter sido investido de uma missão que se insere na sua relação com o Pai¹³⁶. A existência de Jesus não consistiu em apenas ser o Filho, mas em realizar a missão que o Pai lhe confiara: inaugurar o Reino de Deus no mundo. Ele anuncia o Reino de Deus e sabe que a inauguração do mesmo se liga estreitamente à sua pessoa: “Se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou até vós” (Lc 11,20). A presença desconcertante de Jesus no meio do seu povo se identifica com a do Reino: “O Reino de Deus está no meio de vós” (cf. Lc 17,21). Deus tem um projeto, a instauração do seu Reino, e esse projeto se concretiza no envio do Filho. Jesus é o Filho, cuja missão é anunciar o Reino¹³⁷. Amato, como Durrwell, afirma que a consciência humana de Jesus possui dois conteúdos essenciais: a consciência filial nascida de sua relação com o Pai e a consciência messiânica quanto à salvação da humanidade¹³⁸.

Segundo Durrwell, o surgimento da consciência messiânica em Jesus não precede o da consciência filial, mas lhe é posterior, a supõe e a completa. Jesus não poderia compreender a sua missão sem compreender sua filiação. Vivendo sua relação filial com o Pai, vai descobrindo sua missão. Ao saber-se Filho, descobre que o Pai lhe enviou para uma missão. Portanto “a missão de Jesus está inscrita na relação filial com Deus, e o mistério da encarnação, por natureza, é salvífico”¹³⁹.

A leitura dos Evangelhos mostra, no entanto, que Jesus não sabia de antemão tudo o que iria lhe acontecer na realização de sua missão. Nesse sentido, a consciência filial se diferencia da messiânica, pois saber-se o Filho não significa conhecer todos os meios para realizar o projeto do Pai. Jesus estava, como todos, submetido à lei do devir. A consciência messiânica tem uma dimensão progressiva, cresce na comunhão com Deus pela leitura das Escrituras e dos acontecimentos. Tal

¹³⁵ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 182.

¹³⁶ Cf. AMATO, *Gesù il Signore*, p. 468.

¹³⁷ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 183. De acordo com Balthasar, “Jesus é idêntico com sua missão na qual está presente a sua filiação” (BALTHASAR, *L'autocoscienza di Gesù*, p. 84).

¹³⁸ Cf. AMATO, *Gesù il Signore*, p. 496.

¹³⁹ DURRWELL, O Pai, p. 184.

consciência só pode ser progressiva, porque Jesus participa da contingência humana de não poder prever tudo o que lhe acontecerá¹⁴⁰. Instruído pelo Pai, avança firme no seu caminho, sem ser obrigado a corrigir estratégias, “seu conhecimento é seguro, embora comporte imprecisões”¹⁴¹.

Para Durrwell, uma vez que o conhecimento de Jesus é progressivo, em razão da própria filiação, pode-se falar da fé de Jesus. “Nessas condições, não se pode falar da fé de Jesus, de uma fé no grau mais elevado, em que Jesus é o crente por excelência e a fonte da fé?”¹⁴². A fé de Jesus não se enquadra, no entanto, na compreensão da fé como assentimento da inteligência às verdades reveladas. A concepção bíblica de fé se refere à adesão da pessoa a alguém, alguém que é a verdade. Deus manifestado em Jesus Cristo (cf. Jo 14,1). “Os apóstolos não eram, antes de tudo, propagadores de um pensamento religioso, mas testemunhas de Alguém”¹⁴³. Como afirma Paulo: “não proclamamos a nós mesmos, mas a Cristo Jesus, Senhor” (2Cor 4,5). A própria Escritura descreve a fé com imagens muito sugestivas: o crente vai ao Cristo (cf. Jo 7,37); o acolhe (cf. Jo 1,12); o recebe como um pão celeste que se come (cf. Jo 6,35). Crer supõe do discípulo o movimento de ir a Jesus. Indo a ele, o cristão aceita as verdades que ele ensina (cf. Jo 6,68). Mas as palavras que ele ensina são segundas. “Eu sou a ressurreição. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá. E quem vive e crê em mim jamais morrerá. Crês nisso?” (Jo 11,26). Para Durrwell, o conteúdo da fé – a verdade anunciada –, se identifica com a pessoa do ressuscitado¹⁴⁴. O que a Escritura

¹⁴⁰ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 184.

¹⁴¹ DURRWELL, O Pai, p. 185.

¹⁴² DURRWELL, F. –X. La foi de Jésus. *Sources Vives*, Paris, n. 71, p. 89, 1996. O tema da fé de Jesus é complexo em teologia. Durrwell, em certo sentido, simplifica. Avaliar se Jesus teve fé à luz de um tratado da fé seria um trabalho exigente. Mas se a fé, segundo a etimologia e semântica de crer, como afirma Libanio, é, antes de tudo, “dar a Deus o coração, entregar-lhe o íntimo do nosso ser, pôr à sua disposição o cerne de nossa pessoa, oferecer-lhe nossa liberdade num gesto de dádiva confiante, prestar-lhe a oboedientiam fidei (cf. Rm 1,15; 16,26) como a testemunha veraz”, então, Jesus, como afirma Durrwell, é o crente por excelência, pois tais elementos aparecem na sua existência (LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. Tratado da fé. Loyola: São Paulo, 2000. p. 152). Aqui se assume uma definição da fé; outra coisa seria avaliar a fé de Jesus à luz de toda a teologia da fé do autor citado. Há teólogos, no entanto, que afirmam que Jesus não teve fé. Segundo Amato, por exemplo, “no Novo Testamento Jesus nunca é apresentado como o primeiro crente, como o modelo da fé, mas como aquele que é a fonte e o fim da fé dos discípulos. Propriamente falando, Jesus não tem fé, mas suscita a fé. Se a nossa fé cristã é fé em Jesus Cristo, Cristo não pôde ter tido fé”. Para o teólogo, Jesus teve apenas confiança no Pai, o que não quer dizer que ele tenha tido fé no Pai. Cf. AMATO, Gesù il Signore, p. 491-492. O que Durrwell chama de fé de Jesus, Amato chama de confiança no Pai. Enfim, o tema da fé de Jesus dependerá sempre da cristologia defendida pelo teólogo. Durrwell não parece ilógico, no entanto, ao identificar em Jesus traços da fé do cristão, porque o que os cristãos vivem em relação a Jesus, Jesus vive filialmente em relação a Deus-Pai.

¹⁴³ DURRWELL, La foi de Jésus, p. 89.

¹⁴⁴ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 26.

diz da fê dos fiéis aparece, de modo eminente, no próprio Jesus, para quem crer é ir ao Pai (cf. Jo 8,14-21). Jesus, mesmo sendo um com o Pai, está a caminho de sua plena consagração ao Pai (cf. Jo 10,36; 17,19). Para Paulo, a fê é obediência (cf. Rm 1,15). A morte de Jesus é suprema obediência (cf. Ef 2,8). Na teologia de Durrwell, Jesus teve fê, porque não sabia tudo e fez um caminho de entrega incondicional ao Pai. O tema da fê, do ponto de vista teológico, mostra-se complexo. Parece simples dizer que *Jesus teve fê*. Mas esta afirmação requer maiores aprofundamentos. A fê experienciada por Jesus diz respeito à sua filiação. Não há dúvida de que Jesus viveu uma fê filial em Deus, seu Pai. Uma experiência que podia comportar muitas ignorâncias e vários sofrimentos¹⁴⁵. Mas a fê de Jesus foi diferente da dos cristãos: a sua é a fê do Filho único enquanto a dos cristãos é a dos filhos de Deus¹⁴⁶.

1.7.2 A oração de Jesus ao Pai: “*Abba*”

A oração de Jesus se situa no âmbito de sua relação com Deus. Ela manifesta esta relação, revelando a consciência que Jesus tinha de sua filiação e da paternidade de Deus. Para entrar no tema da oração de Jesus na teologia de Durrwell, parte-se dos temas teológicos nela implicados. Se Jesus ora ao Pai, é necessário saber quem é este Pai essencial com quem o Filho essencial se relaciona. Jesus se dirigiu ao Pai consciente de sua identidade. Para tratar do tema da oração, Durrwell utiliza os conceitos fundamentais de sua teologia.

Durrwell nota que todas as orações de Jesus nos Evangelhos sempre começam com a invocação do Pai, invocação que brota de sua autoconsciência filial e a revela¹⁴⁷. Ignace de la Potterie, aprofundando o que afirma Durrwell, diz que o chamado hino de júbilo (cf. Mt 11,25-27; Lc 10,21-22) emerge como uma das invocações mais importantes teologicamente. Embora Jesus seja sobretudo para o evangelista João o Filho único do Pai, esse texto de Mateus e Lucas expressa de maneira única a consciência filial de Jesus. O texto, dada a proximidade com a teologia de João, ficou

¹⁴⁵ Cf. DURRWELL, La foi de Jésus, p. 92.

¹⁴⁶ Cf. DURRWELL, La foi de Jésus, p. 93.

¹⁴⁷ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 198. Jesus nos Evangelhos chama Deus de Pai 170 vezes. Cf. JEREMIAS J. *El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1972. p. 28. Galot critica a proposta da teologia feminista de mudar o termo Pai por Mãe. Jesus invocou a Deus como Pai, mas, ao utilizar o termo Pai, absteve-se de toda referência a um sexo. O mesmo vale para quando Jesus ensina a invocação de Deus como Pai aos discípulos (cf. Lc 11,2). “O que Jesus invoca com o nome Pai (*Abba*) tem um coração que possui na sua transcendência toda a riqueza afetiva da paternidade e da maternidade. Na paternidade divina, a generosidade de um amor superior poderia se definir tanto por sentimentos maternos quanto paternos” (GALOT, La paternité divine, p. 696).

conhecido como “hino joanino de júbilo dos sinóticos”¹⁴⁸. A versão de Mateus diz: “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos. Sim, Pai, porque assim foi do teu agrado. Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho quiser revelar” (Mt 11,25-27; também Lc 10,21-22). Nesta oração, Jesus manifesta o conhecimento recíproco que há entre ele e o Pai, um conhecimento perfeito, único e exclusivo, o que supõe que ele compreenda sua existência como a do Filho do Pai. Só a filiação divina possibilita tal relacionamento com Deus. Outras passagens dos Evangelhos nos mostram Jesus dirigindo-se a Deus em suas orações, sempre com a palavra Pai: “Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem” (Lc 23,34). “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito” (Lc 23,46). A única exceção se encontra em Mc 15,34, em que Jesus recita o Salmo 22¹⁴⁹.

Ignace de la Potterie afirma, ainda, que em João as orações de Jesus são sempre dirigidas ao Pai: “Pai, dou-te graças porque me ouviste” (Jo 11,42). Na oração sacerdotal, Jesus se dirige ao Pai (Jo 17). O termo Pai aparece nesta oração seis vezes. João precisa uma importante diferença entre a oração de petição de Jesus e a dos discípulos. Para a oração dos discípulos, utiliza o verbo *aiteô* (αἰτέω), cuja tradução seria pedir alguma coisa, suplicar, solicitar, desejar, o que expressa a urgência de uma necessidade, como, por exemplo, quando Jesus diz à Samaritana: “Se conhecesses o dom de Deus (...), tu é que lhe pedirias (*aiteô*) e ele te daria água viva” (Jo 4,10). Na última ceia reaparece o mesmo verbo: “E o que pedirdes (*aiteô*) em meu nome eu o farei” (Jo 14,13). Nesses casos, o verbo exprime claramente que se pede alguma coisa a alguém. Não se acentua a identidade profunda da pessoa que pede, mas o que se pede. Quando Jesus faz uma oração de petição, emprega o verbo *erôtaô* (ἐρωτάω) cujo significado se aproxima mais de rogar a alguém, interrogar, interpelar. Um verbo que expressa mais a união existencial entre o orante e Deus. O verbo aparece, por exemplo, em Jo 14,15-16: “Se me amais, observareis meus mandamentos, e rogarei ao Pai (*erôtaô*) e ele vos dará outro Paráclito”. Em outras passagens, aparece o mesmo verbo (cf. Jo 17,9.15.20). Nesse caso, a nuance do verbo recai sobre a intimidade e a profunda consonância de Jesus com o Pai nas suas orações. Aqui Jesus se dirige a alguém, seu

¹⁴⁸ POTTERIE, La prière de Jésus, p. 103.

¹⁴⁹ POTTERIE, La prière de Jésus, p. 104.

Pai, e o objeto de seu pedido diz respeito a outros¹⁵⁰. Parece que, em João, a diferença entre a relação de Jesus e a dos discípulos com o Pai se mostra de maneira clara na oração.

Outro caso apontado pelo biblista se encontra na distinção que o próprio Jesus faz entre *meu Pai* e *vosso Pai*. Esta distinção se faz presente em algumas célebres passagens. No Evangelho de João, no relato da aparição do ressuscitado a Maria Madalena, Jesus ordena: “Vai, porém, a meus irmãos e dize-lhes: subo a *meu Pai* e *vosso Pai*; a meu Deus e vosso Deus” (Jo 20,17). Também em Mateus Jesus utiliza as expressões *meu Pai* e *vosso Pai*: “Se vós, que sois maus, sabeis dar boas dávidas aos vossos filhos, quanto mais *vosso Pai* que está nos céus dará coisas boas aos que lhe pedem!” (Mt 7,11); “nem todo aquele que me diz Senhor, Senhor entrará no Reino dos céus, mas sim aquele que pratica a vontade de *meu Pai* que está nos céus” (Mt 7,21). Estes exemplos mostram que, de fato, a relação de Jesus com o Pai, que aparece sobretudo nas suas orações, tem um caráter único e revela a identidade de Jesus. Jesus se dirige ao Pai como o Filho único¹⁵¹. Apesar de Jesus afirmar que Deus é Pai de todos, sua oração revela que Deus é antes de tudo seu Pai. A oração põe Jesus no coração de uma intimidade única que brota da comunhão pessoal com Deus.

Entre as orações de Jesus ao Pai, uma se mostra muito singular, a que se encontra em Mc 14,36, em que Jesus utiliza o termo aramaico “*Abba* (Pai)! Tudo é possível para ti: afasta de mim este cálice; porém não o que eu quero, mas o que tu queres”. Evidentemente, Durrwell observa a originalidade desta oração, mas sem aprofundar o uso da palavra Pai em aramaico. Apenas constata que Jesus invoca a Deus de maneira original, dizendo *Abba* e que esta palavra expressa intimidade filial, quase infantil¹⁵². Durrwell afirma, ainda, que “toda oração de Jesus se resume nesta invocação”¹⁵³ e “pode-se pensar que Jesus invocou, desde sua infância, seu Deus sob este nome totalmente inabitual na oração judaica: *Abba*! Nome que pertence à linguagem da criança quando se dirige a seu ‘paizinho’”¹⁵⁴. A pesquisa não deixa dúvida quanto à autenticidade desta oração em aramaico; os autores a consideram

¹⁵⁰ Cf. POTTERIE, La prière de Jésus, p. 100-101. Não se quer, nesse caso, esgotar o assunto sobre a diferença do uso desses dois verbos, que pertenceria à pesquisa exegética, mas apenas evidenciar que, segundo o exegeta Ignace de la Potterie, quando Jesus faz em João um pedido ao Pai, no mesmo está implícita a intimidade que caracteriza a relação do Filho com o Pai.

¹⁵¹ Cf. POTTERIE, La prière de Jésus, p. 102.

¹⁵² Cf. DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 50; DURRWELL, Le Père, p. 198.

¹⁵³ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 28.

¹⁵⁴ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 22.

autêntica e original, incontestavelmente *ipsissima vox Christi*. Pela primeira vez, um judeu se dirige a Deus, invocando-o com o termo *Abba*, inaugurando, assim, um novo vocabulário. *Abba* não é um vocativo ou um substitutivo da palavra Deus, mas um termo profano, tirado da linguagem familiar que se aproxima do termo português *paizinho*¹⁵⁵. Para Durrwell, a palavra *Abba* revela a identidade filial de Jesus e a paternidade de Deus.

Abba exprime a intimidade de Jesus com o Deus que é seu Pai e revela a ternura como traço fundamental da relação de Jesus com o Pai¹⁵⁶. É uma palavra que supõe revelação e representa “o centro da consciência que Jesus tinha de sua missão”¹⁵⁷ Missão que se insere na relação com o Pai que o envia. *Abba* se constitui como a oração por excelência do Filho único que conhece o Pai. Não há dúvida de que Jesus expressa,

¹⁵⁵ Marchel, no seu estudo histórico-exegético sobre Mc 14,36, mostra todos os argumentos a favor da autenticidade desta oração de Jesus, e também sua teologia, central para o Novo Testamento, porque reveladora da paternidade de Deus. Segundo o autor, Jesus utilizou sempre o termo *Abba* nas suas orações. Cf. MARCHEL, *Abba, Père!*, p. 101-145. Outro estudo que se tornou uma referência obrigatória sobre o termo *Abba* e sua teologia é certamente o de Joaquim Jeremias. De acordo com Jeremias se está diante de uma *ipsissima vox*. Ecos da oração de Jesus se encontram em Rm 8,15 e Gl 4,6. Os cristãos teriam conservado a palavra usada pelo próprio Jesus. Segundo Jeremias, “as orações judias não contêm nem um só exemplo de *Abba* como tratamento aplicado a Deus”. Também para o autor, Jesus se servia sempre desta palavra quando se dirigia a Deus na oração. Cf. JEREMIAS, *El mensaje*, p. 25. Os argumentos de Marchel e de Jeremias são repetidos por muitos autores. Mas há quem discorde de Jeremias. Para Konings, por exemplo, o argumento de Jeremias é fraco, uma vez que a invocação *Abba* só aparece em dois textos de Paulo, de conotação comunitária, e em um de Mc, o que é pouco para justificar a conclusão de Jeremias. A opinião, portanto, segundo a qual o termo *Abba* tem origem infantil não é decisiva. É certo que *Abba* exprime uma experiência próxima de Jesus com Deus, mas o que significa esta experiência não advém do uso do termo familiar e infantil *Abba*. O que transmite o que Deus significa para Jesus não é somente o termo *Abba*, mas a experiência de Deus que o próprio Jesus transmitiu aos seus e que estes nos transmitiram, na voz viva da tradição que é o Novo Testamento. Konings conclui: “*Abba* talvez não seja uma reminiscência do Jesus histórico, mas sim um testemunho da comunidade de língua aramaica a respeito do espírito da oração de Jesus e do modo como ele ensinou a rezar. O espírito da oração de Jesus não se deduz da palavrinha *Abba* em si, mas do testemunho que os Evangelhos e os demais escritos do Novo Testamento nos fornece”. Seria impossível, na visão do autor, imaginar Jesus chamando Deus como um “paizinho de tipo burguês moderno”, é quase um “sacrilégio” (KONINGS, *Deus, Pai: que significa?*, p. 311-321). Evidentemente, Konings não é o único a discordar de Jeremias. Segundo Theissen, “como se relata de Jesus que ele próprio se dirigiu a Deus como *Abba* (cf. Mc 14,36), não se pode excluir a possibilidade de essa forma de tratamento remeter a ele: tal forma é concebível no judaísmo e entre carismáticos – e é notada no cristianismo como um fenômeno extraordinário. Em contrapartida, são errôneos os comentários de que aqui se adotou uma linguagem deliberadamente infantil ou de que trata de um fenômeno absolutamente singular” (THEISSEN, G; MERZ, A. *O Jesus histórico*. Um manual. São Paulo: Loyola, 2002. p. 554). Escapa ao objetivo do estudo e à competência do pesquisador, resolver a questão se *Abba* é ou não *ipsissima vox Christi*. O que Durrwell, e tantos outros autores consultados, vêem expresso na palavra *Abba*, Konings vê na experiência de Deus que Jesus transmitiu aos seus. Para Durrwell, como para outros, a palavrinha *Abba* contém o conteúdo dessa experiência. E, evidentemente, a familiaridade desta palavra expressa a especificidade da relação do Filho com o Pai. Portanto, também para Durrwell, seria um sacrilégio imaginar Jesus chamando Deus como um “paizinho de tipo burguês moderno”.

¹⁵⁶ Cf. ROCCHETTA, C. *Teologia della tenerezza: un “vangelo” da riscoprire*. Bologna: EDB, 2002. p. 154.

¹⁵⁷ JEREMIAS, *El mensaje*, p. 32.

com a invocação Pai, uma característica distintiva de sua oração, o mistério de uma relação particular com Deus: Ele é o Filho, Deus é o Pai. Exatamente na oração, Jesus faz uma das afirmações mais importantes de todo o Novo Testamento: Deus é Pai¹⁵⁸. Portanto o termo Pai desponta como a palavra essencial do Jesus orante. Para Durrwell, a oração de Jesus expressa sua existência filial, feita de uma relação íntima com o Pai. Os Evangelhos evidenciam essa filiação de maneira irrefutável. Em nenhum outro momento da vida de Jesus, sua filiação divina aparece tão claramente¹⁵⁹. A oração manifesta a consciência filial de Jesus e se constitui, segundo Tremblay, como uma espécie de “janela aberta sobre sua ontologia”¹⁶⁰, porque faz vir à tona o mistério de seu ser filial. A oração de Jesus é, portanto, o “revestimento econômico de sua identidade de Filho”¹⁶¹. A consciência da filiação e a total dependência do Pai são os polos da oração de Jesus, que coincidem com a estrutura fundamental da sua própria existência, na qual, como Filho, obedece ao Pai em vista da salvação. As orações de Jesus, enquanto manifestam sua confiança obediente no Pai, são também, para Durrwell, atos de fé¹⁶². A expressão Pai, que precede todas as orações de Jesus, mostra que, em Jesus, a fé foi uma virtude filial. Na fé, Jesus orou, o que significa que ele orou na entrega de seu ser ao Pai, em total confiança.

1.7.3 A necessidade da oração do Filho

Mas Jesus, sendo o Filho, devia orar? Como outros autores, Durrwell se faz esta pergunta. Não seria a oração própria dos homens que, diante de Deus, permanecem apenas homens?¹⁶³ A oração supõe uma distância de Deus que ela quer justamente ultrapassar. Alguns estudiosos, ao se fazerem a mesma pergunta, acolhem a resposta de Santo Tomás de Aquino¹⁶⁴, baseada na teologia das duas vontades. Segundo a estrutura da Suma, Tomás enumera algumas objeções à possibilidade da oração de Jesus. Para isso, parte da clássica definição de João Damasceno: “a oração é elevação da mente a

¹⁵⁸ Cf. MARCHEL, Abba, Père!, p.177.

¹⁵⁹ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 198.

¹⁶⁰ TREMBLAY, R. “*Mais moi, je vous dis...*”. L’agir excellent, spécifique de la morale chrétienne. Québec: Fides, 2005. p. 127.

¹⁶¹ TREMBLAY, Mais moi, p. 132. Do ponto de vista cristológico, a definição de Real Tremblay parece muito feliz: “La prière de Jésus est l’enveloppe économique de son identité filiale”.

¹⁶² Cf. DURRWELL, La foi de Jésus, p. 91.

¹⁶³ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 198.

¹⁶⁴ Cf. BERNARD, La prière, p. 62; POTTERIE, La prière de Jésus, p. 36.

Deus ou a súplica a Deus dos bens convenientes”¹⁶⁵. Na lógica da definição, Jesus não poderia fazer oração. Uma vez que conhecia tudo, não lhe caberia pedir alguma coisa a Deus. Além disso, Jesus possuía a união hipostática e gozava da visão beatífica, como tal não podia elevar a mente a Deus. No entanto, os Evangelhos mostram Jesus em oração, o que prova que ele podia orar. Tomás busca a condição de possibilidade da oração de Jesus e elabora uma resposta filosófico-teológica:

tendo Cristo uma vontade divina e outra, humana, e não sendo a sua vontade humana capaz, por si mesma, de fazer o que quer, senão por virtude divina, daí vem que era natural a Cristo orar, enquanto homem e dotado de uma vontade humana¹⁶⁶.

Para Tomás, a oração de Jesus consistia, portanto, em manifestar a Deus o seu próprio querer que adere perfeitamente ao desígnio de salvação. Seguindo o raciocínio de Tomás, Charles André Bernard conclui que a oração de Jesus se identifica com a caridade, porque a caridade traduz a salvação que Cristo quer para todos os homens¹⁶⁷. Jesus ora para pedir o que o Pai quer lhe dar. E o faz por possuir uma vontade humana.

Outros autores propõem respostas diversas. Se a oração de Jesus coincide com a sua própria filiação, tudo nele era oração. Nesse caso, por que busca momentos fortes de silêncio em que dialoga com o Pai? Para dar o exemplo, com o qual Jesus quis ensinar aos homens como orar e despertar neles a consciência da necessidade de exercícios de oração, para que assim pudessem alimentar um estado permanente de diálogo com Deus. Além de ensinar, Jesus quis mostrar-lhes a necessidade que têm da própria oração de Jesus ao Pai da qual fazem parte pelo dom da filiação que acontece no batismo. Por si mesmos, não poderiam orar, mas Jesus lhes abre o caminho ao Pai¹⁶⁸. Rigorosamente falando, Jesus não necessitaria da oração, uma vez que sua oração “é aquilo que ele é”¹⁶⁹. Como os homens necessitam aprender a orar, Jesus dá o exemplo e se apresenta como fundamento desta oração pela nova relação que lhes permite criar

¹⁶⁵ Santo Tomás adota a definição completa de João Damasceno, segundo a qual a oração também se define como “súplica a Deus dos bens convenientes” (JUAN DAMASCENO, *Exposición de la fe*, p. 226).

¹⁶⁶ SANTO TOMÁS, *S. Th.* IIIa, q. 21, a. 3.

¹⁶⁷ Cf. BERNARD, *La prière*, p. 63.

¹⁶⁸ Cf. COSTA, M. La dimensione cristologica, pneumatologica, trinitaria ed ecclesiologica della preghiera. In: ROSINI, C; SCIADINI, P. (org). *Enciclopedia della preghiera*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 209. Evidentemente, a teologia da oração de Mauricio Costa, professor de espiritualidade da Universidade Gregoriana de Roma, não se reduz a este aspecto em que se mostra um pouco superficial. Em outros aspectos, sua teologia da oração é consistente e servirá de referência para esta pesquisa.

¹⁶⁹ COSTA, *La dimensione*, p. 208.

com o Pai¹⁷⁰. No entanto, os Evangelhos nos mostram Jesus criticando a oração dos judeus e ensinando a orar. Precisaria ele colocar-se em oração para dar o exemplo? Na teologia da necessidade da oração de Jesus, sua relação com o Pai não aparece dentro da dinamicidade de uma relação filial que se constrói ao longo de uma existência histórica. Se Jesus orou apenas para dar o exemplo, tem-se a impressão que sua atitude orante não passou de mera teatralidade, sem conexão com o mistério de sua relação com o Pai na qual se dá a salvação da humanidade¹⁷¹.

Mesmo aceita por alguns autores, na lógica da teologia de Durrwell, a teologia das duas vontades de Tomás não corresponde aos dados da Escritura, à qual o autor francês sempre se atém para construir seu pensamento. Nem mesmo a teologia da necessidade do exemplo. A proposta de Durrwell, mais simples, parece mais lógica. A oração de Jesus fundamenta-se na paternidade de Deus. “No fundo do coração de Jesus Deus se fez conhecer como o Pai cheio de amor, como Pai dele, e suscitou, em eco, a resposta da oração: *Abba!* Querido Pai!”¹⁷². A paternidade de Deus cria, portanto, a condição de possibilidade da oração de Jesus, “a geração pelo Pai é a graça que faz Jesus orar”¹⁷³. Jesus é atraído à oração pelo Pai que o gera. Tem necessidade de responder ao dom da filiação, enquanto homem, pondo-se em oração.

1.7.4 Na oração, Jesus se deixa filializar pelo Pai

A oração de Jesus se inscreve na lógica do agir filial. Ele não seria o Filho se não agisse como tal. Exatamente na oração seu agir filial se exprime de maneira mais profunda. Mas, se a oração de Jesus se fundamenta na geração pelo Pai, seria possível pensar a oração no Verbo pré-existente, uma vez que é gerado pelo Pai desde toda a eternidade? O Concílio Vaticano II alude à possibilidade desta oração: “Cristo Jesus, assumindo a natureza humana, trouxe para este exílio terrestre aquele hino que é cantado por todo o sempre nas habitações celestes” (SC 83). Durrwell fala do Verbo como uma oração que subsiste em si mesma. “No começo era a oração, e a oração se fez

¹⁷⁰ Quanto à exemplaridade da oração de Jesus, parece mais razoável o argumento de Ruiz, segundo o qual “a oração de Jesus é modelo da oração cristã, mas a exemplaridade, entretanto, não é o motor primordial das suas orações. Mantém atitudes e atividades orantes como parte do seu ser e da sua missão constantes, com anterioridade a qualquer intenção de dar bom exemplo ou propor doutrinas a seus seguidores” (RUIZ, *Le vie dello Spirito*, p. 236).

¹⁷¹ Cf. GIL, D. A oração de Jesus e a nossa. *Perspectiva Teológica*, São Leopoldo, n. 21, p. 325, 1978.

¹⁷² DURRWELL, O Pai, p. 198.

¹⁷³ DURRWELL, O Pai, p. 198.

carne, a fim de que os homens se associem a ela e participem da filiação eterna”¹⁷⁴. Mas, para Durrwell, a oração filial de Jesus só será eternizada na morte e na glória, quando ele se tornará oração¹⁷⁵. A oração de Jesus diz respeito à sua geração no mundo, que começa na encarnação e termina na ressurreição. A oração será sempre a do homem Jesus, mesmo depois de sua ressurreição. Embora o termo *oração que subsiste em si* seja feliz e tenha um sentido teológico – se *Abba* é a palavra fundamental do Jesus orante, ela reflete sua resposta desde sempre ao Pai, que o gera desde toda a eternidade – não parece possível imaginar uma atividade orante no Verbo pré-existente, porque a oração supõe a noção de uma distância a ser suprimida, o que não existe na Trindade. Durrwell, ao afirmar a oração eterna do Verbo antes da encarnação, quer apenas evidenciar que as pessoas do Pai e do Filho se unem no amor que é o Espírito: “a Trindade é um diálogo, o Eu e o Tu se falam no amor”¹⁷⁶.

Os teólogos da espiritualidade admitem que o fundamento da oração de Jesus se encontra na sua comunhão filial com o Pai: comunhão que se baseia na união de sua vontade com a do Pai em vista da salvação. Orando, Jesus adere com todo seu ser à sua existência de Filho e à sua missão¹⁷⁷. Os autores vêem a originalidade da oração de Jesus exatamente na sua especial comunhão com o Pai¹⁷⁸. A chave do mistério de Jesus e da sua oração se encontra nessa comunhão íntima com o Pai¹⁷⁹. Neste sentido, “o Filho de Deus feito homem era oração permanente. O homem Jesus, que permanece sempre em união de oração com o Pai é, por assim dizer, na sua essência profunda, a oração personificada”¹⁸⁰. Correta definição teológica, mas um pouco estática, porque a filiação se mostra como um dado objetivo. Durrwell acolhe tal definição e a aprofunda ao identificar a redenção com a própria filiação de Jesus. “A oração foi para Jesus a expressão de sua filiação, na qual se realiza a redenção”¹⁸¹. Toda sua vida realiza o mistério de sua relação com o Pai. Durrwell propõe uma visão mais dinâmica da filiação de Jesus e, portanto, de sua oração. A comunhão inicial entre o Filho e o Pai apresenta-se como o grande mistério que se vai realizando ao longo de sua existência. Filho de

¹⁷⁴ DURRWELL, O Pai, p. 204.

¹⁷⁵ DURRWELL, O Pai, p. 204.

¹⁷⁶ DURRWELL, Jesus Fils de Dieu, p. 43.

¹⁷⁷ Cf. BERNARD, La prière, p. 57.

¹⁷⁸ Cf. GAMARRA, Teologia espiritual, p. 158; BERNARD, Teologia spirituale, p. 387; RUIZ, Le viè dello Spirito, p. 236.

¹⁷⁹ Cf. HELEWA, G. La preghiera di Gesù. *Rivista di Vita Spirituale*, Roma, n. 4-5, p. 406, 1971.

¹⁸⁰ POTTERIE, La prière de Jésus, p. 119.

¹⁸¹ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 48.

Deus desde o início, deve tornar-se o que é¹⁸². O mistério eterno da geração do Filho se construirá na história. A filiação não é apenas um dado estático sobre a existência de Jesus. Ele não era o Filho tendo uma missão. Sua missão se inscreve na filiação que se vai realizando na história. O diálogo de Jesus com o Pai tem a ver com o processo de chegar a ser plenamente o Filho para a salvação da humanidade. Longe de ser apenas uma atividade piedosa de Jesus, prescindível na sua vida, a oração se mostra o fio condutor que torna inteligível, articuladas e dirigidas as ações e etapas de sua vida. Na oração, Jesus revela o rosto divino do Filho e também o que este Filho vai se tornando.

Durrwell identifica filiação e oração de Jesus com o dinamismo de sua vida em vista da salvação. Embora outros autores reconheçam na filiação um dom a ser realizado por Jesus em toda a sua existência¹⁸³, não chegam a elaborar esse dado teologicamente e nem o ligam à teologia da oração¹⁸⁴. Para Durrwell,

por meio de sua liberdade de homem e de todas as suas atividades, Jesus devia consentir no dom da filiação e aquiescer em tudo a seu Pai, que o gera. Em sua oração, Jesus consentia em seu mistério filial, e através de seu ser humano, se tomava mais o Filho que já era¹⁸⁵.

A oração não só manifesta a filiação, mas nela Jesus se deixa filializar pelo Pai, porque “ser Filho é receber tudo do Pai que gera”¹⁸⁶. Jesus, na oração, acolhia seu mistério filial, oferecendo-se ao Pai para ser por ele filializado e gerado no mundo, portanto a oração não só exprimia a identidade de Jesus, mas era a busca de uma plenitude de filiação, que só aconteceria na morte, suprema oração filial, na qual se realiza plenamente a filiação de Jesus¹⁸⁷.

Para Durrwell, a filiação de Jesus só atinge sua plenitude na morte, quando o Pai o ressuscita, segundo o que está dito no Salmo 2: “Tu és meu Filho, eu hoje te

¹⁸² Cf. DURRWELL, O Pai, p. 199.

¹⁸³ Cf. BERNARD, La prière, p. 60.

¹⁸⁴ Charles A. Bernard relaciona a oração de Jesus com sua identidade filial e com a salvação: “a oração de Cristo consiste em uma adesão espiritual à sua existência de Filho e à sua missão”. Quanto à filiação, limita-se a dizer que, enquanto Filho, Jesus recebe eternamente do Pai a natureza divina e, enquanto servo, acolhe como dom a natureza humana. A identidade divina de Jesus torna original a sua oração, pois está alicerçada na sua comunhão única com o Pai. Quanto à missão, Jesus não recebe a salvação, mas a realiza no mundo. Sua oração tem sempre em vista a salvação que deve trazer para a humanidade. Entretanto o autor não relaciona a filiação com a salvação, ao menos diretamente. Não diz que a salvação acontece na realização da filiação. Jesus acolhe a filiação para realizar a missão (BERNARD, Teologia spirituale, p. 391-392). Neste sentido sua teologia da oração distancia-se da de Durrwell, que faz coincidir o mistério da salvação com a filiação. Jesus salva acolhendo, até a plenitude, sua identidade de Filho. Missão e filiação quase se identificam.

¹⁸⁵ DURRWELL, O Pai, p. 199.

¹⁸⁶ DURRWELL, O Pai, p. 199.

¹⁸⁷ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 29.

gerei” (At 13,33). Enquanto homem, Jesus deve realizar uma total receptividade, própria do Filho¹⁸⁸. Na oração, Jesus reconhece a paternidade do Pai, aceita tudo receber dele e se deixa gerar. A oração é, portanto, própria do Filho. O Pai não ora, porque a oração não convém a quem é, na Trindade, origem e fonte da divindade. Na oração, Jesus se abre à fonte para ser preenchido por ela.

O pai é a pessoa-fonte, o Filho a pessoa-acolhida, ele se recebe de outro, ele sai-de, vem-de, ele vai para aquele do qual ele sai. Ele é uma pessoa diferente do Pai, de uma diferença radical, infinita. A pessoa de Jesus é radicalmente, infinitamente filial¹⁸⁹.

Jesus, enquanto homem, na oração, acolhe a sua identidade de Filho do próprio Pai e se deixa filializar. Jesus é filho não somente no seu ser, mas na sua missão. “A obra da redenção é a de um homem que vive, até na morte, o mistério de sua filiação divina”¹⁹⁰. A história de Jesus coincide com a de sua filialização.

Enquanto nasce da comunhão filial, a oração de Jesus se mostra inicialmente atendida, porque o Pai o filializa. Mas esse atendimento inicial tende a uma plenitude, na qual a graça filial se realizará plenamente¹⁹¹. A oração de Jesus parte de uma comunhão inicial que tende à plenitude do dia de sua oração suprema, na qual se oferecerá ao Pai e aceitará ser somente a partir do Pai, em cujas mãos se abandona (cf. Lc 23,46).

Na Páscoa, dia de sua oração suprema, a filiação será plena, porque Jesus se oferecerá totalmente ao Pai. Portanto,

a oração de Jesus é uma expressão e uma realização do seu mistério filial. Ela brota da graça filial que faz nascer a invocação: *Abba!* Ela tende à plenitude da comunhão filial e é a própria graça filial transformada em impulso de oração; ela se lança para o cume pascal no qual se realiza o mistério filial¹⁹².

Nessa definição da oração de Jesus, emerge o horizonte de toda a teologia de Durrwell, o mistério pascal. A origem da oração de Jesus se encontra no próprio mistério trinitário, no mistério do Pai que, no Espírito, gera o Filho no mundo, até sua plenitude, na Páscoa¹⁹³. A oração histórica do Filho, na qual se manifesta seu ser em

¹⁸⁸ Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 30.

¹⁸⁹ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 32.

¹⁹⁰ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 32.

¹⁹¹ Cf. DURRWELL, *O Pai*, p. 199.

¹⁹² DURRWELL, *Le Père*, p. 222. Aqui a tradução é pessoal, por não se concordar com a tradução da edição brasileira. Em francês, a frase está assim: “*La prière de Jésus est une expression et un accomplissement de son mystère filial. Elle prend source dans la grâce filial qui fait jaillir l’invocation: Abba! Elle tend vers la plenitude de la communion filiale. Elle est cette grâce filiale elle-même, transformée en élan de prière; elle s’élance vers le sommet pascal où se déploie le mystère filial*”.

¹⁹³ Cf. DURRWELL, *O Pai*, p. 198.

busca de uma plenitude, foi o prelúdio de uma consumação posterior, a que se dará na Páscoa.

1.8 O Espírito Santo

Durrwell escreveu dois livros sobre o Espírito Santo: *L'Esprit Saint de Dieu*¹⁹⁴ e *L'Esprit du Père et du Fils*¹⁹⁵. Também nos livros *Le Père, Dieu en son mystère* e *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, aparece o aspecto pneumatológico da cristologia do autor. A teologia do Espírito Santo constitui um capítulo à parte na teologia de Durrwell¹⁹⁶. Um capítulo à parte por sua originalidade, o que lhe valeu elogios e críticas. Aqui não se pretende entrar em todos os pormenores da teologia do Espírito Santo¹⁹⁷ no autor estudado, apenas se aludirá ao problema teológico que a mesma suscita. No entanto, para entender o papel do Espírito na oração de Jesus, faz-se necessário conhecer os aspectos centrais da pneumatologia de Durrwell, porque, para ele, não basta dizer que o Espírito Santo está presente na oração de Jesus, mas como está presente e como age, o que só é possível à luz da própria identidade do Espírito. Chega-se à teologia da presença do Espírito na oração de Jesus partindo da ação do Espírito na vida de Jesus e da sua identidade própria.

¹⁹⁴ Segundo Koch, “neste livro, Durrwell procede *ab extra ad intus*, quer dizer, através da história da Aliança até o inefável mistério do Espírito do Pai e do Filho no seio da Trindade” (KOCH, R. Récension de “L'Esprit Saint de Dieu”. *Studia Moralia*, Roma, n. 22, p. 141, 1984). Balthasar diz que o livro contém “páginas densas, englobando toda a doutrina do Espírito Santo” (BALTHASAR H. U. Von. *La théologique III: L'Esprit de vérité*. Bruxelles: culture et vérité, 1996, p. 47).

¹⁹⁵ Cf. DURRWELL, F. –X. *L'Esprit du Père et du Fils*. Paris: Médiaspaul, 1989. Remy dedica um artigo a este livro, porque, segundo ele, a contribuição de Durrwell para a teologia do Espírito Santo merece uma menção especial, por sua originalidade ao se fixar como ponto de partida o mistério pascal, “tal publicação merece mais que uma recensão” (REMY, G. Une théologie pascal de l'Esprit Saint. À propos d'un ouvrage récent. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 112, p. 731-741, 1990).

¹⁹⁶ O próprio Durrwell sinaliza uma das originalidades de sua pneumatologia: “Hoje os livros sobre o Espírito Santo abundam. Muitos foram escritos por grandes nomes. Mas nenhum, segundo meu conhecimento, escolheu a páscoa do Cristo como fonte de inspiração. Entretanto, é aí que a presença e a ação do Espírito se tornaram manifestas” (DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, p. 9). A teologia durrwellinana do Espírito Santo não será criticada neste aspecto, certamente feliz, mas no aspecto da passagem que o autor faz da economia à teologia. Balthasar, ao analisar rapidamente a pneumatologia de Durrwell, afirma que poderá ser criticada por não manter a taxis trinitária. Balthasar, no entanto, não aprofunda uma análise da pneumatologia de Durrwell, nem a critica, ao contrário, a considera próxima do pensamento de Adrienne von Speyr. Em todo caso, para o grande teólogo suíço, a cristologia pneumatológica de Durrwell, como a de outros, contém “sementes que prometem uma eclosão fecunda” (BALTHASAR, *La théologique III*, p. 44).

¹⁹⁷ Duas teses recentes aprofundaram o tema do Espírito Santo na teologia de Durrwell. Cf. GASPARD, V. *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari* (1965-1995). Status quaestionis e prospetive. Roma: Gregoriana, 2000; IAZZETTA, A. *Lo Spirito Santo, “dono eterno”*. La pneumatologia di F. –X. Durrwell. Roma: Urbaniana, 2005.

1.8.1 O Espírito Santo na vida de Jesus

A reflexão de Durrwell sobre o Espírito, como sempre, parte do mistério pascal, “onde o mistério do Pai, do Filho e do Espírito se realiza para nós”¹⁹⁸. Entretanto, uma vez que a oração de Jesus diz respeito à economia, para relacioná-la com o Espírito Santo, faz-se mister mostrar a presença do Espírito na vida de Jesus antes da páscoa, ainda que tal elemento não apareça muito desenvolvido na teologia de Durrwell, pois o que acontece na vida de Jesus quanto ao Espírito prefigura a plenitude da páscoa, em cujo mistério ele se detém. Mas Durrwell afirma que o Espírito esteve presente em toda a vida de Jesus, “desconhece-se o Cristo e a profundidade do seu ser, quando ele é separado do Espírito Santo no qual ele é concebido, por quem ele age, por quem ele ressuscita e do qual ele dispõe”¹⁹⁹. Jesus dá a conhecer não somente o Pai, mas também o Espírito. No Antigo Testamento, o Espírito de Deus se manifestava como poder e santidade, mas não se sabia que o Espírito possuía uma relação com a paternidade divina, que era o Espírito do Pai. Coube a Jesus revelar o Pai e o Espírito de sua paternidade.

O percurso histórico de Jesus revela a atuação do Espírito nele. Porém, segundo Durrwell, toda atuação do Espírito em Jesus “é uma projeção do mistério pascal”²⁰⁰, onde a atuação do Espírito se mostra em toda sua verdade. A encarnação de Jesus se realiza por obra do Espírito Santo (cf. Mt 1,20; Lc 1,35). Há uma atuação do Espírito, como potência divina, no momento em que Jesus entra no mundo, ainda que atue sobre Maria e não sobre Jesus (cf. Lc 1,35). Mas “o Espírito não faz o papel de um homem em relação a Maria; Deus e não o Espírito é o Pai da criança; o Espírito é como o seio divino que encontra em Maria uma correspondência humana: ele é o poder gerador de Deus”²⁰¹. A geração de Jesus se dá no Espírito Santo. Maria se encontra grávida “pelo Espírito Santo” (Mt 1,18). “O que nela foi gerado vem do Espírito Santo” (Mt 1,20). O verbo no passivo afirma, no entanto, que a ação é de Deus – foi gerado.

¹⁹⁸ DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 9.

¹⁹⁹ DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 44. Sob este aspecto Durrwell elabora sua crítica às cristologias sem referência ao Espírito Santo, porque falta-lhes profundidade. É o caso de algumas imagens modernas sobre Jesus que, ignorando o Espírito, não levam em conta sua relação filial com o Pai.

²⁰⁰ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 90.

²⁰¹ DURRWELL, L’Esprit du Père et du Fils, p. 25. Em francês, o termo é *puissance engendrante*, o que permitiria duas traduções em português, *poder gerador* ou *potência geradora*, a primeira parece mais adequada, pela frequência do uso.

Deus gera “do Espírito e de Maria”²⁰². Segundo Lucas, Jesus será chamado Filho de Deus e não Filho do Espírito (cf. Lc 1,35). Nasce, assim, um homem “que é Filho de Deus, porque Deus o gera do Espírito e do seio de Maria”²⁰³. Desde seu nascimento, “Jesus é investido pelo poder gerador que é o Espírito, até seu nascimento em plenitude no seio do Pai que é a ressurreição”²⁰⁴. Desde o início, Jesus é o Filho no Espírito. Verdade cuja plenitude se dará com sua ressurreição. A divina filiação de Jesus não se concebe fora de sua relação com o Espírito Santo.

O batismo de Jesus é um dos eventos mais bem atestados pela tradição apostólica. Os três sinóticos o narram de maneira quase idêntica (cf. Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22). João o recorda indiretamente, nas palavras de João Batista (cf. Jo 1,32-34). E Pedro alude ao evento nos Atos (cf. At 10,37-38). Nessas cinco narrativas, a descida do Espírito Santo sobre Jesus constitui o centro do acontecimento e é ela quem lhe dá significado específico²⁰⁵. No batismo, acontece a unção de Jesus com Espírito e força (cf. At 10,38). A voz proclama Filho de Deus aquele sobre quem desde o Espírito (cf. Mt 3,17). Sobre Jesus, o Espírito desce visivelmente e nele permanece (cf. Jo 1,32). João Batista testemunha que Jesus é o eleito de Deus porque o Espírito desce e permanece nele.

Para Durrwell, o Espírito Santo não somente confirma a filiação divina de Jesus, mas lhe confere a função de messias²⁰⁶. A descida do Espírito Santo sobre o batizado se apresenta como unção divina. Mas a consagração como messias se liga à filiação, “é a marca da divina filiação”²⁰⁷. A descida do Espírito sobre Jesus no Jordão

²⁰² DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 90.

²⁰³ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 90.

²⁰⁴ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 91. Aqui Durrwell faz um importante esclarecimento sobre a analogia da geração, segundo ele “uma teologia que se exprime em conceitos é mais precisa, mas menos rica e menos sugestiva do que uma teologia que fala em imagens. Dizer, por exemplo, que Deus gera está mais próximo da verdade do que afirmar que ele é o princípio. O conceito emite um único som, a imagem vibra com harmonias múltiplas”.

²⁰⁵ Cf. HELEWA, G. *Lo Spirito Santo nel mistero del Cristo e del cristiano*. Roma: Teresianum, 2001. p. 29.

²⁰⁶ Cf. DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 44. Segundo Ladaria, “fica aberta nos primeiros séculos cristãos a questão da identidade do Espírito no qual Jesus é ungido. Não se pode presumir que se trate sempre explicitamente da ‘terceira pessoa’, já que a noção de Espírito é, nos primeiros tempos cristãos, ainda imprecisa. É claro, em todo caso, que este Espírito é uma força divina que procede do Pai e que habilita Jesus, o Verbo encarnado, para o cumprimento de sua missão” (LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 62).

²⁰⁷ DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 44. A encíclica Dominum et Vivicantem também relaciona a unção como messias à filiação divina de Jesus. (DVi 19).

manifesta a sua messianidade²⁰⁸. “Deus o ungiu com o Espírito Santo e com poder” (cf. At 10,38). Tal é o sentido do relato da anunciação, o trono de Davi será entregue ao que nascerá pelo Espírito (cf. Lc 1,32.35). A messianidade de Jesus se manifesta quando sobre ele desde o Espírito Santo no Jordão, no momento do batismo²⁰⁹. Santo Irineu verá no próprio nome de Cristo, em relação ao batismo no Jordão, uma manifestação da Trindade: “No nome de Cristo está subtendido o que unge, o que é ungido e a unção com que é ungido. O Pai unge, o Filho é o ungido, o Espírito Santo a unção”²¹⁰. Depois do batismo, Jesus se apresentará como o ungido de Deus, apropriando-se das palavras de Isaías 6,1: “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou para a unção” (Lc 4,18). Tendo recebido o Espírito Santo, Jesus, o Filho, começa sua vida pública como messias sob seu impulso, realizando a obra a ele confiada. Para Durrwell, “no pensamento cristão primitivo, a messianidade de Jesus e sua filiação são inseparáveis. A unção da messianidade é também o selo da filiação, a própria messianidade é filial, a função se enraíza no mistério pessoal”²¹¹.

Ladaria constata que, infelizmente, a rica teologia da unção de Cristo desapareceu da Igreja muito cedo. A unção será identificada com a encarnação e confundida com a união hispostática. Segundo esta concepção, a divindade unge a humanidade, não o Espírito unge o Verbo feito homem²¹². Na reflexão mais recente, valorizou-se a presença do Espírito Santo em Jesus desde o primeiro instante de sua vida, tornando o batismo uma mera promulgação pública do que já era sua realidade desde a encarnação²¹³. Entretanto, ultimamente, observa-se na teologia uma tendência a retomar a unção como momento distinto da encarnação. Nessa perspectiva, encontra-se Durrwell, mesmo que sua teologia do Espírito parta da páscoa. Se por um lado Jesus é o messias desde a encarnação, só depois da nova efusão do Espírito e da manifestação de sua messianidade aos homens é que ele começa a exercer sua função messiânica²¹⁴.

²⁰⁸ Durrwell não o precisa, mas a Igreja primitiva afirma que Jesus é ungido em sua humanidade, porque enquanto Deus não precisava da unção. Cf. LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 61.

²⁰⁹ Cf. DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 44.

²¹⁰ IRÉNÉE DE LYON. *Adv. Haer.*, III 18, 3. Basílio repete a fórmula de Irineu: “Ora, nomear a Cristo é confessar a todos, pois designa a Deus que unge, o Filho que foi ungido, e a unção que é o Espírito” (BASÍLIO DE CESARÉIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*, 12, 28, São Paulo: Paulus, 2005, p. 121).

²¹¹ DURRWELL, L'Esprit de Dieu, p. 45.

²¹² Cf. LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 62.

²¹³ Cf. LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 65.

²¹⁴ Cf. LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 68. Segundo Congar, antes do batismo Jesus não aparece agindo na força do Espírito e seus compatriotas não viam nele nada de excepcional. Só no batismo será declarado messias, como aquele sobre quem repousa o Espírito e que agirá na força do Espírito. Cf. CONGAR, Y. *Je crois en l'Esprit Saint I. L'expérience de l'Esprit*. Paris: Cerf, 1979. p. 34-35.

A presença do Espírito Santo em Jesus continua durante toda a sua vida (DVi 20). Do batismo em diante, Jesus exercerá todas as suas atividades movido pelo Espírito (cf. At 10,38); ele será o “cheio do Espírito Santo” (Lc 4,1), tendo-o recebido uma vez por todas. A descida do Espírito Santo no Jordão não foi um evento transitório, mas o sinal de um estado permanente na vida de Jesus. Daquele momento em diante, Jesus será o depositário privilegiado do Espírito. A expressão “Deus estava com ele”, em At 10,38-39, remonta à presença do Espírito Santo que agia em Jesus²¹⁵. Jesus, movido e sustentado pelo Espírito, fala com autoridade, age com poder, expulsa os demônios (cf. Lc 11,20; Mt 12,28). Durrwell constata que “entre Jesus e o Espírito reina uma conaturalidade e uma colaboração em todos os momentos”²¹⁶.

A presença do Espírito na vida de Jesus encontra-se muito atestada pela Tradição. Basílio de Cesaréia, autor que Durrwell cita com frequência, afirma:

Em primeiro lugar, estava junto da carne do Senhor, enquanto unção, e dele sendo inseparável, conforme está escrito: “Aquele sobre quem virdes o Espírito descer e permancer é o meu Filho bem-amado” (Jo 1,33; Lc 3,22), e “Jesus de Nazaré, que Deus ungiu com o Espírito Santo” (At 10,38). Em seguida, em toda atividade de Cristo o Espírito estava presente. Estava também por ocasião da tentação do diabo. Pois, está escrito: “então Jesus foi levado pelo Espírito para o deserto a fim de ser tentado” (Mt 4,1). Mantinha-se inseparável de Jesus quando este fazia os milagres. Diz o Evangelho: “Mas, se é pelo Espírito de Deus que eu expulso os demônios...” (Mt 12,28)²¹⁷.

Para Durrwell, a presença do Espírito Santo em Jesus se mostra constante em sua vida, como antecipação do mistério pascal, onde a ação do Espírito sobre Jesus aparecerá de maneira clara.

Jesus, enquanto homem, sujeitou-se às leis da história, da cultura do seu povo. Submeteu-se à lei do crescimento e da maturidade. A lei da maturidade se mostra também na sua filiação. Desde a origem, é Filho no Espírito e, devido à união da humanidade com o Verbo, vai se tornando o que era, com sua livre adesão filial à vontade do Pai (cf. Jo 4,34; 5,36; 10,25; 14,24; 17,14). Sua oração, como se viu, não só manifesta a filiação, mas a realiza enquanto meio através do qual Jesus consente na filiação, dom que recebe do Pai, no Espírito. A história de Jesus se constrói com o Espírito. “O Espírito é o agente da história santa, sobretudo no Cristo. Através de sua liberdade de homem, Jesus se torna, pelo poder do Espírito, o que, no Espírito, ele é

²¹⁵ Cf. HELLEWA, *Lo Spirito Santo*, p. 40.

²¹⁶ DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, p. 42.

²¹⁷ BASÍLIO DE CESARÉIA, *Tratado sobre o Espírito Santo*, 16, 39.

desde o início: o Filho de Deus no mundo”²¹⁸. A vida de Jesus é totalmente filial, ele não vive senão pelo Espírito de seu Pai.

A filiação de Jesus se tornará plena na morte e ressurreição. A paternidade de Deus com respeito a Jesus se realizou através de sua vida, morte e ressurreição, na qual a filiação de Jesus se mostra em toda a sua verdade, como afirma São Paulo: “Estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos” (Rm 1,4). Jesus ressuscita gerado pelo Pai (cf. At 13,33). O Espírito Santo não está ausente da páscoa de Jesus, ao contrário, ela é “cheia do Espírito Santo”²¹⁹. Jesus, que havia sido concebido do Espírito Santo (cf. Lc 1,35), se oferece ao Pai no Espírito Eterno (cf. Hb 9,14) e no Espírito é ressuscitado pelo Pai (cf. Rm 8,11). “O Cristo ressuscitado dos mortos está marcado na profundidade do seu ser pelo selo do Espírito: ele é o Filho de Deus no Espírito”²²⁰. Para Durrwell, na ressurreição de Jesus acontece a plenitude de sua filiação. O Pai ressuscita Jesus no Espírito e Jesus se torna plenamente o Filho.

A ressurreição se revela uma ação de Deus no Espírito. Mas Deus age no Espírito não só na ressurreição. Tudo o que Deus faz, o faz no Espírito. “No Espírito Deus realiza todas as suas obras e, em primeiro lugar, a obra essencial, da qual decorrem todas as outras: a geração do Filho, que é a operação de Deus em pessoa, a onipotência de Deus em sua ação”²²¹. Para chegar a essa afirmação, Durrwell parte do testemunho da própria Sagrada Escritura, na qual as noções de Espírito e poder/força estão inseparavelmente unidas (cf. Lc 1,35, 4,14.18; Lc 24,49; At 1,8; 10,38). O evangelho se difunde no poder e no Espírito (cf. 1 Ts 1,5); a pregação é demonstração de Espírito e poder (cf. 1 Cor 2,4). Não só o Novo Testamento associa poder e Espírito, mas também o Antigo Testamento. Segundo Durrwell, “Espírito e poder são duas palavras que atravessam a Bíblia unidas numa indefectível fidelidade”²²².

Na ressurreição de Jesus, o Pai exerce seu poder (cf. 2 Cor 13,4). A poderosa ação de Deus se manifesta quando ele ressuscita Jesus (cf. Ef 1,18-22). Mas sua poderosa ação se identifica com o Espírito Santo, em quem Jesus foi vivificado (cf. Rm

²¹⁸ DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 50.

²¹⁹ DURRWELL, O Pai, p. 125.

²²⁰ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 82.

²²¹ DURRWELL, O Pai, p. 125.

²²² DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 19-22. Nestas páginas Durrwell apresenta vários textos em que os termos Espírito e poder estão associados, tanto no Novo quanto no Antigo Testamento. No Antigo, ver, por exemplo: Gn 1,2; Jz 3, 10; 6, 34; 13, 25; 14, 6. 19; Is 11, 2; 9, 5; 32, 15; 44, 3; 1 Sm 10, 6; 16, 13; 2 Sm 23, 2.

8,11). “Morto na carne, foi vivificado pelo Espírito” (1Pd 3,18). Além do poder, também a glória de Deus age em Jesus, como afirma São Paulo: “Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai” (Rm 6,4). Para Durrwell, “a glória é poder de Deus em sua manifestação”²²³. No Novo Testamento a glória se identifica com o Espírito, porque “o Espírito é o poder de Deus em sua manifestação”²²⁴, ele é “o Espírito de glória, o Espírito de Deus” (1Pd 4,14). Portanto, “o Espírito, o poder e a glória constituem um único princípio pelo qual o Pai ressuscita Jesus”²²⁵. Jesus ressuscitado não pode ser pensado sem o poder e a glória, porque na ressurreição se manifesta o poder e a glória de Deus, o Espírito Santo.

Além do poder e da glória, se identificam com o Espírito a santidade, o amor e a vida²²⁶. A santidade de Jesus está associada à presença nele do Espírito (cf. Lc 1,35). O Espírito é a transcendência de Deus, “profundidade do ser inefável”²²⁷. O Espírito de poder e de glória aparece, ainda, como “plenitude de comunhão”²²⁸. A identificação do Espírito com o amor está em muitos textos do Novo Testamento, ainda que não em termos explícitos. Em Paulo, as expressões “no Espírito” e “na caridade” se assemelham (cf. Rm 8,4; Ef 5,2; Rm 15,16; Ef 1,4). A salvação final é fruto do amor derramado nos corações (cf. Rm 5,5) e do selo do Espírito (cf. 2Cor 1,22; Rm 8,23). O amor qualifica o dom do Espírito. O Espírito finalmente é vida (cf. Rm 8,1). “Na sua ação de plenitude, no Cristo em sua páscoa, o Espírito é a fonte universal do ser e da vida, ele é ‘Espírito de vida’”²²⁹. O poder, a glória, a santidade, o amor e a vida identificam-se com o Espírito que age sobre Jesus na sua vida e na páscoa, levando-o à plenitude filial.

Aquele que se revela como o Pai que gera Jesus no mundo até sua plenitude na páscoa se identifica com o Deus do Antigo Testamento. E o Espírito no qual Jesus é gerado no mundo não se distingue daquele Espírito no qual todas as coisas foram

²²³ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 83. Durrwell, no seu livro sobre o Espírito Santo, mostra como, na Bíblia, a glória de Deus está associada ao Espírito. Cf. DURRWELL, *L’Esprit Saint de Dieu*, p. 22-24. Alguns textos do Antigo Testamento apresentam uma equivalência entre Espírito e glória. O Espírito substitui a nuvem gloriosa: Ex 16, 10; Is 63, 10-14. No Novo Testamento há os seguintes textos que permitem uma associação da glória de Deus com o Espírito: Jo 2, 11; 4, 48; 11, 40; 2 Cor 3, 17.

²²⁴ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 83.

²²⁵ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 83.

²²⁶ Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 24-32.

²²⁷ DURRWELL, *L’Esprit Saint de Dieu*, p. 26.

²²⁸ DURRWELL, *L’Esprit Saint de Dieu*, p. 27.

²²⁹ DURRWELL, *L’Esprit Saint de Dieu*, p. 30.

criadas. A paternidade de Deus no Espírito com relação a Jesus se constitui a fonte de sua atividade com relação ao mundo e com relação a Israel.

Deus-Pai não é outro diverso daquele do Antigo Testamento e o Espírito no qual Deus gera Jesus no mundo não é diferente daquele em quem Deus cria todas as coisas. Reconhecia-se desde então em Deus o Pai de Israel e o Pai da criação; mas daqui para frente sabe-se que a fonte de seu agir sobre o mundo e em Israel está na paternidade com relação a Cristo. Soube-se sempre que o Espírito é a operação do poder divino, mas se ignorava que toda atividade de Deus no Espírito tem sua origem na geração do Filho²³⁰.

No modo como Deus atua em Jesus no Espírito revela-se a identidade do Espírito. Nele Deus criou a humanidade e fez aliança com Israel. Mas Deus não fez nada que extrapolasse sua obra primordial, a geração do Filho. Embora Deus pudesse não criar, porque nele não há necessidade, mas pura liberdade, ao criar e eleger um povo, não o faz fora da geração do Filho.

1.8.2 A identidade do Espírito Santo

A partir da ação do Espírito Santo na vida de Jesus, sobretudo na páscoa, em que ele intervém como poder de geração, Durrwell busca definir a identidade do Espírito. Sabe que a tarefa se mostra difícil: “Pelo nome que tem o Espírito, sabe-se que jamais se poderá pôr a mão sobre ele para domesticá-lo. Tanto em hebraico (*ruah*), quanto em grego (*pneuma*) e em latim (*spiritus*), ele se chama o sopro”²³¹. O símbolo do Espírito é o vento (cf. Jo 3,8). Há outros símbolos do Espírito: a água, o fogo, a pomba. Símbolos que exprimem o inefável. O Espírito, quando o pensamento quer fechá-lo em conceitos e sujeitá-lo ao jogo das análises, escapa. A Bíblia e a Tradição criaram muitos símbolos para falar do Espírito, o que prova a dificuldade para defini-lo em um conceito preciso²³². O Espírito na Trindade “é o mistério interior ao mistério”²³³. A teologia afirma que o Espírito é uma pessoa, mas o termo pessoa ainda se mostra uma analogia distante, porque a pessoa existe em si mesma, enquanto o Espírito é uma pessoa em duas outras²³⁴. A pessoa, quando se abre e se doa a uma outra, se torna mais pessoa. O

²³⁰ DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 152.

²³¹ DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 12.

²³² Cf. DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 12. A mesma opinião se acha em outros autores: “O Espírito Santo é verdadeiramente enigmático. O nome Espírito nos remete ao mais inefável que há em Deus” (SESBOÜÉ, B. *Creer: invitación a la fe católica para las mujeres e los hombres del siglo XXI*. Madrid: San Pablo, 2000. p. 447).

²³³ DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 12.

²³⁴ Segundo Iazzetta, Durrwell corre o risco de fazer a terceira pessoa da Trindade desaparecer nas outras duas. Cf. IAZZETTA, Lo Spirito Santo, “dono eterno”, p. 94.

Espírito é abertura e doação. “Como representar uma doação subsistente”²³⁵? Para Durrwell, a Bíblia nunca fala de ação de Deus sobre o Espírito. Ele não é gerado, nem revelado, nem encarnado. Não é autor, nem efeito, ele é a operação, aquele por quem Deus gera, se revela e se encarna. Por isso a teologia afirma que ele *procede* do Pai. Emana como uma ação. Mas como conceber uma pessoa que é ação? “Ele é a graça pela qual Deus é gracioso, a salvação pela qual Deus é salvador, é o poder divino em sua atividade”²³⁶.

Ao identificar o Espírito com o poder no qual Deus faz todas as coisas, Durrwell chega a uma conclusão: “todos os atributos de Deus são hipostasiados no Espírito, que é Deus mesmo em sua profundidade”²³⁷. O Espírito é a glória, a santidade, o amor e a vida. Em Deus há as pessoas divinas e a natureza de Deus. Distinção necessária para a razão, mas a Escritura, mesmo admitindo esta distinção, embora o termo natureza só apareça num escrito tardio do Novo Testamento (cf. 2Pd 1,4), por influência do helenismo, atribui ao Espírito Santo o que a razão atribui à natureza. Não que se possa identificar a natureza divina com o Espírito Santo, mas “tudo o que contém a noção de natureza divina se encontra hipostasiado no Espírito”²³⁸. Dizer que Jesus é Deus porque possui a natureza divina está correto, mas o Novo Testamento vê em Jesus o homem do Espírito, nascido de Deus pelo Espírito (cf. Lc 1,35). Espírito que se identifica com o poder de Deus em ação. Jamais o Espírito se apresenta como o efeito de uma ação de Deus, ele se identifica com esta ação.

Na páscoa, em que o mistério trinitário se realiza plenamente no mundo e se revela, a ação ressuscitante pertence ao Pai que age sobre o Filho; o Espírito é o poder da ressurreição (cf. Rm 8,11). O Espírito não é glorificador, nem o que é glorificado, mas a glorificação do Ressuscitado²³⁹.

O Espírito é, portanto, “o poder criador de Deus”²⁴⁰.

Definindo o Espírito Santo como o poder de Deus hipostasiado, por quem ele realiza todas as suas obras, Durrwell conclui:

Se é verdade que a ação de Deus em sua onipotência constitui um traço hipostasiado do Espírito, se, além disto, é certo que o Pai não tem senão uma

²³⁵ DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 13.

²³⁶ DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 13.

²³⁷ DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 32. Sobre o Espírito Santo na teologia de Durrwell, Tremblay afirma: “Deus é santo, onipotente, vida, etc. Ora, o Espírito Santo é, segundo a Escritura, o Espírito de santidade, o Espírito de onipotência, o Espírito de vida, etc. Todas as perfeições divinas são personificadas, hipostasiadas nele”. (TREMBLAY, François -Xavier Durrwell, p. 178).

²³⁸ DURRWELL, L'Esprit du Père et du Fils, p. 36.

²³⁹ DURRWELL, L'Esprit du Père et du Fils, p. 23.

²⁴⁰ DURRWELL, L'Esprit du Père et du Fils, p. 23.

ação, pela qual ele é o Deus Pai, uma conclusão se impõe: o Espírito Santo é, em pessoa, este poder gerador. Enumerando as três pessoas, pode-se dar ao Espírito um nome trinitário, que corresponde ao do Pai e do Filho: *em Deus há o Genitor, o Gerado e a Geração. Tanto o Filho como o Espírito procedem do Pai em sua paternidade, um é o gerado, o outro a geração*²⁴¹.

Santo Agostinho diz que eles são três: “o Amante, o Amado e o Amor”²⁴².

Para Durrwell, eles também são três: “um Genitor, um Gerado e a Geração, que é o Espírito Santo”²⁴³. Nosso autor tem consciência que definir o Espírito como geração não é comum na teologia²⁴⁴. Mas, para ele, a Escritura mostra o Espírito como o agir onipotente de Deus, em quem são feitas todas as suas obras. Se todas as obras divinas acontecem no Espírito, a obra de Deus por excelência, a geração do Filho, não poderia se dar fora do Espírito²⁴⁵. No poder do Espírito Jesus é gerado no seio de Maria, bem como na ressurreição, porque também “no mistério pascal eles são três: o Pai que ressuscita, o Filho ressuscitado e a ressurreição, ou seja, o Espírito, que é poder da ressurreição”²⁴⁶. O poder gerador que é o Espírito no devir histórico de Jesus exprime, na economia, o papel do Espírito no seio da Trindade.

O Espírito, que é a força operante de Deus na história, “poder hipostasiado”²⁴⁷, é também amor, “amor hipostasiado”²⁴⁸. Os escritos paulinos, como se mostrou, relacionam o Espírito com a caridade de Deus, ainda que não os identifique (cf. Rm 5,5). Portanto, “se é verdade que o Espírito é a operação do Pai e que ele é amor, pode-se concluir que o Pai gera amando”²⁴⁹. O Pai realiza todas as suas obras no amor, sobretudo sua obra por excelência, a geração do Filho. O Pai gera o Filho no

²⁴¹ DURRWELL, L’Esprit du Père et du Fils, p. 24. O cursivo é do autor. Em francês, a frase está assim: “En Dieu, il y a le Géniteur, l’Engendré et l’Engendrement. Le Fils et l’Esprit procèdent tous les deux du Père en sa paternité: l’un est engendré, l’autre est l’engendrement”.

²⁴² SANTO AGOSTINHO, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Madri: BAC, 1956, p. 535.

²⁴³ DURRWELL, O Pai, p. 128.

²⁴⁴ Cf. DURRWELL, O Pai p. 128. Tal definição foi criticada por Iazzetta, segundo o qual ao identificar o Espírito com uma ação, Durrwell estaria enfraquecendo o Espírito Santo como individualidade hipostática. Cf. IAZZETTA, Lo Spirito Santo, “dono eterno”, p. 94.

²⁴⁵ Como Durrwell faz do axioma trinitário de Rahner a regra de ouro de sua teologia, ele conclui que se o Espírito se mostra Espírito de geração na economia da salvação, tanto no ato inaugural da encarnação como na ressurreição, isto está conforme com o que ele é no seio da Trindade. Portanto, o Espírito é na economia o que é na teologia: poder de geração. Cf. RÉMY, Une théologie pascal, p. 735. Para Galot, a idéia da geração eterna do Filho pelo Espírito não é aceitável, pois o papel do Espírito é apenas o de manifestar na ordem das realidades humanas o mistério da Trindade imanente, no qual o Filho é gerado pelo Pai, sem a intervenção do Espírito, que procede do Pai e do Filho. Cf. GALTOT, J. *Esprit Saint, personne de communion*. Saint-Maur: Parole et Silence, 1997. p. 65.

²⁴⁶ DURRWELL, F. –X. Le Géniteur, l’Engendré et l’Engendrement. *Communautés et Liturgies*, Ottignies, p. 185, 1987.

²⁴⁷ DURRWELL, L’Esprit du Père et du Fils, p. 32.

²⁴⁸ DURRWELL, F. –X. L’Esprit du Père et du Fils, p. 32. João Paulo II afirma que o Espírito Santo é, em Deus, “amor essencial” (DV 10).

²⁴⁹ DURRWELL, Le Géniteur, l’Engendré, l’Engendrement, p. 193.

Espírito, amando-o. “O Pai e o Filho são tais no Espírito Santo: uma pessoa geradora e uma pessoa filial. Eles são personalizados no amor: Pai no amor, Filho no amor”²⁵⁰. A geração por amor parece mais correta teologicamente do que a geração por inteligência, como quer uma opinião muito recorrente na teologia latina²⁵¹. O amor, para Durrwell, não é o que une o Pai e o Filho, sendo o elo de amor entre ambos, como comumente se admite²⁵², mas a própria geração. Geração no amor e geração no Espírito coincidem. Como geração, o Espírito não se encontra depois do Filho, mas entre o Pai e o Filho, num movimento de fluxo e refluxo, pelo qual o Pai gera o Filho e o Filho é gerado²⁵³. O Espírito é o Espírito do Pai em sua paternidade e do Filho em sua filiação.

O Espírito é amor, ao mesmo tempo doação de si ao Pai e doação de si ao Filho; no primeiro, um amor que se dá gerando; no segundo, um amor que se dá acolhendo a vontade do Pai. O Espírito Santo é fluxo e refluxo, amor único em seu único movimento de doação de si e de acolhida do outro. Espírito ao mesmo tempo de paternidade e de filiação, inconcebível sem a participação do Pai e do Filho em seu fluir, fluindo e agindo no Pai e no Filho segundo a natureza de cada um²⁵⁴.

O fluxo e refluxo se manifestam não só na Trindade, mas em toda obra da criação e da salvação, porque o Espírito atrai e reconduz a Deus os seres que Deus cria para fora de si no Espírito.

O Espírito Santo é o Espírito do Pai (cf. Jo 15,26), pois na geração, no Espírito Santo, o Pai é o que é, a pessoa paternal e primeira. “A natureza do Pai está nesta geração infinita”²⁵⁵. Durrwell cita Mestre Eckhart: “a aspiração suprema do Pai é a de gerar”²⁵⁶. O Espírito Santo não se separa do ser paternal do Pai, enquanto a geração

²⁵⁰ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 97.

²⁵¹ Cf. DURRWELL, *L’Esprit du Père et du Fils*, p. 34.

²⁵² Segundo Kasper, “a interpretação do Espírito Santo como Amor recíproco entre Pai e Filho representa um elemento essencial da pneumatologia latina, como foi impostada, sobretudo por Agostinho” (Cf. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 289). Cf. BOFF, *A Trindade e a sociedade*, p. 231.

²⁵³ Para Durrwell, só pensando o Espírito Santo no início e no fim na Trindade imanente se leva em conta a pericorese trinitária, segunda a qual as pessoas na Trindade se interpenetram mutuamente. O mistério da pericorese constitui um princípio fundamental para a teologia de Durrwell. Segundo o autor francês, a teologia grega afirma que o Pai gera o Filho e, de outra, espira o Espírito, portanto não liga a geração do Filho com o surgimento do Espírito. Mesmo quando alguns teólogos gregos admitem o que o Pai espira o Espírito através do Filho, a ligação entre a geração do Filho e o surgimento do Espírito não aparece claramente. A teologia latina, por sua vez, segunda a qual o Espírito procede do Pai e do Filho como de um princípio indiferenciado, não exige ligação do Filho com o Espírito na Trindade imanente, porque o Espírito não surge do Pai em sua paternidade e do Filho em sua filiação, mas de uma mesma natureza divina. A teologia de Durrwell busca corrigir as falhas que ele detecta na teologia clássica da Trindade. Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 78. Quanto à doutrina da pericorese, Pastor a define “como a comunhão e compenetração eterna e inseparável (pericorese) na vida imanente (circuminsessão) e no plano da história salutis (circumincessão)” (PASTOR, “*Principium totius Deitatis*”, p. 287).

²⁵⁴ DURRWELL, *O Pai*, p. 191.

²⁵⁵ DURRWELL, *L’Esprit du Père et du Fils*, p. 48.

²⁵⁶ Cf. DURRWELL, *L’Esprit du Père et du Fils*, p. 124.

constitui o ser do Pai. Mas o Espírito é também Espírito do Filho (cf. Gl 4,6; Fl 1,19; 2Cor 3,17). O Filho o possui na mesma medida que o Pai; de outra maneira a plenitude da divindade não habitaria nele²⁵⁷. Tudo o que é do Pai é igualmente do Filho (cf. Jo 17,10). No Espírito Jesus é gerado, “mais do que um companheiro inseparável do qual fala Basílio, trata-se de uma total impregnação, de *uma unção do ser*”²⁵⁸. Mas o Filho possui o Espírito de modo diferente do Pai, o Pai é a fonte do Espírito, o Filho o recebe. O Espírito está no início e no fim, no Pai que gera e no Filho que é gerado.

Durrwell, na sua teologia do Espírito Santo, faz uma passagem clara da economia para a teologia²⁵⁹. Se na história da salvação Deus realiza tudo no Espírito, no mesmo Espírito se encontra a realização da obra específica de Deus, a paternidade. Por isso o Pai gera seu Filho no Espírito Santo, não só no mundo, na encarnação e na ressurreição, mas desde toda a eternidade. Jesus é, desde sempre, o Filho do Pai no Espírito. O Espírito é, portanto, o seio de Deus, o útero²⁶⁰ no qual o Filho é gerado. Para Durrwell, a correlação entre a Trindade econômica e a imanente constitui-se como o pressuposto básico da reflexão teológica. Uma afirmação de ordem temporal sobre a Trindade remete necessariamente à eternidade da vida intradivina.

²⁵⁷ Também a afirmação de que o Espírito Santo é Espírito do Pai e do Filho encontra-se no Magistério (DVi 14).

²⁵⁸ DURRWELL, L'Esprit du Père et du Fils, p. 54. O cursivo é do autor.

²⁵⁹ Ladaria alerta muitas vezes para o perigo desta passagem. Segundo ele, “o princípio da correspondência da Trindade econômica com a Trindade imanente é de aplicação sempre difícil” (LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2007. p. 202).

²⁶⁰ A metáfora do Espírito Santo como útero de Deus, segundo Iazzetta, não é feliz, porque pode dar margem a uma concepção banalizante. “O mistério divino se situa acima das impressões do sentido e das funções orgânicas das criaturas humanas”. Cf. IAZZETTA, *Lo Spirito Santo, “dono eterno”*, p. 95. Mas a metáfora do útero encontra-se na Tradição, pois foi afirmado no XI Sínodo de Toledo: “Nec enim de nihilo, neque de aliqua alia substancia, sed de *Patris utero*, id est, de substancia eius idem Filius genitus vel natus esse credentus est”. “De fato, devemos crer que o Filho não foi gerado nem do nada, nem de qualquer outra substância, mas do *seio (útero) do Pai*, isto é, de sua substância” (DH 526). Neste caso o útero é identificado com a substância, não com o Espírito, da qual o Pai gera o Filho, mas usa-se a mesma metáfora do útero, do que se conclui que a metáfora de Durrwell parece menos infeliz do que pensa Iazzetta.

Durrwell tem consciência do problema que sua passagem da economia à teologia levanta²⁶¹:

Esta visão da Trindade pode suscitar diversas objeções. Primeiramente porque a ordem tradicional parece perturbada. Não se situa o Espírito entre o Pai e o Filho? Ele é mesmo posto no início, uma vez que se declara que o Pai gera no Espírito. A esta questão convém responder: não é necessário fazer do Espírito a pessoa última, que seria um impasse para o movimento trinitário, porque o Espírito seria estéril, já que dele nada sai, uma vez que o Pai gera e o Filho, junto com o Pai, expira o Espírito²⁶².

Com sua teologia do Espírito, Durrwell pensa resolver o problema da esterilidade do Espírito na Trindade, pois, se o espírito não participa da geração do Filho, haveria margem para se pensar a relação do Filho com o Pai sem o Espírito.

²⁶¹ Este problema, que se situa no nível da passagem da economia à teologia, é longamente tratado por Ladaria, que se mostra favorável à pneumatologia de Durrwell, quanto à economia. Discorda, porém, que o Espírito seja o “o amor hipostasiado”, prefere ver o Espírito como o amor que une os dois e é fruto deste amor, como afirma a tradição. Segundo Ladaria, Durrwell muda a taxis trinitária ao afirmar a geração eterna do Filho no Espírito. Se por um lado a intuição de Durrwell é válida, por não fazer do Espírito Santo um apêndice do Pai e do Filho, por outro faz-se necessário vê-lo unido ao Pai e ao Filho, mas sem mudar a taxis trinitária. Ao definir o Espírito como geração na Trindade imanente, Durrwell acaba confundindo espírito com natureza divina, poder no qual o Pai gera. Fica esquecido o Espírito Santo como *terceiro* na Trindade que, segundo a tradição, é o amor do Pai e do Filho no qual os três se unem. Durrwell estaria, como outros autores, propondo uma “inversão trinitária”, um “Spirituque”, na medida em que o Filho procederia do Pai e do Espírito. Quanto à geração de Jesus na ressurreição pelo Espírito, é um dado bíblico, mas tal geração se compreende desde a economia, o que não significa geração eterna no Espírito antes da encarnação. Portanto, “a base econômica para a idéia da geração eterna no Espírito não parece totalmente evidente”, o que justifica sua opinião, segundo a qual a passagem das categorias da Trindade econômica às da Trindade imanente não é sempre evidente. A geração do Filho no Espírito desde sempre também não encontra apoio seguro na tradição. Ladaria, na sua teologia trinitária, mantém-se fiel à taxis trinitária, como vista pela tradição. O Pai gera o Filho e ambos espiram o Espírito. Quanto à esterilidade do Espírito na Trindade, Ladaria pensa resolver com a doutrina clássica do Espírito Santo como amor do Pai e do Filho. Cf. LADARIA, La Trinitad Misterio de comunión, p. 205-236. Galot faz a mesma crítica a Durrwell, embora bem menos elaborada. Cf. GALOT, Nuestro Padre, p. 56. Também Dupuis, apesar de reconhecer os insights de Durrwell, se pergunta se ele não estaria mudando a taxis trinitária. Cf. DUPUIS, J. Recension to “Holy Spirit. An essay in Biblical Theology”. *Gregorianum*, Roma, n. 69, p. 133-134. A questão, porém, da participação do Espírito na geração do Filho está longe de ser resolvida. Congar afirma que “se se transpusesse para a Trindade imanente todos os dados da economia, seria necessário dizer que o Filho procede ‘a Patre Spirituque’”. Portanto, para o grande teólogo, há suficiente base econômica para se pensar a geração eterna do Filho no Espírito, embora ele não a afirme. Cf. CONGAR, Y. *Je crois en l'Esprit Saint III: le fleuve de vie coule en Orient et en Occident*. Paris: Cerf, 1980. p. 43. Boff aceita, sem mais, o ‘Spirituque’, não a partir do que diz Durrwell, mas do que diz Evdokimov, segundo o qual o Filho, ao ser gerado, recebe do Pai o Espírito, que permanece sempre com ele. O Pai gera o Filho dando-lhe o Espírito. O Filho é gerado ex Patre Spirituque. Segundo Boff, partindo das idéias de Evdokimov, “o Pai gera o Filho com a participação do Espírito Santo e espira o Espírito com a participação do Filho”. Tal pensamento aproxima-se do pensamento de Durrwell. Para Boff se está diante de um pensamento “rigorosamente trinitário”. Além disto, esta é “a direção que torna possível um encontro ecumênico fecundo, ultrapassando as polêmicas do passado” (BOFF, A Trindade e a sociedade, p. 249-250). O alcance ecumênico da pneumatologia de Durrwell foi tratado na tese doutoral de Iazzetta. Cf. IAZZETTA, Lo Spirito Santo, “dono eterno”, p. 85-88. E também por Remy. Cf. REMY, Une théologie pascal, p. 731. No contexto da pesquisa não seria o caso de investigar a questão do alcance ecumênico da teologia trinitária de Durrwell, nem de aprofundá-la. Mas, ao se confrontar as opiniões sobre a participação do Espírito na geração eterna do Filho, se constata que o debate está aberto e que as idéias de Durrwell podem mostrar-se ainda muito fecundas e importantes para o debate ecumênico sobre a questão. Suas intuições são válidas e inteligentes.

²⁶² DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 98-99.

Durrwell, em certo sentido, muda a taxis trinitária²⁶³, o que pode ser problemático, mas a teologia tradicional tem seu limite, o de apresentar o Espírito como produto passivo do Pai e do Filho, estéril, portanto, na Trindade imanente, em oposição ao seu papel ativo na economia da salvação²⁶⁴.

A intuição do teólogo francês mostra-se, portanto, justa. Uma vez que a teologia latina pensou a participação do Filho na processão do Espírito²⁶⁵, porque não se poderia pensar a participação do Espírito na geração do Filho? Segundo Durrwell, o Espírito, na Trindade imante, está no início e no fim. “O Espírito está no início e no termo: o Pai gera nele, o Filho é gerado nele. Ele não vem depois, mas é co-eterno em seu surgimento, com o Pai em sua própria paternidade e com o Filho na sua própria filiação”²⁶⁶. O Espírito Santo seria, portanto, a “fecundidade de Deus”²⁶⁷. Muitas vezes, a teologia privilegia a linguagem conceitual, mas a Escritura prefere utilizar metáforas e imagens. Para falar do Espírito, por exemplo, diz sopro, água viva, fogo. Buscar explicar a identidade do Espírito com definições conceituais significa deixá-lo escapar. Mesmo a taxis trinitária encontra sua melhor expressão nas imagens:

O Filho é como uma palavra pronunciada pelo Pai, enquanto o Espírito é o sopro que carrega esta palavra, a voz que a torna audível. A palavra é dita, compreensível, o Filho é a verdade revelada; o Espírito é o não dito, Deus-mistério, parecido com o sopro e a voz que não são objeto de compreensão²⁶⁸.

Durrwell prefere a metáfora para definir o Espírito. Por outro lado, para justificar sua posição, afirma que nem a Tradição e nem a Escritura desconhecem o

²⁶³ Durrwell, no entanto, reconhece a lógica da taxis trinitária tradicional: “na enumeração das Pessoas, o Espírito é, comumente, nomeado em último lugar. A justo título, porque a palavra ‘Pai’ evoca imediatamente a palavra ‘Filho’ e somente depois o ‘Espírito’ no qual o Filho é gerado” (DURRWELL, *Le Géniteur, l’Engendré, l’Engendrement*, p. 195). Entretanto, para o teólogo, “a terceira pessoa não é a última, como é habitualmente apresentada, vindo depois das outras, termo (e impasse) do movimento trinitário. O Pai é o início, o Filho o termo, o mistério é bipolar, o do doador e o daquele que infinitamente recebe. O Espírito está no início e no fim, tudo se realiza nele. Não é a pessoa infecunda, como muitas vezes se diz, uma vez que nenhuma outra procede dele: ele é a fecundidade” (DURRWELL, F.-X. *La Trinité révèle en Jésus-Christ. Jésus Caritas*, Paris, n. 250, p. 50, 1993).

²⁶⁴ Rémy aceita a novidade da pneumatologia de Durrwell, porque a doutrina tradicional afirma ser a geração do Filho de tipo intelectual, no que ela se engana, por pensá-la independentemente do amor fecundo que é o Espírito. Cf. RÉMY, *Une théologie pascal*, p. 738-739.

²⁶⁵ Para a questão do Filioque, doutrina latina segunda a qual o Espírito procede do Pai e do Filho ou do Pai pelo Filho, ver o que diz Kasper. Cf. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 288-307. Sobre a resposta de Durrwell ao problema do Filioque, ver o excursus de Márcio Santos em sua tese. Cf. SANTOS, *Pesquisa teológica*, p. 56-57.

²⁶⁶ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 98.

²⁶⁷ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 98.

²⁶⁸ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 100.

esquema Pai-Espírito-Filho (cf. Ap 1,4s.)²⁶⁹. São Paulo, na segunda carta aos Coríntios, adota o esquema Filho-Pai-Espírito (cf. 2 Cor 13,13).

Ao identificar o Espírito com a ação de Deus, o poder gerador de Deus, Durrwell não nega que o Espírito Santo seja uma pessoa²⁷⁰. Apenas constata que jamais ele é representado como um *eu* face ao Pai ou a Cristo. O Espírito lhes é interior, “é em pessoa o mistério do qual eles vivem, no qual eles são o Pai e o Filho na unidade absoluta”²⁷¹. “O mistério do ser divino está nele, nele se resume e nele se exprime”²⁷². Mas, para nosso teólogo, não basta estabelecer que o Espírito Santo seja uma pessoa. Faz-se necessário mostrar em que sentido o é. E ele é pessoa enquanto geração, forma específica de sua atividade. “Em Deus tudo é pessoa, a própria operação divina é uma pessoa, nos homens a atividade exprime a personalidade, mas no Espírito, ação e pessoa se confundem: é a ação do Pai e do Filho”²⁷³. Ainda que no Espírito se achem os dois traços fundamentais que caracterizam a pessoa, a subsistência própria e o dinamismo das relações em que a pessoa subsiste, o aspecto da comunhão atribuído ao Espírito é de tal maneira acentuado que quase dá a impressão de anular o aspecto da subsistência em si²⁷⁴. “Ele é uma pessoa em duas outras; ele subsiste nele mesmo, mas enquanto doação

²⁶⁹ Quanto ao esquema Pai-Espírito-Filho na tradição, Durrwell cita B. Bobrinskoy que, em seu livro, *O mistério da Trindade*, afirma que “a Igreja, especialmente na sua experiência e na sua teologia sacramental, permaneceu sempre oscilante entre o esquema Pai-Filho-Espírito e o esquema Pai-Espírito-Filho”. Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 100.

²⁷⁰ DURRWELL, *L’Esprit Saint de Dieu*, p. 150. O mesmo argumento se encontra em Sesboüé, para o qual Paulo e João atribuem ao Espírito Santo o caráter de sujeito (cf. Gl 4,6; Rm 8,15; Rm 8,26; Jo 14,16. 26). No entanto o Espírito é sempre inefável, não tem rosto, não fala. Não é um *tu*, mas sempre um *ele*. “É alguém de quem se fala, não alguém a quem se fala” (SESBOÜÉ, B. Creer, p. 449-450). Segundo a encíclica *Dominum et Vivificantem*, “é característica do texto joanino que o Pai, o Filho e o Espírito Santo sejam nomeados claramente como pessoas; a primeira distinta da segunda e da terceira e estas também distintas entre si” (DVi 8).

²⁷¹ DURRWELL, *L’Esprit Saint de Dieu*, p. 151.

²⁷² DURRWELL, F.-X. *Vidi Aquam. Vie Spirituelle*, Paris, n. 96, p. 377, 1957.

²⁷³ DURRWELL, *Vidi Aquam*, p. 150. A definição do Espírito como pessoa parece mesmo problemática na teologia. Sesboüé, por exemplo, cria um neologismo, afirmando que o Espírito é uma “supra-pessoa” ou “meta-pessoa”. Cf. SESBOÜÉ, Creer, p. 459.

²⁷⁴ Cf. DURRWELL, *L’Esprit Saint de Dieu*, p. 150. Durrwell não entra numa discussão sobre o termo pessoa, acentua, no entanto, os dois aspectos que caracterizam a pessoa na Trindade: “subsistência própria e dinamismo das relações nas quais a pessoa subsiste”. Ao falar do termo pessoa no seu livro sobre o Pai, cita rapidamente Rahner, concordando com o teólogo alemão. Cf. DURRWELL, *O Pai*, p. 77. O conceito de pessoa foi largamente estudado por Rahner, que alertou para a evolução semântica do termo. Em sua acepção moderna, o termo pessoa, aplicado à Trindade, poderia levar ao triteísmo. Ele mesmo propôs o termo “modo distinto de subsistência” para definir a pessoa na Trindade. O problema mostra-se amplo e não seria o caso de discuti-lo aqui. França Miranda dedica parte de sua tese à teologia da pessoa em Rahner. Cf. MIRANDA, *O mistério de Deus em nossa vida*, p. 154-168. Durrwell certamente se enquadra no que afirma Ladaria sobre a questão da pessoa na Trindade: “Podemos partir, portanto, como faz majoritariamente a teologia católica de nossos dias, do fato de que o Pai, o Filho e o Espírito Santo se nos apresentam no Novo Testamento como três ‘pessoas’ distintas em sua mútua relação, que são conscientes e que se autopossuem” (LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión*, p. 123).

absoluta de si”²⁷⁵. Só pode ser, portanto, o amor. O poder gerador de Deus se identifica com o amor. Deus gera no amor. O Espírito é uma pessoa investida de uma função personalizante, porque é o amor no qual o Pai gera e no qual o Filho é gerado, portanto Espírito de paternidade e de filiação. No amor há o Pai e o Filho, o que significa que “a pessoa se realiza na doação de si, que a relação é mesmo primordial, que ela constitui o cume e o fundo do ser”²⁷⁶.

Para Durrwell, o aspecto da relação no Espírito sobrepõe-se ao da subsistência, embora não a negue. Só se compreende a ação do Espírito em Jesus se se conhece sua forma de ser. O Espírito mostra-se sempre presente em Jesus enquanto poder que gera no amor. Se o Espírito se encontra presente em todas as atividades de Jesus, sua presença não foi estática. Esteve também presente na sua específica forma de ser, ou seja, enquanto geração no amor ou enquanto amor gerador. E é a partir da compreensão durrwelliana da presença do Espírito Santo na vida de Jesus e da definição da atividade própria da pessoa do Espírito que se torna possível construir uma teologia da presença do Espírito na oração de Jesus, porque não basta apenas afirmar que o Espírito Santo esteve presente na oração de Jesus.

1.8.3 O Espírito Santo e a oração de Jesus

A presença do Espírito Santo na oração do cristão aparece em todos os tratados atuais de espiritualidade. E todos admitem que a oração cristã não se compreende sem o Espírito Santo. Causa estranheza, no entanto, a ausência do Espírito Santo na oração de Jesus. Praticamente nenhum tratado de espiritualidade aborda o assunto²⁷⁷. Os tratados se limitam a situar a oração de Jesus no âmbito de sua relação com o Pai. Ela exprime a filiação, a relação de intimidade; brota da profunda comunhão com o Pai, onde está a sua originalidade, mas parece nada ter a ver com a presença em Jesus do Espírito Santo. Durrwell, no entanto, acena para esta presença que se encaixa

²⁷⁵ DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 150.

²⁷⁶ DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 151.

²⁷⁷ Três dos melhores tratados atuais de teologia espiritual, frequentemente citados nesta pesquisa, ignoram a presença do Espírito Santo na oração de Jesus. Cf. GAMARRA, Teologia espiritual, p. 158; BERNARD, Teologia spirituale, p. 387; RUIZ, Le vie dello Spirito, p. 236. Uma pequena ligação entre o Espírito Santo e a oração de Jesus se encontra em Galot, embora pouco clara: “O Espírito Santo age sob a influência da vontade do Filho, *de sua oração* ou de seu desejo” (GALOT, Esprit Saint, personne de communion, p. 76). O cursivo é do pesquisador. Amato afirma, sem aprofundar, que “Jesus orante manifesta existencialmente a sua realidade ontológica de total e vital imersão no mistério do Pai no Espírito” (AMATO, Gesù, il Signore, p. 495). Segundo Gil, o Espírito impulsiona Jesus à oração. Cf. GIL, A oração de Jesus e a nossa, p. 327.

perfeitamente no quadro de sua teologia, da qual se deduz não só a presença do Espírito na oração de Jesus, mas também o modo desta presença.

Como o Espírito atua sempre em Jesus, conduzindo seu caminho histórico de Filho até o Pai – nele se dá o *ad Patrem* – parece descontado que atue também na sua oração. Os evangelistas mostram o Espírito atuando em Jesus em todos os momentos de sua vida²⁷⁸, mas nem sempre falam desta atuação na oração de Jesus. No entanto, no relato do batismo em Lucas, a vinda do Espírito sobre Jesus parece uma resposta à sua oração. E Jesus prolonga o rito do batismo pela oração²⁷⁹. O hino de júbilo na versão de Lucas, diferente da versão de Mateus, apresenta Jesus exultando no Espírito (cf. Lc 10,21). Para Lucas, o louvor ao Pai feito por Jesus por causa da revelação aos pequeninos se dá no Espírito. Jesus exulta no Espírito pela paternidade divina e por poder manifestá-la aos pequeninos (DVi 20). O movimento de Jesus ao Pai nessa oração de louvor é animado pelo Espírito. No Espírito, Jesus se eleva ao Pai e ora.

Segundo Ignace de la Potterie, em Jo 4,21-23, no contexto do diálogo de Jesus com a samaritana, encontra-se uma referência à oração de Jesus ao Pai no Espírito. Jesus diz à samaritana: “Mas vem a hora – e é agora – em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e verdade, pois tais são os adoradores que o Pai procura” (Jo 4, 23). Jesus anuncia a novidade da oração messiânica, a adoração a Deus enquanto Pai no Espírito Santo. Mas o “nós adoramos” (v. 22) indica que a oração dos tempos messiânicos começa com o próprio Jesus. Jesus é o primeiro dos que adoram o Pai e o fazem “em espírito e verdade”. O texto possui uma clara referência ao Espírito e

²⁷⁸ Cf. LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 69.

²⁷⁹ Cf. GALOT, Esprit Saint, personne de communion, p. 72.

tem uma estrutura trinitária. “O Pai é adorado, Jesus adora o Pai na verdade, na profunda consciência de sua qualidade de Filho, e Ele o faz na força do Espírito”²⁸⁰.

Embora os textos sobre a atuação do Espírito sobre Jesus na sua oração não sejam muitos, impõe-se a conclusão óbvia dessa presença, uma vez que Jesus age sempre movido pelo Espírito. Mas a presença do Espírito em Jesus não somente o impulsiona à oração. A presença do Espírito Santo não é estática, mas dinâmica, o que levanta a questão sobre o modo de o Espírito Santo atuar na oração de Jesus. Durrwell não se limita a dizer que o Espírito Santo movia Jesus em suas ações e na sua oração; ele define o modo da ação do Espírito sobre Jesus.

Para Durrwell, o Espírito Santo conduz Jesus no seu caminho histórico até à plenitude da sua existência filial, na ressurreição. No Espírito Jesus reconhece em Deus seu Pai e se submete à sua vontade. E também no Espírito se eleva ao Pai na oração. O Espírito o impulsiona rumo ao Pai, a quem ele chegará na morte. Quanto à oração, para nosso autor, o mesmo Espírito que faz os cristãos exclamarem *Abba!* (cf. Rm 8,15; Gl 8,6) faz Jesus dizer *Abba!* “Esta invocação vinha-lhe de instinto aos lábios sob o impulso de seu coração. Cristãos, nós sabemos que este impulso é o do Espírito derramado nos corações”²⁸¹. No Espírito Santo, num momento de oração, Jesus se declara o Filho que conhece o Pai²⁸². Quanto ao Pai, “se dá a conhecer a Jesus pelo fato de ser o Pai que gera no Espírito”²⁸³. Neste mesmo Espírito, Jesus se reconhece Filho e exulta pela paternidade em relação a si e aos pequeninos (cf. Lc 10, 21). Jesus ora no Espírito, “que é poder divino no qual o Pai gera seu Filho”²⁸⁴. O Espírito Santo atesta a

²⁸⁰ A interpretação de Ignace de la Potterie não é, evidentemente, a única. O texto é controverso, “na história da exegese deste versículo há todo tipo de explicação”, pois se trata do único caso, em todos os Evangelhos, em que Jesus utiliza o pronome pessoal *nós* para falar com Deus, o que levou alguns autores a concluir que o texto não pode ser atribuído a João, com o que discorda Ignace de la Potterie, para quem o pronome *nós* designa Jesus e seus discípulos. No contexto da pesquisa, não interessa aprofundar a complexa questão exegética que envolve o versículo, mas apenas mostrar que talvez se esteja diante de uma oração de Jesus ao Pai no Espírito. Cf. POTTERIE, *La prière de Jésus*, p. 107. Léon-Dufour, também reconhecendo a complexidade do versículo, acolhe a interpretação de Ignace de la Potterie, inclusive citando-o no seu tratado sobre o Evangelho de João. Para Dufour, “a expressão ‘em espírito’ não visa a uma boa disposição subjetiva e sim à presença do Espírito que regenerou o crente. Jesus, em quem habita o Espírito e que batiza no Espírito (cf. Jo 1, 33), anuncia adoradores nascidos do Espírito (cf. Jo 3,5-8). João se aproxima aqui do que diz Paulo: ‘É o Espírito que nos faz exclamar: Abba, Pai’(cf. Rm 8,15)” (LÉON-DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho Segundo João I*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 284). Para Konings, os que adorarão em espírito e verdade serão “movidos pelo sopro de Deus que é o Espírito (cf. Jo 14,16) e fiéis à manifestação de Deus em Cristo, que é a verdade (cf. Jo 1,14)” (KONINGS, J. *Evangelho segundo João. Amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 127).

²⁸¹ DURRWELL, *l’Esprit Saint de Dieu*, p. 50.

²⁸² Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 21.

²⁸³ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 21.

²⁸⁴ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 28.

filiação de Jesus, fazendo dele o Filho no Espírito. Se a filiação de Jesus depende do Espírito, a exclamação *Abba* nasce da presença do Espírito Santo em Jesus. O Espírito da filiação está na origem da exclamação *Abba* por parte de Jesus.

Mas o Espírito Santo não somente faz Jesus exclamar *Abba*. A identidade do Espírito Santo conserva-se sempre a mesma, portanto faz o que lhe é próprio. Para Durrwell, o Espírito é a força de Deus, o poder de Deus pelo qual ele realiza todas as coisas. O Espírito é Deus em ação. E, no poder do Espírito, o Pai realiza, antes de tudo, sua obra essencial: gera o Filho infinito desde toda a eternidade. Nesse mesmo poder, gera-o no mundo até a plenitude na páscoa. O Espírito Santo é o “poder gerador”²⁸⁵, poder operante de Deus e amoroso no qual ele realiza sua grande obra: a geração do Filho. E ainda que alguns autores não aceitem a idéia da geração do Filho no Espírito Santo desde toda a eternidade, permanece a evidência econômica da geração do Filho no Espírito. Segundo Durrwell, o mistério de Jesus é desde sempre filial, diz respeito ao Pai e ao Filho. Desde sempre o Pai é fonte da vida de Jesus. Da parte de Jesus, cabe-lhe abrir-se à fonte, permitir que nele o Pai realize a obra da filiação, através do Espírito, a “pessoa operante”. “Ele vive em osmose com o Espírito Santo que é poder divino de geração”²⁸⁶. Sua filiação se dá no Espírito, fora do qual não seria Deus e Filho de Deus. “Gerado no Espírito, é neste seio que ele é nutrido pelo Pai das riquezas da divindade: santidade, poder, amor... é no Espírito que o Pai faz crescer seu Filho na filiação, através da vida e da morte, até à plenitude do nascimento na glória”²⁸⁷.

Durrwell define a vida de Jesus como um processo de filialização, através da vida e da morte²⁸⁸. Desde o início, ele é Filho gerado no poder do Espírito (cf. Lc 1,35). Mas é ao longo de sua vida que Jesus consente no seu próprio mistério, assumindo sua filiação na relação que estabelece com o Pai. Ele o faz no Espírito, agente de sua história e da história da salvação. Na oração, Jesus se deixa gerar pelo Pai, acolhe, em liberdade, sua condição, para que na sua história se realize sua filiação em favor de todos. Se na oração ele se deixa gerar, o faz no Espírito no qual é gerado, pois “se a geração pelo Pai é a graça que faz Jesus orar”²⁸⁹, o Espírito é a geração. Jesus

²⁸⁵ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 21.

²⁸⁶ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 112.

²⁸⁷ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 112.

²⁸⁸ Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 116.

²⁸⁹ DURRWELL, O Pai, p. 198.

acolhe a ação do Espírito em si. “Eles são três: um genitor, um gerado e a geração”²⁹⁰. A geração atribui-se ao Espírito. Jesus consente na ação do Espírito que o gera desde sempre e o gera no mundo. E a ação do Espírito constitui-se sempre como ação amorosa. O Espírito, como “amor hipostasiado”, gera no amor. A oração de Jesus se mostra também um contínuo deixar-se amar pelo Pai. Ao se deixar gerar pelo Espírito na oração, deixa-se amar pelo Pai. Na oração, “Jesus consente à paternidade do Pai, à geração pelo Pai. Consentindo ao dom, o Filho permite ao Pai dar-se; o amor que acolhe provoca o amor do Pai, provoca o Pai à geração”²⁹¹. A geração, como se sabe, é o Espírito; consentir à geração é o mesmo que consentir à ação do Espírito. A oração se revela, na vida de Jesus, comunhão de amor entre ele e o Pai. Na oração Jesus se deixa gerar no Espírito de amor, se deixa amar e ama o Pai.

A paternidade de Deus é a graça que faz Jesus orar, porque a oração é a resposta do Filho, mas o Espírito o filializa. Na oração ele se torna cada vez mais o Filho no Espírito. A oração de Jesus se dá no Espírito não só porque o Espírito age nele, mas porque Jesus se deixa gerar pelo Pai no Espírito. Se na oração Jesus se deixa filializar, deixa-se gerar, ele o faz no Espírito Santo, que é geração. Orar é, para Jesus, deixar-se filializar, abrir-se à eterna geração que se dá no Espírito, para realizar no mundo sua filiação e assim salvar a humanidade. A oração o personaliza, porque é próprio do Espírito Santo personalizar, fazer com o que Pai seja Pai e o Filho seja Filho. Na oração, o Espírito o faz ser sempre mais aquilo que é, fazendo-o caminhar rumo à plenitude filial, como “movimento que faz Jesus ir ao Pai”²⁹². No Espírito acontece a *elevatio* de Jesus ao Pai.

A presença do Espírito Santo em Jesus é já oração. “O querer do Espírito tende irresistivelmente à comunhão, como um rio corre para o mar; a oração é uma busca de comunhão”²⁹³. São Paulo percebeu a presença do Espírito como um desejo (cf. Rm 8,6.27), um instinto de súplica, um gemido indizível (cf. Rm 8,26). O “orai sem cessar” de Paulo (1Ts 5,17) fundamenta-se numa vida animada pelo Espírito. Nenhuma vida foi mais animada pelo Espírito que a de Jesus. Na oração, Jesus se deixa mover pelo Espírito que o filializa e o faz crescer na comunhão com o Pai assim como o move rumo à plenitude da comunhão. O Espírito não somente é o princípio de comunhão

²⁹⁰ DURRWELL, L’Esprit du Père et du Fils, p. 24.

²⁹¹ DURRWELL, L’Géniteur, l’Engendré, l’Engendrement, p. 97.

²⁹² DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 116.

²⁹³ DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 131.

entre o Filho e o Pai; ele move Jesus a uma comunhão de plenitude, elevando, cada vez mais, o Filho ao Pai, em vista da plenitude da filiação. Ao se deixar filializar pelo Espírito na oração, Jesus é atendido, mas o atendimento por parte do Pai durante a vida de Jesus revela-se ainda inicial, porque só se realizará de maneira total na plenitude da páscoa, para a qual tende toda a existência de Jesus. A oração pertence à longa gênese da vida de Jesus: a gênese de seu nascimento em plenitude na páscoa.

Para Durrwell, a oração de Jesus exprime e realiza o mistério filial, mistério que só se compreende pela presença do Espírito em Jesus. Se da graça filial brota a invocação *Abba*, tal invocação nasce do Espírito, no qual Jesus é o Filho. O Espírito Santo transforma a graça filial em impulso de oração e a faz tender para uma plenitude de comunhão, que se dá na páscoa, na qual Jesus se torna plenamente o Filho no Espírito. O Espírito liga-se à dinamicidade da vida de Jesus enquanto processo de filialização. Orando, Jesus vai se tornando, no Espírito, o que é: o Filho eternamente gerado pelo Pai e gerado no mundo para a salvação da humanidade. A oração de Jesus se insere no mistério de sua filiação que coincide com o mistério da redenção. Orando, Jesus se filializa. Na oração da plenitude da páscoa, eleva-se totalmente ao Pai, tornando-se plenamente o Filho e o redentor, a oração para sempre consumada. Na páscoa, realiza-se o *ad Patrem* que caracterizou a vida e a oração de Jesus; cumpre-se a *elevatio*. O Espírito, que elevou Jesus durante toda a sua vida, leva à plenitude o mistério filial, “envolvendo-o e abraçando-o para sempre com sua potência e sua glória, tornando-o ‘o Cristo-Espírito’”²⁹⁴.

1.9 A oração de Jesus e o Reino de Deus

Durrwell, ao partir da filiação de Jesus, como um processo dinâmico a realizar-se na história até a plenitude da páscoa para a salvação da humanidade, põe a oração de Jesus no centro do mistério da salvação. A oração é compreendida no processo de Jesus tornar-se Filho, não num ato pontual, mas num gerúndio que se constrói até Jesus tornar-se o que é, para que nele a salvação se realize. Processo que se dá no Espírito, em quem Jesus, desde sempre, é gerado. O Espírito gera o Filho no mundo *para nós*. Na oração, Jesus se deixa gerar, filializar pelo Pai. O mistério eterno

²⁹⁴ GASPAR, Cristologia pneumatologica, p. 267.

da Trindade se interioriza na história para que homens e mulheres dele façam parte, através de Jesus.

O autor estudado percorre um caminho original para tratar da oração de Jesus, porém, insistindo na filiação, deixa passar despercebido o estreito nexos entre a oração de Jesus e sua missão, cujo centro é o Reino de Deus. Durrwell chega a afirmar que Jesus ora nas circunstâncias importantes da sua vida²⁹⁵, mas sem ligar tais circunstâncias ao projeto histórico de Jesus, que se traduz na expressão Reino de Deus. E, mesmo quando trata do messianismo de Jesus, Durrwell o faz a partir da filiação, pois o batismo “é a marca da filiação”²⁹⁶, “a própria messianidade é filial, a função se enraíza no mistério pessoal”²⁹⁷. A missão de Jesus se identifica com o tornar-se Filho na história, com o consentir na filiação. Jesus realiza o Reino tornando-se, na história, o que é desde toda a eternidade: o Filho. O conteúdo do Reino, em última instância, seria a filiação de Jesus acolhida e vivida *para nós* até à plenitude da páscoa, para que homens e mulheres dela participem por graça²⁹⁸. A oração manifesta a filiação, portanto o Reino que Jesus inaugura. Ela expressa a identidade de Jesus no seu dinamismo de fazer-se história para a salvação da humanidade.

A teologia de Durrwell não aprofunda, no entanto, a relação entre oração de Jesus e Reino de Deus²⁹⁹. Se é verdade que o Reino é instaurado pelo Filho e se fundamenta nessa filiação, por outro o Reino possui um conteúdo que vai além do consentimento na filiação, embora não o exclua. Os teólogos da espiritualidade, além de apontar a comunhão de Jesus com o Pai como a originalidade e o fundamento de sua oração, são unânimes em ligá-la à sua missão, que consiste em realizar o desígnio de salvação³⁰⁰. Como, para Durrwell, o desígnio de salvação se identifica com o processo de Jesus tornar-se Filho, o autor não se debruça sobre o tema da missão de Jesus na perspectiva do Reino de Deus. Entretanto, mesmo os teólogos que optam por tratar da

²⁹⁵ Cf. DURRWELL, *La preghiera*, p. 9.

²⁹⁶ DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, p. 44.

²⁹⁷ DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, p. 45.

²⁹⁸ Quanto à participação dos cristãos na filiação de Jesus, será assunto do terceiro capítulo, sobre a oração dos cristãos; se entenderá melhor a teologia da existência cristã segundo Durrwell, o que inclui o conteúdo do Reino na vida dos cristãos.

²⁹⁹ O Vaticano II redescobriu a categoria Reino de Deus: “O mistério da santa Igreja manifesta-se na sua fundação. Pois o Senhor Jesus iniciou sua Igreja pregando a boa-nova, isto é, o advento do Reino prometido nas Escrituras há séculos, ‘porque completou-se o tempo, e o Reino de Deus está próximo’” (Mc 1, 15; Mt 4, 17) (LG 5). Tal descoberta deu novo impulso à teologia no que se refere à categoria Reino de Deus, na teologia da libertação Reino de Deus tornou-se um conceito-chave.

³⁰⁰ Cf. BERNARD, *La prière*, p. 59; BERNARD, *Teologia spirituale*, p. 387; RUIZ, *Le vie dello Spirito*, p. 236; GAMARRA, *Teología espiritual*, p. 158.

oração de Jesus a partir de sua missão não entram na categoria Reino de Deus de maneira mais elaborada, pois se restringem a identificar a missão de Jesus com a vontade salvífica do Pai, ainda que tal vontade salvífica, em termos concretos, signifique o Reino³⁰¹. Mas Reino de Deus é uma categoria teológica chave, sobretudo no contexto da teologia latino-americana³⁰². O leitor latino-americano de Durrwell, não obstante o alcance e a originalidade de sua teologia, dá-se conta da ausência de um aprofundamento da categoria Reino de Deus³⁰³, conceito, aliás, não desconhecido de teólogos europeus que, inclusive, escrevem sobre a oração de Jesus³⁰⁴.

A partir da categoria Reino de Deus pode-se fazer uma crítica à teologia da oração de Jesus em Durrwell. Parte-se aqui da teologia de Jon Sobrino, teólogo latino-americano cuja reflexão elabora desenvolvida teologia sobre a oração de Jesus e o

³⁰¹ Cf. GAMARRA, Teologia espiritual, p. 158.

³⁰² Libanio faz um breve resumo sobre a redescoberta do conceito de Deus na teologia. Basicamente, afirma que Jesus não pregou a si mesmo, mas o Reino de Deus, portanto maior do que o próprio Jesus, porque obra de Deus, o Deus do Reino. Para o teólogo, “Reino é a ação salvadora de Deus, soberano último e definitivo de todo criado e de tudo o que o ser humano constrói. Deus reina com poder salvífico, de maneira concreta, no interior da história humana.” Na pregação do Reino os pobres têm um lugar proeminente, porque a eles, justamente por serem pobres, dirige-se a mensagem de libertação do Reino, como pura gratuidade de Deus. A ligação entre o Reino e os pobres mostra-se uma das dimensões importantes da teologia da libertação. Cf. LIBANIO J. B. A redescoberta do Reino na teologia. In: VIGIL, J. M. (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 193. Para uma compreensão teológica da categoria Reino de Deus a partir da teologia da graça, ver, por exemplo, o que diz França Miranda. Cf. MIRANDA, M. F. *A doutrina da graça: a salvação de Jesus Cristo*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 31-39.

³⁰³ Evidentemente, não se trata de uma categoria totalmente ausente na teologia do autor. Ele, no entanto, não entra no conteúdo histórico do Reino de Deus anunciado por Jesus, como fazem outros teólogos, sobretudo os teólogos da libertação, mas o liga à sua ressurreição ao estudar a teologia da ressurreição nos Sinóticos. Inclusive chega a afirmar “que a missão de Jesus se resume no anúncio de Mc 1, 15: ‘o Reino de Deus está próximo’. O acesso ao Reino está aberto ao arrependimento, à obediência a Deus segundo as exigências do sermão da montanha”. Mas, de todo modo, pode-se dizer que a categoria Reino de Deus permanece, em Durrwell, uma *categoria menos elaborada*, o que se explica pelo fato de sua teologia centrar-se no significado salvífico da ressurreição, a partir, sobretudo, da teologia de João e Paulo, nos quais a categoria Reino de Deus aparece bem menos que nos Sinóticos. Para a categoria Reino, consultar sua obra fundamental. Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 17-21; 49-40.

³⁰⁴ A categoria Reino de Deus aparece, por exemplo, em Kasper, para quem “no centro da pregação e vida pública de Jesus não encontramos a sua pessoa, mas a senhoria de Deus que vem”. Para o teólogo alemão, o Reino está indissoluvelmente ligado à pessoa de Jesus. Cf. KASPER, Il Dio di Gesù Cristo, p. 227-235. Segundo Dupuis “O Reino de Deus e sua vinda formam o tema central da pregação de Jesus” e consiste “no domínio de Deus sobre os homens, o que pede nova e completa orientação das relações humanas e ordenação da sociedade humana conforme as intenções divinas. Os valores que em sintonia com o senhorio de Deus não de caracterizar as relações humanas podem ser expressos em: liberdade, fraternidade, paz e justiça”. Dupuis associa o Reino como o anúncio da libertação aos pobres. Cf. DUPUIS, J. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 60-64. Ignace de la Potterie, no seu livro sobre a oração de Jesus, frequentemente citado nesta pesquisa, dedica um capítulo à relação da oração de Jesus com o anúncio do Reino, porque “todo mundo reconhece que Jesus anunciou a vinda do Reino de Deus”. Segundo Potterie, “o Reino de Deus que Jesus anuncia não tem nada a ver com um reino político. É a ação de Deus no mundo, a irrupção da era futura no mundo atual, o tempo da salvação que começa a se manifestar”. A oração de Jesus manifesta o seu messianismo em relação ao Reino, o que explica o nexo entre suas orações e as decisões referentes ao mesmo. Cf. POTTERIE, La prière de Jésus, p. 41-73.

Reino de Deus, aliás conceito-chave de seu pensamento. Certamente não se quer esgotar aqui esse tema, dado o limite da pesquisa³⁰⁵. Também a categoria servo de Deus tem um significado para a oração de Jesus, que ora ao Pai não só enquanto Filho e messias, mas enquanto servo, como o prova Ignace de la Potterie. Como tal categoria não aparece explicitamente nem em Durrwell nem em Jon Sobrino, parece oportuno fazer-lhe breve alusão em busca de uma visão mais global da teologia da oração de Jesus, que completa a contribuição do teólogo estudado.

Para Jon Sobrino, o Reino de Deus é o dado histórico mais seguro sobre a vida de Jesus, que não pregou a si mesmo, nem a Deus, mas o Reino de Deus³⁰⁶. Se para Durrwell todos os atos de Jesus demonstram a filiação no seu realizar-se histórico, para Sobrino tais atos são demonstrativos do Reino de Deus, sinais da vinda do Reino, como o próprio Jesus afirma (cf. Mt 11,5). Mesmo os milagres sinalizam a chegada do Reino. Para Durrwell, a salvação se realiza no mistério da pessoa de Jesus, mistério da filiação que se faz interior ao mundo. A salvação, em última instância, se identifica com o mistério da Trindade se interiorizando no mundo. Para Sobrino, a atividade salvífica de Jesus não pode ser compreendida a partir de sua pessoa, mas a partir do Reino de Deus que se aproxima em Jesus³⁰⁷. Olhares teológicos diversos geram diferentes teologias da

³⁰⁵ França Miranda também aborda a oração de Jesus a partir da categoria Reino. Segundo o autor, a oração de Jesus expressa sua atitude fundamental, “uma vida voltada para o Reino de Deus, descentrada de si mesmo, sensível às necessidades e aos sofrimentos dos semelhantes, reflexo do amor de Deus pela humanidade”. Embora menos elaborada que na teologia de Sobrino, a oração de Jesus, na teologia de França Miranda, tem no Reino seu conteúdo fundamental. Cf. MIRANDA, A doutrina da graça, p. 243. Para um aprofundamento da teologia da oração de Jesus e do cristão na perspectiva de Jon Sobrino, no contexto do seguimento de Jesus, ver a tese de Vera Ivanise Bombonato. Cf. BONBONATTO, V. I. *Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 233-238.

³⁰⁶ SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 61. Confirma tal afirmação outros teólogos. Segundo Ezequiel Silva, “se há algo em que todas as investigações histórico-bíblicas coincidem é na centralidade do Reino de Deus no centro do discurso sobre Jesus” (SILVA, E. A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação. In: VIGIL J. M. (org.). *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*, São Paulo: Paulinas, 2007, p. 274).

³⁰⁷ Cf. SOBRINO, *Cristologia*, p. 70.

oração de Jesus, que não se excluem, mas se enriquecem mutuamente³⁰⁸. Sobrino identifica três níveis da oração de Jesus. O nível usual dos judeus piedosos³⁰⁹. Neste nível, Jesus é um judeu piedoso, que participa da oração de seu povo. Tal nível não escapa a nenhum estudioso da oração de Jesus, como se mostrou na primeira parte do capítulo, mas nesse nível não se dá a originalidade de sua oração. No segundo nível, aparece a conexão da oração de Jesus com os acontecimentos históricos de sua vida³¹⁰. “Jesus aparece rezando³¹¹ em momentos de decisões históricas importantes”³¹². Sobrino os identifica. Jesus reza ao escolher os Doze (cf. Lc 6,12); ao ensinar o Pai-nosso (cf. 11,1); antes de curar o menino epilético (cf. Mc 9,29). Reza por pessoas concretas, por Pedro (cf. Lc 22,32); por seus verdugos (cf. 23,34). Jesus alude, ainda, à oração em ocasiões históricas quando afirma que certa classe de demônios não é expulsa sem oração (cf. Mt 9,29) ou quando a relaciona com a convicção da fé (cf. Mc 11,23s). Em tais momentos da oração, Jesus toma, segundo Sobrino, “decisões históricas importantes”. Durrwell os chama simplesmente de “circunstâncias importantes”³¹³, o que evidencia diferentes perspectivas.

³⁰⁸ A pesquisa sobre a oração de Jesus em Durrwell quer mostrar o alcance de uma possível reflexão teológica sobre a oração. O objetivo não é, em primeiro lugar, comparar a proposta de Durrwell com outras, mas os alcances e os limites de uma teologia só emergem quando comparados com outras teologias. A hermenêutica tem também uma dimensão comparativa, porque o pesquisador não parte do nada na sua pesquisa, parte sempre de um horizonte teológico, de autores que frequentou, de teologias que assimilou. Leva para sua pesquisa tudo o que a precedeu em termos de formação teológica. Não seria possível, no caso desta pesquisa, dado o contexto no qual se realiza, não dar-se conta da quase ausência do conceito Reino de Deus em Durrwell, que salta aos olhos do leitor latino-americano, o que não desvaloriza o autor estudado, apenas aponta um limite de sua teologia, perfeitamente explicável no seu contexto. Não se quer, portanto, comparar Durrwell com os teólogos latino-americanos como objetivo primeiro, mas apenas evidenciar que os limites de uns acentuam os alcances do outro. Tal comparação se faz na compreensão das diferenças de horizontes hermenêuticos. Durrwell faz uma teologia mais *do alto*. Já Sobrino, como outros teólogos da libertação, uma teologia mais *de baixo*. Com os termos *do alto* e *de baixo*, quer-se apenas apontar para perspectivas gerais da teologia dos autores em questão, pois não é tarefa fácil enquadrar um teólogo numa destas categorias, como mostrou, num artigo antigo, mas atual, Jean Galot, em que discute a história do surgimento do termo no meio protestante, seus limites e alcances e a dificuldade de enquadrar um teólogo numa destas categorias. Cf. GALOT, J. Cristologia: de cima ou de baixo? *Perspectiva Teológica*, São Leopoldo, n. 8, p. 137-155, 1973. A perspectiva de Sobrino é mais *de baixo*, ao partir do homem histórico Jesus de Nazaré. A de Durrwell mais *do alto*, porque, embora não desconheça a importância do Jesus histórico, parte mais da filiação divina de Jesus.

³⁰⁹ Cf. SOBRINO, Cristologia, p. 164.

³¹⁰ Cf. SOBRINO, Cristologia, p. 165.

³¹¹ Evitou-se, até aqui, a utilização do termo *rezar*, extremamente ambíguo numa cultura marcada pelo sincretismo religioso, que torna muito problemática a semântica do termo em questão. Embora o termo orar possa também trazer ambigüidades, porque cada tradição religiosa dá a esta palavra um significado diverso, o termo parece bem menos ambíguo. Por outro lado, oração é uma palavra da Escritura e da tradição espiritual da Igreja. Como Sobrino utiliza o termo rezar, ao se abordar a sua teologia, se opta pelo termo utilizado pelo autor.

³¹² SOBRINO, Cristologia, p. 166.

³¹³ DURRWELL, O Pai, p. 197.

O segundo nível, o histórico, completa-se com o terceiro, o mais importante, no qual “Jesus condensa o mais profundo de sua vida numa oração”³¹⁴. Sobrino aponta o louvor pelos pequeninos (cf. Mt 11,25; Lc 10,21) como o momento-chave desse terceiro nível. Dentro de sua perspectiva histórica, o louvor pelos pequeninos evidencia a rejeição da mensagem do Reino pelos chefes e dirigentes do povo judeu, que se opõem fortemente à pregação de Jesus. Sua exultação acompanha, portanto, sua atividade histórica³¹⁵. Mas o elemento crucial dessa exultação, que revela o conteúdo da oração de Jesus, encontra-se na pessoa do Pai, “horizonte último da atividade de Jesus”³¹⁶. O Pai revela-se como “horizonte de transcendência”³¹⁷ da atividade de Jesus. A oração exige sempre um “pólo referencial de sentido que possa ser totalizante”³¹⁸. Para Jesus, Deus, o Pai, é este pólo, que não se identifica com uma divindade abstrata, mas que se dá a conhecer de maneira bem determinada, pois, em primeiro lugar, mostra-se *parcial* com os pequenos. Aqui Sobrino chega ao máximo de sua teologia da oração, pois, para ele, nessa oração, Jesus faz uma profunda experiência de sentido, porque experimenta o Pai como aquele que “age na história, que age por meio dos homens, que descobre sua vontade de um modo insuspeito, e que a realiza como escândalo para o mundo”³¹⁹. A oração de Jesus culmina na oração do horto (cf. Mc 14,35s; Mt 26,39; Lc 22,41s). Oração precedida de uma história concreta. Esta oração recolhe a crise de Jesus ao longo de sua vida. Sobretudo nessa oração, historicamente contextualizada, aparece o essencial da oração de Jesus, a busca da vontade do Pai, em quem ele confia e a quem se entrega como “pólo referencial de sentido”³²⁰ para a salvação da humanidade e para que o Reino aconteça.

Para Sobrino, a oração de Jesus revela o horizonte último de sentido de sua vida, que se identifica com o Pai, em cujo nome age. Sem este pólo referencial, sua oração reduzir-se-ia à pura subjetividade, pois lhe faltaria o radicalmente *outro* da relação. Nesse aspecto, mesmo seguindo uma hermenêutica diversa, sua teologia aproxima-se da do teólogo francês, pois também para o teólogo latino-americano a oração de Jesus “é uma forma de chegar ao Pai”³²¹, de se entregar ao Pai, o que, *mutatis*

³¹⁴ SOBRINO, A oração de Jesus e dos cristãos, p. 18.

³¹⁵ Cf. SOBRINO, Cristologia, p. 167.

³¹⁶ SOBRINO, Cristologia, p. 168.

³¹⁷ SOBRINO, Cristologia, p. 168.

³¹⁸ SOBRINO, A oração de Jesus e dos cristãos, p. 24.

³¹⁹ SOBRINO, Cristologia, p. 168.

³²⁰ SOBRINO, Cristologia, p. 170.

³²¹ SOBRINO, Cristologia, p. 170.

mutandis, se aproxima da *elevatio entis ad Patrem* de Durrwell. Também para Durrwell só o Pai pode ser horizonte de sentido da atividade de Jesus, a salvação se dá exatamente nessa relação de sentido, que tem um fundamento ontológico, pois toca o próprio ser de Jesus que se realiza dinamicamente na história. Para Sobrino, Jesus chega ao Pai não de forma reflexivo-analítica e para além de sua ação histórica. Sua oração expressa um *mais* que vai aparecendo no desenrolar de sua atividade histórica, como sentido último que se concretiza na busca da vontade de Deus. Para Durrwell, tal *mais* se identificaria com a identidade filial de Jesus que se vai fazendo história, até a páscoa, quando este *mais* se torna plenitude escatológica, para a salvação da humanidade. Para Sobrino, “rezar, para Jesus, é expressar-se na sua totalidade”³²², porque o Pai revela-se como fundamento último da realidade, cujo centro só pode ser o amor que, historicamente, traduz-se na realidade do Reino. O conteúdo da oração de Jesus é, portanto, muito simples: “mostrar a aceitação da vontade de Deus sobre o Reino e sobre sua própria pessoa”³²³. Mostrar é essencial, pois “o conteúdo deve ser tal que seja capaz de desencadear sempre uma história, dentro da qual a pessoa reza porque encontra sentido”³²⁴. O Pai que envia Jesus tem um projeto, a realização do Reino. O Pai é o Deus do Reino que Jesus inaugura e mostra, horizonte último de sentido de tudo que Jesus faz e diz.

Ignace de la Potterie completa o quadro teológico da oração de Jesus em seu nexos com o Reino de Deus, apresentando-a como a oração do servo, categoria importante³²⁵, mas menos elaborada tanto em Durrwell quanto em Sobrino, ainda que ambos afirmem, evidentemente, a obediência de Jesus ao Pai. Para Potterie, se o Pai é o horizonte último de sentido, Jesus o acolhe na obediência, como o servo. Jesus obedece em tudo ao Pai, à vontade do Pai. O tema da obediência ao Pai aparece em Durrwell como obediência filial, em Sobrino como obediência ao projeto do Pai, que se identifica com o Reino. Potterie a identifica com a obediência do servo, que, em tudo, busca a vontade do Pai, objeto específico da oração de Jesus³²⁶. Sobretudo em João, a obediência de Jesus à vontade do Pai aparece com evidência (cf. Jo 4,34; 5,30; 6,38;

³²² SOBRINO, Cristologia, p. 171.

³²³ SOBRINO, Cristologia, p. 189.

³²⁴ SOBRINO, A oração de Jesus e dos cristãos, p. 24.

³²⁵ Para Duquoc “é supérfluo sublinhar a importância deste título na Escritura, pois sabe-se qual tenha sido a influência dos poemas do Servo de Isaías na compreensão do mistério de Jesus. O próprio Jesus, aliás, parece ter definido seu messianismo em referência a esse mesmo título de Servo, ligado, é verdade, ao de Filho de homem” (DUQUOC, Cristologia, p. 152).

³²⁶ Cf. POTTERIE, La prière de Jésus, p. 75-98.

8,29; 8,55; 9,4). Cumprir a vontade do Pai constitui-se a inspiração profunda da vida de Jesus. Na oração, Jesus busca a realização dessa vontade, que coincide com o acontecimento do Reino e com a realização histórica de sua filiação.

A perspectiva de Sobrino aponta para a ausência da categoria Reino na teologia da oração de Durrwell. Igance de la Potterie, ao apresentar a oração de Jesus como oração do servo, acentua o cumprimento da vontade de Deus que Jesus busca na sua vida e na sua oração. Por outro lado, a perspectiva mais trinitária de Durrwell aponta para lacunas na teologia de Sobrino que, ao situar a oração de Jesus no horizonte histórico da pregação do Reino, não entra no fundamento último da relação de Jesus, o Filho, com o Pai³²⁷. Nem mesmo o Espírito aparece nessa oração, enquanto Jesus é o Filho no Espírito. Espírito que age em Jesus, desde sempre, filializando-o. O Pai não se revela só o horizonte último da vida de Jesus; é o próprio fundamento da existência de Jesus e da sua ontologia, enquanto Filho gerado no Espírito desde sempre e no mundo para a salvação da humanidade. Não caberia, na teologia durrwellinana, a oração de Jesus como “expressão de sua pobreza teológica”³²⁸, pois a *kénosis* de Jesus (cf. Fl 2,6-7) não interfere no fato de ser ele o Filho de Deus. O que também não é negado pela afirmação de Sobrino, mas, se Jesus é sempre o Filho e se a salvação se dá no e através do Filho, a expressão “pobreza teológica” de Jesus soa, no mínimo, estranha. Para Durrwell, a oração de Jesus “é uma expressão e uma realização do seu mistério filial”³²⁹. Nas palavras de Tremblay, “janela aberta sobre sua ontologia” e “revestimento econômico de sua identidade filial”³³⁰. Tal oração expressa mais a riqueza que a pobreza teológica de Jesus, pois expressa sua identidade última, cuja realização na história coincide com a salvação. Durrwell fundamenta sua teologia da oração na filiação, que

³²⁷ Parece exagerado afirmar, como faz Ezequiel Silva, que o conteúdo concreto da Pessoa de Jesus, seu mistério visceral, só pode ser vislumbrado à luz do Reino. Cf. SILVA, A centralidade do Reino, p. 279. O mistério visceral de Jesus só pode situar-se no nível da sua ontologia, não no do que ele faz. Mesmo uma cristologia mais histórica não pode jamais se esquecer que Jesus é o Filho de Deus no Espírito Santo, o que, aliás, escapa à pesquisa histórica, estritamente falando. Seu mistério visceral inclui o Pai e o Espírito, assim como nos revelam as Escrituras e só assim se tem acesso à Trindade imanente. Neste sentido, a teologia de Durrwell parece levar mais em conta o mistério visceral de Jesus, que sua oração manifesta. Tem razão Libanio, segundo o qual, “à primeira vista, a ênfase no Jesus histórico, bem como na sua pregação do Reino, parece desconhecer a realidade absoluta que o próprio Jesus significa e é. Na sua última raiz, Jesus constitui-se pela relação ao Pai, na repetida insistência do Evangelho de João” (LIBANIO, A redescoberta do Reino na teologia, p. 194). Exatamente na realidade absoluta que Jesus significa e é se encontra o seu mistério visceral, como aparece na teologia de Durrwell. Nenhuma teologia pode ignorar, portanto, a realidade absoluta de Jesus, se quer ser teologia cristã, que se constrói na perspectiva da fé.

³²⁸ SOBRINO, Cristologia, p. 93.

³²⁹ DURRWELL, Le Père, p. 222.

³³⁰ R. TREMBLAY, Mais moi, p. 127. 131. Adota-se tal definição porque, embora não sejam de Durrwell, exprimem muito bem o essencial de sua doutrina da oração, com a qual está de acordo Tremblay.

Sobrino não nega; sua perspectiva, no entanto, é a do Reino, como realidade que dava sentido à vida de Jesus. Já Ignace de la Potterie aborda a relação de Jesus a partir de sua filiação, mas de maneira menos elaborada teologicamente e sem entrar nas implicações trinitárias desta relação. As teologias da oração de Jesus, elaboradas a partir perspectivas muito diversas, se cruzam, se iluminam e se completam, para enriquecimento da própria teologia.

1.10 Conclusão

O percurso que se fez sobre a oração de Jesus antes da páscoa na teologia de Durrwell revelou que, segundo o autor, Jesus não foi indiferente ao fenômeno da oração de seu povo, tomando parte na mesma como judeu piedoso, criticando suas deturpações e propondo um novo modo de fazer oração, expressivo de uma relação em que aparece o verdadeiro desejo de agradecer a Deus num processo de conversão.

A novidade da oração de Jesus, segundo Durrwell, encontra-se na realidade absoluta que Jesus é e significa, pois a oração expressa o seu ser filial. A oração de Jesus está condicionada pelo fato de ser ele o Filho de Deus e ter consciência disto. Jesus se relaciona com o Pai no Espírito. *Abba* é a palavra que resume a oração filial de Jesus. Expressa a consciência de Jesus de saber-se numa especial relação com Deus, que se revela seu Pai. Jesus, Filho essencial, na oração eleva-se ao Pai – *elevatio entis ad Patrem*. Mas a filiação de Jesus possui um dinamismo histórico-salvífico, pois a salvação se situa na aceitação e aprofundamento do seu ser filial em vista da salvação. O *ad Patrem* de Jesus caracteriza-se pela acolhida de sua identidade filial cuja realização no mundo torna-se condição de possibilidade para que homens e mulheres se tornem filhos e filhas de Deus. Jesus devia consentir ao dom da filiação, deixar-se filializar pelo Pai, o mesmo Pai que desde toda a eternidade o estava gerando no amor. Portanto, sua oração não manifestava somente sua realidade absoluta, mas o que deveria se tornar na sua condição humana: o Filho. Como a filiação de Jesus que a oração exprime tende à plenitude da páscoa, somente nesta acontecerá também a plenitude da oração, em que Jesus se tornará o que é, na sua humanidade, para que a salvação aconteça. A comunhão inicial que havia entre Pai e Filho chegou, na páscoa, à sua plenitude, como se verá no próximo capítulo, fazendo coincidir a salvação com a filiação.

Para Durrwell, assim como a vida de Jesus não se entende sem o Espírito Santo, pois como atesta a Sagrada Escritura, Jesus é o Filho no Espírito, que o acompanhou em todas as suas atividades, também a sua oração conta com a participação do Espírito. Porém não basta afirmar a presença do Espírito, mas o modo desta presença. O Espírito, para o teólogo francês, identifica-se com o próprio poder gerador de Deus. Nele Jesus é gerado, não só na economia, mas também na teologia. O Espírito atua em Jesus, gerando-o. Como o amor mostra-se uma característica do Espírito, o Pai gera o Filho no Espírito que é amor. A geração do Filho revela-se geração de amor. Na oração, Jesus deixa-se filializar pelo Pai; acolhe, portanto, em si, a ação geradora do Espírito, ação amorosa na qual vai construindo seu caminho histórico até a plenitude da páscoa. Se Jesus se deixa filializar pelo Pai, o faz sempre no Espírito, força de geração. No Espírito no qual é gerado, Jesus vai ao Pai. Na oração, Jesus se eleva ao Pai – *ad Patrem*. Mas, no Espírito, dá-se a elevação – *elevatio*. Toda a vida de Jesus é epifania da Trindade. Tal epifania não está ausente da oração, mas, segundo Durrwell, encontra nela um de seus momentos privilegiados, porque nela se revela o mistério da filiação de Jesus que se dá no Espírito Santo.

A teologia da oração de Jesus, presente em Durrwell, ricamente fundamentada na realidade última de Jesus, encontra seu maior limite na ausência de uma teologia do Reino de Deus mais elaborada, embora este não tenha sido objeto da pesquisa do teólogo. A oração de Jesus liga-se, segundo os Evangelhos, à missão de Jesus, que se exprime no conteúdo do Reino. Portanto, segundo Sobrino, Jesus condensa o mais profundo da sua vida, da sua missão histórica, na oração, porque esta revela a Pessoa do Pai como horizonte último da atividade de Jesus. Sem o Pai como horizonte último de sentido, a própria missão de Jesus cairia num vazio. Orar, para Jesus, é expressar-se na totalidade de sua existência. Durrwell não nega a missão histórica de Jesus, mas a fundamenta na filiação, enquanto Sobrino, na pregação do Reino, o projeto histórico de Jesus. Enquanto para Durrwell a oração expressa a identidade última de Jesus, enraizada na própria Trindade imanente, que se interioriza na história para a salvação da humanidade, vista como participação na vida trinitária de Deus, para Sobrino ela expressa o horizonte último, o Pai, de toda atividade salvífico-histórica de Jesus.

A teologia de Ignace de la Potterie aproxima-se mais da de Durrwell, sobretudo no que diz respeito à filiação de Jesus, embora em Durrwell o conceito de

filiação seja mais dinâmico, uma vez que a filiação identifica-se com a salvação que Jesus realizará tornando-se o Filho em plenitude na páscoa. Mas à teologia de Durrwell acrescenta-se o fato de a oração do Filho ser também a oração do Servo, o que se liga à missão de Jesus. Jesus é o Filho-servo que em tudo faz a vontade do Pai. Esta vontade se identifica com a salvação da humanidade, que encontra no Reino uma expressão chave. Mesmo não negando a missão de Jesus, Durrwell insiste no consentimento à filiação, enquanto Potterie na realização do projeto do Pai como servo. As teologias de Sobrino e Potterie não se opõem à de Durrwell, apenas apresentam elementos que, dado o contexto de sua teologia, passaram-lhe despercebidos. Jesus se eleva ao Pai no Espírito como Servo. Mas a *elevatio* tem em vista a salvação da humanidade. Na páscoa, Jesus se eleva totalmente ao Pai, como Servo que obedece, e se torna o *eschaton* do mundo, a plenitude, e o Reino se impõe como verdade última do ser humano. Assim, consuma-se a oração de Jesus. O segundo capítulo da pesquisa aborda precisamente a páscoa de Jesus como plenitude de sua filiação e de sua oração, momento em que se realiza sua *elevatio* ao Pai no Espírito a favor da humanidade.

2 PÁSCOA: PLENITUDE DO MISTÉRIO FILIAL DE JESUS E DE SUA ORAÇÃO

2.1 Introdução

No primeiro capítulo desta tese, o objeto de estudo foi a oração de Jesus e seu mistério filial na perspectiva de Durrwell. Mas, para este autor, todo o mistério da vida de Jesus se conclui na páscoa, revelando plenamente o mistério trinitário. A oração de Jesus no seu mistério pascal parece ser um dado óbvio. Jesus não só orou nos momentos mais importantes de sua vida, não só manteve momentos de íntima comunhão com o Pai, mas também orou no momento supremo da sua vida. Na Introdução geral à liturgia das horas, lê-se: “até o fim da vida, já próximo da Paixão, em sua agonia e na cruz, o divino mestre nos ensina que a oração foi sempre a alma de seu ministério messiânico e *do termo pascal de sua vida*¹”. No momento de sua morte, Jesus está em oração, uma oração que revela sua relação com o Pai, movida sempre pelo Espírito Santo. Se, durante sua vida, Jesus buscou elevar-se ao Pai com todo seu ser – *elevatio entis ad Patrem* – muito mais nesse momento decisivo de sua vida. Se a consciência de Jesus sobre o que ele é e sobre a sua missão amadureceu na oração, ele também enfrentou o seu destino trágico na oração, na originalidade de sua relação com o Pai, interlocutor de um diálogo íntimo e constante. Jesus, como Filho, vive voltado para o Pai; assim ele vive seu mistério pascal, que é um evento trinitário. A oração de Jesus, sobretudo no mistério pascal, expressa seu desejo de imergir tudo o que ele é – sua história, seu caminho pessoal, seu corpo, sua carne, sua humanidade – na comunhão com o Pai². Jesus faz um itinerário lúcido rumo a Jerusalém e enfrenta seu destino com consciência amadurecida na oração. Na oração aparece o significado da própria redenção, pois o conteúdo de sua oração não pode ser outro que o de sua vida, que brota de sua identidade mais profunda: a filiação divina. No seu mistério pascal, está em jogo

¹ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. Introdução Geral sobre a Liturgia das horas. *Liturgia da horas*, v. 1, p. 23. O cursivo é do pesquisador.

² Cf. CASTELLANO, J. *Pedagogia della preghiera*, p. 91.

o sentido de sua vida e de sua missão³. Também na páscoa se realiza plenamente a oração de Jesus. “As outras orações de Jesus foram o prelúdio para a grande oração pascal, a preparação e a antecipação. A oração em ‘lugar deserto’ ou ‘na montanha’ pode evocar, para o pensamento cristão, o áspero deserto e a alta montanha do calvário”⁴. A salvação se realiza numa oração por meio da qual o Filho adere totalmente ao Pai e à sua vontade salvífica. É dentro de uma relação com o Pai, vivida na oração, que Jesus enfrenta a morte. Nesse diálogo, Jesus se torna consciente da vontade do Pai e a ele se eleva, com todo seu ser – *elevatio entis*. A oração do Filho se torna mais intensa quanto mais se aproxima a realização plena de seu mistério filial. Jesus ora quase ininterruptamente quando está vivendo o seu mistério pascal. Nesse sentido, a oração se revela o coração do mistério pascal⁵.

Neste segundo capítulo da pesquisa, procura-se fazer uma hermenêutica da oração de Jesus, a partir do seu mistério pascal na teologia de Durrwell. Para entrar propriamente no tema da oração, parte-se da teologia do mistério pascal do teólogo, que será apresentada nos seus conceitos fundamentais. Num segundo momento, os mesmos temas reaparecem em função de uma teologia da oração. Eis a riqueza da teologia da oração em Durrwell: ele a fundamenta nos temas centrais de sua teologia, porque traduz o próprio mistério filial de Jesus e a redenção que ele realiza a favor de todos. Essa é, portanto, a lógica do capítulo: da teologia do mistério pascal passa-se à teologia da oração. Tal lógica aparece na própria obra de Durrwell que, depois de construir uma teologia do mistério pascal, teologiza a oração de Jesus. O capítulo se encerra com a apresentação de algumas lacunas da teologia da morte de Jesus do teólogo estudado. Tais lacunas são evidenciadas a partir de autores que estudaram a teologia de Durrwell e teólogos que abordam o tema da morte de Jesus numa perspectiva mais histórica.

³ Segundo Castellano, “falando do mistério pascal, corremos o risco de objetivá-lo de tal maneira a ponto de torná-lo totalmente externo: o que aconteceu com Jesus, a sua morte e a sua ressurreição; sem recorrer àquela chave de compreensão que Paulo nos indica como ‘os sentimentos de Cristo Jesus’. A dimensão subjetiva da paixão e morte de Cristo, também de sua vida, é exatamente seu ininterrupto diálogo com o Pai” (CASTELLANO, *Pedagogia della preghiera*, p. 92).

⁴ DURRWELL, *O Pai*, p. 44.

⁵ Castellano afirma que “o coração do mistério pascal é o diálogo entre o Pai e o Filho atuado na oração” (CASTELLANO, *Pedagogia della preghiera*, p. 92).

2.2 Oração e redenção

O próprio Durrwell faz uma analogia⁶ da oração com o mistério da redenção. Para ele, “a teologia da redenção encontra na teologia da oração o quadro de uma síntese coerente. A oração diz respeito à pessoa em sua relação com Deus, ela a põe em comunhão; no mistério da redenção, tudo se refere à comunhão do Filho com o Pai”⁷. Durrwell chega mesmo a se perguntar: “Em vez de recorrer à analogia da justiça humana, tão diferente da justiça divina, por que a teologia da redenção não poderia se deixar guiar pela teologia da oração”⁸? Para Durrwell, a oração manifesta a busca de comunhão com Deus, e todo o mistério da redenção se entende a partir da comunhão que se realiza entre o Filho e o Pai no Espírito. A comunhão⁹ revela-se o eixo da teologia da redenção. O teólogo encontra na oração o “quadro de uma síntese coerente”¹⁰ para a teologia da redenção, porque nesta está subjacente a idéia de comunhão. A vida de Jesus só se entende à luz desta busca de comunhão que se consuma na páscoa. A vida e a morte de Jesus são vistas por nosso autor a partir da idéia da comunhão, cuja teologia se encontra totalmente ausente no que ele chama de

⁶ O termo analogia significa, nesse contexto, aproximação. A oração permite uma aproximação ao mistério da redenção. Teologicamente o termo analogia é complexo e conheceu, ao longo da história, vários significados. Mas uma boa definição se encontra no dicionário crítico de teologia: “na teologia, analogia designa a distância entre o conhecimento que o homem tem de Deus e o próprio Deus. Exprime duas exigências: respeitar a transcendência absoluta de Deus, inefável e incognoscível e, ao mesmo tempo, conservar no discurso da fé um mínimo de pertinência inteligível”. Cf. BOULNOIS, O. *Anologia*. In: LACOSTE, J. – Y (org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p. 120-123.

⁷ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 49.

⁸ DURRWELL, F. –X. *Cristo nossa páscoa*. Aparecida: Santuário, 2006. p. 70. Apesar de se utilizar a tradução brasileira desta obra, a edição francesa foi constantemente consultada, em vista, inclusive, da verificação da qualidade da tradução. Cf. DURRWELL, F. –X. *Christ notre pâque*. Montrouge: Nouvelle cité, 2000.

⁹ O termo comunhão, assim como o termo analogia, pode ter vários significados, dependendo, inclusive, do contexto teológico no qual é utilizado. A histórica da semântica do termo é complexa. Em Durrwell, que não o explica detalhadamente, comunhão significa a *participação numa mesma realidade que cria unidade*. Ajuda a compreender o que Durrwell entende por comunhão o que diz Tillard, no seu verbete no dicionário crítico de teologia. O teólogo faz um estudo breve, mas profundo, do termo e seus possíveis significados. No que se refere à Trindade, afirma Tillard: “Há uma comunhão trinitária, porque as três pessoas são o único Deus na comunhão de relações que as distinguem. Deus é a comunhão de três seres relacionais que só existem, cada um, em função dos outros”. Deus é, portanto, uma ‘unidade diferenciada’ ou uma ‘diferenciação unida’. A comunhão está na profunda união de diferenças, na qual um participa da realidade do outro. Cf. TILLARD, J.-M, R. Comunhão. In: LACOSTE, J. – Y (org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004, p. 397-406. A redenção, para Durrwell, coincide com a realização, na história, da comunhão trinitária. O Filho realiza, enquanto encarnado, sua comunhão com o Pai no Espírito. A comunhão do cristão com Cristo será estudada no terceiro capítulo.

¹⁰ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 49. Apesar de encontrar na oração “o quadro de uma síntese coerente” para a teologia da redenção, não é esse o caminho que o próprio Durrwell faz. Ao pensar a oração a partir de sua teologia do mistério pascal, ele afirma que ela oferece um horizonte de compreensão para a redenção.

teologia jurídica da redenção ou simplesmente *teologia jurídica*. Com esses dois termos, Durrwell critica não uma determinada teologia jurídica, mas todas as categorias jurídicas utilizadas na teologia da redenção, mesmo se, entre elas, possa haver certas diferenças¹¹.

A crítica de Durrwell à teologia jurídica da redenção está tão presente em sua obra, o que não pode passar despercebida ao estudioso de seu pensamento. No seu primeiro livro, sobre a ressurreição de Jesus, só indiretamente faz alusão a essas categorias. Somente no prefácio da sétima edição dessa obra fundamental aparece uma crítica mais elaborada.

Mais claramente ainda que nas edições precedentes, nos esforçamos para mostrar o quanto às noções de aquisição de méritos pelo Cristo e sua aplicação, se nós os entendemos num sentido jurídico, responde pouco ao pensamento profundo da Escritura. Parece que as categorias jurídicas tantas vezes utilizadas na teologia da redenção – e por consequência nas outras áreas da teologia – sejam as menos aptas para conter a realidade viva da redenção, as menos capazes de apresentar uma síntese dos elementos do mistério¹².

O desejo de construir uma nova teologia da redenção o motiva a escrever seu primeiro livro. Mas a crítica à teologia jurídica da redenção vai se aprofundando pouco a pouco, e Durrwell se afasta cada vez mais dos pressupostos dessa teologia.

A primeira crítica mais elaborada aparece no seu livro *Le mystère pascal, source de l'apostolat*. Segundo o teólogo francês,

o pensamento ocidental sempre esteve inclinado a explorar o aspecto jurídico da redenção, tal qual se apresenta em certas imagens da Escritura, a do resgate (cf. Mt 20,28), realizado à custa de um alto preço (cf. 1Cor 6,20; 7,23) – a palavra redenção significa, aliás, resgate. Mas esta exploração teológica de um vocabulário jurídico conferia um valor absoluto ao que não

¹¹ De fato, o que Durrwell chama de teoria jurídica da redenção encontrou, nos teólogos que a defenderam e a defendem, nuances diferentes, que não seria o caso de aprofundar aqui. Satisfação, reparação, substituição, preço pago, satisfação vicária, mérito adquirido, substituição penal são expressões que Durrwell inclui no que chama de teologia jurídica da redenção.

¹² DURRWELL, F. – X. *La résurrection de Jésus, mystère de salut*. Étude biblique. Paris: Xavier Mappus, 1963, 7.ed, p. 9.

quer ser senão uma comparação, a ilustração através das realidades humanas de uma verdade maior¹³.

Tal crítica ecoa em quase todas as suas obras posteriores¹⁴, como um refrão ao qual o autor volta sempre para demonstrar a novidade de sua teologia da redenção. No seu livro *O Pai, Deus em seu mistério*, ele resume a teologia jurídica:

Deus foi ofendido, sua justiça divina foi lesada. A ofensa exigia reparação, devia ser dada à justiça uma ‘satisfação’ adequada, isto é, infinita. Capaz disso foi somente Cristo, homem-Deus, do qual toda ação tinha um valor infinito. Ele lançou na balança um peso infinito, o de seu sangue, obtendo assim que Deus se reconciliasse com os homens¹⁵.

Durrwell denuncia muitas lacunas no que chama de teologia jurídica da redenção. A primeira e mais evidente delas se encontra na ausência da ressurreição de Jesus, considerada apenas um epílogo ou consequência, mas que não interfere no

¹³ DURRWELL, *Le mystère pascal, source de l'apostolat*. Paris: Ouvrière, 1970. p. 54-55. O que Durrwell chama de teologia jurídica da redenção corresponde, em grande parte, à doutrina anselmiana da redenção, que o santo desenvolve no seu famoso “Cur Deus homo”. Cf. SANTO ANSELMO, *Cur Deus homo. Por que Deus se fez homem?* São Paulo: Novo Século, 2003. Durrwell não tem, no entanto, o propósito de polemizar com Anselmo, que, aliás, nem é citado por ele. Porém, toda vez que Durrwell faz um resumo da teologia jurídica, está em jogo o esquema básico de Anselmo que, mesmo tendo recebido interpretações diversas ao longo dos séculos, manteve o seu núcleo fundamental. Seria impossível fazer aqui um resumo de todas as controvérsias teológicas ligadas à teoria de Anselmo. As opiniões sobre sua doutrina da redenção entre os teólogos são variadas e divergentes. Para Queiruga, por exemplo, as tentativas posteriores de tornar as idéias de Anselmo aceitáveis aumentaram ainda mais o incômodo de sua doutrina, porque Deus, em tal teologia, não aparece como Pai amoroso e gratuito, mas como juiz implacável e até mesquinho. Queiruga faz uma das mais duras críticas à teoria anselmiana da redenção, sobretudo como foi interpretada ao longo dos séculos: “o dano que tudo isto causou e continua causando à sensibilidade religiosa – que, enquanto sensibilidade, não entende de distinções e sutilezas teóricas – é horrível e incalculável, constitui uma perversão – ao menos objetiva – da autêntica imagem de Deus e distorce, até uma profundidade que nunca poderemos medir, o sentido da experiência religiosa” (QUEIRUGA, A. T. *Recuperar a salvação: Para uma interpretação libertadora da experiência cristã*. Paulus: São Paulo, 1999. p. 168-170). Mas a doutrina de Anselmo também conhece avaliações mais positivas. Para Ratzinger, por exemplo, “não se pode negar que essa teoria captou em suas reflexões aspectos decisivos, tanto bíblicos como humanos. Quem se dispuser a acompanhar com alguma paciência a sua linha de pensamento há de constatá-lo sem maiores dificuldades. Ela merece respeito como uma tentativa de reunir os elementos isolados da mensagem bíblica no contexto de um sistema abrangente”. Mas o teólogo alemão, mesmo admitindo aspectos positivos da doutrina anselmiana, dá-se conta também dos seus riscos: “não se pode negar que a lógica perfeita desse sistema de direito humano-divino, que Anselmo construiu, distorce as perspectivas, podendo lançar, com a sua lógica férrea, uma luz medonha sobre a imagem de Deus” (RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 172-174. Uma análise muito ponderada das idéias de Anselmo, nos seus alcances e limites, encontra-se em Sesboué. Cf. SESBOUÉ, B. *Jésus-Christ l'unique médiateur: essai sur la rédemption et le salut*. Paris: Desclée, 2003. p. 329-349.

¹⁴ Cf. DURRWELL, *L'eucharistie, sacrement pascal*, p. 38; *Esprit Saint de Dieu*, p. 48-49; *O Pai*, p. 48-49; *L'Esprit du Père et du Fils*, p. 8; *Marie*, p. 38; DURRWELL, F. –X. *Régards chrétiens sur l'au-delà*. Paris: Médiaspaul, 1994. p. 30-31; DURRWELL, F. –X. *Aux sources de l'apostolat: l'apôtre et l'eucharistie*. Paris: Médiaspaul, 1999. p. 22; DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 76; *Cristo nossa páscoa*, p. 51-53; *La mort du Fils*, p. 17. Os livros estão citados em ordem cronológica. Mesmo criticando duramente a teologia jurídica, Durrwell admite que “nem tudo é errôneo na teologia jurídica. Uma teologia é uma aproximação do mistério, mas esta teoria se aproxima só de muito longe, o que pode induzir a erros grosseiros” (DURRWELL, *O Pai*, p. 49). Uma análise completa da teoria jurídica da redenção na teologia de Durrwell encontra-se na tese de Mimeault. Cf. MIMEAULT, *La sotériologie*, p. 274-303.

¹⁵ DURRWELL, *O Pai*, p. 48.

próprio conceito de redenção. Tal lacuna se encontra na origem da intuição fundamental do teólogo desenvolvida no seu livro *La résurrection de Jésus, mystère de salut*.

Outra lacuna igualmente séria aparece na ausência do Espírito Santo.

Sendo paterna e filial, a obra da redenção é cheia do Espírito Santo. Porque é no Espírito que Deus é o Pai; é nele que, desde sua origem, Jesus é o Filho (cf. Lc 1,35); é nele, enfim, que Jesus é oferecido ao Pai na morte (Hb 9,14) e que ressuscita (Rm 8,11)¹⁶.

Além disso, a morte de Jesus, na teologia jurídica, é compreendida como preço pago, portanto como fato exterior à sua relação pessoal com o Pai. Nessa teologia aparece uma imagem impessoal de Deus, identificado com um atributo, a justiça; ignora-se, pois, o mistério filial de Jesus que, nesta teoria, é visto como homem-Deus, cujo ser possui uma dimensão eterna que torna possível a adequada reparação. Essa visão distancia-se muito da imagem de Jesus oferecida pelos Evangelhos, que apresentam Jesus como homem-filho de Deus no Espírito Santo. A teologia jurídica não leva em conta a redenção como evento trinitário¹⁷. Para Durrwell, no entanto, “o Deus da salvação é Pai, age enquanto Pai, acolhendo o Filho, glorificando-o nele mesmo (cf. Jo 17,5), vivificando-o no Espírito (cf. Rm 8,11). Toda relação entre Deus e Jesus é pessoal, paternal de um lado, filial de outra”¹⁸. Durrwell resgata o aspecto inegavelmente trinitário do mistério pascal: “Uma iniciativa de Jesus que pagasse a Deus o preço de sua reconciliação com os homens não se deixaria integrar na visão de um Deus que é Pai e Filho no Espírito Santo”¹⁹. Durrwell, à teologia jurídica, prefere a teologia da comunhão. A redenção acontece quando a comunhão que se dá entre o Pai e o Filho no Espírito se interioriza no mundo.

Ao construir uma teologia da redenção a partir da teologia da comunhão, Durrwell acaba aproximando os conceitos de redenção e oração, porque ambos dizem respeito à relação do Filho com o Pai no Espírito. Mas o ponto de partida do teólogo francês para entender a redenção não é a oração. Primeiro Durrwell constrói sua teologia da redenção, marcadamente trinitária, como aparece na sua primeira obra, sobre a ressurreição de Jesus. Mais tarde, ao tratar da oração, ele irá fundamentá-la no tema central de sua teologia: a redenção enquanto mistério de comunhão entre o Pai e o Filho no Espírito. Redenção e oração dizem respeito à relação de Jesus com o Pai. A teologia

¹⁶ DURRWELL, O Pai, p. 52.

¹⁷ DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 48.

¹⁸ DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 48.

¹⁹ DURRWELL, O Pai, p. 52.

da redenção de Durrwell poderia ser chamada de *teologia da comunhão*. O teólogo francês, no entanto, a chama simplesmente de *teologia do mistério pascal*. Ele mesmo a opõe à teologia jurídica.

Cada uma das duas teologias tem sua própria imagem de Deus. Na primeira, Deus é um Pai cuja preocupação é a salvação dos homens. Na gratuidade total do amor, ele gera para eles, no mundo, o Filho, a fim de que os pecadores possam se tornar seus filhos. Na segunda, ele está, desde o início, preocupado com seus direitos: ele só perdoa após a ofensa ter sido reparada. O modo de pensar também é diferente, personalista em uma, jurídico na outra. Na primeira fala-se de comunhão, da salvação que se realiza em Cristo em sua relação com o Pai, da extensão da salvação a todo mundo pela comunhão com Cristo. Na segunda, fala-se de direitos lesados e reparados, de direito adquirido pelo Cristo em favor dos homens, da aplicação aos homens dos direitos adquiridos por Cristo. A palavra comunhão nem mesmo é pronunciada²⁰.

Para fazer uma hermenêutica da oração de Jesus no seu mistério pascal segundo a teologia de Durrwell, o pesquisador necessita entrar na especificidade da teologia do mistério pascal por ele desenvolvida, ainda que o objetivo seja o de aí situar a oração de Jesus. Cada teologia da redenção terá sua própria hermenêutica da oração de Jesus. Na teologia de Durrwell, ela contém o significado de seu mistério pascal. Não é, portanto, indiferente o fato de Jesus orar no momento de sua paixão. Entretanto, um dado teológico fundamental e imprescindível se impõe no estudo da teologia do mistério pascal em Durrwell. Apesar de o teólogo ter dado uma importante contribuição para o estudo do significado salvífico da ressurreição, sua teologia é apenas uma entre muitas outras. Há várias teologias da redenção. Mesmo os autores bíblicos apresentam teologias diversas da redenção²¹, embora tais teologias estejam de acordo quanto ao fato de a salvação ter se dado em Jesus Cristo. O mais louvável em Durrwell está no seu

²⁰ DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 52.

²¹ Segundo Duquoc, “o Novo Testamento não nos fornece uma síntese teológica a respeito do sentido libertador da morte e ressurreição de Jesus. A perspectiva dos autores apostólicos ou dos Evangelhos não pode se reduzir a um conceito único, sem uma exagerada simplificação. Jesus não atribui à sua própria morte, por mais que a exegese nos permita diferenciar o pensamento dele e o da comunidade primitiva, um significado inteiramente idêntico ao que São Paulo lhe atribui. Encontramos no Novo Testamento organizações parciais e variadas do pensamento teológico. Numa palavra, nós jamais poderemos atingir o evento da morte de Jesus como tal, isto é, na unidade do fato e do sentido. Esse evento nos é proposto de formas diversas, ao interno de coerências diversas” (DUQUOC, Cristologia, p. 171). Sesboué chega à mesma conclusão no seu excelente tratado sobre a redenção: “a multiplicidade mesma do vocabulário empregado e a variedade dos registros utilizados atestam que a salvação cristã não pode se exprimir numa linguagem única que a diria inteiramente. A diversidade das aproximações lingüísticas exprime, à sua maneira, a transcendência da realidade em questão. A salvação cristã é um mistério que não pode ser reduzido às idéias claras e distintas caras a Descartes. A salvação permanece no coração mesmo dos esforços mais legítimos e mais necessários para dizer-lhe o sentido” (SESBOÜÉ, Jésus-Christ, p. 51-52).

intento de uma compreensão unitária e sintética do mistério da redenção²². Na sua teologia, Jesus não adquire a redenção; ele próprio se torna redenção²³. Essa intuição fundamental explica o sucesso de seu primeiro livro sobre a ressurreição de Jesus e o reconhecimento de sua teologia posterior.

2.3 O mistério pascal segundo F. –X Durrwell

Os dois últimos livros de Durrwell – *Cristo nossa Páscoa*²⁴ e *La mort du Fils: le mystère de Jésus et de l’homme*²⁵ – representam o último estágio da teologia do mistério pascal do autor. Nesse estágio, aparece mais claramente a temática da oração, por isso esses livros serão referências importantes para este capítulo. Servirá de fonte importante também a sua obra principal, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, que traz sua intuição fundamental mais longamente elaborada, enquanto estudo completo da ressurreição, a partir dos textos da Sagrada Escritura. Nessa obra, no entanto, como nas outras, só interessa o que diz respeito ao tema da pesquisa. Quando necessário, outras

²² Sobre Durrwell, afirmou Jacques Guillet: “a força e o alcance da obra do Padre Durrwell lhe vêm, sem dúvida, por uma grande parte, da amplitude do seu olhar e de sua capacidade de síntese” (GUILLET, J. Introduction. In: BENZERATH, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut*. Mélanges offerts au P. F. –X. Durrwell pour son 70e anniversaire. Paris: Cerf, 1982. p. 15).

²³ Segundo Sesboué, “Durrwell teve o mérito de lembrar que a ressurreição era a pedra de toque da pregação apostólica e que a paixão pertencia a um movimento do qual a glorificação é o termo. A salvação, antes de tudo, foi realizada na pessoa de Jesus; ela se identifica com esta pessoa, com a qual é preciso entrar em comunhão para dela fazer parte. A existência cristã é uma participação neste mistério de passagem de Cristo a Deus” (SESBOUÉ, Jésus-Christ, p. 85).

²⁴ Durrwell escreve este livro no desejo de retomar os elementos fundamentais dispersos em todas as suas obras. Como ele mesmo diz, seu desejo é “ligar tudo em um só feixe e dele fazer a oferenda vespertina” (DURRWELL, *Cristo nossa páscoa*, p. 10). A este livro, Tremblay dedicou uma longa recensão, em que afirma: “Durrwell se tinha proposto levar a páscoa de Cristo ao centro do mistério revelado para aí situá-lo como uma pedra angular. Lendo seu último livro, concebido como uma retomada sintética dos elementos presentes em todas as suas obras, em vista, como ele diz, de uma oferta da tarde, não há dúvida de que ele o conseguiu largamente” (TREMBLAY, R. En parcourant le dernier ouvrage du R. P. François-Xavier Durrwell, Christ notre pâque. Hommage posthume. *Studia Moralia*, Roma, n. 44, v. 1, p. 213-232, 2006). O último livro do autor não foi, no entanto, este.

²⁵ Este, sim, foi o último livro de Durrwell. Escreve o teólogo francês que “estas páginas gostariam de dar uma contribuição à teologia do mistério pascal. Sua ambição não é modesta. Elas querem contribuir para pôr o essencial em plena luz. Todas estas páginas são uma apologia da morte” (DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 11). Na verdade, Durrwell retoma os elementos essenciais de sua teologia da morte de Jesus. Também este livro foi recenseado por Tremblay, que afirma: “Com respeito a *Cristo nossa páscoa*, a presente obra tem seus traços próprios. Abraça menos matérias e tem um centro mais limitado, centro que reenvia, aliás, a um tema particularmente caro ao autor e que se tornou para ele de uma inesperada atualidade em razão de sua situação pessoal: a morte do Filho” (TREMBLAY, R. À propos de la mort du Fils. Le livre posthume de F. –X. Durrwell. *Lateranum*, Roma, n. 72, v. 3, p. 649-652, 2006). Nessa recensão, Tremblay formula sua mais dura crítica ao teólogo francês, que será apresentada neste trabalho no momento oportuno.

obras do autor serão retomadas, para buscar nelas alguns conceitos que aí aparecem mais desenvolvidos.

Antes, porém, de entrar na temática que aqui interessa, faz-se necessário esclarecer que o pensamento de Durrwell não quer responder à pergunta já conhecida acerca da ressurreição: Como os discípulos chegaram à fé na ressurreição? Nosso teólogo não desconhece, no entanto, as controvérsias teológicas ligadas a essa pergunta e nem a exegese histórica sobre a ressurreição. Segundo ele, “os exegetas, homens sobretudo da ciência histórica, buscaram na história as razões da extraordinária reviravolta, da rapidez da passagem do desespero à fé pascal”²⁶. Na introdução à última edição de seu livro sobre a ressurreição, escreve:

Os últimos tempos viram aparecer numerosas obras sobre a ressurreição de Jesus. Seu objetivo principal era o de remontar à origem da fé pascal, às suas causas ou à sua causa, de discernir suas mais antigas formulações e de determinar seu significado. Mesmo motivada por um interesse teológico, tal pesquisa é de ordem histórica²⁷.

A atenção do teólogo francês volta-se para o significado da morte e ressurreição de Jesus, encontrado na hermenêutica que os autores bíblicos fazem deste evento, sobretudo João e Paulo²⁸. Durrwell assume a ressurreição como um evento narrado pelas primeiras testemunhas de Jesus, os apóstolos, e que tem um significado

²⁶ Cf. DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 73. Evidentemente, embora Durrwell não se faça a pergunta sobre como os discípulos chegaram à fé na ressurreição, tal pergunta mostra-se teologicamente importante. Não por acaso tantos teólogos tentaram respondê-la, mesmo que não tenham chegado a um consenso sobre a resposta. No livro dedicado a Durrwell por ocasião de seus 70 anos, há um ótimo texto de Pesch sobre o assunto. Cf. PESCH, R. *La genèse de la foi en la résurrection de Jésus. Une nouvelle tentative*. In: BENZERATH, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut*. Mélanges offerts au P. F. – X. Durrwell pour son 70e anniversaire. Paris: Cerf, 1982. p. 51-74. Theissen e Merz apresentam as várias fases da pesquisa sobre a fé pascal. Cf. THEISSEN; MERZ, *O Jesus histórico*, p. 502-535. Kessler, no seu excelente tratado sobre a ressurreição de Jesus, traz as tentativas de alguns teólogos importantes de dar uma resposta à questão da gênese da fé na ressurreição de Jesus – Strauss, Bultmann, Marxsen, Schillebeeckx e Rudolf Pesch. Kessler analisa os alcances e os limites de tais explicações histórico-exegéticas. Escapa ao objetivo da pesquisa entrar nesta espinhosa questão, mas não se poderia deixar de mencioná-la. Cf. KESSLER, H. *La resurreccion de Jesus: aspecto bíblico, teológico y sistemático*. Salamanca: Sigueme, 1989. p. 130-193. Durrwell critica alguns desses autores que, segundo ele, fazem interpretações reducionistas: “todas as interpretações reducionistas, como as de Bultmann e de Marxsen, carregam certa marginalização da pessoa de Jesus na obra salvífica e uma concepção moralizante da salvação. Jamais esses autores situam a salvação no nó das relações do Cristo com seu Deus e Pai” (DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 10).

²⁷ Cf. DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 7.

²⁸ Durrwell não entra muito na teologia no significado da ressurreição de Jesus nos Sinóticos, porque, segundo ele, “quando mencionam a morte e a ressurreição de Jesus, os Sinóticos se contentam de agrupá-los sem encadeá-los, pela vontade de Deus que os põe como termo do programa messiânico. Para Lucas, no entanto, a morte e a glória se colocam na continuidade de um mesmo movimento quando ele fala de um êxodo realizado em Jerusalém (cf. Lc 9,31), do tempo em que ele devia ser elevado desse mundo (cf. Lc 9,51) e da entrada na glória (cf. Lc 24,26). O sentido da morte nos Sinóticos está na glória do Reino, que Jesus inaugura” (DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 39). Em Paulo e João, Durrwell encontra uma teologia do significado da morte e ressurreição de Jesus mais elaborada, enquanto relacionada com o mistério pessoal do Cristo, Filho de Deus.

para a fê, sem entrar nos problemas exegeticos históricos ligados ao surgimento da fê na ressurreição. “Minha visão é teológica, eu me ponho a questão do sentido da ressurreição em si mesma, no Cristo e para o mundo”²⁹, afirma Durrwell. Sem negar o valor da pesquisa histórico-exegética, pensa que tal pesquisa não chega a uma compreensão do mistério como um todo. Embora necessária e insubstituível, tal exegese chega a declarar os textos sobre a ressurreição irreconciliáveis. Mas a Escritura põe os homens em contato com o mistério cristão, que precisa ser compreendido como um todo, numa síntese dos dados da Escritura. Durrwell não entra, portanto, nos problemas histórico-exegéticos sobre a ressurreição de Jesus³⁰; só o faz quando está em jogo algum aspecto de sua teologia.

A teologia de Durrwell quer dar conta, sinteticamente, do significado global da morte e ressurreição que implicam o mistério pessoal de Jesus. “Nem o cristianismo, nem o homem jamais serão compreendidos fora deste *Filho bem amado* que, na sua morte, é ressuscitado por Deus. É aí, neste homem e nesta ação, que Deus está no mundo; aí ele o salva, criando-o”³¹. A abordagem de Durrwell sobre a morte e ressurreição de Jesus se enquadra mais numa categoria que se poderia chamar ontológica. Aqui, ajuda a entender Durrwell o que sobre a ressurreição afirma Jacques Dupuis. Para esse teólogo, a primeira cristologia do Novo Testamento se define como *de baixo*, uma vez que parte da realidade humana de Jesus que a ressurreição transforma. Só mais tarde se partirá da *preexistência* do Verbo, quando se formulará uma cristologia *do alto*³². Houve uma evolução na compreensão do mistério de Jesus e da própria ressurreição:

Ao perceber na existência humana glorificada de Jesus sua condição divina e seu status de Salvador universal, entregue a nós por Deus, era, na realidade, inevitável que a fê cristã meditasse cada vez mais no mistério de sua pessoa, pesquisando a origem de sua excelsa dignidade³³.

²⁹ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 7.

³⁰ Balthasar enumera seis dificuldades exegeticas mais importantes encontradas nos textos pascais: a interrupção abrupta do Evangelho de Marcos; o problema do lugar das aparições: Galiléia-Jerusalém; a questão do sepulcro vazio; as aparições dos anjos no sepulcro; a explicação do terceiro dia e a ascensão do Senhor perante os discípulos mencionada só por Lucas. Cf. BALTHASAR, H. U. von. *Mysterium Paschale*. In: FEINER, J; LOHRER, M. (org.). *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 165-174. Aqui não seria o caso de entrar nestas dificuldades, de difícil solução.

³¹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 11. O cursivo é do pesquisador.

³² Segundo Dupuis, “a cristologia do querigma primitivo era funcional. Consistia numa reflexão sobre Jesus, contemplado em suas funções em nosso favor. Mais tarde, por um processo orgânico, ela se transformará em cristologia ‘ontológica’. A reflexão focalizará Jesus como ele é em si mesmo e sua pessoa na relação com Deus” (DUPUIS, Introdução à cristologia, p. 89).

³³ DUPUIS, Introdução à cristologia, p. 92.

É nesse processo que o termo Filho de Deus, no seu sentido ontológico, acabará se tornando a expressão privilegiada da identidade última de Jesus. Para Durrwell, a ressurreição é mais o que Deus realiza no seu Filho do que aquilo que Deus faz com o percurso histórico de Jesus, porque a encarnação, a morte e a ressurreição de Jesus dizem respeito a seu mistério filial, portanto é algo ontológico. Dupuis afirma que, depois do primeiro anúncio da ressurreição, que se identifica com o que Deus fez da vida de Jesus ao ressuscitá-lo, a comunidade se pergunta: “Quem é, realmente, este Jesus ressuscitado, que o próprio Deus fez Senhor? O que ele é para nós implica o que ele é em si mesmo?”³⁴. Durrwell identifica a redenção com o mistério pessoal de Jesus, portanto com o que ele é em si mesmo, sem esquecer de incluir neste mistério os homens a salvar.

2.3.1 Morte e ressurreição: mistério pessoal do Cristo

A intuição mais importante do teólogo estudado diz respeito ao aspecto salvífico da ressurreição de Jesus³⁵. Desta intuição brota toda sua teologia. Uma intuição que deriva de sua leitura e estudo da Sagrada Escritura. O texto fundamental que fornece a Durrwell as bases para a construção de seu edifício teológico sobre o significado salvífico da ressurreição é Gl 4,1-7:

Ora, eu digo, enquanto o herdeiro é menor, embora dono de tudo, em nada difere de escravo. Ele fica debaixo de tutores e curadores até a data estabelecida pelo Pai. Assim também nós quando éramos menores estávamos reduzidos à condição de escravos, debaixo dos elementos do mundo. Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial. E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: Abba, Pai! De modo que já não és escravo, mas filho. E se és filho, és também herdeiro, graças a Deus.

O testemunho do próprio Durrwell a respeito de sua descoberta da ressurreição como parte integrante do mistério da salvação é eloqüente e merece ser citado na íntegra:

Numa manhã do mês de fevereiro de 1940, lendo Gl 4,1-7, eu compreendi que a morte e a ressurreição significavam para o próprio Cristo o fim de uma vida ‘segundo a carne’ e a entrada ‘na vida do Espírito’, que *a redenção se realizou no Cristo, que ela foi para ele um drama pessoal*. No catecismo, no seminário e na universidade me ensinaram que o Cristo *obteve* a salvação para nós, pagando por nós, merecendo por nós. Agora, eu via que tudo isto não era senão a imagem de uma verdade mais profunda. Como para todo

³⁴ DUPUIS, Introdução à cristologia, p. 95.

³⁵ Durrwell não diferencia, na sua teologia, os termos salvação e redenção, que aparecem sempre como sinônimos. Nessa pesquisa, os termos são também utilizados como sinônimos.

homem, e para ele sobretudo, a morte foi para o Cristo a realização de seu mistério pessoal. Não somente a salvação foi obtida por ele, ela foi *realizada nele*. A redenção nada mais é do que a páscoa do Cristo, o *mistério pessoal, filial de Jesus*, o mistério da encarnação, afirmando-se em plenitude através da morte: “Deus a realizou plenamente para nós, seus filhos, ressuscitando Jesus, como também está escrito nos salmos: tu és meu filho, eu hoje te gerei” (At 13, 33). Toda resposta a minha longa busca estava dada, em germe. Foi um belo momento de descoberta. Na sua páscoa, o próprio Cristo é o mistério da salvação: “ele se tornou para nós... redenção”(cf. 1Cor 1,30)³⁶.

Mas o que encontrou Durrwell neste texto de Gálatas? A possibilidade de incluir o próprio Jesus no conceito paulino de *vida segundo a carne*, porque assim sua morte pode ser considerada como fim da *vida segundo a carne*. O texto, no entanto, não traz claramente a oposição carne-espírito, porém faz uma comparação análoga, ao fazer oposição entre o filho-herdeiro e o escravo, sujeito à Lei. Parece clara a afirmação do texto. Se o filho nasce sujeito à Lei, assume a condição dos homens a salvar³⁷. Portanto, Jesus não obteve a salvação com sua morte; a redenção é um drama pessoal, não somente realizada por ele, mas nele. A salvação não pertence à ordem do ter, como algo que Jesus adquire, mas à ordem do ser, diz respeito ao que ele se torna. Toca, portanto, seu ser mais profundo³⁸. Enquanto Filho de Deus encarnado, Jesus fez uma passagem da *vida segundo a carne* para uma *vida segundo o Espírito*, o que diz respeito a uma salvação a ser experimentada e não a ser adquirida.

O texto, no entanto, permite que o teólogo francês vá ainda mais longe. Há outra antítese no texto: minoridade-maioridade. A minoridade tende para a maioridade, o que indica o começo de uma realidade que, mais tarde, se realiza plenamente. Assim Durrwell vê a filiação: enquanto encarnado, sendo desde sempre o Filho, Jesus deve fazer-se o Filho na sua humanidade, numa filiação que, no entanto, tende a uma plenitude de realização. A condição do Filho, de início, não se difere da do escravo, mas num processo de crescimento, tende para uma plenitude. O texto sublinha uma

³⁶ DURRWELL, F. -X. La pâque du Christ selon l'Écriture. In: BENZERATH, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut*. Mélanges offerts au P. F. -X. Durrwell pour son 70e anniversaire. Paris: Cerf, 1982. p. 11. O cursivo é do autor. A obra citada contém artigos de vários teólogos sobre a obra de Durrwell e sobre alguns temas de sua teologia.

³⁷ Segundo Barbaglio, “o Filho de Deus se integrou plenamente ao processo de geração e à história dos homens, em particular ao mundo judaico. Trata-se de uma solidariedade radical, que chega até a cruz”. A perspectiva de Durrwell, menos preocupada com a exegese exata do texto, não se distancia totalmente desta, porque, para Barbaglio, Jesus transforma a vida humana a partir de dentro, fazendo-se homem para que o homem se faça como ele. Cf. BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 84-85. Durrwell dá, no entanto, uma interpretação mais dinâmica ao texto, mostrando que Jesus vive a passagem que o ser humano tem que fazer para Deus, uma vez que assumiu a condição humana, daí que a salvação se realize nele.

³⁸ Cf. MIMEAULT, La sotéologie, p. 312.

continuidade. O que é deve tornar-se. Assim o teólogo francês vê a morte de Jesus como a realização do mistério da filiação já presente em sua vida, o que lhe permite concluir: “a morte foi para o Cristo a realização de seu mistério pessoal”. A redenção, portanto, não foi adquirida como algo exterior ao Cristo, mas foi seu “drama pessoal”, o drama “da encarnação se afirmando em plenitude através da morte”. A encarnação, para Durrwell, não se restringe à vinda do Filho de Deus no mundo, mas diz respeito a todo processo de união de Deus com o homem em Jesus. A encarnação inclui toda economia da salvação, desde o nascimento de Jesus até a plenitude de seu nascimento na sua morte e ressurreição³⁹.

A passagem de Jesus da carne para o espírito, que coincide com o mistério pessoal do Cristo, é sustentada pelo teólogo com outros textos paulinos. Ao assumir a condição humana, assumiu uma existência terrena, enquanto Filho, mas tal existência não correspondia à sua inteira verdade filial. Para justificar seu pensamento, Durrwell cita Fl 2,6-8, texto sobre a *kénosis* de Jesus⁴⁰:

Ele, estando na forma de Deus, não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz.

Nosso autor não identifica este texto somente com a encarnação de Jesus ou com as humilhações sofridas enquanto homem, mas com a própria existência adotada por Cristo. “O despojamento, o abaixamento se confundem com a existência adotada, a da carne de fraqueza, privada da glória de Deus, da qual a morte é a marca e a consagração”⁴¹. Jesus não assumiu simplesmente uma condição servil; a *kénosis* diz respeito a seu ser, que é carne. “De rico, fez-se pobre” (cf. 2Cor 8,9), ou seja, assumiu a pobreza dos homens a salvar. A existência terrena de Jesus segundo a carne contrasta com o espírito de santidade (cf. Rm 8,3). Quem está privado da glória de Deus se encontra do lado do pecado (cf. Rm 6,4). O Cristo, na sua condição terrena, espera ainda ser “ressuscitado pela glória do Pai” (Rm 6,10). Paulo constata que o ressuscitado morreu para o pecado (cf. Rm 6,10), o que supõe uma sujeição prévia ao pecado⁴². Para o teólogo francês, tais textos supõem que o pecado, de certa maneira, estava presente na

³⁹ Schillebeekx afirma, como Durrwell, que a encarnação atinge seu ponto final no momento supremo da morte, ressurreição e glorificação. Só então se completa inteiramente a encarnação. Cf. SCHILLEBEECKX, E. *Cristo sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968. p. 24.

⁴⁰ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 42.

⁴¹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 42.

⁴² Cf. DURRWELL, La réssurrection de Jésus, p. 43.

carne do Cristo, não como culpa pessoal, mas por suas conseqüências que enfraqueciam a carne, destinada ao sofrimento e à morte, privada da glória de Deus. Uma transformação era necessária, e ela acontece com Cristo.

Além da carne de pecado, pesava sobre o Cristo a Lei. Jesus nasceu sujeito à Lei (cf. Gl 4,4). Também a Lei o fazia solidário com os pecadores (Gl 3,10-13). A santidade de Jesus, portanto, está obscurecida na sua condição terrestre. A expressão “que não conheceu pecado” (cf. 2Cor 5,21) evoca a santidade de Jesus, mas não impede o abaixamento terrestre. Exige uma plenitude de santidade que Jesus não conhece enquanto vive sua existência humana encarnada; ele tem que passar da *carne* ao *espírito*, num processo pessoal de justificação e santificação (cf. 1Tm 3,16). Carne e espírito se revelam, portanto, as duas etapas do evento Cristo, *kénosis* e glorificação⁴³. Tais afirmações, Durrwell as ameniza, dizendo, com São Paulo, que a glória já habitava nele (cf. 1Cor 2,8), mas não era a glória futura, que ele conhecerá na morte, porque a carne e o sangue não podem herdar o Reino (cf. 1Cor 15, 50). O Cristo poderia ter dito, com o apóstolo: “Por conseguinte, estamos sempre confiantes, sabendo que, enquanto habitamos neste corpo, estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor” (2Cor 5,6). Para Paulo, a morte na cruz é o fim da condição de carne, do abaixamento (Fl 2,6-8; 2Cor 13,4). É evocando a cruz que o apóstolo escreve: “Deus o fez pecado” (cf. 2Cor 5,21)⁴⁴.

Também em Hebreus Durrwell encontra apoio para sua teologia. Em Hb 2,9 está escrito: “Vemos, todavia, Jesus, que foi feito, por um pouco, menor que os anjos, por causa dos sofrimentos da morte, coroado de honra e de glória. É que pela graça de Deus provou a morte em favor de todos os homens”. Para Durrwell, nesse texto, “a glorificação é o efeito primordial e total da morte”⁴⁵. O fruto da morte é a ressurreição, de onde vem o seu benefício para todos. À morte de Jesus, Deus responde com a ressurreição. Jesus entra na comunhão divina; portanto, “antes de se estender aos homens, a redenção se realiza no próprio salvador”⁴⁶. Coincide com uma transformação do próprio Cristo.

A redenção acontece inteiramente no Cristo, é somente a realização de seu próprio ser filial. Ela é a redenção que está no Cristo (cf. Rm 3,24), em Cristo

⁴³ O mesmo argumento se encontra em Dupuis. Cf. DUPUIS, Introdução à cristologia, p. 81-82.

⁴⁴ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 44.

⁴⁵ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 48.

⁴⁶ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 49.

que se tornou redenção (cf. 1Cor 1,30). A páscoa da salvação se identifica com uma pessoa: o Cristo nossa páscoa (cf. 1Cor 5,7)⁴⁷.

A redenção como mistério pessoal do Cristo aparece, segundo Durrwell, mais claramente ainda no Evangelho de João, no qual a morte e a ressurreição são um mistério ao mesmo tempo único e múltiplo, contido no que João chama de a hora de Jesus. A hora consiste na passagem de Jesus ao Pai (cf. Jo 13,1), na sua transformação pessoal. A paixão se revela uma ida ao Pai, na qual Jesus entrará na plena comunhão com o Pai, na glória (Jo 13,31). “Eu vou para aquele que me enviou”, diz Jesus (Jo 7,33). Jesus caminha rumo a uma vida nova. “Ele vai pela morte mais do que vai à morte, e culmina no Pai”⁴⁸. “Eu vou ao Pai” (Jo 14,12; 16,10.28). Morte e glória situam-se no termo de uma exaltação acima da terra, de uma ascensão celeste (cf. Jo 3,13; 6,62). Segundo o teólogo francês, no Evangelho de João, “a morte não é senão uma etapa da viagem de Jesus para o Pai, uma prova prévia, ela é o próprio movimento de ida de Jesus ao Pai no seu cume”⁴⁹.

Na perspectiva de João, segundo Durrwell, à existência neste mundo deve suceder a vida junto do Pai. O dualismo do evangelista opõe uma realidade *de baixo* e outra *do alto*: Deus, na sua luminosa e vivificante santidade, e esse mundo de trevas e morte. Jesus não é deste mundo (cf. Jo 3,13.31; 8,23), mas se fez carne, habitou este mundo. Carne é um dos termos que caracterizam o mundo (cf. Jo 6,63). Portanto, se Jesus se fez carne, ele se pôs longe do Pai, numa esfera inferior. Despojou-se de sua glória, como afirma Paulo (cf. Fl 2,6). A santificação consiste na passagem da esfera do mundo para a esfera de Deus. “Glorifica-me, Pai, junto de ti, com a glória que eu tinha junto de ti” (Jo 17,5). Durrwell constata: “à existência empobrecida sucede, através da morte, a autêntica existência do Filho que está no Pai”⁵⁰.

O mistério da encarnação, para o teólogo estudado, consiste precisamente em que “este homem é o Filho único no seio do Pai” (Jo 1,18). Desde sua vida terrestre, Jesus está presente no cume do seu caminho, ou seja, vive a comunhão com o Pai. “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30.38). Entretanto, “subsistiam em Jesus zonas de distanciamento, de obscuridade. Ele devia chegar à sua origem, ir habitar sua própria verdade que é a de estar no seio do Pai. A glorificação é a plena emergência do

⁴⁷ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 50.

⁴⁸ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 51. Em francês, a frase está assim: “Il s’en va *par* la mort plus qu’il n’y va, et aboutit dans le Père”.

⁴⁹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 51.

⁵⁰ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 52.

luminoso começo”⁵¹. João, no início de seu Evangelho, define a encarnação: “E o Verbo se fez carne, e habitou (plantou sua tenda) entre nós; e nós vimos sua glória, glória que ele tem junto ao Pai, como Filho único, cheio de graça e de verdade” (Jo 1,24). Esse versículo ajuda a compreender todo o Evangelho. Partindo da metáfora, Durrwell afirma que a tenda é inseparável da glória, portanto, “a encarnação é o mistério de toda a glória de Deus no mundo”⁵². No fim de sua vida, Jesus reencontra a glória que lhe é própria (cf. Jo 17,1-5); só assim sua glória se manifesta plenamente no mundo. Para Durrwell, “a páscoa de Cristo é o mistério da encarnação em sua total afirmação”⁵³. Mas o que o teólogo entende por total afirmação da encarnação? Ele quer afirmar que o mistério pessoal de Jesus conheceu uma história. De acordo com a lei do devir, a morte é o cume da vida humana, essencial à vida terrestre. A encarnação não é só o fato de o Verbo fazer-se carne, mas a história da construção humana de sua própria filiação, que ele devia realizar no mundo. “Se não se admitisse uma suprema realização da encarnação, o Evangelho de João seria cheio de incoerências”⁵⁴. O que o teólogo justifica confrontando algumas passagens. A salvação está na vinda do Verbo, mas é a partida o que importa (cf. Jo 16,7). O Verbo é a vida-luz que ilumina o mundo, mas só quando sobe ao Pai Jesus a difunde (cf. Jo 17,1-3). Jesus é o pão descido do céu (cf. Jo 6,33), mas precisa subir ao céu (cf. Jo 6,62). De sua encarnação, Jesus diz: “Eu vim” (cf. Jo 15,22; 16,28). E de sua páscoa ele afirma: “Eu venho” (cf. Jo 14,18). Segundo Durrwell, para João há só uma vinda de Jesus em duas fases, no início e na plenitude pascal (cf. Jo 3,16)⁵⁵.

A partir destes dados recolhidos do Evangelho de João, Durrwell conclui que “acontece a redenção, quando se realiza a encarnação”⁵⁶. Ele entende a encarnação como um processo que termina na ressurreição. Mais que para Paulo, para João a redenção é o mistério pessoal de Jesus realizando-se até a plenitude na morte. “A salvação é substantivada em Jesus”⁵⁷, que diz: “eu sou a ressurreição” (cf. Jo 11,25). Na morte e ressurreição, consuma-se o mistério do Filho de Deus. A encarnação não é a

⁵¹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 52.

⁵² DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 52.

⁵³ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 53.

⁵⁴ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 53.

⁵⁵ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 53.

⁵⁶ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 53.

⁵⁷ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 53. Em francês, a frase está assim: “Le salut est substantifié en Jésus”. Nessa mesma página, Durrwell cita Militão de Sardes que, na mais antiga homilia pascal, põe na boca de Jesus as palavras seguintes: “Sou eu vossa remissão, sou eu a páscoa da salvação”.

condição de possibilidade para Jesus poder pagar o preço infinitamente meritório da salvação na morte, satisfazendo assim a justiça lesada de Deus e lhe devolvendo a honra devida⁵⁸. A morte tem para Jesus, como para todo homem, um sentido pessoal. A morte é o lugar da sua eterna comunhão com Deus, portanto “constitutiva do ser filial de Jesus”⁵⁹. Jesus, no seu mistério, atinge a glória no ápice de seu movimento rumo a Deus, ou seja, na morte. A morte, como realização do mistério de Jesus, permanece, na teologia de Durrwell, uma das perspectivas fundamentais⁶⁰. A salvação se identifica com o próprio mistério de Jesus se realizando no mundo, portanto seu conteúdo é a filiação. O mistério pessoal de Jesus encontra-se na sua filiação divina, que ele acolhe na sua condição humana, até a plenitude da páscoa, para que os homens e as mulheres se tornem filhos e filhas de Deus.

2.3.2 Páscoa: Plenitude da filiação de Jesus

Para nosso autor, a morte e a ressurreição realizam o mistério pessoal de Jesus, como atestam os textos do Novo Testamento que ele utiliza. A morte consiste no nascimento filial de Jesus. “O mistério pascal é o ápice da filiação”⁶¹. Jesus, na páscoa, torna-se o que é. Balthasar chega a afirmar que “o fato de Jesus se tornar aquilo que ele era antes da criação do mundo e já é também aqui na terra, constitui um aspecto que deve ser levado absolutamente a sério na cristologia”⁶². É o que faz Durrwell, identificando a salvação com o próprio tornar-se Filho por parte de Jesus.

A verdade última de Jesus está na filiação (cf. Mt 11,27; Mc 13,32). E a verdade de Deus na sua paternidade. Jesus dá a conhecer o nome de Deus, que é o nome de Pai (cf. Jo 17,26). Durante a vida de Jesus, sua filiação e a paternidade de Deus não eram totalmente claras para os discípulos. Certamente se lembravam das palavras de Jesus, que chamava Deus de Pai, revelando que sua consciência era essencialmente filial, mas não captavam em profundidade o significado da filiação de Jesus. Só depois

⁵⁸ Cf. CUNHA, J. T. *O evento do Filho: advento do homem*. A relação do homem a Cristo pascal, fonte da ética na obra de F. –X. Durrwell. Roma: Afonsiana, 1989. p. 73.

⁵⁹ DURRWELL, *La réurrection de Jésus*, p. 54.

⁶⁰ Cf. MIMEAULT, *La sotéologie*, p. 312. Mimeaut nota que Durrwell não faz nenhuma alusão à relação da morte com o pecado, o que constitui uma de suas críticas a Durrwell, desenvolvida na sua extensa tese sobre a soteriologia do teólogo francês. Ao longo deste trabalho, em outro momento, essa crítica será retomada.

⁶¹ DURRWELL, *Cristo nossa páscoa*, p. 29.

⁶² BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, p. 143.

da ressurreição, quando se revelou plenamente a condição divina de Jesus, sua filiação tornou-se clara⁶³.

Para justificar sua teologia, o teólogo utiliza, sobretudo, o texto de Rm 1,3-4: “nascido da estirpe de Davi, segundo a carne, estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o espírito de santidade, Jesus Cristo nosso Senhor”⁶⁴. A ressurreição não só revela a filiação de Jesus, mas a estabelece, fazendo-o tornar-se o que já era⁶⁵. Paulo, no versículo primeiro da Carta aos Romanos, diz que foi escolhido para “anunciar o evangelho de Deus, que diz respeito a seu Filho” (Rm 1,1). Segundo a carne, Filho de Davi, mas na ressurreição “estabelecido Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade”. Na sua existência terrestre, Jesus não era plenamente Filho, nem Senhor e Cristo. Tais títulos gloriosos pertencem a um ser glorioso. Jesus os adquire no momento da ressurreição, quando o Pai o ressuscita⁶⁶. Portanto, a filiação que lhe era própria desde o início tende para uma plenitude. “A ressurreição constitui Jesus na verdade gloriosa, toda-poderosa de sua filiação”⁶⁷. A morte culmina na ressurreição que introduz Jesus na plenitude de sua verdade filial. “A morte é o que há de mais íntimo, de mais pessoal a Jesus”⁶⁸, porque nela se realiza o mistério de Jesus em plenitude.

Ladaria afirma, corroborando a teologia de Durrwell, que a cristologia dos primeiros tempos viu a plena realização da filiação divina de Jesus no momento da ressurreição, filiação que já aparecia no início de sua vida sobre a terra (cf. Lc 1,35)⁶⁹.

⁶³ Cf. DUPUIS, Introdução à cristologia, p. 97.

⁶⁴ Durrwell observa que se trata de uma forma pré-paulina, que não aparece no vocabulário próprio do apóstolo. O inciso “com poder”, no entanto, é coerente com a linguagem paulina. Cf. DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 26, n. 12.

⁶⁵ Durrwell, para evitar certa impressão de adocionismo, esclarece que, ao falar de um devir no mistério filial de Jesus, não está negando que Jesus fosse o Filho desde sua origem. Aliás, esse aspecto da eterna filiação de Jesus aparece em toda a sua teologia. A teologia do devir da filiação está presente em alguns Padres da Igreja. Durrwell cita, por exemplo, Hilário, que afirma: “De Filho do homem, ele re-nasce Filho de Deus pela glória da ressurreição”. O devir da filiação, que o teólogo francês põe no centro de sua teologia, não é, portanto, um elemento totalmente novo na teologia; ele apenas o revaloriza, tirando consequências para a própria concepção de redenção. Cf. DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 33, n. 1.

⁶⁶ DUPONT, J. “Filius meus es tu”. *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris, n. 35, p. 535, 1948.

⁶⁷ DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 26. A teologia da ressurreição como plenitude da filiação se encontra também em outros teólogos. Cf. LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 54-55. p. 71. Em outro livro, o teólogo espanhol fala de um ‘progresso’ na filiação de Jesus por obra do Espírito. Cf. LADARIA, L. F. *Gesù Cristo salvezza di tutti*. Bologna: EDB, 2009, p. 68).

⁶⁸ DURRWELL, La mort du Fils, p. 18.

⁶⁹ Cf. LADARIA, El Dios vivo e verdadero, p. 54. O mesmo argumento se encontra em Dupuis, segundo o qual “o processo retrospectivo resultou, paradoxalmente, numa cristologia do ‘Filho’ de Deus feito homem, que se torna ‘Filho de Deus’ na ressurreição” (DUPUIS, Introdução à cristologia, p. 93). Também Schillebeeckx fala de uma plenitude da filiação na ressurreição. Cf. SHILLEBEECKX, Cristo, p. 34.

Durrwell, por sua vez, constata: “pela morte Jesus chega, em sua humanidade, à sua gloriosa plenitude filial”⁷⁰. A ressurreição constitui Jesus na sua plena existência filial, numa humanidade transfigurada, repleta da glória e da força de Deus. Só na ressurreição a humanidade de Jesus participa da plenitude da filiação. Jesus volta para a glória de antes, mas na sua humanidade encarnada e se torna, para sempre, o Filho de Deus feito homem, elevado à glória pela ressurreição.

2.3.3 A salvação como sacrifício

Ainda que entre os teólogos haja quem defenda uma abordagem não sacrificial da morte de Jesus⁷¹, não parece possível escapar da categoria sacrifício para falar da morte de Jesus. Como afirma Sesboué, “a abundância de sua atestação escriturística faz da categoria de sacrifício um pólo essencial da soteriologia cristã”⁷². O tema revela-se muito complexo e não há consenso sobre o significado do sacrifício no Antigo Testamento, adotado depois no Novo Testamento para explicar a morte de Jesus. Durrwell faz uma teologia do sacrifício para explicar a morte e a ressurreição de Jesus. Sem entrar na concepção de sacrifício de Durrwell, a abordagem, ainda que sintética, de sua soteriologia, permaneceria incompleta. Aqui não se pretende fazer um estudo pormenorizado do sacrifício, quer-se apenas apresentar as idéias fundamentais do autor⁷³.

Para Durrwell, a imagem do sacrifício aparece em alguns textos do Novo Testamento. Os escritores do Novo Testamento aludem a ela, inspirando-se na mística sacrificial de Is 53, quando fala de sua morte num sentido cultural (cf. Mc 10,45; Lc 22,19; 1Cor 11,24). A morte de Jesus inaugura uma Nova Aliança, assim como a primeira havia sido selada pelo sacrifício do Sinai (cf. Ex 24,8; Mt 26,28). São Paulo se

⁷⁰ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 18. Perspectiva muito semelhante aparece em Ladaria, que afirma: “A salvação significa para Jesus adquirir, na sua humanidade, em todo o curso da vida mortal e especialmente na sua ressurreição, aquilo que em sentido verdadeiro, e não só figurado, dará aos homens. Cristo, na sua obediência ao Pai até à morte, imprimiu na sua humanidade as disposições filiais que lhe correspondiam e lhe são próprias como Filho de Deus. Daí resulta que na sua ressurreição receberá também na sua humanidade, em concreto na sua carne, as propriedades divinas da incorruptibilidade e da imortalidade. Assim poderá delas tomar partícipes os seus irmãos”. Cf. LADARIA, *Gesù salvezza di tutti*, p. 69.

⁷¹ Sesboué, no seu tratado, resume as idéias de René Girard, que propõe uma leitura não sacrificial do evangelho. Cf. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ*, p. 39.

⁷² SESBOÜÉ, *Jésus-Christ*, p. 257.

⁷³ Um estudo bastante completo sobre o sacrifício no Antigo Testamento encontra-se no manual de R. de Vaux. Cf. VAUX, R. de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 453-492.

refere ao sacrifício do cordeiro: “Cristo, nossa páscoa, foi imolado” (1 Cor 5,7)⁷⁴. O teólogo observa, entretanto:

Trata-se de uma imagem, de uma sombra da realidade (cf. Cl 2,17; Hb 10,1). Quão distante, com efeito, é a analogia entre a imolação de um animal e o livre dom de um homem, Filho de Deus, ao mesmo tempo sacerdote e vítima, oferecido fora de qualquer rito e cuja oferta consiste em acolher, nele e para o mundo, o dom de Deus⁷⁵!

Durrwell nota certa inadequação da categoria sacrifício para explicar a morte e a ressurreição de Jesus⁷⁶. Mas a categoria existe e, como tal, impõe um caminho à teologia, que encontra na morte de Cristo o sentido do sacrifício tradicional.

Segundo Durrwell, partindo das formas sacrificiais presentes nas culturas do Oriente Médio, pode-se discernir dois elementos essenciais ao sacrifício: honrar o poder soberano da divindade, apaziguando-a, e o desejo mais primordial de entrar em comunhão com a divindade. “O homem toma a iniciativa de fazer um dom a Deus. Deus se apropria do dom, impregnando-o de si mesmo. Através da vítima, assim santificada, o homem entra em comunhão com Deus”⁷⁷. Outros autores também reconhecem que o motivo original do sacrifício era o desejo de comunhão com Deus. A idéia do sacrifício enquanto busca de comunhão com a divindade tornou-se, inclusive, parte do acervo da antropologia cultural⁷⁸. Oferecer a Deus um dom manifesta, por um lado, o reconhecimento de sua soberania e, por outro, o desejo de entrar em relação com ele. Para o teólogo estudado, dom e comunhão constituem os dois aspectos fundamentais do sacrifício. Por isso o homem deve escolher um dom que lhe é precioso, um ser que represente a vida, e oferecê-lo a Deus. O culto hebreu e o das outras religiões semíticas resumem-se no dom que se faz a Deus. O ofertante deseja que o dom passe a pertencer a Deus. O dom oferecido precisa ser apropriado por Deus. Sem a aceitação por parte de Deus, o sacrifício seria inútil. A apropriação da vítima pela divindade possui uma eficácia realizadora e desencadeadora de bênçãos. Sacrificar é o mesmo que santificar. A vítima, impregnada do divino, emana a própria santidade de Deus. Quem come a

⁷⁴ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 55.

⁷⁵ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 55.

⁷⁶ Segundo Rahner, “não consta, de maneira historicamente segura, se já o próprio Jesus pré-pascal, interpretou sua morte como sacrifício expiatório (baseando-se no Servo de Deus de Isaías que expia pelos pecados dos homens, de que fala o Deutero-Isaías, e no justo que sofre inocente, de que fala a teologia do judaísmo tardio)” (RAHNER, Curso fundamental da fé, p. 335).

⁷⁷ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 56. R. de Vaux estuda os sacrifícios dos povos semíticos vizinhos a Israel. Cf. VAUX de, Instituições, p. 471-484.

⁷⁸ Cf. KAMINOUCI, A. B. Sacrifício e expiação. Um estudo bíblico. *Revista de Espiritualidade Redentorista*. Aparecida, n. 10, p. 48, 2007. Esse artigo faz parte de um estudo sobre a redenção feito por teólogos redentoristas do mundo inteiro. O mérito desse artigo sobre o sacrifício é oferecer uma boa síntese a partir de autores modernos.

vítima entra em comunhão com a divindade. Deus não destrói a vítima, mas a santifica; só assim ela é sacrificada (cf. Dt 15,19; Lv 6,20)⁷⁹. Deus, no sacrifício, restabelece a comunhão com ele, transformando as oferendas e, através delas, os que as oferecem.

De acordo com Durrwell, a concepção de sacrifício do Antigo Testamento passou para o Novo, o que ele prova a partir dos textos bíblicos que cita. “Se a morte do Cristo foi uma liturgia sacrificial, é necessário acreditar que ela foi uma doação na qual, despojado de uma existência de alguma maneira profana, Jesus foi assumido em Deus”⁸⁰. A vida de Jesus foi toda ela uma doação (cf. Mc 10,45; Mt 20,28). Assim os cristãos entenderam a morte de Jesus (cf. Gl 1,4; 2,20; Ef 5,25; Tt 2,14). Mas uma doação a quem? A Deus, aos homens ou à morte? pergunta-se o teólogo francês. Aos três, responde ele. “Pelos homens, ele se entregou a Deus, na morte”⁸¹. Mas o que Jesus tem para entregar a Deus, se seu ser fincava nele suas raízes? Sua existência estava adaptada ao mundo profano e devia ser totalmente santificada por Deus. Por isso ele se entrega, para que Deus dele se aproprie totalmente. Ele se entrega para santificar-se (cf. Jo 17,19). A santificação está ligada ao sacrifício (cf. Ex 13,2; Dt 15,19). Na imolação de si, Jesus se entrega a Deus que o santifica. Mas o sacrifício não termina na oferta do dom; ele precisa ser aceito por Deus. Deus aceita o sacrifício de Cristo, “cordeiro sem mancha” (1Pd 1,19), sacrifício de “agradável odor” (Ef 5,2). Nos sacrifícios antigos, a aceitação por parte de Deus era simbólica, no caso do Cristo mostra-se totalmente realista. A glorificação de Jesus é a aceitação do seu sacrifício. Jesus realmente passa para a plenitude da santidade de Deus, em quem é glorificado. Seu sacrifício perdoa o pecado na morte glorificante, na qual ele entra na plena comunhão com Deus. O perdão do pecado não significa pagamento de uma dívida, mas superação de uma distância. “O pecado é abolido no amor, na comunhão divina”⁸².

O segundo elemento do sacrifício, a comunhão com a divindade, aparece claramente no sacrifício do Cristo. No sacrifício, não só o homem se dá a Deus, mas Deus se dá ao homem. Tal comunhão, no caso de Jesus, acontece com a ressurreição. Ressuscitando Jesus, Deus aceita o seu sacrifício. “Se Deus não tivesse recebido a vítima, se não tivesse ressuscitado Jesus, teria havido doação? Não há doação se não há

⁷⁹ Cf. DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 57.

⁸⁰ DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 57.

⁸¹ DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 58.

⁸² DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 63.

ninguém que receba. *Sem a ressurreição, a morte de Jesus não seria um sacrifício*”⁸³. Ao consagrar a vítima, Deus introduz os homens na comunhão consigo e os redime. Ao ressuscitar Jesus, Deus o torna redenção para os homens que entrarem em comunhão com a vítima na sua imolação pelos homens. A salvação se encontra na comunhão com Cristo. A páscoa de Cristo, para Durrwell, é sua total divinização por parte de Deus; divinização da qual os homens participam quando entram na comunhão com Cristo, vítima imolada e glorificada por Deus⁸⁴.

Ao compreender assim o sacrifício de Jesus, Durrwell exclui a idéia da substituição, porque, segundo ele,

nenhuma comunhão com o Cristo imolado seria necessária se a salvação fosse o efeito de uma substituição de Cristo aos pecadores ou um pagamento de dívida. Mas, realizada na pessoa do Cristo, na sua consagração a Deus, a salvação permanece reservada ao Cristo, se os homens não entrarem em comunhão com Cristo no seu sacrifício⁸⁵.

Na concepção durrwelliana do sacrifício, a vítima não substitui aquele que oferece o dom. A reconciliação é dada por Deus. Deus reconcilia o homem consigo e não o contrário⁸⁶. Deus é apaziguado à medida que é restabelecida a comunhão perdida pelo pecado. A expiação acontece porque Deus reconcilia consigo os homens⁸⁷. O teólogo francês opõe-se a qualquer concepção substitutiva do sacrifício, o que não deixa

⁸³ DURRWELL, La resurrection de Jésus, p. 66. O cursivo é do autor. Para Balthasar, a ressurreição como aceitação do sacrifício constitui um dos traços fortes da teologia de Durrwell, em consonância com a tradição teológica francesa, desde Bérulle e Condren até De la Taille. Cf. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, p. 142. Mas essa perspectiva encontra-se também em outros teólogos. Segundo Schillebeeckx, por exemplo, a aceitação divina de um sacrifício entra na própria essência da imolação sacrificial de uma vida. A ressurreição de Jesus é a aceitação do seu sacrifício por parte do Pai. Cf. SCHILLEBEECKX, *Cristo*, p. 38.

⁸⁴ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 66.

⁸⁵ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 65.

⁸⁶ Segundo Ratzinger, aqui está a grande virada do cristianismo com relação às religiões universais, que giram em torno do problema da expiação motivada pelo sentimento de culpa que os homens querem apagar mediante um desagravo oferecido a Deus. Para o teólogo alemão, o centro da teologia da cruz pode ser assim descrito: “Deus não fica esperando até que os culpados venham para reconciliar-se com ele; é ele que vai ao encontro deles e os reconcilia. Nesse ato revela-se a verdadeira direção tomada pela encarnação e pela cruz. Por isso, a cruz no Novo Testamento aparece em primeiro lugar como um movimento que vai de cima para baixo. Ela não tem a função de uma reparação que a humanidade oferece a um Deus irado; ela é, isso sim, a expressão daquele amor insensato de Deus que se entrega e se rebaixa para salvar o ser humano; é ele que vem a nós, não nós que vamos a ele” (RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo*, p. 209).

⁸⁷ Rahner critica o conceito de sacrifício expiatório como preço pago pela reconciliação. Para ele, “um Deus que ama, originária e imotivadamente o pecador precisamente, passa a ser a causa de sua reconciliação, na forma de reconciliação que se reconcilia por sua própria iniciativa, e como tal quer por sua própria iniciativa, aquela mesma graça que Cristo produz e que nos dá a possibilidade de nos voltarmos livremente para Deus” (RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 334).

de ser problemático, uma vez que outros autores vêem no sacrifício uma função substitutiva⁸⁸.

Aqui pode ajudar a conclusão a que chega Francine Bigaouette, no estudo que realizou a propósito da idéia de sacrifício no Antigo Testamento⁸⁹. Ela inicia sua pesquisa com o propósito de comparar a idéia de sacrifício expiatório em três teólogos: Balthasar, Jean Galot e Durrwell. Segundo a teóloga, Balthasar define a expiação como apaziguamento da cólera divina pela assunção do castigo pela vítima devido à infidelidade à Aliança. Para Balthasar, a idéia de substituição mostra-se intrínseca à teologia do sacrifício. A vítima não só substitui o pecador, mas Deus a castiga no lugar dele. Segundo Galot, a expiação não é senão uma oferta a Deus em vista da reparação pelo pecado cometido. Tal reparação restabelece a comunhão com Deus e apazigua sua cólera. Tanto para Balthasar quanto para Galot, o sacrifício é um ato do ser humano na busca de se reconciliar com Deus. Durrwell, segundo Bigaouette, avança na compreensão da expiação, porque para ele o sacrifício não consiste num ato do ser humano, mas num ato do próprio Deus pelo qual ele purifica o coração do pecador, unindo-o novamente a si. O pecador apenas consente na ação purificadora e santificadora de Deus⁹⁰. Durrwell não inclui a substituição na sua teologia do sacrifício. Evidentemente, a concepção de cada teólogo apóia-se em estudos bíblicos que não vem ao caso apresentar aqui. No entanto, a autora mostra como, para alguns, a substituição constitui um elemento fundamental do sacrifício⁹¹. A teóloga, mesmo a par do significado substitutivo que alguns teólogos dão ao sacrifício, termina seu estudo afirmando que “o sacrifício expiatório no Antigo Testamento aparece fundamentalmente como um ato de Deus que, diretamente ou por um mediador, tira o pecado, perdoa e purifica o coração do pecador para reconciliá-lo consigo, para que lhe

⁸⁸ A opinião de R. de Vaux corrobora a de Durrwell, pois, segundo ele, a vítima do sacrifício não carrega os pecados do ofertante; ela não se torna pecado, mas vítima agradável a Deus que, como resposta à oferta, tira o pecado. Cf. VAUX de, *Instituições*, p. 457.

⁸⁹ A tese de Francine Bigaouette, publicada na coleção *Cogitio fidei*, centra-se sobre o grito de abandono de Jesus na cruz. Ela avalia as interpretações de seis teólogos sobre o grito de Jesus na cruz: Jurgen Moltmann, Eberhard Jungel, von Balthasar, Jean Galot, F. –X Durrwell e Ghislain Lafont. Um trabalho realmente monumental e extremamente minucioso. Nessa tese, ela faz um estudo complementar sobre o sentido bíblico do sacrifício expiatório. Cf. BIGAOUETTE, F. *Le cri de dérélition de Jésus en croix*. Densité existentielle et salvifique. Paris: Cerf, 2004. p. 271-295.

⁹⁰ Cf. BIGAOUETTE, *Le cri de dérélition*, p. 272.

⁹¹ Bigaouette precisa, no entanto, que o rito do bode expiatório, que encerra o dia das expiações, não deve ser confundido com os ritos expiatórios que o precedem. O bode que carrega os pecados de Israel torna-se impuro (cf. Lv 16,24). As vítimas sacrificadas são consideradas coisas santas (cf. Lv 6,18,22), razão pela qual devem ser queimadas e consumidas em um lugar puro (cf. Lv 4,11; 6,19,22). Por causa da sua impureza, o bode expiatório é enviado ao deserto, habitação dos demônios; as vítimas dos sacrifícios, no entanto, pertencem a Javé (cf. Lv 16,8-9). Cf. BIGAOUETTE, *Le cri de dérélition*, p. 280.

seja novamente consagrado”⁹². E conclui: “as conclusões desse breve estudo do sentido bíblico da expiação se aproximam essencialmente da concepção de expiação que sustenta Durrwell”⁹³. Na concepção do teólogo francês, desaparece a idéia da reparação e da substituição que sustentam Balthasar e Galot, respectivamente. Embora não haja consenso em torno à teologia do sacrifício, a teóloga tende a concordar com Durrwell. Ratzinger constrói um conceito teológico de sacrifício cristão, que só pode fundamentar-se no próprio sacrifício do Cristo, que também não parece incluir a idéia da substituição: “o sacrifício cristão não consiste em dar a Deus o que ele não teria sem nós, e sim em sermos inteiramente recebedores que se deixam tomar inteiramente por ele. Deixar que Deus aja em nós – eis o sacrifício cristão”⁹⁴. Tal concepção do sacrifício se harmoniza perfeitamente com a teologia do sacrifício em Durrwell, porque assim o teólogo francês define o sacrifício do Cristo: a oferta de si que Jesus faz ao Pai, deixando-se impregnar totalmente por ele.

2.3.4 A eventicidade do mistério pascal

A partir da reflexão sobre morte e ressurreição como realização do mistério pessoal do Cristo e a partir também de sua concepção de sacrifício, Durrwell chega a uma desconcertante conclusão que a teologia atual parece ainda desconhecer. O teólogo afirma a permanente atualidade da cruz no seio da glória⁹⁵. Ele escreve: “Jesus ressuscita sem sair da morte”⁹⁶. Daí deriva o neologismo *eventicidade*⁹⁷, que significa a permanência de Jesus num evento que perdura para sempre. A afirmação pode parecer paradoxal, mas ela pertence ao núcleo da teologia do mistério pascal em Durrwell, o que lhe permitirá afirmar o caráter sempre permanente do mistério pascal⁹⁸. O mistério

⁹² BIGA OUETTE, Le cri de dérélition, p. 294.

⁹³ BIGA OUETTE. Le cri de dérélition, p. 294. R. de Vaux afirma: “alguns teólogos são tentados a interpretar o sacrifício do Antigo Testamento através do sacrifício do Novo Testamento e das interpretações doutrinárias que o cristianismo lhe tem dado” (VAUX de, As instituições, p. 485). Se para um teólogo, Cristo substitui os pecadores, provavelmente tenderá a ver o sacrifício no Antigo Testamento como substitutivo. Durrwell parte de um conceito de sacrifício presente no Antigo Testamento para entender o sacrifício de Cristo, o que parece um caminho mais consistente. A concepção durrwelliana de sacrifício aparece em outros teólogos. Cf. KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática I*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 375.

⁹⁴ RATZINGER, Introdução ao Cristianismo, p. 210.

⁹⁵ DURRWELL, F. –X. Mystère Pascal et parousie. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 95, p. 269, 1973.

⁹⁶ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 117.

⁹⁷ Cf. DURRWELL, La pâque du Christ, p. 13. Nesta mesma página, o teólogo define a *eventicidade* do mistério pascal em francês como “caractère toujours événementiel du mystère pascal”.

⁹⁸ A tese de Cunha aprofunda o estudo sobre esse aspecto da teologia de Durrwell. Cf. CUNHA, O evento do Filho, p. 43-62.

pascal não foi realizado no passado, mas permanece no Cristo da glória. Como sempre, o teólogo busca sustentação na Escritura para sua afirmação.

Nos Sinóticos, a messianidade de Cristo faz-se grandeza e abaixamento. Em Lc 17,24-25 lê-se: “Assim acontecerá com o Filho do homem em seu Dia. Mas será preciso primeiro que ele sofra muito”. Para Durrwell, “há uma ligação entre paixão e glória que não é apenas de sucessão, mas de causalidade, de uma causalidade tal que a glória fica marcada pela paixão”⁹⁹. Jesus é o Messias que se entrega (cf. Mc 10,45). A grandeza está justamente no serviço (cf. Mc 9,35). No banquete celeste, a atitude do mestre não muda; ele permanece aquele que serve (cf. Lc 12,37). O dom de si não pertence, portanto, à existência terrena de Jesus, mas caracteriza sua messianidade. A Eucaristia, nos Sinóticos, situa-se na perspectiva do Reino. O banquete celeste revela a dimensão escatológica da Eucaristia que, por sua vez, simboliza o banquete celeste. O pão partido simboliza a morte de Jesus. “A morte é um elemento do mistério eterno”¹⁰⁰.

Em João, o teólogo encontra uma série de textos ainda mais impressionantes sobre a inclusão da morte de Jesus na eternidade de sua glorificação. A morte aparece como uma condição preliminar para a glória; ela se mostra como um aspecto dessa glória. Não existe, segundo João, na existência de Jesus, um *para-além-da-morte*. A exaltação se dá na cruz, de onde Jesus atrai todos a si (cf. Jo 12,32). Muitas passagens confirmam essa observação. Pilatos faz Jesus assentar-se no seu tribunal e declara: “eis o vosso rei” (cf. Jo 19,13-14). Mas Jesus é rei enquanto bom pastor, que dá a sua vida (cf. Jo 10,11). Ele é o pão universal cuja carne é entregue (cf. Jo 6,51). Na morte, ele entrega o Espírito (cf. Jo 19,30), o mesmo Espírito que ele envia do alto do céu (cf. Jo 16,7). A água, símbolo glorioso (cf. Jo 7,39), corre para sempre junto com o sangue (cf. Jo 19,34). O fiel a encontra no lado transpassado de Cristo (cf. Jo 7,37). O lava-pés não é senão antecipação da hora da exaltação, um símbolo da mesma (cf. Jo 13,3). A suprema grandeza de Jesus revela-se quando ele chega ao mais profundo da humildade, no serviço¹⁰¹. Segundo Durrwell, os exegetas afirmam que as chagas no Evangelho de João são uma prova da identidade entre o Jesus de Nazaré e o Cristo da glória. Mais que isso, elas caracterizam a ressurreição. “O Crucificado é, como tal, o Ressuscitado”¹⁰². O

⁹⁹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 118.

¹⁰⁰ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 118.

¹⁰¹ Cf. DURRWELL, La résurrection, p. 118-119.

¹⁰² DURRWELL, La résurrection, p. 119. Para Durrwell, tal afirmação sustenta sua tese, segundo a qual a morte é uma dimensão da glória. Outros teólogos fazem a mesma afirmação para mostrar a continuidade entre o Jesus histórico e o Jesus da glória: O que historicamente morreu ressuscitou. Cf. SHILIER, H. *Sobre a ressurreição de Jesus Cristo*. Roma: 30 giorni, 2008. p. 40.

Evangelho de João atinge seu apogeu no que Durrwell chama de uma “última ostentação do Cristo”: elevado acima dos céus, Jesus é oferecido à eterna contemplação (cf. Jo 19,37)¹⁰³. E, para completar sua argumentação, o teólogo afirma que a encarnação inclui a realidade da morte. A glória é vista na carne e não sobreposta a essa (cf. Jo 1,14). A morte é própria da carne. “Essencial ao homem, a morte é para sempre essencial à encarnação. As chagas fazem parte da proclamação joanina da verdade eterna da encarnação”¹⁰⁴. No extremo abaixamento, Jesus revela o Pai e se torna sua gloriosa imagem. A grandeza de Deus revela-se “majestade imolada”. O que não deixa de ser um paradoxo, só aceitável quando se leva a sério a definição “Deus é amor” (cf. 1 Jo 4,8.16). E assim conclui Durrwell: “um verdadeiro amor é sempre imolado”¹⁰⁵.

Durrwell continua sua argumentação a partir do Apocalipse, que transporta para o céu a liturgia pascal. Jesus aparece sobretudo como o cordeiro. Ap 5,6 afirma: “Com efeito, entre o trono com os quatro Viventes e os Anciãos, vi um cordeiro de pé, como que imolado”. O Cordeiro triunfou, mas permanece imolado (cf. Ap 5,12; 13,8). Mesmo quando aparece no fulgor de seu poder, o Cordeiro leva sempre o sangue como sinal de sua imolação (cf. Ap 19,11-13). No sangue do Cordeiro, os crentes lavam as suas vestes (cf. Ap 7,14). Afirma Durrwell: “essas imagens são mais que poesia. A glória de Cristo é vital, o que ele é – Salvador e Senhor – ele o é na imolação”¹⁰⁶.

Para Durrwell, tal perspectiva não se encontra claramente em Paulo, para o qual a morte permanece no passado (cf. Rm 6,9). Mas, para o apóstolo, a morte e a ressurreição são duas faces de um mesmo mistério. Enquanto plenitude escatológica, a ressurreição não é jamais ultrapassada. A outra face do mistério da salvação não seria também uma realidade escatológica sempre atual? Paulo afirma que o cristão morre e ressuscita com Cristo (cf. 2Cor 4,10-12; Gl 2,19; Cl 2,11; 2Tm 2,11). Morrer com Cristo não suporia que a morte permanece uma dimensão da glória de Cristo?, pergunta o teólogo sem, no entanto, aprofundar sua intuição sobre a permanência da morte na glória em Paulo. Os dados afirmados a partir do Evangelho de João e do Apocalipse representam, segundo Durrwell, um estágio avançado da teologia neotestamentária¹⁰⁷.

A partir de sua leitura dos dados bíblicos apresentados, o teólogo conclui que a permanência da morte na glória de Cristo revela a profundidade do mistério

¹⁰³ Cf. DURRWELL, *La résurrection Jésus*, p. 119.

¹⁰⁴ DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 119.

¹⁰⁵ DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 120.

¹⁰⁶ DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 120.

¹⁰⁷ DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 123.

pascal. Morte e ressurreição coincidem: são um único mistério. No seu aspecto fenomenal, a morte de Jesus pertence ao passado, mas, como dom de Jesus ao Pai e plenitude de sua filiação, ela permanece, enquanto realidade salvífica¹⁰⁸.

O Ressuscitado não é um Jesus que sobrevive, sua ressurreição não é uma imortalidade, uma negação da morte: ela é uma morte na qual o Cristo sobe aos céus e vem ao mundo. Ela não é nem abolida e nem ultrapassada, mas é um cume insuperável. *A glória é a própria morte, invertida, salva, uma morte que muda de significado*. Ela, que no pecado é negação e recusa, se transforma em comunhão ilimitada. A redenção se dá no mesmo lugar em que o homem se encontrava condenado¹⁰⁹.

Com isso, Durrwell afirma que não há um Jesus de Nazaré e um Cristo da glória. “Jesus é, para sempre, Jesus de Nazaré no cume de sua existência. Ressuscitado, ele é o crucificado”¹¹⁰. Segundo Tremblay, no seu estudo sobre esse aspecto da teologia de Durrwell, “a permanência da cruz na glória é o que permite ao Ressuscitado estar não para além da humanidade, mas em comunhão com ela, enquanto *eschaton* dos homens a salvar”¹¹¹.

2.4 O Filho, morto por nossos pecados

Sabendo que, para nosso autor, a salvação identifica-se com o mistério pessoal de Jesus e entendendo a morte de Jesus como sacrifício, resta compreender como o teólogo explica o *para nós* dessa morte. Como Cristo tornou-se a redenção dos

¹⁰⁸ Durrwell é consciente do problema teológico que tal conclusão levanta. O querigma bíblico afirma que Jesus morreu e ressuscitou ao *terceiro dia*, o que implicaria na dissociação entre morte e ressurreição. A conclusão do teólogo francês supõe coincidência entre morte e ressurreição. O terceiro dia, como afirmado em nota anterior, permanece um problema. Durrwell apresenta soluções possíveis advindas de outros teólogos e pesquisadores. Uma solução seria não levar em consideração a precisão dos três dias depois, nem os relatos do túmulo vazio, nem o conceito primitivo, muito concreto, de ressurreição. Se tais dados são simbólicos, a afirmação segundo a qual Jesus ressuscitou a partir da cruz poderia ser aceita sem problemas. Para os adeptos da antropologia dualista, o problema se resolve facilmente: na morte, a alma de Jesus foi glorificada; depois, o corpo foi elevado a partir do túmulo a essa glorificação. Outros encontram uma resposta nas recentes pesquisas médicas. De acordo com essas, os critérios de então não são iguais aos de hoje. A morte de Jesus na cruz foi apenas um ponto de não-retorno à vida. A morte absoluta aconteceu depois da sepultura, o que permitiria fazer coincidir temporalmente a morte com a ressurreição. Parece que, para os judeus, a morte só era total depois de três dias, quando o corpo começava a se corromper. As afirmações de Durrwell fazem pensar que ele se inclina para a primeira solução. De qualquer modo, ele afirma com prudência: “A sabedoria aconselha, sem dúvida, a não entrar nessas investigações” (DURRWELL, La résurrection de Jésus, nota 75, p. 126-126).

¹⁰⁹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 125. O cursivo é do autor.

¹¹⁰ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 125.

¹¹¹ TREMBLAY, R. *L'homme qui divinise*. Por une interprétation christologique de l'existence. Paris/Montréal: Médiaspaul/Paulines, 1993. p. 62. Tremblay dedica um capítulo desse livro a esse aspecto da teologia de Durrwell. O título do capítulo é evocativo: *Le coeur qui reste ouvert. Un trait essentiel du Christ pascal selon F. -X. Durrwell*.

homens, o perdão de seus pecados? O próprio Durrwell se faz tais perguntas: “Como interpretar a fórmula *morto por nossos pecados*? Jesus morreu em consequência dos nossos pecados sob o peso dos quais ele sucumbiu?”¹¹².

Antes de tudo, faz-se necessário afirmar que o teólogo não aceita a separação clássica entre ordem da criação e ordem da redenção, como se o pecado houvesse causado a encarnação do Filho, como forma de reparação da criação primeira, destruída pelo pecado. “Deus cria no interior do mistério da geração do Filho no mundo, desse Filho que é também o salvador. Tudo leva a pensar que o plano divino é único, realizado no mistério do Filho salvador”¹¹³. Do ponto de vista cronológico, criação e redenção se sucedem, mas na ordem da vontade de Deus, o homem é, desde sempre, chamado à comunhão com ele em Cristo e não pode ser pensado fora da sua relação com Cristo, que toca a sua ontologia. Durrwell fundamenta tal perspectiva em alguns textos do Novo Testamento (cf. Ef 1,4; 1Pd 1,19). Aquele em quem tudo foi criado e tudo subsiste é o Cristo da glória (cf. Cl 1,18). “Se Deus cria em Cristo e para ele, que é o salvador, a ação criadora se encontra integrada no mistério da salvação. A redenção é, ao mesmo tempo, cume e fundamento. No começo está a salvação final. Deus cria os homens enquanto é o salvador deles”¹¹⁴. Na criação tem início a redenção. Deus cria o mundo para que nele seu Filho possa se encarnar. “Se assim é, o homem pertence por criação ao mistério da salvação. A vontade de Deus, que quer que todos sejam salvos

¹¹² DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 90. O cursivo é do autor.

¹¹³ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 68. Tremblay critica a relação que Durrwell estabelece entre criação e salvação, porque, se Deus cria enquanto Salvador, criação e salvação praticamente se identificam e o homem não entraria na ordem da salvação pela liberdade, mas estaria intrinsecamente marcado por ela. Para Tremblay, “a atividade criadora de Deus é intrinsecamente distinta da sua atividade re-criadora (observa-se que Durrwell jamais utiliza a expressão ‘re-criação’) e não pode ser portadora de salvação” (TREMBLAY, *Récension de Père*, p. 471).

¹¹⁴ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 68. DURRWELL, F. –X. *Le Christ, premier e dernier, selon Cl 1,13-20. Bible et Vie Chrétienne*, Paris, n. 54, 1963, p. 16-28. Neste artigo, o teólogo discute longamente a relação entre criação e salvação a partir do texto de Colossenses. Segundo ele, quando São Paulo diz que tudo foi criado no Cristo, refere-se sempre ao Cristo da glória. Embora Durrwell não diferencie os termos salvação e redenção, tal afirmação parece deixar claro que o plano de salvação de Deus é bem maior que o perdão dos pecados. Deus é salvador não só porque perdoa os pecados dos homens, mas porque os criou para si e os conduz a si no seu Filho Jesus. A encarnação, nesse caso, não depende do pecado. E a redenção, ainda que inclua o perdão dos pecados, é maior do que esse perdão. Sobre a relação entre a encarnação e o pecado, é muito interessante a aproximação que faz Santos, em sua tese, entre a perspectiva de Durrwell e a de Duns Scotus (1265-1308). Santos mostra, embora não se possa entrar em detalhes aqui, que, para Duns Scotus, a encarnação pertencia ao projeto divino mesmo antes do pecado, que determina contingentemente essa vinda, mas não absolutamente. Para Durrwell, a redenção é o projeto do Pai de elevar os seres humanos a si no Filho, o que acontece com a geração do Filho no mundo até a plenitude da páscoa. A geração do Filho no mundo inclui a remissão dos pecados, mas não é determinada por eles. Cf. SANTOS, *Pesquisa teológica*, p. 273-277.

(1Tm 2,4), é efetivamente salvadora e está inscrita na criação”¹¹⁵. A partir dessa visão unitária da criação e da redenção, Durrwell teologiza o pecado.

Uma vez que os homens se encontram na ordem da salvação por criação, em que consiste o pecado, do qual serão libertados por Cristo? O pecado se manifesta como recusa da comunhão com Deus em Cristo, recusa da paternidade de Deus e fechamento no egoísmo. O pecado penetrou no mundo no momento em que tal recusa aconteceu, mas o plano de salvação de Deus inscrito na criação não se alterou por causa do pecado. Para o teólogo,

o pecado penetra no mundo desde o início da história humana, mas não até à raiz da existência humana. No rigor dos termos, a graça é original e não o pecado. Deus não cria pecadores. O pecado entrou no mundo desde o início da humanidade e afeta cada homem, pesando sobre ele. Mas a graça permanece primeira, radical. O homem está mais profundamente ligado ao Filho salvador do que a Adão pecador¹¹⁶.

Segundo Durrwell, a morte como consequência do pecado é a do homem que recusa a paternidade de Deus. Tal morte Deus não quis (cf. Sb 1,13; 2,24) e é consequência do pecado (Rm 5,12). A morte do justo, por outro lado, é cheia de imortalidade (cf. Sb 3,4). A morte que nasce do pecado caracteriza-se por uma ruptura

¹¹⁵ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 68. Durrwell faz o seguinte comentário: “essa teologia não confunde o natural com o sobrenatural, apenas não os separa”. Com isso, responde à crítica de Tremblay de que seu pensamento confundiria criação e salvação. A teologia de Durrwell aproxima-se da teologia do existencial sobrenatural de Rahner. Cf. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 157-165. Ladaria inicia seu tratado de antropologia teológica pela questão do sobrenatural, apresentando o existencial sobrenatural de Rahner no contexto da longa discussão teológica sobre esse assunto. Ele mostra que, para Juan Alfaro, que situou a reflexão sobre o existencial sobrenatural no contexto da cristologia, o existencial sobrenatural é crístico, porque Deus destina o ser humano a si em Cristo. Cf. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 3-30. França Miranda também aborda o assunto no seu tratado. Cf. MIRANDA, *A salvação de Jesus Cristo*, p. 48-56. Para Durrwell, o existencial sobrenatural é filial, pois o homem é criado na ordem da salvação, que se dá em Cristo, o Filho de Deus feito homem. Embora não se encontre em sua teologia o termo “existencial sobrenatural”, em Durrwell aparece o “existencial filial”. Se o ser humano por criação é crístico, é, portanto, filial. Segundo o teólogo, “nascida do amor do Pai pelo Filho, a própria criação é filial. Os homens são filhos de Deus não somente por adoção, mas por criação, e destinados a se tornarem plenamente filhos no termo de sua criação, na ressurreição dos mortos (cf. Rm 8,23), na comunhão com o Filho (cf. 1Cor 1,9)” (DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 65). Essa afirmação não significa que o ser humano não deva acolher livremente a salvação. Quanto à filiação dos homens, será tema do terceiro capítulo, quando se buscará situar a oração do cristão no contexto de sua existência filial.

¹¹⁶ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 69. Raimond, na sua tese, diz-se assombrado com essa afirmação de Durrwell: “no rigor dos termos, a graça é original e não o pecado”. Dá a impressão que, para Durrwell, o pecado original quase inexistia. Cf. RAIMOND, *La teologia del Padre*, p. 255. De fato, Durrwell não aprofunda a reflexão sobre o pecado original e sobre como ele afeta o ser humano. Em todo caso, afirma claramente a existência desse pecado: “o pecado original não comporta nenhuma culpabilidade pessoal, o que é admitido, ao menos em teoria, por todos os teólogos (DH 1006). Ele é o pecado da humanidade humana tomada pecadora desde os inícios da sua história. Ele afeta, entretanto, profundamente o homem individual, uma vez que a pertença aos outros homens é uma dimensão essencial da pessoa humana” (Cf. DURRWELL, *Le mystère pascal*, p. 44-45, n. 35). A afirmação segundo a qual a graça é mais original que o pecado não compromete em nada a doutrina sobre a existência do pecado original.

da comunhão com Deus; ela manifesta essa ruptura. Não se pode afirmar que o ser humano, antes do pecado de Adão, gozava do privilégio de uma imortalidade física¹¹⁷. A mortalidade física pertence à natureza biológica do ser humano, que morreria, mesmo se não tivesse havido o pecado. A morte modificou o modo de morrer, que, por causa do pecado, tornou-se manifestação da ruptura com Deus. A morte-ruptura é consequência do pecado. Mas, em si, a morte tem um aspecto positivo, pois conduz o homem a Deus e à plenitude de sua salvação em Cristo. O pecado pode modificar o significado da morte, tornando-a separação de Deus. Porém, “criado para Cristo, o homem deve passar pela morte para ser salvo. Ela é, no Cristo, uma condição da realização do homem, uma necessidade interna da criação”¹¹⁸. Mesmo que não tivesse havido o pecado, a morte existiria como consumação do destino do homem, pois pertence à própria estrutura da criação.

Durrwell não nega que o homem necessite de redenção, porque reconhece que o pecado entrou no mundo. Ainda que a redenção não se restrinja ao perdão dos pecados, uma vez que a graça é mais original que o pecado, a situação na qual o homem se encontra faz com que sua redenção inclua necessariamente o perdão do pecado. O Pai gera o Filho no mundo até a plenitude da páscoa para conduzir a criação à sua plenitude, mas, ao gerar o seu Filho no mundo, ele perdoa o pecado dos homens. Evidentemente, de tudo o que foi dito, torna-se evidente que, para Durrwell, a salvação não acontece por meio de uma substituição. A partir de sua teologia do sacrifício expiatório, Durrwell relê textos do Evangelho de João, da Carta aos Hebreus e das Cartas de Paulo, interpretados na linha da substituição por alguns teólogos. Mesmo não entrando muito nos Sinóticos, não deixa de fazer alusão ao resgate, de Mc 10,45. Durrwell busca mostrar que a teologia da substituição carece de um fundamento bíblico, o que lhe valeu algumas críticas.

2.4.1 Evangelho de João e Hebreus

Logo no início do Evangelho de João, Jesus é apresentado como o cordeiro de Deus que “tira o pecado do mundo” (cf. Jo 1,29). No capítulo 19, João diz que “nenhum osso lhe será quebrado” (cf. Jo 19,36). Jesus, segundo o evangelista, é o verdadeiro cordeiro pascal. Durrwell afirma que, pelo simbolismo atribuído ao cordeiro pascal no Evangelho de João, o sacrifício do Cristo não se apresenta como uma

¹¹⁷ Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 70.

¹¹⁸ DURRWELL, *Le Christ, premier et dernier*, p. 26.

substituição, na qual a vítima carregaria sobre si os pecados dos homens como uma punição para expiar esses pecados. Contrariamente ao que diz o canto do Servo de Is 53,6.11-20, João não afirma que o cordeiro carrega, mas que ele tira o pecado do mundo¹¹⁹. O teólogo reconhece, no entanto, que o verbo *tirar* (αἶρω), utilizado por João, poderia ser traduzido por *carregar* ou *levar sobre si*, como o fazem outros teólogos¹²⁰. Assim o interpretou a teologia da substituição, segundo a qual Jesus se encontrou carregado dos crimes da humanidade, o que faz pensar no dia do Kipur (expição), quando o sacerdote impunha as mãos sobre um bode e o sobrecarregava dos pecados de Israel e, depois, enviava-o ao deserto (cf. Lv 16,8. 10.21). Para os teólogos da substituição, sobrecarregado dos pecados do mundo, o drama de Jesus foi o do bode

¹¹⁹ Cf. DURRWELL, F. –X. Lamb of God. *New Catholic Encyclopedia*, New York, t. 8, 1967, p. 339.

¹²⁰ A Bíblia de Jerusalém traduz o verbo αἶρω por tirar: “Eis o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29). Konings, no seu comentário ao Evangelho de João, afirma que “a lembrança do Servo Sofredor nos obriga a valorizar também o matiz leva/carrega o pecado (cf. Is 52,4a)”. Mas é interessante que, mesmo admitindo a tradução carregar para o verbo αἶρω, Konings não cai na teologia da substituição, porque, segundo ele, “o Salvador não tira simplesmente o pecado, mas torna-se solidário com aqueles sobre os quais pesa o pecado. Ele mesmo sofre debaixo desse peso, não como culpado ou sendo castigado em nosso lugar, mas como pessoa que, por sua fidelidade, através do conflito e da morte, abre um novo modo de existir” (KONINGS, *Evangelho segundo João*, p. 92). O tornar-se solidário com os pecadores coincide com a perspectiva de Durrwell.

expiatório¹²¹. Mas João utiliza o verbo *αἴρων* muitas vezes, sempre no sentido de tirar (cf. Jo 2,16; 5,8-12; 10,18; 1Jo 3,5), o que faz pensar que a tradução *tirar o pecado do mundo* está mais de acordo com a perspectiva do evangelista. Se João Batista vê em Jesus o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo, é porque sobre Jesus desce o Espírito Santo, que o Espírito de santidade (cf. Jo 1,33)¹²².

Quanto aos textos de 1Jo 1,2 e 4,10 nos quais se afirma que Jesus é “vítima de expiação”, Durrwell, segundo sua teologia do sacrifício, argumenta que o termo expiação precisa ser entendido no sentido bíblico e não no sentido que hoje se lhe dá, o

¹²¹ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 91. Durrwell enumera alguns teólogos adeptos da teologia da substituição, citando, por exemplo, Balthasar e Cantalamessa. Tais teólogos se baseiam sobretudo em dois textos de Paulo (2Cor 5,21; Gl 3,13). A esses textos se acrescenta o de Jo 1,29. Jesus, para esses teólogos, tomou-se o pecado do mundo, o pecado encarnado, e atraiu sobre si a cólera divina que castiga o pecado. Jesus foi rejeitado por Deus no inferno do abandono. Cf. DURRWELL, *Cristo nossa páscoa*, p. 52-53. Seria difícil resumir a teologia desses teólogos cuja idéia de substituição Durrwell critica. Balthasar é consciente da rejeição atual à teologia da substituição, mas a defende. Diz ele: “Que a substituição reparadora surpreenda a mentalidade contemporânea não muda em nada sua necessidade teológica, nem sua afirmação tradicional”. Ele a explica, resumidamente, num artigo. Cf. BALTHASAR, H. U. von. *Crucifixus etiam pro nobis. Le mystère de la substitution. Communio*, Paris, n. 5, p. 52-62, 1980. No seu livro sobre o mistério pascal, afirma que “a cruz é, antes de tudo, execução do julgamento divino relativamente ao pecado que se concentrou, tornou-se visível e foi suportado no Filho (cf. 2Cor 5,21). Sim, toda a missão do Filho realizou-se na ‘carne pecadora’, a fim de que Ele pudesse julgar o pecado na sua carne (cf. Rm 8,3)”. Para o teólogo, “Deus fez Cristo ser pecado (2Cor 2,51). Cristo é amaldiçoado por Deus (Gl 3,13). Temos aqui a *teologia crucis* em seu sentido mais radical possível”. Balthasar atribui a esses dois textos de Paulo um papel determinante na interpretação do *pro nobis* e das outras afirmações neo-testamentárias sobre a morte de Jesus. Cf. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, p. 74-80. Realmente, são duras as afirmações do teólogo, para o qual “Jesus foi feito bode expiatório para todos os homens”. BALTHASAR, H. U. von. *La dramatique divine III. L’action*. Namur: Culture et Verité, 1990. p. 273. No livro que contém seus textos mais importantes sobre o Cristo, também se encontram algumas referências à teologia da substituição. Cf. CHANTRAINE, G. H. *U. von Balthasar: Les grands textes sur le Christ*. Paris: Desclée, 1991. p. 25-34. Cantalamessa, por sua vez, faz afirmações semelhantes. Traduz Jo 1,29 na linha da teologia da substituição: “Ele é o cordeiro de Deus que ‘carrega sobre ele’ o pecado do mundo”. Para o teólogo italiano, “na sua paixão, Jesus é a impiedade, toda a impiedade do mundo. Por isto recaí sobre ele a cólera de Deus”. Diz, ainda: “Em outros termos, os pecados estavam sobre ele, ele os tinha misteriosamente sobre si. Ele se sentia, de alguma maneira, o pecado do mundo, e é isso a paixão da alma”. E o teólogo vai mais longe: “Jesus se tornou o sem-Deus, o ateu! Ateu pode ter um sentido ativo e um sentido passivo; ele pode caracterizar alguém que recusa Deus, mas também alguém que é recusado por Deus. E é nesta segunda acepção que um termo tão terrível se aplica a Jesus na cruz”. Para finalizar, diz Cantalamessa que “se o Cristo morreu por ‘meus pecados’, então isso quer dizer – pondo simplesmente a expressão passiva no ativo – que eu crucifiquei Jesus de Nazaré” (Cantalamessa, R. *Nous prêchons un Christ crucifié*. Nouan-le-Fuzelier: Beatitudes, 1996. p. 95-105). Durrwell rejeita claramente tal teologia, que ele enquadra no que chama de teologia jurídica da redenção. Aliás, outros teólogos rejeitam a teologia da substituição. No início do seu tratado sobre a redenção, Sesboué apresenta alguns desses teólogos e seus argumentos. Cf. SESBOUÉ, *Jésus-Christ*, p. 34-48. O próprio Sesboué, no entanto, de modo muito ponderado, vê um elemento de verdade na substituição, mesmo afirmando que não é uma categoria bíblica. Segundo ele, Jesus tomou nosso lugar no sentido em que “realizou através de uma morte que não lhe era devida uma redenção da qual não éramos capazes, a fim de realizar, em nome do laço de solidariedade que ele estabeleceu conosco, o que nossa situação de pecadores nos impedia de fazer. O ‘em nosso lugar’ é comandado pelo ‘a nosso favor’ e não deve jamais deixar esquecer o ‘por causa de nós’” (SESBOUÉ, *Jésus-Christ*, p. 359).

¹²² Cf. DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 91.

de sofrer uma pena devido a uma falta¹²³. Expiar, biblicamente, significa santificar de novo uma pessoa ou objeto que se tornaram profanos¹²⁴. Seria incorreto interpretar o termo expiação referido a Jesus no sentido substitutivo, segundo o qual ele teria sofrido no lugar dos homens a pena devida à falta desses. Expiar, na sua acepção bíblica, diz respeito ao ato poderoso de Deus que elimina o pecado. Em Jesus, Deus elimina o pecado, mas não porque Jesus paga uma dívida¹²⁵. Jesus expia porque se consagra. A consagração de Jesus ao Pai é a expiação dos pecados. Nesse sentido, ele se diz vítima de expiação quando afirma: “E, por eles, a mim mesmo me santifico, para que sejam santificados na verdade” (cf. Jo 17,19). A consagração de Jesus é a favor dos seus; Jesus os assume na sua consagração. Jesus expia não pagando uma dívida, mas tornando-se expiação. O cordeiro de Deus não carrega o pecado do mundo, mas triunfa sobre eles por sua santidade¹²⁶.

Na Carta aos Hebreus se encontra, segundo Durrwell, “a síntese teológica mais elaborada da redenção”¹²⁷. Jesus aí aparece solidário aos homens pecadores (cf. Hb 2,14-18). Ele mesmo assume a necessidade que a humanidade tem de redenção (Hb 6,20), mas não a culpa pelos seus pecados. Jesus realiza a purificação dos pecados (Hb 1,3). Mais uma vez, a salvação se identifica com a pessoa de Jesus que, através de sua paixão e morte, chega à perfeição (Hb 5,9). Citando esses textos, conclui o teólogo que “a morte de Jesus é salvadora para todos, porque é glorificante para ele mesmo (Hb 2,9)”¹²⁸. O texto de Hebreus evoca, ainda, o dia do Kipur e seus ritos, embora se cale sobre o bode expiatório. O caminho de Jesus assemelha-se ao do Sumo sacerdote, que entrava com o sangue das vítimas no Santo dos Santos e aspergia os objetos, sobretudo o propiciatório da arca da aliança, para purificar os pecados de Israel. Jesus, com sua encarnação, tornou-se Sumo Sacerdote capaz de expiar os pecados de seu povo. A

¹²³ No dicionário Aurélio, expiação significa “ato ou efeito de expiar; castigo, penitência, cumprimento de pena”. Cf. Expiação. *Novo Aurélio, o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

¹²⁴ Cf. DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 92. Durrwell cita Lyonet, com cuja teologia da expiação ele concorda. Segundo Lyonet, “para todos os antigos, quem diz expiar diz essencialmente purificar, mais exatamente, tornar um objeto, um lugar, uma pessoa de agora em diante agradável aos deuses, enquanto antes não o eram. A expiação apaga o pecado porque une de novo o homem a Deus, consagrando-o”. (LYONET, S. *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris, p. 426, 1970). Para Sesboué, os redatores do Novo Testamento leram o evento pascal à luz dos cantos do Servo Sofredor, o que lhes permitiu concluir que “o Cristo cumpriu, por sua morte, a expiação-propiciação de todos os pecados. Nele, Deus se mostrou propício aos homens, quer dizer que os perdoou” (SESBOUÉ, *Jésus-Christ*, p. 304).

¹²⁵ Cf. KAMINOUCI, A. M. *Sacrifício e expiação*, p. 62.

¹²⁶ Cf. DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 92.

¹²⁷ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 93.

¹²⁸ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 93.

missão expiatória de Jesus tem um caráter sacerdotal, mas, para que a oferta seja eficaz, deve haver uma solidariedade de existência e destino entre o sacerdote e os pecadores. Assim Jesus expia, entrando de uma vez por todas no Santuário com seu próprio sangue¹²⁹. O sangue com o qual Jesus expia é o seu próprio, não sangue “de bodes e de novilhos” (cf. Hb 9,12). Jesus atravessa o véu de sua própria humanidade (cf. Hb 10,20) e realiza uma salvação eterna. Ele salva restabelecendo a santidade, como fazia o sacerdote, que aspergia o povo com o sangue sagrado das vítimas para restabelecer a santidade da Aliança. E Durrwell conclui: “Deus não exige nada de Jesus que satisfaça a exigências de justiça; pelo contrário, ele recusa tais gestos (Hb 10,5-10)”¹³⁰. A remissão dos pecados não pode, portanto, ser comparada com uma expiação no sentido moderno do termo, que implicaria em um castigo; ela acontece na total santificação do Filho.

2.4.2. Paulo e os Sinóticos

A leitura que Durrwell faz de alguns textos paulinos sobre a redenção revela-se polêmica, devido a certos conflitos de interpretação. Mais uma vez, Durrwell critica o uso que os teólogos da substituição fazem de alguns textos, sobretudo 2Cor 5,21 e Gl 3,13. Sobre tais textos, afirma Sesboüé:

são versículos que fizeram correr muita tinta nos tempos modernos e alimentaram uma concepção em curto-circuito do sacrifício e da expiação, como se o próprio Deus visse em seu Filho o responsável pelo pecado do mundo e o maldito sobre o qual ele deve exercer o rigor de uma justiça vindicativa¹³¹.

Se, por um lado, João e Hebreus entendem a morte de Jesus à luz da glória, Paulo a explicaria a partir do pecado. Para nosso autor, os teólogos da substituição entendem o pensamento de Paulo do seguinte modo:

Deus sobrecarregou seu Filho dos pecados dos homens, fazendo dele vítima de expiação no sentido moderno desses dois termos. Jesus teve que pagar a dívida, sofrer a pena do pecado, satisfazendo, por seus sofrimentos, às

¹²⁹ Cf. SESBOÜÉ, Jésus-Christ, p. 305-306.

¹³⁰ DURRWELL, La mort du Fils, p. 94. Konings, no seu comentário a Hb 10,1-18, afirma que esse texto, como outros do Novo Testamento, geralmente é compreendido como se Jesus fosse vítima oferecida no lugar dos homens, os culpados que mereceriam a morte. Nesse caso, pensa-se que Deus se sentiu tão ofendido pelo pecado que precisou do sangue inocente do seu Filho para ser satisfeito. Jesus, no entanto, supera os outros sacrifícios não por causa de seu sangue derramado. A vida e a morte de Jesus foram, na verdade, o único sacrifício que deu resultado definitivo e, por isso, tornou supérfluo os outros sacrifícios. Não houve satisfação paga a Deus, mas uma oblação que substituiu os antigos sacrifícios. Cf. KONINGS, J. *Hebreus*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 29.

¹³¹ SESBOÜÉ, Jésus-Christ, p. 308. No entanto, não é assim que os teólogos da substituição interpretam esses textos?

exigências da justiça divina. Os homens foram resgatados a um ‘alto preço’, a justificação lhes foi concedida em retorno¹³².

Durrwell se debruça sobre os textos paulinos utilizados pela teologia da substituição em busca do sentido dos mesmos. Para o teólogo, em nenhum deles aparece claramente a idéia da substituição. Paulo não afirma que Jesus se tornou o pecado personificado em 2Cor 5,21. Jesus se torna solidário com os pecadores, mas não os substitui¹³³. Durrwell, inclusive, chega a afirmar que uma tradução possível do texto seria: “Aquele que não conheceu o pecado, Deus o fez pecado a fim de que *nele* (e não *por ele*) nos tornássemos justiça de Deus”. O *por ele* traz consigo a idéia da substituição, enquanto *nele* a da comunhão¹³⁴. A tradução *por ele*, segundo Durrwell, supõe uma adesão a priori à teologia da substituição. O que não conheceu o pecado não poderia tornar-se o “pecado encarnado”. A expressão *Deus o fez pecado* torna-se compreensível à luz de outros textos paulinos, que falam de solidariedade e não de substituição. Deus fez Jesus assumir a condição humana terrestre, na semelhança com a carne de pecado, para que fosse o primeiro a passar da carne ao espírito (cf. Rm 8,2). Na comunhão com o Cristo de glória, o homem partilha sua santidade (cf. 1Cor 8,1). Jesus morreu e ressuscitou para os homens, porém não substituindo-os (cf. 2Cor 5,15). De acordo com Sesboüé, que nesse sentido concorda com Durrwell, Jesus não se tornou nem pecador nem maldito a título pessoal. Cristo é apenas a imagem viva do resultado dos pecados dos homens que, contra ele, se voltam enfurecidos. Só nesse sentido os homens lhe deram seu pecado. Jesus aceita as conseqüências da solidariedade com os homens assumida na encarnação, na qual ele adquiriu uma carne semelhante à carne do

¹³² DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 95. Durrwell resume o pensamento dos teólogos da substituição quanto à interpretação que fazem dos textos paulinos. Ele simplifica, evitando as sutilezas que diferenciam as teologias da substituição. Seu resumo, no entanto, não parece injusto. Como exemplo, podem ser tomadas algumas interpretações que Cantalamessa faz de certos textos paulinos: Jesus tornou-se o pecado personificado (cf. 2Cor 5,21); Jesus é toda impiedade do mundo (cf. Rm 8,3); Jesus se sentia o pecado do mundo (cf. 1Pd 2,24); Jesus se tornou anátema (cf. Rm 9,3) e maldição (cf. Gl 3,13). Cf. CANTALAMESSA, *Nous prêchons un Christ crucifié*, p. 95-105.

¹³³ Cf. DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 95. O comentário de pé de página da Bíblia de Jerusalém interpreta 2Cor 5,21 de maneira bem atenuada: “Deus tornou Cristo solidário com o gênero humano pecador”, não diz que ele se tornou o “pecado personificado”. Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, nota f. Barbaglio, no seu comentário às Cartas de Paulo, afirma, sobre 2Cor 5,21, que “Deus fez de Cristo, pessoalmente estranho ao pecado, uma pessoa solidária em tudo com a humanidade pecadora, a fim de que, por seu intermédio, nós nos tornássemos justos, isto é, fôssemos acolhidos, por graça, como parceiros da sua aliança” (BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo I*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 446). Também R. de Vaux, no seu estudo sobre o sacrifício, recusa para 2Cor 5,21 uma interpretação substitutiva. Cf. VAUX, de. *As instituições*, p. 457.

¹³⁴ Cf. DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 95. A Bíblia de Jerusalém traz a tradução *por ele*: “Aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós, a fim de que, *por ele*, nos tornemos justiça de Deus” (2Cor 5,21). Não seria o caso de discutir exegeticamente qual melhor tradução para o texto. O teólogo francês apenas propõe uma tradução possível, mais de acordo, claro, com a teologia que ele defende.

pecado (Rm 8,3)¹³⁵. Durrwell não duvida do *pro nobis* da morte de Jesus, mas o interpreta como solidariedade. Ele recusa a teologia da substituição categoricamente:

Não há em Jesus nenhum traço de uma responsabilidade universal pelo pecado. *Se tivesse carregado sobre si o pecado de todos diante de Deus, que imagem teríamos de Deus?* Aquela de um Deus da verdade se enganando radicalmente sobre a verdade de Jesus. Aquela de um Deus de justiça, imputando o pecado a quem não o cometeu. Aquela de um Deus-Pai valorizando menos sua paternidade e seu amor e mais uma justiça que, para ser satisfeita, exigiria os sofrimentos de um inocente. Deus, nessa teologia, foi chamado de ‘Deus perverso’, contrário ao que o homem, em suas mais altas aspirações, deseja que Deus seja¹³⁶.

Quanta à maldição que pesa sobre o Cristo (cf. Gl 3,13), Durrwell afirma que não pode ser pensada como se Deus o fizesse maldito. Jesus é maldito segundo a lei mosaica (cf. Jo 19,7). Paulo denuncia um aspecto nefasto da lei, que pode ser perigoso para a fidelidade cristã (cf. Gl 5,4). “Uma maldição pronunciada por Deus contra Jesus porque ele foi crucificado é estranha ao pensamento de Paulo. Ele, que não cessa de pregar ‘um Cristo crucificado’, ‘sabedoria e poder de Deus’ (1Cor 1,23), anunciaria um Cristo que Deus amaldiçoa?”¹³⁷. Paulo raciocina como judeu. Em Gl 3,13, Jesus não se torna maldito aos olhos de Deus ou mesmo de Paulo, mas diante da Lei. Mais uma vez, como em 2Cor 5,21, está em jogo a solidariedade na maldição que pesa sobre os homens. Assim também outros teólogos interpretam o texto em questão¹³⁸. Nesta mesma linha, Durrwell interpreta 1Pd 2,24. Jesus leva os pecados dos homens enquanto lhes é solidário. “Esse peso era o da humanidade pecadora, não o dos pecados, porque ele era inocente”¹³⁹.

Quanto aos Sinóticos, Durrwell se detém sobre Mc 10,45 – o mesmo texto se encontra em Mt 20,28 – que apresenta a redenção como resgate: “Pois o filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos”. O resgate traz a idéia de um preço pago a Deus. Durrwell lembra que a Bíblia afirma muitas vezes que Deus resgatou o povo da escravidão do Egito sem, no entanto,

¹³⁵ Cf. SESBOÜÉ, Jésus-Christ, p. 308.

¹³⁶ DURRWELL, La mort du Fils, p. 97. O cursivo é do autor.

¹³⁷ DURRWELL, La mort du Fils, p. 97. A nota de pé de página da Bíblia de Jerusalém interpreta a maldição que se Jesus se torna no sentido da solidariedade. “Para libertar os homens da maldição que a violação da lei fazia pesar sobre eles, Cristo se fez solidário dessa mesma maldição”. Bíblia de Jerusalém, nota e, p. 2034.

¹³⁸ É o caso, por exemplo, de Sesboüé. Cf. SESBOÜÉ, Jésus-Christ, p. 309. Barbaglio, no seu comentário de Gl 3,13, afirma que Jesus se tornou maldito ao ser pendurado na cruz, como está em Dt 21,23, como tal se torna também o redentor dos amaldiçoados. Mas sua morte revelou-se redentora porque foi uma morte “por nós” (v. 13). O biblista não faz, portanto, uma interpretação substitutiva do texto. Cf. BARBAGLIO, B. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 75.

¹³⁹ DURRWELL, La mort du Fils, p. 101.

referir-se ao pagamento de uma dívida¹⁴⁰. Em Marcos, Jesus valeu-se de uma linguagem já conhecida, sem pretender pagar uma dívida no lugar de uma multidão pecadora¹⁴¹. Em Lucas o *logion* é modificado, porque traz a primeira parte da afirmação, ignorando a segunda (cf. Lc 22,27). Parece que para Lucas a salvação não pode ser comparada a um preço pago. No evangelista encontra-se, menos elaborada, a perspectiva paulina e joanina: a missão de Jesus é uma partida (cf. Lc 9,31), uma assunção (cf. Lc 9,51), uma entrada na glória (cf. Lc 24,26)¹⁴². Durrwell não faz uma análise minuciosa do *logion* de Mc 10,45 sobre o resgate. Ele apenas afirma que o texto não pode ser interpretado como substituição vicária. O teólogo, no seu livro *Cristo nossa páscoa*, cita Schenker¹⁴³, com cuja análise do versículo concorda. Schenker escreveu um artigo sobre Mc 10,45 no livro em homenagem aos 70 anos de Durrwell¹⁴⁴. Não seria o caso de entrar na análise minuciosa que o biblista faz do controverso *logion* de Mc 10,45. Resumidamente, Schenker afirma que o termo resgate – *lytron* ou *antilytron* (cf. 1 Tm 2,6) – designa uma soma de dinheiro, um preço a pagar, não um sacrifício. O termo corresponde a *Kofer* no Antigo Testamento, que sugere tanto o resgate de escravos quanto o preço necessário para evitar a pena de morte. A lei permitia que uma pessoa condenada fosse comprada de volta. Jesus não diz que dá sua vida em sacrifício. No caso do *lytron*, uma condenação à morte é substituída por uma compensação em dinheiro. Jesus não toma sobre si a condenação na qual incorreu a multidão. Ele livra a multidão da condenação pagando por ela com a sua vida. Tal generosidade de Jesus não consiste em assumir sobre si, como bode expiatório, a pena destinada à multidão. Ele se substitui a ela para assumir uma dívida que ela mesma não poderia pagar, mas não para ser castigado em seu lugar¹⁴⁵.

A interpretação de Schenker, com a qual concorda Durrwell, não é, evidentemente, a única. Feuillet, por exemplo, faz uma leitura deste *logion* na linha da substituição. Para ele, o *logion* sobre o resgate desvela o sentido da vida e morte de Jesus, único capaz de realizar a salvação da humanidade. Para esse teólogo, a palavra resgate resume a obra do Servo Sofredor de Is 53,10.

¹⁴⁰ Cf. DURRWELL, *Cristo nossa páscoa*, p. 56.

¹⁴¹ Cf. DURRWELL, *Cristo nossa páscoa*, p. 56.

¹⁴² Cf. DURRWELL, *Cristo nossa páscoa*, p. 56.

¹⁴³ Cf. DURRWELL, *Cristo nossa páscoa*, p. 56.

¹⁴⁴ Cf. SCHENKER, A. Substitution du châtement ou prix de la paix? Le don de la vie du Fils de l'homme en Mc 10, 45 et par. À la lumière de l'Ancien Testament. In: BENZERATH, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut*. Mélanges offerts au P. F. –X. Durrwell pour son 70e anniversaire. Paris: Cerf, 1982. p. 75-90.

¹⁴⁵ Cf. SCHENKER, Substitution du châtement, p. 81.

O logion não faz mais que pressupor o que Is 53,10 diz claramente, ou seja, que o dom da vida era exigido de uma maneira misteriosa pelo pecado do homem. Há um equivalente entre *lytron* e *asham* de Is 53,10, o que dá a *lytron* um sentido sacrificial¹⁴⁶.

Segundo Feuillet, o *logion* de Mc 10,45 tem um sentido substitutivo, porque Jesus dará a vida no lugar dos culpados. O resgate, no caso, supõe a substituição¹⁴⁷. Evidentemente, Schenker reconhece no *logion* de Mc 10,45 uma inspiração no Servo Sofredor de Isaías 52,13–53,12, que também se entrega pela multidão. Mas a entrega de Jesus apenas assemelha-se à do Servo, porque esse assume uma pena de morte não merecida para livrar a multidão, enquanto o Filho do homem oferece sua vida para que a multidão não seja condenada à morte. A solidariedade do Servo com a multidão se dá depois do veredicto de condenação, por isso carrega a condenação no lugar do condenado. O Filho do homem é solidário antes da condenação e, com o dom de sua vida, a evita¹⁴⁸. Durrwell prefere a leitura de Schenker por discordar de uma leitura substitutiva de Mc 10,45.

A interpretação de Mc 10,45 mostra-se complexa, aqui apenas se pretendeu mostrar, sem entrar nos detalhes da exegese bíblica – que não é o escopo desta pesquisa –, que a interpretação não substitutiva não só é possível, mas consistente. Ao menos uma coisa parece certa, não há consenso em torno à interpretação substitutiva de Mc 10,45¹⁴⁹. Nosso autor entende a redenção como a solidariedade de Jesus com a humanidade pecadora. Ele se entrega por ela, oferecendo a própria vida para salvá-la, mas não sendo castigado no lugar dos pecadores. Jesus se solidariza com a condição humana, para levá-la a Deus.

Solidário com os homens, Jesus não o é em razão dos pecados desses; ele não tem nenhuma responsabilidade sobre eles, não é devedor dessa dívida. Sua solidariedade é a do Filho, o Santo de Deus em quem tudo é criado, solidário com os pecadores por sua santidade filial. Eles carregam, no seu próprio ser, a grande chance de ser salvos, se eles consentem na salvação. A solidariedade do Cristo não está limitada ao tempo de sua paixão no qual ele pagou a dívida comum. Ele é solidário com os pecadores enquanto houver pecadores a

¹⁴⁶ FEUILLET, A. El logion sobre el resgate. *Selecciones de Teologia*, Madri, n. 7, v. 26, p. 185, 1968. A nota de pé de página da Bíblia de Jerusalém, referindo-se ao dito sobre o resgate em Mt 20,28, também alude à substituição: “Jesus pagará o resgate e satisfará com o preço do seu sangue, isto é, morrendo no lugar dos culposos, como fora predito a respeito do Servo de Javé (Is 53)” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, nota f).

¹⁴⁷ Cf. FEUILLET, El logion sobre el resgate, p. 185.

¹⁴⁸ Cf. SCHENKER, substitution du châiment, p. 86.

¹⁴⁹ Barbaglio, por exemplo, não fala expressamente de substituição vicária no seu comentário a Mt 20,28. Para ele, o texto, além de aludir a Is 53,10, também alude a Dn 7,14, sobre o Filho do homem que tem poder sobre o mundo. Jesus, ao contrário, é o Filho do homem que se põe a serviço da humanidade, dando sua vida para a libertação do pecado. Cf. BARBAGLIO, G. O Evangelho de Mateus. In: BARBAGLIO, G; FABRIS, R; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos I*, São Paulo: Loyola. 1990, p. 310.

converter. Ele é solidário da humanidade inteira, em toda a sua história, dessa humanidade que é pecadora¹⁵⁰.

Tal visão da salvação permite ao teólogo redefinir a teologia do mérito. Segundo a teologia jurídica, Jesus, com seus sofrimentos e sua morte, mereceu para os homens a salvação. Nessa concepção, o mérito de Jesus identifica-se com o que ele faz. O mérito de Jesus, no entanto, na teologia de Durrwell, não consiste em fazer alguma coisa para Deus, mas em abrir-se totalmente à sua ação. Na morte, Jesus se abre a essa ação. E Deus, que em tudo é criador e Pai, manifesta-lhe um amor infinito. O papel de Jesus foi o de consentir na ação amorosa de Deus sobre ele no momento da morte. Para Durrwell, o mérito de Cristo não consiste no que ele fez para tornar-se digno da benevolência do Pai, como pensa a teologia jurídica, segundo a qual, através de sua morte e de seus sofrimentos, Jesus adquiriu um tesouro de bens que depois, através da Igreja, distribui aos homens. A salvação não se compreende como aplicação dos méritos de Cristo. Para o teólogo francês, Jesus mereceu a salvação por sua morte em solidariedade com os homens, na qual se entregou ao Pai, elevando-se a ele, permitindo que o Pai se apropriasse totalmente dele¹⁵¹. Quando Jesus acolhe o dom de Deus, ele é cumulado de méritos. Jesus mereceu a salvação submetendo-se ao Pai na morte em total acolhida.

2.5 Crítica a F. –X Durrwell

A recusa da substituição angariou algumas críticas para Durrwell¹⁵². A mais elaborada é, certamente, a de Réal Tremblay¹⁵³, formulada nesses termos:

Durrwell não chega a introduzir na morte de Cristo a morte-separação de Deus que está ligada ao pecado do mundo como seu fruto e que o Cristo

¹⁵⁰ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 103.

¹⁵¹ Cf. DURRWELL, *Cristo nossa páscoa*, p. 46.

¹⁵² Guillon, embora aceite a teologia de Durrwell, lamenta que ele não tenha aprofundado o estudo sobre a substituição, que pode conter aspectos positivos. Considera que sua leitura de alguns textos bíblicos que poderiam dar margem à substituição um pouco superficial. Cf. GUILLON, C. *La théologie catholique de la rédemption au XXe siècle*. Paris: Institut Catholique, 1985. p. 73.

¹⁵³ Réal Tremblay, canadense, é professor de teologia na Academia Alfonsiana de Roma; sua área é a cristologia. Estudioso do pensamento de Durrwell, com cuja teologia em grande parte concorda, estabeleceu um diálogo teológico extremamente fecundo com o teólogo francês, de apreciação e crítica. Cf. TREMBLAY, R. *La mort du Christ, une naissance filiale. Exposé et évaluation de la pensée de F. –X. Durrwell*. *Studia Moralia*, Roma, n. 26/2, p. 231-242, 1988. Tal diálogo ganhou uma atenção especial na Revista *Studia Moralia*, da Academia Alfonsiana. Durrwell responde às críticas de Tremblay, que faz uma réplica, dando a Durrwell o direito de uma tréplica. Cf. DURRWELL, F. –X. *La mort du Christ, rupture ou communion?* *Studia Moralia*, Roma, n. 27, v. 2, p. 781-790, 1989; TREMBLAY, R. *Bilan d'une controverse*. *Studia Moralia*, Roma, n. 27, v. 2, p. 791-793, 1989; DURRWELL, F. –X. *Poursuite du dialogue*. *Studia Moralia*, Roma, n. 27, v. 2, p. 794-796, 1989.

carrega sobre ele em virtude de uma misteriosa solidariedade claramente afirmada pela Escritura e recebida pela grande Tradição da Igreja¹⁵⁴.

Segundo o teólogo canadense, Durrwell teme incluir na sua teologia a morte-ruptura como consequência do pecado por medo de atribuir ao Pai uma rejeição ao Filho, o que seria contrário a seu pensamento. Para Tremblay, se Durrwell admitisse que Jesus carregou sobre si os pecados dos homens substitutivamente, o que se traduziu numa morte-ruptura, sua teologia não se modificaria substancialmente, uma vez que o pecado do homem não causou um abandono por parte de Deus, mas trouxe em si mesmo uma ruptura da relação do homem com Deus, ruptura que o Cristo assume na cruz para destruí-la¹⁵⁵. O teólogo canadense não entende a redenção como satisfação da justiça lesada de Deus pelo pecado, por outro lado mantém a substituição como forma de reparar a ruptura causada pelo pecado. Durrwell, por sua vez, ao ver a cruz como a plenitude do mistério filial de Jesus, nega que Jesus tenha participado dessa ruptura com Deus causada pelo pecado, por isso sua missão, em nenhuma hipótese, inclui a substituição. Tremblay critica a leitura que Durrwell faz de certos textos do Novo Testamento que poderiam ser interpretados na linha da teologia da substituição¹⁵⁶. Quanto à morte de Jesus, o teólogo canadense prefere a leitura de Balthasar, mais

¹⁵⁴ TREMBLAY, La mort du Christ, p. 239. O cursivo é do pesquisador. Para Tremblay, a Escritura afirma claramente que Jesus carregou sobre si os pecados do mundo. Ao menos esse elemento da teologia da substituição pertence à Escritura e à Tradição. Se esse elemento pertence à Escritura, depende da hermenêutica que o teólogo faz de certos textos. De qualquer modo, não há consenso quanto a essa interpretação. Rahner chama a teologia jurídica de Anselmo de satisfação vicária, e afirma que “essa teoria é corrente desde a Idade Média (e para uma mentalidade germânica é de fácil compreensão), aparece à margem também em afirmações do Magistério da Igreja, contudo sem que o Magistério Extraordinário da Igreja tenha tomado posição mais em pormenores a seu respeito” (RAHNER, Curso fundamental da fé, p. 341). O documento da Comissão Teológica Internacional, no seu estudo sobre a redenção, traz a teologia da substituição vicária só quando se refere a Anselmo. O texto apresenta várias imagens da redenção e chega mesmo a afirmar que Jesus morre sem ser pessoalmente culpado ou punido pelos pecados dos outros, mas apenas que ele consente em sofrer como se fosse culpado. Cf. COMISSÃO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA. *Teologia da redenção*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 35-53. O Catecismo também mostra-se discreto quanto à substituição, apenas afirma que “o amor redentor que sempre o unia ao Pai nos assumiu na perdição de nosso pecado em relação a Deus a ponto de poder dizer em nosso nome na cruz: Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste? (Mc 14,34; Sl 22,1)” (CEC 603).

¹⁵⁵ Cf. TREMBLAY, La mort du Christ, p. 239-240. Rémy enfrenta, num artigo, a mesma questão sobre a morte de Jesus, perguntando se ela é o termo de uma contradição ou um mistério de comunhão. O autor analisa longamente as posições de Balthasar e de Durrwell e, embora não negue aspectos positivos da leitura de Balthasar, mostra-se mais favorável à proposta de Durrwell. Cf. RÉMY, G. La déréluction du Christ. Terme d’une contradiction ou mystère de communion? *Revue Thomiste*, Toulouse, n. 98, p. 39-94, 1998.

¹⁵⁶ Cf. TREMBLAY, Bilan d’une controverse, p. 791. Tremblay se refere aos textos já estudados no item anterior e utilizados por alguns teólogos para sustentar a idéia da substituição.

apoiada, segundo ele, na Escritura e na Tradição¹⁵⁷. O questionamento mais forte feito a Durrwell por Tremblay resume-se nessa afirmação: “Um Cristo que não carregaria mais o pecado do mundo com a morte terrificante que o pecado implica, não seria mais o Redentor do mundo”¹⁵⁸. Para Tremblay, se o pecado não tivesse sido destruído por Jesus que *os carregou sobre si* na cruz, então Jesus não seria o salvador do mundo. Se Jesus não tivesse *carregado sobre si* os pecados, sua solidariedade com os pecadores teria sido meramente exterior. O *carregar sobre si* os pecados por parte de Jesus, ao contrário, diz de uma solidariedade interior, na qual ele se põe no lugar dos pecadores. O problema de Durrwell, para Tremblay, vem de fato “da recusa da ‘substituição’ que o autor se mostra incapaz de compreender em seu núcleo positivo e tradicional em razão de sua rejeição radical da teologia dita ‘jurídica’ que, segundo ele, lhe serve de suporte”¹⁵⁹.

Durrwell, atento às críticas de Tremblay, não modificou sua opinião, recusando uma linguagem da morte de Jesus como separação de Deus afirmada pela teologia da substituição. A partir da ressurreição, a morte de Jesus é o contrário de uma

¹⁵⁷ Cf. TREMBLAY, Bilan d’une controverse, p. 793. Balthasar, como se afirmou em nota anterior, foi adepto da teologia da substituição. Há teólogos que valorizam aspectos positivos da categoria substituição defendida por Balthasar. Pouliquen, num artigo muito consistente, nomeia alguns teólogos que recusam a categoria substituição e outros que a defendem, mesmo se não concordam totalmente com Balthasar. O teólogo critica os que afirmam que a substituição se mostra incompatível com a liberdade humana. Segundo o teólogo, “de nenhuma maneira a substituição tem o sentido negativo de eliminar ou abolir. Ela implica a relação específica entre duas pessoas – entre duas liberdades –, uma agindo ‘para’ a outra. É, aliás, significativo que, para Balthasar, as noções de substituição e de solidariedade (ser com) são compatíveis ao ponto de se completar”. Embora admita o aspecto positivo da substituição em Balthasar, Pouliquen deixa a impressão de não assumir toda a teologia do termo defendida pelo teólogo suíço. Ele não entra em certos aspectos, talvez os mais negativos, exatamente os que são criticados por Durrwell e outros teólogos. Cf. POULIQUEN, T. –M. La substitution inclusive au fondement de la morale chrétienne chez H. U. von Balthasar. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 131, p. 243-261, 2009. Rémy, ao analisar o conceito de substituição em Balthasar, chega a uma conclusão diferente daquela defendida por Pouliquen. Mesmo reconhecendo o gênio de Balthasar, afirma sobre a categoria substituição: “Particularmente cara ao pensamento protestante, ela não é, no entanto, unanimidade no pensamento católico, onde é diversamente apreciada, tanto entre os exegetas quanto entre os teólogos. As dificuldades que suscita seu emprego na soteriologia são bastante sérios para motivar as reservas crescentes que encontra”. Cf. RÉMY, G. La substitution. Pertinence ou non-pertinence d’un concept théologique. *Revue Thomiste*, Toulouse, n. 94, p. 559, 1994.

¹⁵⁸ TREMBLAY, La mort du Christ, p. 241. A crítica de Tremblay é retomada e aprofundada, em detalhes, na tese de Mimeault, que concorda com a crítica de Tremblay. Os teólogos canadenses, admiradores de Durrwell, criticaram-no por seu abandono da teologia da substituição, um dado, para eles, afirmado pela Escritura e pela Tradição. Inclusive, Mimeault mostra na sua tese como Durrwell foi, pouco a pouco, abandonando a teologia da substituição, que ainda era discretamente admitida na primeira edição de seu livro *La résurrection de Jésus*. Esses teólogos, embora não aceitem a substituição como satisfação à justiça divina, pensam que a teologia da substituição explica melhor o fato de Jesus ter assumido o pecado dos homens para salvá-los. Cf. MIMÉAULT, La soteriologie, p. 351-395. Os teólogos canadenses aceitam a teologia de Durrwell, mas incluindo nessa teologia a idéia da substituição vicária, tirada sobretudo de Balthasar. A crítica de Tremblay foi retomada também em outra tese. Cf. RAIMOND, La teologia del Padre, p. 256.

¹⁵⁹ TREMBLAY, À propos de la mort du Fils, p. 651.

ruptura, porque Jesus morre numa comunhão absoluta com o Pai, em total obediência. A morte-ruptura, para Durrwell, faz parte de certas imagens com as quais a redenção foi apresentada a partir de interpretações de alguns textos de Paulo que, com seu estilo literário, deu margem a uma dramatização na teologia da redenção. Paulo apresenta o pecado e a morte como potências pessoais, cuja tirania se impõe sobre o mundo (cf. Rm 5,12; 1Cor 15,26; 54-56), mas nem o pecado e nem a morte existem em si mesmos. O que há, na realidade, são homens que pecam e homens que morrem¹⁶⁰. O preço pago que aparece em alguns textos (cf. 1Cor 6,20; 7,23; 1Pd 1,18), como o sangue de Jesus que aplaca a justiça de Deus e o reconcilia com os homens, não pode ser interpretado como satisfação à justiça divina cuja honra foi manchada pelo pecado. Quem paga o alto preço da salvação e reconcilia os homens pelo perdão do pecado é o próprio Pai (cf. Rm 5,10; 2Cor 5,18-21; Cl 1,20.22). O Pai paga, portanto, o alto preço, enviando seu Filho (cf. Jo 3,16), gerando-o para os homens no Espírito, através de sua vida e morte, até a gloriosa plenitude da Páscoa (cf. At 13,33)¹⁶¹. A salvação dos homens não se dá porque Jesus se substitui a eles, mas porque é verdadeiramente solidário com eles, sem se substituir a eles. Assim Jesus foi feito pecado (cf. 2Cor 5,21), o que não implica, necessariamente, a separação de Deus causada pelo pecado. Jesus assume a condição humana necessitada de redenção para reconduzi-la a Deus.

Em nenhum lugar sua morte aparece como uma separação de Deus; ela é sempre o contrário, uma morte à carne fechada sobre si mesma, uma entrada na comunhão com Deus, a fim de que, no Cristo e com Cristo, os homens entrem em comunhão filial com Deus¹⁶².

Ao mesmo tempo em que Jesus vive uma solidariedade com o homem pecador, ele vive o contrário daquilo que é o pecado enquanto ruptura, porque sua vida caracteriza-se pela comunhão com o Pai. Sua morte não contém uma separação de Deus, mas significa sua entrada numa comunhão absoluta. Graças a essa morte, o pecador pode tornar-se Filho de Deus. Seu pecado é perdoado porque o Pai o assume na morte do Filho, que é um mistério de comunhão.

Do ponto de vista teológico-bíblico, parece quase impossível resolver a questão se Jesus substituiu ou não os pecadores. As opiniões divergem. Tudo depende

¹⁶⁰ Cf. DURRWELL, *La mort du Christ*, p. 782.

¹⁶¹ Cf. DURRWELL, *La mort du Christ*, p. 783.

¹⁶² DURRWELL, *La mort du Christ*, p. 784.

da perspectiva hermenêutica adotada pelo teólogo¹⁶³. A crítica de Tremblay a Durrwell tem sentido, se se considera a categoria da substituição intrínseca ao conceito de redenção. No entanto, soa exagerado afirmar, que, recusando a substituição, segundo a qual Jesus carregou sobre si os pecados da humanidade, Durrwell estaria, em certo sentido, negando que Jesus seja realmente o redentor da humanidade. Há muitas maneiras e linguagens para apresentar a redenção. A substituição revela-se uma imagem entre outras. James Dunn, no seu recente tratado sobre a teologia de Paulo, afirma que a palavra substituição não traduz exatamente o que Paulo afirma sobre a redenção. Para o teólogo, o fato de Cristo participar da morte dos homens permite a esses participar da morte de Cristo. O termo *representação* seria teologicamente mais correto para expressar o pensamento de Paulo. Quanto à idéia do preço pago, deve-se mais à interpretação anselmiana posterior do que da teologia paulina¹⁶⁴. Sobre a redenção em Paulo, James Dunn conclui:

Paulo usa uma rica e variada série de metáforas na sua tentativa de expressar o sentido da morte de Cristo. Destacamos as mais importantes: representação, sacrifício, maldição, redenção, reconciliação, vitória sobre os pecados. É importante reconhecer o seu caráter de metáforas. Como acontece em toda metáfora, essa não é a coisa propriamente dita, mas um meio para expressar o seu sentido. Seria, portanto, imprudente traduzir essas metáforas em fatos reais¹⁶⁵.

E o teólogo continua: “Nem sempre essas metáforas se ajustam bem entre si. Por isso seria imprudente tomar uma dessas imagens como normativa e ajustar todas as demais a ela, nem mesmo a metáfora predominante do sacrifício”¹⁶⁶. Tais afirmações levam a concluir que não seria justo dizer que uma teologia da redenção que não levasse

¹⁶³ Mais perto de nós, França Miranda pergunta: “Se outros homens e mulheres podem assumir uma existência para os outros, vindo a morrer por causas históricas por tal modo de vida, o que haveria de específico e único na morte de Jesus que justificasse a importância que lhe atribuem os textos neotestamentários?” França afirma a insuficiência da categoria solidariedade. Segundo o teólogo, a expressão neotestamentária *por nós* não tem só o significado de *a nosso favor*, mas também o de *em nosso lugar*. Sua visão do sacrifício do Antigo Testamento, que passou ao Novo Testamento, supõe a substituição do animal pelo pecador. Cristo, então, substituiu os homens a salvar, tomou seu lugar. Cf. MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 75-80. No entanto, poder-se-ia perguntar: É possível comparar a morte de Jesus em solidariedade com a humanidade com a morte de outro homem, ainda que ambos tenham dado sua vida para a salvação de muitos? Jesus é o Filho de Deus, no qual o ser humano é criado, com sua solidariedade com os homens, fez por eles o que nenhum outro poderia fazer: reconduziu-os a Deus na sua santidade. Só no Filho homens e mulheres se tornam filhos e filhas de Deus e são divinizados. Nenhuma outra solidariedade, ainda que heróica, se compara à do Filho. Só a solidariedade do Filho poderia salvar a humanidade. Mais uma vez, ainda que bons e grandes teólogos a considerem necessária, a categoria substituição não parece ser indispensável.

¹⁶⁴ Cf. DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 269-274.

¹⁶⁵ DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 277.

¹⁶⁶ DUNN, A teologia do apóstolo Paulo, p. 277-278.

em conta a metáfora da substituição estaria, necessariamente, negando que Jesus seja o salvador.

Ainda que Durrwell rejeite, um pouco a priori é verdade, a teologia jurídica da redenção, que inclui a substituição, sua teologia não compromete a salvação em Jesus Cristo. Embora não se tenha podido pesquisar exaustivamente o tema, porque escaparia ao objetivo da pesquisa, a impressão que fica das obras consultadas é que Durrwell parece ter razão ao afirmar que “segundo a exegese que se faz pouco a pouco unânime, a fórmula ‘morto por nós’ significa que o Cristo morreu em nosso favor, em vista de nossa salvação, e não em nosso lugar”¹⁶⁷. Por fim, Durrwell responde ao teólogo canadense:

Tremblay acreditou discernir no meu pensamento uma grave lacuna quanto à solidariedade de Jesus com os pecadores, eu posso compreendê-lo, porque, face a uma teologia que durante tanto tempo esqueceu o esplendor da ressurreição, eu me pus a serviço desse esplendor, pouco conhecido ainda em nossos dias. Eu falei da morte de Jesus em relação à ressurreição bem mais que em relação ao pecado sem, no entanto, esquecer essa relação¹⁶⁸.

Durrwell pensa que a categoria solidariedade expressa melhor que substituição a relação de Jesus com os homens a salvar. Ao focalizar a ressurreição, Durrwell conclui que os homens entram na salvação que o próprio Cristo se tornou, entram no seu mistério pascal, no *sim* que ele disse ao Pai. Nesse sentido, a salvação cristã não consiste em se beneficiar dos méritos de Cristo, mas em morrer e ressuscitar com ele, participando do dom total que ele faz de si ao Pai, de sua consagração ao Pai no Espírito. O homem é salvo, em última instância, porque o Espírito o eleva, com Cristo, ao Pai.

2.6 Páscoa: plenitude da oração de Jesus

Antes de entrar na páscoa como plenitude da oração de Jesus, fez-se necessário apresentar a teologia do mistério pascal em Durrwell, que oferece a condição

¹⁶⁷ DURRWELL, *La mort du Christ*, p. 782.

¹⁶⁸ DURRWELL, *La mort du Christ*, p. 790. O fato de Durrwell não ter incluído na sua teologia a morte-ruptura valeu-lhe, depois de sua morte, uma dura crítica de Tremblay na sua recensão ao livro *La mort du Fils*: “Em suma, esse livro póstumo, que eu tinha esperado, em razão de o seu contexto ser plenamente luminoso, tem, infelizmente, muitas sombras. Pena que o autor não tenha, segundo o ponto em causa, revisto e corrigido a tempo certas tangentes de seu pensamento que teólogos favoráveis à sua obra lhe assinalaram. A alguns meses da sua morte, a inclinação da árvore estava, sem dúvida, muita acentuada para poder ser endireitada” (TREMBLAY, *À propos de la mort du Fils*, p. 652). A crítica de Tremblay quer apenas dizer que Durrwell morreu sem admitir o aspecto positivo da substituição.

de possibilidade para uma teologia da oração de Jesus na páscoa. Os teólogos da espiritualidade, ao teologizar a oração de Jesus, limitam-se a dizer que ela expressa sua filiação e nela ele adere à vontade do Pai, como servo obediente. Nisso aproximam-se da teologia de Durrwell, mesmo que não façam uma teologia da filiação tão elaborada. Mas não chegam a teologizar o significado da oração de Jesus na páscoa, enquanto plenitude da filiação. O aspecto da obediência do Filho é o mais trabalhado, mas os teólogos não entram, no entanto, numa teologia que aprofunde a relação entre oração, mistério filial e páscoa¹⁶⁹. Nesse sentido, não dizem muito sobre a oração de Jesus na páscoa.

A novidade de Durrwell quanto à sua teologia da oração de Jesus na páscoa está justamente na sua afirmação segundo a qual a páscoa é a plenitude da oração de Jesus, porque plenitude de sua filiação. “O mistério pascal é o da oração suprema de Jesus em seu atendimento”¹⁷⁰. Como Filho, Jesus sempre se elevava ao Pai e era por ele atendido, tornando-se sempre mais o Filho que já era. Mas a comunhão inicial não escapou de um devir. Jesus salva enquanto torna-se plenamente o Filho, o que acontece na páscoa. Ainda que Jesus tenha vivido toda sua vida na comunhão com o Pai no Espírito, como atestam os Evangelhos e como se mostrou no primeiro capítulo, a comunhão inicial tendia a uma plenitude. Sendo a filiação, segundo Durrwell, o cerne do mistério de Jesus e da salvação, e o conteúdo mais profundo – até ontológico – de sua oração, essa revela a densidade existencial e salvífica de Jesus.

Durrwell não escreveu um livro sobre a oração de Jesus na páscoa. Sobre isso, produziu artigos e escreveu capítulos em alguns livros, que já foram citados anteriormente. São esses livros e artigos que fornecem a base para a hermenêutica da oração de Jesus na páscoa. Sobretudo a partir do seu segundo livro, *Dans le Christ Rédempteur*, o tema da oração começa a aparecer mais acentuadamente, sempre ligado ao tema central de sua teologia. Como nas obras posteriores, Durrwell aprofunda e continua desenvolvendo as intuições primeiras, que não mudam substancialmente. Mais uma vez, a ordem das citações não altera a lógica do tema sobre o qual se debruça nesta pesquisa. A temática anterior é retomada na perspectiva da teologia da oração.

¹⁶⁹ Mais uma vez, três dos melhores tratados de teologia espiritual atual que trazem a teologia da oração omitem totalmente uma teologia da oração de Jesus na páscoa, embora afirmem que Jesus orou na sua paixão. Cf. BERNARD, *Teologia spirituale*, p. 386-396; GAMARRA, *Teologia espiritual*, p. 158-159; RUIZ, *Le vie dello Spirito*, p. 235-236.

¹⁷⁰ DURRWELL, *O Pai*, p. 198.

2.6.1 Oração e morte de Jesus

Segundo Durrwell, como se mostrou no primeiro capítulo, Jesus está em oração nos grandes momentos da sua vida, como atestado em muitas passagens dos evangelhos. As orações de Jesus durante sua vida, no entanto, apontam para a plenitude da páscoa. “Jesus está em oração nas grandes etapas da sua vida e todas anunciam sua morte”¹⁷¹. As orações de Jesus antecipam sua grande oração que coincide com a morte. Ele ora no batismo, que antecipa o batismo com o qual será batizado (cf. Mc 10,38). Enquanto faz oração, o Espírito desce sobre ele e diz: “Este é meu Filho” (Lc 3,32). “Jesus em oração é Jesus em sua filialidade”¹⁷². Na montanha, enquanto orava, seu rosto se transformou, tornou-se o rosto do Filho. Mais uma vez, uma voz pronuncia: “Este é meu Filho” (Lc 9,35). Neste mesmo episódio, Moisés e Elias anunciam o que acontecerá em Jerusalém (cf. Lc 9,31). “A alta montanha (Mt 17,1) da transfiguração era imagem da alta montanha da páscoa do Filho”¹⁷³. O teólogo encontra nesses textos uma estreita ligação entre o tema da filiação e o da morte de Jesus. Todos se referem a uma filiação a caminho. Como a oração expressa a filiação, também aquela caminha rumo à realização do que busca: uma plenitude de comunhão. “O fato de Jesus ter orado significa que seu mistério filial tem em si a consciência de um fazer-se. Ele já era um com o Pai (Jo 10,30), mas devia subir até ele (Jo 14,28)”¹⁷⁴. Na morte, Jesus sobe ao Pai, eleva-se a ele.

Outro elemento que mostra a relação entre a oração e a morte de Jesus está, segundo Durrwell, na informação atestada pelos Evangelhos Sinóticos sobre a hora da morte de Jesus: hora nona ou três horas da tarde (cf. Mt 27,46; Lc 23,44; Mc 15,33). Hora do sacrifício vespertino, da imolação da vítima pascal e da oração oficial de Israel. Uma hora que era sempre respeitada pelo povo, que exigia um intervalo do barulho do trabalho e, mesmo nas ruas, os transeuntes deviam por um momento parar e orar (cf. Mt 6,5). Essa informação, para Durrwell, tem um alcance teológico, porque, para os primeiros cristãos vindos do judaísmo, a coincidência da morte de Jesus com a oração de Israel queria significar que a morte de Jesus foi a oração suprema. Na oração de Jesus se consuma o culto de Israel¹⁷⁵.

¹⁷¹ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 27.

¹⁷² DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 27. Filialidade é um termo que não existe na língua portuguesa, mas, teologicamente, pode funcionar como um neologismo, bem mais expressivo do que filiação, por traduzir a dinamicidade que o teólogo francês encontra no processo de Jesus se tornar Filho.

¹⁷³ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 27.

¹⁷⁴ DURRWELL, *Cristo nossa páscoa*, p. 40.

¹⁷⁵ Cf. DURRWELL, *O Pai*, p. 200.

Entretanto, o que realmente permite ao teólogo francês fazer um nexo entre a oração e a morte de Jesus é a idéia da comunhão. “Sua oração exprimia e realizava o seu ser filial; ela era sinal da comunhão com o Pai e a busca de uma comunhão de plenitude”¹⁷⁶. Tal plenitude só se realiza quando Jesus entra na plena comunhão com o Pai no Espírito. Por isso Durrwell afirma que “a morte do Cristo foi o mistério original e exemplar de sua oração”¹⁷⁷. Na morte, Jesus se entrega totalmente ao Pai e a comunhão com o Pai, que já era a marca da sua filiação, realiza-se plenamente. Exatamente na morte o Filho pôde ir ao Pai (cf. Jo 13,1). Na morte, portanto, a oração de Jesus se realiza, porque nela ele se entrega ao Pai. Entrega que é a de todo seu ser. Por isso sua morte, bem como sua oração, caracterizam-se por uma *elevatio entis ad Deum*. Para João Damasceno, citado no primeiro capítulo, a oração é *elevatio mentis ad Deum*. Mas Jesus, na morte, não eleva sua mente a Deus, e sim o seu próprio ser. Também durante a vida de Jesus, sua oração foi uma *elevatio entis*. A morte, no entanto, enquanto entrega de Jesus, expressa em toda sua verdade sua *elevatio entis ad Deum*. E a teologia de Durrwell impõe uma precisão: Jesus não eleva seu ser a uma divindade desconhecida, mas a um Deus que, durante sua vida, Jesus descobriu como sendo seu Pai e com o qual pôde manter uma relação de intimidade, expressada na palavra *Abba*. Jesus se entrega ao *Abba* querido, sentido último de sua vida e fundamento do seu ser. A morte, como realização da oração de Jesus, não é, portanto, apenas uma *elevatio entis ad Deum*, mas uma *elevatio entis ad Patrem*. Como se afirmou na introdução, embora o próprio Durrwell defina a oração de Jesus como *elevatio entis ad Deum*, parece bem mais coerente com sua teologia a substituição do termo *Deum* por *Patrem*, uma vez que para ele Deus é o *Pater essentialis*. Toda sua teologia sobre Deus repousa na palavra Pai. A elevação de Jesus ao Pai na morte revela-se “uma oração substancial na qual o homem Jesus está totalmente aberto, totalmente tomado por Deus, inteiramente voltado para ele, verdadeiro Filho que é para Deus”¹⁷⁸. Filho que é para o Pai.

Segundo Durrwell, a Carta aos Hebreus apresenta a salvação como mistério pessoal de Jesus também na oração que ele eleva ao Pai¹⁷⁹. Em Hb 5,7-9 lê-se:

É ele que, nos dias de sua vida terrestre, apresentou pedidos e súplicas, com veemente clamor e lágrimas, àquele que o podia salvar da morte; e foi

¹⁷⁶ DURRWELL, Le Père, p. 218. A tradução é pessoal, por não se concordar com a tradução brasileira. Em francês, a frase está assim: “Sa prière exprimait et accomplissait son être filial, elle était le signe de la communion avec le Père et la recherche d’une communion de plenitude”.

¹⁷⁷ DURRWELL, Le mystère pascal, p. 281.

¹⁷⁸ DURRWELL, Le mystère pascal, p. 282.

¹⁷⁹ Cf. DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 70.

atendido, por causa de sua submissão. Embora fosse filho, aprendeu, contudo, a obediência pelo sofrimento; e, levado à perfeição, se tornou para todos os que lhe obedecem princípio de salvação eterna.

Sem entrar nos detalhes exegéticos do texto, aparece evidente a apresentação que o autor de Hebreus faz da paixão de Jesus: ela é uma oração, uma súplica. No momento de sua paixão, diante de acontecimentos dramáticos que põem em questão toda sua obra e sua própria pessoa, Jesus ora. Enfrenta seu destino trágico em atitude de oração, como um homem que se sente profundamente angustiado a ponto de sua oração se misturar ao clamor e às lágrimas. Nesse texto, segundo Durrwell, Jesus pede por sua própria salvação. Ele mesmo necessitava da salvação que realizaria para os homens, uma vez que a salvação se manifesta, antes de tudo, como seu mistério pessoal¹⁸⁰.

Vanhoye, especialista na Carta aos Hebreus, se pergunta se Jesus foi atendido pelo Pai, como afirma o texto. Apresenta, antes de emitir sua opinião, a resposta de Adolf Harnack, segundo o qual Jesus não foi atendido na sua oração, pois pediu para não morrer e, mesmo assim, enfrentou a morte. Para Harnack, o Pai permaneceu indiferente à oração de Jesus¹⁸¹. Vanhoye, no entanto, não concorda com a interpretação de Harnack, pois Jesus não pede para ser preservado da morte. A frase afirma que Jesus apresentou ao Pai pedidos e súplicas, mas não diz que tenha pedido expressamente para ser poupado da morte, embora a perícopes que designa Deus como “aquele que o podia salvar da morte” possa dar realmente a impressão de que Jesus esteja pedindo para escapar da morte. Jesus pede para ser salvo da morte, mas sem precisar como. Jesus sofreu a morte, mas obteve sobre ela, pela ressurreição, uma vitória total e completa. Nesse sentido, Jesus foi atendido pelo Pai, salvo da morte de uma vez por todas. Jesus obteve uma salvação eterna, para ele e para os homens. Jesus prova o desejo de escapar da morte, desejo que ele expressa numa oração suplicante. Porém Jesus não impõe a Deus uma maneira de ser salvo da morte. Permanece aberto diante do Pai, que escolhe a melhor maneira de salvar seu Filho¹⁸².

A perspectiva de Vanhoye coincide com a de Durrwell, pois, para ambos, o Pai não permanece indiferente diante da súplica do Filho, mas o atende. “Sua oração foi atendida, não que tivesse sido poupado de morrer; na morte, ele foi salvo da morte”¹⁸³.

¹⁸⁰ Cf. DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 94.

¹⁸¹ VANHOYE, A. *La Lettre aux Hébreux*. Jésus-Christ, médiateur d’une nouvelle alliance. Paris: Desclée, 2002. p. 110.

¹⁸² VANHOYE, *La Lettre aux Hébreux*, p. 101-102.

¹⁸³ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 94.

Quanto ao sofrimento de Jesus, expresso, inclusive, pelo clamor e lágrimas, não foi devido a uma dívida que devia pagar para que os homens fossem salvos. Jesus não redime porque sofre no lugar dos homens. Ele é o Filho que, no sofrimento, aprende a obediência, obediência até à morte¹⁸⁴. Não se revolta contra o Pai no sofrimento, mas a ele se dá no amor. O sofrimento permite que se abra inteiramente ao Pai, na acolhida total de seus desígnios. Jesus ora para ser libertado da morte e é atendido pelo Pai, que o ressuscita na morte. O Pai não o abandona à morte, mas o salva, não só da morte, mas na morte. Como a oração é própria do Filho, Jesus morre em atitude filial, de total abertura ao Pai. Para expressar a entrega de Jesus na oração e a acolhida do Pai, Durrwell aproxima dois textos bíblicos. Ao Pai, Jesus diz: “Pai, em tuas mãos entrego o meu Espírito” (cf. Lc 23,46). O Pai responde: “Tu és meu Filho, eu hoje te gerei” (cf. At 13,33)¹⁸⁵. O Pai atende a oração de Jesus, gerando-o na ressurreição para a plenitude da filiação. O devir filial de Jesus chega, portanto, a seu cume; na morte, ele se eleva e é acolhido pelo Pai. O Pai não permaneceu indiferente à oração do Filho, mas o glorificou, levando-o à plenitude de sua filiação.

2.6.2 Oração redentora

Se a morte de Jesus é redentora, como o mostra Durrwell, a oração de Jesus também tem um sentido salvífico e pode ser chamada de oração redentora. E não somente porque Jesus ora pela salvação de todos, mas porque Jesus, como afirma a Carta aos Hebreus, pede por sua salvação e é atendido pelo Pai que o ressuscita, salvando-o na morte. Jesus ora numa carne marcada pelo pecado. Se de algum modo o pecado estava na carne de Jesus, ele prova a resistência da carne de pecado a Deus, por isso Jesus pede por sua salvação. Durrwell, ao teologizar a paixão de Jesus como oração na Carta aos Hebreus, não detalha a relação da salvação de Jesus com a salvação dos homens, mas mostra que o Pai atende Jesus para que ele se torne a salvação da humanidade. Vanhoye, no entanto, faz uma ponte entre o texto em que Jesus suplica ao Pai por sua salvação (cf. Hb 5,7) e as consequências dessa oração (cf. Hb 5,9-10), o que aprofunda e corrobora a perspectiva de Durrwell. Jesus faz uma oração individual com resultados coletivos. Em Hb 5,7 Jesus se dirige àquele que o podia salvar da morte. Em Hb 5,9 está dito que Jesus se tornou princípio de salvação eterna para os que lhe obedecem. Tal mudança de perspectiva, Vanhoye explica a partir dos textos de Hb 2,18

¹⁸⁴ Cf. DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 94.

¹⁸⁵ Cf. DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 28.

e Hb 4,15-16, que oferecem um horizonte de compreensão para Hb 5,7. Hb 2,18 afirma que Jesus pode ajudar as pessoas que são provadas porque ele mesmo foi provado. A mesma temática aparece em Hb 4,15-16, que apresenta Jesus como sumo sacerdote capaz de ter compaixão e de ajudar, porque também ele em tudo foi provado, menos no pecado. A oração suplicante de Jesus só se compreende à luz da solidariedade de Jesus com os homens a salvar¹⁸⁶. Jesus suplica ao Pai na condição dos homens que ele quer salvar, condição que ele conhece. Ao suplicar ao Pai por sua salvação, também o faz para os homens. O Pai salva Jesus na morte, e salva os homens na salvação de Jesus. O que Jesus obtém na oração, obtém para todos os que lhe obedecem. Jesus se torna o mediador entre Deus e os homens porque está unido a Deus e aos homens, vive a condição desses. Mas sua mediação não é exterior à sua pessoa; a mediação que Jesus realiza é interior e supõe uma transformação pessoal. Transformação que começa na vida terrena de Jesus: “aprendeu, contudo, a obediência pelo sofrimento” (Hb 5,8). Na ressurreição, Jesus é totalmente transformado, glorificado pelo Pai. Mas o Pai o glorifica para nele glorificar os homens. Portanto, a oração de Jesus traz como consequência não só sua salvação, mas a salvação dos homens¹⁸⁷. O Pai, ao atender a oração que Jesus faz por sua salvação, salva a humanidade na oração de Jesus.

Na perspectiva de Durrwell, a oração se mostra redentora porque expressa a filiação de Jesus. Na morte, essa filiação realiza-se em plenitude e também o mistério de sua oração. Jesus morreu e ressuscitou para a salvação de todos, é isso que atestam os textos bíblicos que o autor utiliza para construir sua teologia, como se verificou na primeira parte deste capítulo. Durrwell afirmará sempre: “Jesus *é-por-nós* na sua morte e ressurreição”¹⁸⁸. E se Jesus *é-por-nós* na sua morte, que, por outro lado, consiste no mistério exemplar de sua oração, a sua morte é a oração salvífica por excelência, porque ele *é-por-nós* nessa oração. Quando Jesus, durante sua vida, se elevava ao Pai, não o fazia só para si. Ele orava sempre pelos homens, ainda quando orava por si mesmo, como na oração que dirige ao Pai segundo a Carta aos Hebreus. Assim, na morte por todos, ele se eleva ao Pai. “Assim Deus foi glorificado no Cristo e assim realizou-se a salvação: numa oração pela qual ele aderiu à vontade salvífica de seu Pai”¹⁸⁹. Ora, exatamente na morte deu-se essa oração, porque nela Jesus se entregou totalmente ao Pai por todos.

¹⁸⁶ Cf. VANHOYE, La Lettre aux Hébreux, p. 103.

¹⁸⁷ Cf. VANHOYE, La lettre aux Hébreux, p. 108.

¹⁸⁸ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 71. O cursivo é do autor.

¹⁸⁹ DURRWELL, Le mystère pascal, 281.

Mas Jesus, na sua morte, não só se eleva ao Pai; ele se torna oração. Se é verdade, como afirma Durrwell, que Jesus permanece na morte, porque na morte ele é glorificado pelo Pai e ressuscitado, então pode-se afirmar que Jesus permanece na oração. À afirmação, central na teologia do teólogo francês, “Jesus é glorificado na morte”, deve necessariamente corresponder uma outra: “Jesus é atendido no interior da sua oração”¹⁹⁰. Se, como afirma o teólogo, partindo sobretudo da teologia do Evangelho de João, não existe para Jesus um *para-além-da-morte*, uma vez que a exaltação acontece no momento da morte, pela qual Jesus chega ao Pai, faz-se necessário afirmar que a oração de Jesus é nela mesma atendida. Quando Durrwell afirma que Jesus ressuscita sem sair da morte, está também dizendo que Jesus é atendido sem sair da oração. “Ele se elevou pela oração até a colhida total do Pai, e foi nessa oração, nessa acolhida, nessa morte que ele foi atendido, Filho de Deus em plenitude”¹⁹¹. Cristo permanece para sempre na morte na qual é glorificado, portanto na sua oração na qual é atendido, uma oração que realiza a comunhão com o Pai. Na teologia de Durrwell, dizer que Jesus foi atendido significa também afirmar que o Pai ressuscitou Jesus e ele se tornou a salvação da humanidade. A oração de Jesus não é senão consentimento à ação criadora e salvífica de Deus. Jesus, na sua morte-oração, participa dessa ação de Deus, acolhendo-a e aceitando ser a partir dela.

A morte-oração de Jesus, como já se evidenciou, não diz respeito só a Jesus, porque a salvação de toda a humanidade está implicada na glorificação do Filho. Evidentemente, a afirmação segundo a qual a humanidade foi salva na oração de Jesus, que coincide com sua morte e ressurreição, poderia ser contestada pelos teólogos que incluem a substituição na teologia da morte de Jesus, simplesmente porque, na morte, Jesus não estaria no lugar dos homens a salvar. A crítica de Tremblay, antes apresentada, levaria necessariamente a essa conclusão, ainda que o teólogo não negue que a oração de Jesus expressa seu ser filial, cuja plenitude se encontra na páscoa. De acordo com o teólogo canadense, se a oração-morte de Jesus não se dá *no lugar* dos pecadores, em substituição a esses, tal oração-morte também não pode ser salvadora. Se a substituição fosse realmente intrínseca à teologia da redenção, a oração-morte de Jesus salvaria à medida que ele estivesse no lugar dos homens a salvar. A conclusão, óbvia, impõe-se: se Jesus, numa teologia que nega a substituição, também não é o redentor, sua oração, ainda que coincida com a morte, não pode ser redentora. Mas, como se buscou

¹⁹⁰ DURRWELL, *Le mystère pascal*, 282.

¹⁹¹ DURRWELL, *Lê mystère pascal*, p. 283.

mostrar, a imagem da substituição é apenas uma entre tantas e não pode ser absolutizada. A oração de Jesus, que coincide com sua morte, é salvadora, porque tal oração foi feita na solidariedade mais profunda com a humanidade, solidariedade do Filho de Deus, que não poderia ser comparada com a de nenhum outro homem, por melhor que esse fosse. Nessa oração-morte, na qual Jesus *é-por-nós*, ele carrega consigo não todos os pecados da humanidade, mas todos os pecadores, porque, como comprovam textos bíblicos recolhidos pelo autor e antes apresentados, todos esses pecadores foram criados no Filho.

Jesus carrega sobre seu ser filial os pecadores. Ele os carrega em razão de sua filiação, portanto de sua santidade e não em razão do pecado. Carregando-os em seu ser filial, ele os filializa, expia a todos, no sentido bíblico do termo, quer dizer, fazendo-os passar da ruptura que é o pecado à comunhão na qual ele morre para o Pai. É ali que eles são criados, no infinito morrer do Filho para o Pai¹⁹².

Basta afirmar a solidariedade do Cristo com a humanidade pecadora para que se possa afirmar a dimensão salvífica de sua oração.

A oferta de Jesus ao Pai na morte é suprema oração. Nessa oferta, a humanidade é salva, porque a comunhão com Deus torna-se possível em Jesus. Jesus, o salvador, é o Filho que se tornou oração. Portanto, “o mistério da redenção é o mistério de um homem que, pelo mundo, tornou-se uma oração que foi atendida”¹⁹³. Ele se tornou a oração do mundo todo, uma oração para sempre atendida. Faz sentido a pergunta do teólogo francês, apresentada no início desse capítulo: “em vez de recorrer à analogia da justiça humana, tão diferente da justiça divina, por que a teologia da redenção não poderia se deixar guiar pela analogia da oração?”¹⁹⁴. Quando se compreende a oração dentro da teologia do mistério pascal do teólogo estudado, faz-se necessário admitir que, assim compreendida, a oração, ainda que não explique tudo, pode conduzir ao cerne do mistério da redenção, uma vez que esse se refere à comunhão do Filho com o Pai. A salvação de Jesus e da humanidade encontra-se na *elevatio entis ad Patrem* de Jesus. Jesus não se eleva sozinho, mas eleva consigo a humanidade. Ele se encarna, vive, morre e ressuscita para elevar consigo ao Pai toda a humanidade. O *vado ad Patrem* de Jesus, tão presente no Evangelho de João, coincide com o próprio movimento da salvação e da própria oração de Jesus, cuja plenitude se dá na morte.

¹⁹² DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 72.

¹⁹³ DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 70.

¹⁹⁴ DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 70.

Jesus não vai ao Pai – não se eleva ao Pai – sozinho, mas com todos os homens e por todos os homens.

2.6.3 Oração e sacrifício

De acordo com o teólogo estudado, a idéia da comunhão é essencial ao sacrifício. “O homem toma a iniciativa de fazer um dom a Deus. Deus se apropria do dom, impregnando-o de si mesmo. Através da vítima assim santificada, o homem entra em comunhão com Deus”¹⁹⁵. O homem, quando sacrifica, busca essa comunhão com Deus. Sesboué afirma que a finalidade do sacrifício é a união do homem com Deus¹⁹⁶. Ora, a comunhão está tanto no centro da teologia do sacrifício quanto no da teologia da oração, porque também da oração pode se dizer que sua finalidade é a união do homem com Deus. Santo Agostinho tem uma definição do sacrifício na qual a própria oração pode ser considerada um sacrifício. Depois de afirmar que Deus não necessita de animal ou de qualquer outra coisa corruptível e terrena, nem da justiça do homem, e que todo culto legítimo aproveita ao homem e não a Deus, o Bispo de Hipona diz que “o verdadeiro sacrifício é toda obra que praticamos para nos unirmos a Deus em santa união, quer dizer, toda obra relacionada com o supremo bem, princípio único de nossa suprema felicidade”¹⁹⁷. A oração busca exatamente a união com Deus que, para Agostinho, consiste no aspecto mais importante do sacrifício. R. de Vaux, estudioso da teologia do sacrifício, faz uma ligação estreita entre sacrifício e oração:

O sacrifício é o ato essencial do culto exterior. *É uma oração em ação*, uma ação simbólica que torna eficazes os sentimentos interiores do ofertante e a resposta que Deus lhe dá. É algo comparável às ações simbólicas dos profetas. Pelos ritos sacrificais, o dom feito a Deus é aceito e a união com Deus é estabelecida, o pecado do fiel é perdoado. Mas não se trata de uma eficácia mágica, é essencial que a ação exterior exprima os sentimentos verdadeiros do ofertante e encontre as disposições benevolentes de Deus. Na falta disso, o sacrifício não é mais um ato de religião¹⁹⁸.

Nessa concepção, o sacrifício possibilita a união com Deus. Como a oração busca essa mesma união, o sacrifício se define como oração em ação, ou seja, o que se faz para que a união aconteça, que só acontece na abertura total a Deus. Assim a eficácia tanto do sacrifício quanto da oração depende das verdadeiras intenções do ofertante e do orante.

¹⁹⁵ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 56.

¹⁹⁶ Cf. SESBOÜÉ, Jésus-Christ, p. 264.

¹⁹⁷ SANTO AGOSTINHO. *Cidade de Deus I*, Petrópolis: Vozes, 1991. p. 376.

¹⁹⁸ VAUX, de, As instituições, p. 487. O cursivo é do pesquisador.

No seu sacrifício, Jesus entra em plena comunhão com o Pai. Seu sacrifício é sua oração em ação: Jesus se entregando ao Pai, que acolhendo o sacrifício do Filho, ressuscita-o na morte. Jesus é santificado, glorificado pelo Pai. Jesus, na ressurreição, é impregnado por Deus, seu Pai. Ser impregnado por Deus é o mesmo que entrar em plena comunhão com o Pai. No sacrifício do Cristo, aparecem os dois elementos essenciais ao sacrifício: dom e comunhão. A realização da comunhão de Jesus com o Pai se encontra no interior do seu sacrifício e realiza também a comunhão que sua oração buscava. A oração de Jesus, que coincide com sua morte, coincide também com seu sacrifício. Se na morte Jesus se entrega e se seu sacrifício é o dom que ele próprio faz de si ao Pai, então o sacrifício e a oração são um mesmo movimento de Jesus ao Pai: ambos se realizam na *elevatio* de Jesus ao Pai

Para Durrwell, de acordo com a Carta aos Hebreus, no sacrifício de Jesus a vítima é substituída por um coração em oração; Jesus ora como o salmista (cf. Hb 10,6-7; Sl 40,7-9). No sacrifício de Cristo, a salvação acontece na oração que Jesus dirige a Deus na angústia e submissão, uma oração que o Pai atende. Para Sesboüé, na oração se expressava o sacrifício de Jesus, que não é senão a forma que toma a volta do Filho ao Pai, que entrega sua vida nas mãos do Pai. A oração de Jesus como sacrifício – expressão de sua entrega ao Pai – faz ver que seu sacrifício é existencial e só pode ser entendido a partir de sua pró-existência¹⁹⁹. Jesus sempre se entrega ao Pai por todos. É o que caracteriza toda sua vida, enquanto realização do seu mistério filial. O sacrifício de Jesus não é, portanto, ritual, mas existencial; é toda sua vida entregue ao Pai para a salvação da humanidade. Schillebeeckx vê uma íntima ligação entre o sacrifício de Jesus para a salvação de todos e a oração: “o sacrifício da cruz é o grande mistério do culto litúrgico, por meio do qual o Cristo implora ao Pai a graça da redenção para todos os homens”²⁰⁰. Implorar ao Pai é o mesmo que orar ao Pai, uma vez que a imploração é uma forma de oração. Jesus entrega-se ao Pai no seu sacrifício implorando – orando – pela salvação da humanidade. No seu sacrifício, Jesus não só implora ao Pai; ele também adora o Pai.

Vanhoye afirma que o autor da Carta aos Hebreus não conhece somente o sacrifício expiatório, mas também o sacrifício de louvor. “Ele sabe muito bem que a oferta dos sacrifícios não é a única tarefa sacerdotal e que os sacrifícios de expiação

¹⁹⁹ Cf. SESBOÜÉ, Jésus-Christ, p. 266-267.

²⁰⁰ SCHILLEBEECKX, Cristo, p. 36.

não são a única forma de sacrifícios; ele fala de um sacrifício de aliança (cf. Hb 9,19-21) e de um sacrifício de louvor (cf. Hb 13,15)”²⁰¹. O louvor caracteriza uma forma de sacrifício, mostrando que os conceitos de oração e sacrifício realmente se aproximam. Para Ratzinger, o verdadeiro sacrifício consiste na adoração:

Deus não quer touros e bodes e sim seres humanos; a verdadeira adoração só pode consistir no sim irrestrito que o ser humano diz a Deus. Tudo pertence a Deus, mas o ser humano possui a liberdade de dizer sim ou não, de amar ou de recusar-se. Deus só precisa esperar por uma coisa, a confirmação livre do amor – essa é a única adoração e o sacrifício que faz sentido²⁰².

Não é esse o sacrifício de Jesus? Na morte na cruz ele dá seu sim livre e irrestrito ao Pai, ao mesmo tempo que implora, adora e louva o Pai, entregando-se a ele.

Sacrifício, morte e oração são, na teologia de Durrwell, conceitos que se aproximam, porque têm na comunhão o seu fundamento. Jesus se entregou totalmente ao Pai entrando numa perfeita comunhão com ele. Segundo Durrwell, “o sacrifício não é outra coisa senão uma entrada em santa comunhão com Deus, como toda oração”²⁰³. O sacrifício de Cristo realiza o que ele busca na sua oração: a comunhão com Deus em plenitude. Como é na morte-oração que Jesus se oferece ao Pai no sacrifício de si, sua *elevatio* ao Pai inclui, ao mesmo tempo, a morte, o sacrifício e a oração. E se, como afirma o teólogo francês, Jesus permanece para sempre no seu estado vitimal, se ele é sempre aquele que se entregou pela salvação da humanidade, mais uma vez faz-se necessário afirmar que Jesus permanece no cume de sua oração, porque “a redenção é obra de oração”²⁰⁴. Também à luz da teologia do sacrifício de Durrwell, pode-se considerar a morte de Jesus como sua oração suprema.

2.6.4 Jesus, eterno sacerdote e intercessor

O tema do sacrifício liga-se a outro tema importante para a teologia da oração em Durrwell. Jesus, com seu sacrifício, torna-se o sacerdote eterno e, como tal, exerce a função de intercessor: “ele vive para sempre para interceder por eles” (Hb 7,25). O verbo interceder, tanto em Paulo como em Hebreus, faz pensar numa atividade orante de Jesus ressuscitado junto do Pai. Segundo Schillebeeckx, Jesus não permanece inativo no céu, mas orando e intercedendo por nós²⁰⁵. Charles André Bernard, no seu estudo sobre a oração, diz que a atividade orante de Jesus continua na eternidade, como

²⁰¹ VANHOYE, La Lettre aux Hébreux, p. 92.

²⁰² RATZINGER, Introdução ao Cristianismo, p. 211.

²⁰³ DURRWELL, Le mystère pascal, p. 282

²⁰⁴ DURRWELL, O Pai, p. 202.

²⁰⁵ SCHILLEBEECKX, Cristo, p. 30.

afirma Hb 7,27, o que o teólogo relaciona com a última vontade de Jesus expressa na sua oração sacerdotal: “Pai, aqueles que me deste quero que, onde eu estiver, também eles estejam comigo” (Jo 17,24). E Jesus assegura que não abandonará os seus: “Eu lhes dei a conhecer o teu nome e lhes darei a conhecê-lo”. Para o teólogo, “a intercessão de Jesus não é uma imploração, mas a manifestação ao Pai da sua vontade de salvação, fixada para a eternidade”²⁰⁶. Essa atividade orante do Jesus da glória só se compreende à luz da eternidade do seu sacerdócio, cuja teologia se encontra na Carta aos Hebreus²⁰⁷. Segundo Durrwell, a atividade sacerdotal de Cristo em Hebreus é descrita sob dois aspectos: a intercessão e o sacrifício²⁰⁸.

O teólogo trata o tema do eterno sacerdócio do Cristo no seu livro *La résurrection de Jésus*, especialmente nas primeiras edições²⁰⁹. O tema se mostra complexo, no entanto ele interessa à medida que inclui o assunto da pesquisa. Na leitura de Durrwell, a morte na qual Jesus é glorificado inaugura uma fase decisiva no seu sacerdócio²¹⁰. A transformação glorificante introduz Jesus na função de sumo sacerdote

²⁰⁶ BERNARD, Teologia spirituale, p. 390. A eterna intercessão de Jesus, brevemente estudada por Bernard, não aparece nos outros bons tratados de espiritualidade citados nessa pesquisa. O tratado de Bernard tem o mérito de fazer uma abordagem mais ampla da oração de Jesus.

²⁰⁷ BERNARD, Teologia spirituale, p. 390.

²⁰⁸ Evidentemente não se quer fazer um estudo bíblico completo sobre a Carta aos Hebreus. O texto dessa epístola interessa à pesquisa enquanto afirma a eternidade do sacerdócio de Cristo, que inclui sua função de intercessor junto do Pai. Uma vez que Durrwell trabalha o tema do eterno sacerdócio de Jesus e sua intercessão junto do Pai, não se poderia omiti-lo, por referir-se ao tema da pesquisa, mas não se pretende um estudo aprofundado do sacerdócio de Jesus em Hebreus, o que pode ser encontrado nos tratados dos especialistas. Vanhoye, várias vezes citado, por exemplo, fez um excelente estudo sobre a Carta aos Hebreus que serviu de referência para essa pesquisa.

²⁰⁹ Sobre o eterno sacerdócio de Cristo na teologia de Durrwell, Mimeault constata que o tema era, nas primeiras edições do seu livro *La Résurrection de Jésus*, parte do IV capítulo. Na décima edição desse seu livro fundamental, o tema do sacerdócio eterno de Jesus aparece integrado ao tema da filiação. Já o tema da eterna intercessão desaparece completamente. Segundo Mimeault, “pode-se constar em Durrwell uma tendência a privilegiar a temática da filiação divina como integradora do conjunto do dado cristológico, tendência que corresponde a uma insistência cada vez maior sobre a correspondência da obra da salvação com a intimidade do mistério de Deus, ou, em outros termos, a correspondência dos títulos funcionais (Salvador, Sacerdote, Senhor) com o título ontológico de Filho” (MIMEAULT, La sotériologie, p. 193). Para a pesquisa sobre o sacerdócio de Jesus em Durrwell, faz-se necessário voltar a uma edição mais antiga do seu livro *La Résurrection de Jésus*. Aqui se citará a oitava edição, uma vez que a nona a repete e na décima o tema deixa de aparecer. Cf. DURRWELL, F. –X. *La résurrection de Jésus, mystère de salut*. Études Biblique. Paris: Xavier Mappus, 1963, 8. ed.

²¹⁰ Sobre o sacerdócio de Jesus, é bom lembrar que Jesus jamais é designado nos Evangelhos como sacerdote. Quando os Sinóticos falam de sacerdotes ou sumo-sacerdotes, referem-se sempre ao sacerdócio levítico. Como afirma Vanhoye, “não se percebia a mínima relação entre a existência de Jesus e a instituição do sacerdócio tal como era então vivida em conformidade com o Antigo Testamento. A pessoa de Jesus não se apresentou como sacerdotal, sua atividade não teve o aspecto de um ministério de sacerdote e sua morte não tinha nada de um sacrifício ritual”. Mas o autor da Carta aos Hebreus introduz essa novidade na sua hermenêutica da vida de Jesus, o que se justifica, uma vez que o sacerdócio e o sacrifício pertenciam às ricas tradições recebidas do Antigo Testamento. Portanto, “essa inovação se justifica como um aprofundamento do mistério do Cristo, reconhecido como a realização prefeita de todas as Escrituras”. Vanhoye descreve longamente a novidade da Carta aos Hebreus no primeiro capítulo de seu estudo. Cf. VANHOYE, La Lettre aux Hébreux, p.15-29.

segundo a ordem de Melquisedec: “levado à perfeição, se tornou para todos os que lhe obedecem princípio de salvação, tendo recebido de Deus o título de sumo sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec” (Hb 5,9-10, cf. Hb 7,17). Portanto, “a entrada na glória foi para o Cristo uma unção sacerdotal, uma autêntica investidura”²¹¹. A proclamação de Jesus como sumo sacerdote revela-se o aspecto mais importante de sua glorificação²¹². A própria definição de Cristo como sacerdote inclui sua exaltação, sua ressurreição (cf. Hb 7,26). Em muitos textos, Durrwell constata que a fase celeste se mostra essencial ao sacerdócio de Cristo (cf. Hb 4,14; 6,20; 8,1). Só o sacerdócio de Cristo chega ao verdadeiro tabernáculo de Deus, não só em seus efeitos; ele é celeste. Mas Durrwell, ao tratar do tema do sacerdócio eterno de Jesus, não o separa do tema da filiação, central em sua teologia. Para ele, o eterno sacerdócio de Jesus na Carta aos Hebreus está ligado ao tema da filiação. No seu artigo sobre a utilização do Sl 2,7 no Novo Testamento, Jacques Dupont vê, na Carta aos Hebreus, a mesma ligação, pois o título Filho de Deus e o de Sumo Sacerdote estão estreitamente conexos. Tanto para o Filho quanto para o sumo sacerdote, a glorificação é um início. No mesmo momento em que o Pai declara Jesus sumo sacerdote (cf. Hb 5,6), ele diz: “Tu és meu Filho, eu hoje te gerei” (Hb 5,5). Esse momento é o da ressurreição²¹³.

Segundo Durrwell, o aspecto mais importante do sacerdócio eterno de Cristo para o autor da Carta aos Hebreus caracteriza-se por sua dimensão de eternidade. “A glorificação fixa a atividade sacerdotal de Jesus na duração sem fim de Deus; esse traço é objeto das afirmações mais freqüentes (cf. Hb 5,6; 6,20; 7,3.8.16; 20-28) e constitui o ponto essencial de comparação entre Jesus e o rei de Salém”²¹⁴. O sacerdócio de Jesus segundo a ordem de Melquisedec significa possuir um sacerdócio sem fim, como dá a impressão o sacerdócio desse misterioso rei que, sem genealogia, possui um sacerdócio definitivo²¹⁵. A dimensão de eternidade do sacerdócio de Cristo, no entanto, não significa duração temporal, mas é a elevação do seu sacerdócio à vida de Deus. Jesus, no seu mistério pascal, é assumido na plenitude da vida divina, o que explica que o sacerdócio está ligado à filiação. “A glorificação consagra o sacerdote porque ela leva

²¹¹ DURRWELL, F. –X. *La résurrection de Jésus* 8.ed., p. 170.

²¹² VANHOYE, *La Lettre aux Hébreux*, p. 117.

²¹³ DUPONT, *Filius meus es tu*, p. 398-399.

²¹⁴ DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, 8.ed., p.172.

²¹⁵ Sobre Melquisedec, o comentário de pé de página da Bíblia de Jerusalém a Hb 7,1 afirma: “Melquisedec, rei-sacerdote, é figura profética de Cristo. O silêncio insólito da Escritura (Gn 14) a respeito dos seus antepassados e dos seus descendentes sugere que o sacerdócio que ele representa é eterno e livre de considerações dinásticas” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, nota e).

à plenitude a filiação de Jesus: um sacerdócio mais rico, numa plena filiação”²¹⁶. A própria figura de Melquisedec traz em si um estreito nexo entre filiação e sacerdócio. Melquisedec era a prefiguração de um sacerdote que seria, ao mesmo tempo, o Filho de Deus e, como consequência, sacerdote para a eternidade²¹⁷.

Depois de explicar o sacerdócio eterno de Jesus, Durrwell busca explicar como Jesus exerce esse sacerdócio eterno, o que o obriga a entrar na teologia da intercessão e do sacrifício, porque a noção de sacerdócio inclui, necessariamente, a de intercessão e a do sacrifício. Hb 7,25 afirma a eterna intercessão de Cristo. Outro texto do Novo Testamento, no qual se diz que Jesus intercede pelos homens junto de Deus, acha-se em Paulo. O apóstolo afirma que Jesus está à direita de Deus e intercede por todos (cf. Rm 8,34). Mas Paulo não associa a intercessão do Jesus ressuscitado ao sacerdócio eterno de Cristo, como faz o autor de Hebreus. Além disso,

Paulo apóia-se somente no primeiro oráculo do Salmo 110 (109) que, na verdade, falando da sessão à direita de Deus, não sugere uma atividade de intercessão, enquanto o autor da Carta aos Hebreus passou do primeiro oráculo ao segundo (cf. Hb 1,3.13), que sugere uma atividade sacerdotal de intercessão²¹⁸.

A atividade intercessora de Jesus traz consigo a idéia de oração. A intercessão nada mais é do que uma forma de oração. Jesus intercede pelos homens orando por eles. Como a ressurreição cria uma presença imediata de Jesus junto de Deus, a atividade mediadora de seu sacerdócio chega à sua plenitude (cf. Hb 5,9-10). Tal proximidade de Jesus com Deus produz um novo modo de intercessão. Jesus garante aos fiéis não somente uma ajuda oportuna (cf. Hb 4,16), mas uma salvação definitiva. Uma vez que seu sacerdócio entrou numa fase definitiva e eterna, “ele é capaz de salvar totalmente aqueles que, por meio dele, se aproximam de Deus” (Hb 7,25). Ele intercede por todos, porque “se tornou para todos os que obedecem princípio de salvação eterna” (Hb 5,9)²¹⁹.

A intercessão de Jesus junto de Deus se identifica com o que ele se tornou: princípio de salvação eterna. Ele está junto do Pai, mas não só por si mesmo, e sim por todos. Durrwell afirma que a intercessão de Jesus junto do Pai na plenitude de seu sacerdócio mostra-se diversa da intercessão de Jesus durante sua vida terrena. Na plenitude de seu sacerdócio, Jesus suplica a favor de todos, não mais na prostração e nas

²¹⁶ DURRWELL, La résurrection de Jésus, 8.ed., p. 173.

²¹⁷ Cf. VANHOYE, La Lettre aux Hébreux, p. 119.

²¹⁸ VANHOYE, La Lettre aux Hébreux, p. 131.

²¹⁹ Cf. VANHOYE, La Lettre aux Hébreux, p. 133.

lágrimas (cf. Hb 5,7). A Carta aos Hebreus descreve Jesus assentado ao lado do Pai (cf. Hb 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2) e essa presença junto do Pai é sua intercessão. Jesus está presente junto do Pai a favor de todos (cf. Hb 9,24): nisso consiste a novidade de sua oração por todos. Na teologia de Durrwell, a intercessão de Jesus identifica-se com o seu tornar-se oração. Jesus tornou-se uma oração atendida, uma vez que viveu em si mesmo o drama da salvação. Quando assume a condição humana marcada pelo pecado, Jesus o faz para conduzir ao Pai o ser humano. Toda atividade de Jesus é, portanto, intercessora. A própria assunção da condição humana tem uma dimensão intercessora, uma vez que ele a assume para salvar o ser humano. Como afirma Durrwell:

Nós não sabíamos pelas orações terrestres de Jesus que a simples ostentação de nossa natureza humana que carregava então as marcas do pecado era uma intercessão a nosso favor. Agora, essa humanidade que é a nossa, a da raça do pecador, voltou para Deus no Cristo ressuscitado e sua presença junto do Pai, ao mesmo tempo que a visão das cinco marcas sobre ela, como testemunho da morte ao pecado e da pertença a Deus, exerce a nosso favor uma pressão de amor sobre o coração de Deus: ‘Pai, no teu Filho, eis o homem de volta’. Na verdade, ele está diante da face de Deus em nosso benefício²²⁰.

A intercessão de Jesus nada mais é que um *estar diante de Deus* em benefício dos homens. Jesus salva a humanidade tornando-se uma intercessão definitiva a favor dos homens por sua presença junto de Deus. E Jesus está presente junto de Deus enquanto encarnado, enquanto aquele que assumiu a condição humana. Ele está diante de Deus na condição dos homens a salvar, numa humanidade totalmente filializada. A ressurreição filializa a carne de pecado que ele assumiu a favor dos homens. A presença da natureza humana no Jesus da glória constituiu uma intercessão definitiva. O fato de Jesus não permanecer inativo diante de Deus, mas orando, não significa que ele esteja junto do Pai fazendo orações a favor de todos. A própria presença de Jesus junto do Pai revela-se uma constante atividade a favor dos homens. A atividade própria do sacerdote caracteriza-se pela intercessão a favor de outros. Jesus se torna eterno sacerdote para interceder pelos homens junto ao Pai.

O sacerdócio eterno de Cristo enquanto mediador supõe ainda o conceito de sacrifício. Durrwell busca explicar de que modo Cristo, sacerdote eterno, oferece um

²²⁰ DURRWELL, La résurrection de Jésus, 8.ed., p. 175. Durrwell, a partir da segunda edição da *Résurrection de Jésus*, faz uma pequena modificação nesse texto que permanecerá nas edições subsequentes. Na primeira edição, a ostentação da natureza humana como intercessão se dá a partir da páscoa. Ele escreve: “Nós não sabíamos pelas orações terrestres de Jesus que a simples ostentação de nossa natureza humana, dessa natureza que então carregava as marcas do pecado, podia ser uma oração a nosso favor; e sem dúvida *ela não o era*” (DURRWELL, La résurrection de Jésus, 1.ed., p. 164). O cursivo é do pesquisador. A partir da segunda edição, a ostentação da natureza humana por Jesus é, desde sua vida terrestre, intercessão a favor de todos.

sacrifício ao Pai. Ele mesmo se pergunta: “O sacerdócio glorioso comporta um sacrifício como outrora os sacrifícios do sacerdócio judaico?”²²¹ Segundo nosso teólogo, a Carta aos Hebreus parece categórica ao afirmar uma única oblação que se consuma de uma vez por todas na cruz: oblação que substitui os dons e os sacrifícios que faziam os sacerdotes levitas. Como diz Vanhoye: “uma única oferta pessoal eficaz substituiu as ofertas exteriores indefinidamente repetidas e ineficazes”²²². Para Durrwell, a Carta aos Hebreus apresenta uma liturgia celeste, da qual Jesus é o pontífice (cf. Hb 8,1-5). O culto do santuário celeste se centra no sacrifício, do qual os sacrifícios antigos eram figura. Se Cristo não tivesse nada para oferecer, não seria sacerdote. Os sacrifícios antigos eram imagem do sacrifício celeste. Portanto, para que se compreenda que Jesus, junto do Pai, ofereça um sacrifício, faz-se necessário concluir que “o mistério da cruz se prolonga na eternidade”²²³. O sacrifício de Jesus não terminou na sua existência terrestre. A própria oferta de Jesus é eterna nela mesma. O texto de Hb 8,1-5 leva o teólogo a essas conclusões. E segundo ele, se outros textos não supõem a perpetuação da oferta, supõe, ao menos, a permanência de Jesus no seu estado vitimal (cf. Hb 9,12).

Ele não carrega o sangue das vítimas nas suas mãos; ele é a vítima pela qual se abre o véu e como ele penetra uma vez por todas através do véu de sua carne imolada (cf. Hb 10,20), pode-se acreditar que o estado em virtude do qual se abre o santuário perdura eternamente: o estado de vítima²²⁴.

Durrwell é consciente de que a Carta aos Hebreus não diz isso expressamente, apenas o sugere²²⁵. Mas, para ele, faz-se necessário acreditar que Jesus permanece no seu estado de vítima, para que se entenda o seu eterno sacerdócio, que inclui o sacrifício. A Carta aos Hebreus não conhece outro sacrifício, nem mesmo afirma que a oferta se perpetua num devir, porque o movimento sacrificial termina no Pai. Entretanto, Durrwell afirma que “para conciliar a unicidade do sacrifício com a afirmação de sua continuidade, só a permanência da oferta na cruz que a eterna

²²¹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, 8.ed., p. 176.

²²² VANHOYE, La Lettre aux Hébreux, p. 149.

²²³ DURRWELL, La résurrection de Jésus, 8.ed., p. 177.

²²⁴ DURRWELL, La résurrection de Jésus, 8.ed., p. 177.

²²⁵ A Carta aos Hebreus afirma, inclusive, que o Cristo glorificado não tem necessidade de oferecer sacrifícios pelo pecado, porque já o fez, uma vez por todas, oferecendo-se a si mesmo (cf. Hb 7,27). Segundo Vanhoye, Hebreus salienta a aspecto único da oblação sacrificial de Jesus (cf. Hb 9,12-14), em contraste com a multiplicidade dos dons e sacrifícios dos sacerdotes levitas (cf. Hb 8,3; 9,9). O teólogo não afirma que o sacerdócio eterno de Cristo comporta um sacrifício. Cf. VANHOYE, La Lettre aux Hébreux, p. 115-155. Durrwell, evidentemente, sabe disso, e quando afirma um sacrifício no sacerdócio eterno do Cristo quer apenas afirmar a permanência de Jesus no seu estado de entrega ao Pai. A permanência de Jesus no seu estado vitimal caracteriza, portanto, o sacrifício de seu eterno sacerdócio.

aceitação por Deus mantém sempre atual pode satisfazer”²²⁶. Deus recebe a vítima numa ação de plenitude que jamais perde sua atualidade. E o teólogo conclui: “Jesus permanece no ponto culminante de sua função sacerdotal, *a oferta da morte é eternizada na ação divinizante que a coroa*”²²⁷.

Em sua reflexão sobre o eterno sacerdócio de Jesus na Carta aos Hebreus, Durrwell prossegue sua argumentação sobre a permanência de Jesus na morte feita a partir o Evangelho de João, do Apocalipse e das Cartas de Paulo. Dizer que Jesus ressuscita sem sair da morte exige que a exaltação celeste inclua a definição do sacerdócio de Cristo (cf. Hb 7,26). O Pai aceita a oferta do Filho, glorificando-o, mas a vítima permanece no instante de sua plenitude em que é aceita pelo Pai. Jesus se oferece ao Pai no seu sacrifício na cruz. O Pai aceita o sacrifício do Cristo, glorificando-o não depois da morte, cume de sua oferta, mas na morte. Portanto, o sacerdócio do Cristo é eterno porque a morte torna-se uma dimensão de sua glória. A glória consagra a morte enquanto essa é redentora. “O Cristo em sua morte glorificante é o sacrifício escatológico: para sempre sacerdote, no seu eterno sacrifício”²²⁸. Afirmar que Jesus permanece para sempre no seu estado vitimal é o mesmo que afirmar que Jesus permanece para sempre na oração, uma vez que a oração de Jesus não é senão a oferta de si ao Pai, sua *elevatio entis ad Patrem*. A oração de Jesus nada mais é do que sua oblação ao Pai. Essa oferta perdura para sempre e se identifica com a eterna intercessão de Jesus. Jesus pode interceder por todos exatamente por ter sido glorificado no cume de sua oferta ao Pai, no cume do seu sacrifício. Ele continua sempre aquele que ao Pai se ofereceu por todos. Permanecendo nessa oferta, torna-se uma oração atendida a favor de todos. A intercessão eterna de Jesus coincide, portanto, com a permanência de Jesus no seu estado sacrificial, na oferta de si ao Pai por todos.

2.7 Páscoa: evento trinitário

Durrwell, ao teologiza a morte como plenitude da filiação, utiliza os pressupostos de sua teologia, cuja dimensão trinitária se revela um aspecto fundamental. A salvação consiste num mistério que acontece entre Jesus, o Filho essencial, e Deus, o Pai essencial. O mistério pascal não é senão a entrega que Jesus, o Filho, faz de si ao Pai

²²⁶ DURRWELL, La résurrection de Jésus, 8.ed., p. 178.

²²⁷ DURRWELL, La résurrection de Jésus, 8.ed., p. 179. O cursivo é do autor.

²²⁸ DURRWELL, La résurrection de Jésus, 8.ed., p. 123.

por todos, a *elevatio* de Jesus ao Pai. No primeiro capítulo desta pesquisa, buscou-se apresentar a teologia trinitária de Durrwell para, a partir dela, se construir uma teologia da oração de Jesus antes da páscoa. A vida de Jesus tem, segundo os Evangelhos, uma dimensão trinitária. Nenhum dos seus atos e nem a sua oração poderiam ser compreendidos sem a presença nele do Espírito Santo. Embora se tenha antecipado algo sobre a presença do Espírito Santo em Jesus na páscoa, uma vez que a páscoa revela-se o horizonte hermenêutico fundamental do teólogo estudado, aqui faz-se necessário um aprofundamento sobre o aspecto trinitário do evento pascal.

Para Durrwell, a páscoa de Jesus é trinitária, pois nela o mistério do Pai, do Filho e do Espírito se revelam e se integram definitivamente no mundo²²⁹. A reflexão de Durrwell sobre o mistério pascal não poderia omitir a presença do Espírito Santo nesse evento. “O Espírito Santo é onipresente na páscoa de Jesus”²³⁰. Até aqui, falou-se sobretudo do mistério pascal enquanto acontecimento entre Jesus e o Pai. Para compreender o aspecto trinitário desse mistério, faz-se necessário entrar na teologia do Espírito, o que obriga a voltar a alguns aspectos já apresentados no primeiro capítulo, não para repeti-los, mas para centrar-se na presença do Espírito no mistério pascal de Jesus. Uma vez que a oração de Jesus durante sua vida terrestre não se compreende sem a presença do Espírito Santo nele, também não se compreende sua oração na páscoa sem uma obrigatória referência ao Espírito Santo.

2.7.1 O Espírito Santo e a redenção

Como foi mostrado no primeiro capítulo, Jesus não é simplesmente o Filho, ele o é no Espírito Santo. “O Espírito é a marca divina da filiação”²³¹. O mistério pascal é um mistério de filiação; ele se completa no Espírito do Filho, no qual Jesus se ofereceu ao Pai (cf. Hb 9,14) e no qual ele foi ressuscitado pelo Pai (cf. Rm 8,11). Para Durrwell, o *Espírito Eterno* de que fala a Carta aos Hebreus identifica-se com o Espírito Santo²³². “Pelo Espírito Eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus” (Hb 9,14). Embora a exegese desse versículo de Hebreus possa ser problemática, a interpretação mais plausível, segundo Vanhoye, parece ser a dos Padres gregos, segunda a qual a expressão *Espírito Eterno* é uma maneira de designar o Espírito Santo²³³.

²²⁹ Cf. DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 10.

²³⁰ DURRWELL, La mort du Fils, p. 182.

²³¹ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 44.

²³² DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 116.

²³³ VANHOYE, La lettre aux Hébreux, p. 151.

Sobretudo em Paulo, Durrwell fundamenta a ressurreição de Jesus no Espírito²³⁴. Para Paulo, Jesus “é estabelecido Filho de Deus com poder, por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade” (cf. Rm 1,3-4). Paulo repete o mesmo argumento em Rm 8,11: “E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante seu Espírito que habita em vós. O Espírito, para Durrwell, é o “poder de Deus em sua manifestação”²³⁵. Paulo atribui a ressurreição de Jesus ao poder de Deus (2Cor 13,4). Quando ressuscita Jesus, Deus manifesta sua ação poderosa (Cf. Ef 1,18-22). Para o teólogo, também Pedro afirma que o Espírito vivifica Jesus (1Pd 3,18). E não só o poder, também a glória de Deus age em Jesus na ressurreição. “O Espírito de Deus é a divina santidade, a onipotência e a glória de Deus”²³⁶. O Espírito Santo é o “Espírito de glória, Espírito de Deus” (1Pd 4,14). A ressurreição acontece no poder e na glória, portanto no Espírito. O Espírito, o poder e a glória são um mesmo princípio no qual Jesus é ressuscitado. Transformado no Espírito, Jesus se transforma em *Espírito vivificante* (1Cor 15,45)²³⁷.

Para Durrwell, na páscoa, o Espírito eleva Jesus à plenitude da filiação como Espírito de santidade (Rm 1,4), santidade que, na Bíblia, se identifica com a transcendência divina. A morte de Jesus é gloriosa pela presença do Espírito Santo nela. Jesus afirma: “Eu me santifico” (Jo 17,19). O Espírito é a santidade que torna a morte de Jesus santificante. Jesus, em sua glória, torna-se espírito vivificante (cf. 1Cor 15,45), plenamente santificado. O Espírito também se identifica com o amor (cf. Rm 5,5). Durante a vida de Jesus, o Pai constantemente lhe manifestava seu amor (cf. Mt 3, 17; 17,5). Jesus é o “Filho bem-amado”. Na morte, acontece o supremo encontro de amor entre o Pai e o Filho. Jesus morre amando, mas o morrer filial de Jesus depende do Espírito. O Pai o ressuscita no amor, ou seja, no Espírito²³⁸. Tudo se passa entre o Pai e o Filho, que são Pai e Filho no Espírito de amor. “Ele morre no Espírito Santo que o

²³⁴ Segundo Helewa, os Sinóticos não entram com empenho teológico na modalidade da ressurreição de Jesus, pois a apresentam como vértice messiânico de Jesus. Os Atos dos apóstolos atribuem a Jesus o poder de dar o Espírito depois da ressurreição, mas não incluem o Espírito explicitamente na própria ressurreição de Jesus. No Evangelho de João, Jesus é o depositário do Espírito (cf. Jo 1,32-34), mas o evangelista não fala da ação do Espírito no fato da ressurreição e glorificação de Jesus. Jesus, tendo voltado à sua glória, envia de junto do Pai o Espírito. Paulo, por sua vez, ensina que o crucificado, figura de extrema pobreza e fraqueza, foi ressuscitado pelo poder de Deus que nele agiu na ressurreição. Paulo identifica o poder de Deus com o Espírito Santo. Cf. HELEWA, *Lo Spirito Santo nel mistero del Cristo e del cristiano*, p. 49-50.

²³⁵ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 57.

²³⁶ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 83.

²³⁷ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 83.

²³⁸ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 65-66.

leva ao Pai. Jesus, Filho de Deus, morre para Deus no Espírito no qual ele é o Filho”²³⁹. Jesus se consagra (cf. Jo 17,19). Mas o Espírito Santo é a santidade que o consagra. Para Durrwell, a ressurreição caracteriza-se pela aceitação do sacrifício de Jesus por parte do Pai. No sacrifício antigo, o fogo consumia a vítima, impregnando-a do divino, no caso de Jesus, o Espírito é o fogo do holocausto com o qual o Deus-Pai se apropria totalmente dele, santificando-o²⁴⁰. Parece justa, portanto, a crítica que o teólogo francês faz à teologia jurídica, para a qual basta que Jesus seja homem-Deus para satisfazer a justiça divina. Nessa teologia, o Espírito não aparece. Para Durrwell, o próprio Espírito Santo é a justiça de Deus, pois, segundo ele, na Escritura, a justiça e santidade de Deus são a mesma coisa. E a santidade é o Espírito. Tal justiça não se exerce exigindo reparação, como pensa a teologia jurídica, mas comunicando-se²⁴¹. O Espírito Santo comunica a salvação realizando, assim, a justiça divina.

No primeiro capítulo, viu-se que o teólogo francês, de maneira original, define o Espírito Santo como geração, criando uma nova nomenclatura trinitária: “eles são três, um genitor, um gerado e a geração, que é o Espírito Santo”²⁴². O Espírito gerou Jesus no seio de Maria. Na ressurreição, Jesus é gerado pelo Pai para a plenitude de sua filiação. “Jesus morre gerado, o que significa que *morte e ressurreição formam um único mistério*. A descida na morte e a subida na glória não se sucedem, *o movimento pascal é único em um fluxo e refluxo simultâneos*”²⁴³. Jesus sai do Pai que o gera no Espírito e volta para o Pai sendo gerado para a plenitude de sua filiação no mesmo Espírito. Mas Jesus não é gerado depois da morte, e sim na morte, através da qual ele volta ao Pai no Espírito. Durrwell identifica a própria ressurreição com o Espírito, enquanto poder ressuscitante do Pai: “No mistério pascal, eles também são três: O Pai que ressuscita, o Filho ressuscitado e a ressurreição, ou seja, o Espírito, que é poder de ressurreição”²⁴⁴. As três pessoas estão distintamente implicadas na ressurreição. “O Pai concede morrer, o Filho morre, o Espírito é o santo morrer, ele que é Espírito de vida”²⁴⁵. Para o teólogo, a ressurreição de Jesus depende totalmente do Espírito Santo. Se o evento pascal é um drama que se passa entre o Pai e Filho, não pode dar-se fora do

²³⁹ DURRWELL, La mort du Fils, p. 58.

²⁴⁰ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 116.

²⁴¹ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 76.

²⁴² DURRWELL, O Pai, p.128.

²⁴³ DURRWELL, La mort du Fils, p. 29. O cursivo é do autor.

²⁴⁴ DURRWELL, Le Géniteur, l’Engendré et l’Engendrement, p. 185.

²⁴⁵ DURRWELL, La mort du Fils, p. 182. Em francês, a frase está assim: “Le Père donne de mourir, le Fils meurt, l’Esprit est le saint mourir, lui qui est l’Esprit de vie”.

Espírito, ao qual o teólogo atribui um papel ativo, chegando mesmo a afirmar que o Espírito oferece Jesus, o Filho, ao Pai.

Para além dos acontecimentos na sua visibilidade, o drama pascal se dá entre o Pai e o Filho na unidade do Espírito Santo, em quem o Pai ressuscita Jesus, *em quem Jesus é oferecido a Deus*. A unidade da morte e da ressurreição é um reflexo e um efeito da unidade de Deus que é Pai e Filho no Espírito Santo²⁴⁶.

Aqui, o teólogo adota uma forma passiva para falar da entrega de Jesus: é oferecido. Durrwell evoca o Espírito Santo, que age não só na dimensão descendente da ressurreição, quando o Pai ressuscita o Filho no Espírito, mas também na dimensão ascendente da oferta de Jesus na cruz.

Durrwell fundamenta a teologia da ressurreição como geração no Sl 2,7, que é citado abundantemente em suas obras. O Salmo, referindo-se à ressurreição de Jesus, aparece em At 13,32-33: “Quanto a nós, anunciamo-vos a Boa Nova: a promessa feita a nossos pais. Deus a realizou plenamente para nós, seus filhos, ressuscitando Jesus, como também está escrito nos Salmos: *Tu és meu Filho, eu hoje te gerei*”²⁴⁷. Durrwell prefere utilizar o verbo no presente: “*Tu és meu Filho, eu hoje te gero*”²⁴⁸. Deus havia prometido ao descendente de Davi: “Estabelecerei para sempre o seu trono. Eu serei para ele pai e ele será para mim um filho” (2Sm 7,13). Os títulos de messias-rei e filho eram utilizados como sinônimos. O título Filho de Deus tem, para Jesus, um sentido messiânico. Mas Jesus não é messias simplesmente como Filho de Davi (cf. Mc 12,35-37). Sua filiação divina se mostra diversa. Jesus se declara o Filho único (cf. Mt 11,27). A fã cristã entenderá o Salmo 2,7 na perspectiva da origem divina de Jesus. “De fato, a qual dos anjos disse Deus: tu és o meu filho, eu hoje te gerei?” (Hb 1,5; 5,5)²⁴⁹. O uso neo-testamentário de alguns salmos revela a iniciativa de Deus na ressurreição de Jesus.

²⁴⁶ DURRWELL, La mort du Fils, p. 34. O cursivo é do pesquisador.

²⁴⁷ Segundo Dupont, “no pensamento dos Atos como no de São Paulo, o título Filho de Deus não pertence plenamente ao Cristo senão na sua ressurreição” (DUPONT, “Filius meus es tu”, p. 535). O salmo se refere à entronização do rei messiânico da qual Jesus se beneficia no momento da ressurreição, quando realiza a profecia sobre o messias que aparece no Salmo. Cf. DUPONT, J. *Estudos sobre os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1974. p. 265.

²⁴⁸ Segundo Durrwell, o verbo no presente é mais conforme o texto hebraico, por isto ele prefere utilizar a frase no presente. Como se trata de um salmo de entronização, o presente faz ainda mais sentido, porque o rei é entronizado hoje, o que significa ser gerado por Deus no dia da entronização. Cf. DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 26, n. 13. A Bíblia de Jerusalém traz o seguinte comentário ao Salmo citado em Atos 13,33: “a ressurreição de Cristo foi sua entronização messiânica: sua humanidade entrou, então, no gozo dos privilégios do Filho de Deus” (BÍBLIA DE JERUSA LÉM, nota j).

²⁴⁹ Cf. DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 26-27. Sobre o Sl 2,7, citado em Hebreus, Dupont afirma que “o título de Filho não convém ao Cristo senão depois de sua entrada na glória. Só então ele se torna superior aos anjos e sua superioridade se traduz no nome que lhe é dado. O nome de Filho, que exprime a excelência de Cristo sobre os anjos, não lhe pertence em razão de sua origem, mas lhe é dado no momento de sua exaltação” (DUPONT, “Filius meus es tu”, p. 537).

Quanto à utilização do Salmo 2,7, refere-se a uma interpretação da ressurreição como geração²⁵⁰.

Para Durrwell, “a ação pela qual Deus ressuscita Jesus é uma verdadeira geração”²⁵¹. Jesus, que durante sua vida consentiu na filiação, aceitou se receber totalmente do Pai; na morte ele se entrega, se abandona ao Pai, acolhe o seu ser unicamente do Pai. Sua acolhida caracteriza sua filiação. Mas a acolhida de Jesus não é mera passividade. Durrwell a define como *causalidade receptiva*, porque a possibilidade de dar depende também daquele que recebe; a doação só se realiza quando a acolhida acontece²⁵². Jesus, na sua obediência filial, suscita o amor do Pai. Acolhendo o Pai, Jesus participa da sua própria ressurreição. O Pai, por sua vez, acolhe o Filho, gerando-o no Espírito para a plenitude da filiação, para a plenitude divina que ele faz habitar corporalmente no Filho (cf. Cl 2,9). A ressurreição-geração consiste exatamente nesse *fazer habitar corporalmente em Jesus a plenitude da divindade*. Se a vida humana de Jesus toca a vida intra-trinitária e sua humanidade se torna parte irrevogável de seu ser, faz-se necessário que sua humanidade se incorpore à divindade. Por isso pode o Novo Testamento falar da ressurreição como geração²⁵³.

Durrwell, aprofundando sua reflexão, afirma que na ressurreição-geração “Jesus foi assumido, em toda a sua humanidade, no hoje do nascimento divino”²⁵⁴, quando o Pai o gera plenamente como Filho. Jesus retorna ao instante eterno de sua geração pelo Pai. A morte de Jesus se integra, portanto, no mistério do Pai que gera seu Filho no Espírito. Assim, Durrwell pode concluir que, na morte, o mistério da Trindade se interioriza no mundo. “O Pai e o Filho se tornam no mundo o que eles são eternamente; no instante da morte de Jesus, eles estão eternamente no instante de seu

²⁵⁰ Cf. LADARIA, El Dios vivo y verdadero, p. 90.

²⁵¹ DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 27.

²⁵² DURRWELL, La mort du Fils, p. 69. O cursivo é do pesquisador.

²⁵³ Cf. LADARIA, El Dios vivo y verdadero, p. 91. A ressurreição como geração revela-se um aspecto fundamental da teologia de Durrwell. Inclusive, a afirmação da eterna geração do Filho no Espírito emerge de sua reflexão sobre a ressurreição e sobre o nascimento de Jesus por obra do Espírito em Maria. Como se mostrou no primeiro capítulo, o teólogo francês parte da economia e chega à teologia. O tema da ressurreição como geração, no entanto, aparece em outros teólogos que, neste ponto, concordam com Durrwell. É o caso, por exemplo, de Ladaria, que, embora não aceite a transposição deste dado da economia para a teologia, aceita a ressurreição como geração. Secundo o teólogo espanhol, “só à luz da geração para a vida divina na ressurreição pôde o Novo Testamento e, a partir dele, a tradição da Igreja falar da existência do Filho desde o princípio no seio do Pai que o gerou eternamente (cf. Jo 1,1; 8,58; 17,5.24; Rm 8,3; Fil 2,6; Gl 4,4; Ef 1,3)” (LADARIA, El Dios vivo y verdadero, p. 91).

²⁵⁴ DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 28.

tornar-se Pai e Filho no mundo e para o mundo”²⁵⁵. O evento pascal se mostra marcadamente trinitário. A redenção nada mais é do que o mistério da Trindade imanente se interiorizando no mundo. No mistério do Filho, a Trindade se revela; mistério cuja plenitude se encontra na páscoa.

A redenção que está em Cristo *é o próprio mistério do Deus-Trindade se realizando no mundo para a salvação de todos*. Na morte de Jesus, Deus se tornou no coração do mundo o que ele é em si mesmo, o Deus-amor, o Deus-Trindade, ao mesmo tempo Deus conosco e Deus para nós²⁵⁶.

A salvação dos homens coincide com a interiorização da Trindade no mundo. Poder-se-ia dizer que, para Durrwell, a salvação acontece quando a Trindade imanente se faz Trindade econômica para elevar a si os seres humanos. Tudo acontece em Jesus, revelador do Pai e do Filho e do próprio mistério trinitário, cujo ápice se dá na páscoa. Mas que relação há entre o Espírito e a salvação? Durrwell encontra nos textos bíblicos, sobretudo em João, tal relação. O Espírito agiu na vida de Jesus, porque este era o Filho no Espírito. Mas o Espírito, antes da páscoa, não tinha sido enviado por Jesus. Jesus, salvador em sua humanidade, nessa mesma humanidade, torna-se o mediador do dom do Espírito, mas ele deve voltar ao Pai, viver no seio do Pai, a fonte do Espírito, para que possa enviar o Espírito. “No entanto, eu vos digo a verdade, é de vosso interesse que eu parta, pois, se não for, o Paráclito não virá a vós. Mas se for, envia-lo-ei a vós” (Jo 16,7). Para Durrwell, “quando, em sua humanidade, Jesus chega ao Pai, ele se torna, entre os homens, irradiador do Espírito Santo”. Por sua morte e ressurreição, Jesus se torna doador do Espírito, por isso o Espírito não se compreende sem o Filho, como afirmam alguns textos bíblicos. O Espírito é “o Espírito de Jesus”, “o Espírito do Filho”, “o Espírito de Cristo”, “o Espírito do Senhor” (cf. Fl 1,19; Gl 4,6; Rm 8,9; 2Cor 3,17).

A reconciliação dos homens com Deus e o perdão de seus pecados acontece quando Jesus envia o Espírito. Quando Durrwell afirma que Jesus se tornou a salvação dos homens, não exclui o Espírito. O fruto fundamental da ressurreição consiste exatamente na efusão do Espírito²⁵⁷. Afirma Durrwell:

²⁵⁵ DURRWELL, La mort du Fils, p. 43. Tremblay, comentando Durrwell, afirma que especialmente no mistério pascal o *ad intra* da vida trinitária se repercute no *ad extra* da história. Uma vez que o *Pai essencial* é a raiz absoluta do mistério da salvação, o mistério pascal “*é fundamentalmente também um mistério filial no sentido forte e pleno da palavra*” (TREMBLAY, François-Xavier Durrwell, p. 77). O grifo é do autor.

²⁵⁶ DURRWELL, La mort du Fils, p. 70. O cursivo é do autor.

²⁵⁷ Segundo Mimeault, a ressurreição como efusão do Espírito Santo é uma das contribuições de Durrwell à teologia. Cf. MIMEAULT, La soteriologie, p. 307-310.

A ressurreição é a efusão do Espírito Santo nesse homem, Jesus, oferecido na cruz a seu Pai. O Espírito, santidade de Deus, *remissão de todos os pecados do mundo*, força criadora desse mundo e do mundo novo, por quem todos os homens podem ser tornar filhos de Deus, fez irrupção nesse homem, o vivificou, “o estabeleceu Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos” (Rm 1,40; cf. Jo 20, 21-23)²⁵⁸.

O Espírito, enquanto Espírito de Cristo, tornou-se a remissão de todos os pecados do mundo. E Jesus se tornou a salvação porque, na sua humanidade glorificada, pode também dar o Espírito. A salvação de Jesus é a salvação do Espírito. “O perdão de todos os pecados do mundo está contido no Espírito Santo e na morte de Jesus; na água, símbolo do Espírito, e no sangue, símbolo de Jesus em sua imolação”²⁵⁹. Não seria, pois, possível, pensar a salvação da humanidade sem o Espírito Santo que agiu em Jesus e age no mundo, tornando atual a salvação de Jesus.

Se o evento pascal é trinitário, a dimensão trinitária da salvação se revela em toda a sua clareza. A salvação se identifica com a própria Trindade. Como? Explica Durrwell:

Em sua páscoa, Jesus é plenamente assumido na vida trinitária. E ele abre a porta da Trindade para os homens, tornando-se ele mesmo a porta, Cristo nossa páscoa, nossa passagem. Mas ele fornece também a chave, o Espírito Santo que, sendo mistério, é a explicação da unidade do Pai e do Filho²⁶⁰.

Cristo, a porta da Trindade para os homens; Espírito Santo, a chave da porta. Bela metáfora para explicitar a verdade central do Cristianismo segundo a qual Deus se revela ao homem e o salva trinitariamente.

2.7.2 O Espírito Santo e a oração de Jesus na Páscoa

A compreensão do mistério pascal como oração na teologia de Durrwell ficaria incompleta se nada se dissesse sobre o Espírito Santo. No primeiro capítulo, afirmou-se, com o teólogo francês que a presença do Espírito Santo em Jesus já era oração, antes mesmo de sua páscoa. “O querer do Espírito tende irresistivelmente à comunhão; como um rio corre para o mar; a oração é uma busca de comunhão”²⁶¹. Segundo Durrwell, até a expressão *Abba* brotava da presença em Jesus do Espírito Santo, vínculo de sua comunhão com o Pai, que o impulsionava a uma comunhão de plenitude. Na oração, Jesus consentia na ação do Espírito Santo nele, que o guiava

²⁵⁸ DURRWELL, La pâque du Christ, p. 10. O cursivo é do pesquisador.

²⁵⁹ DURRWELL, La mort du Fils, p. 62.

²⁶⁰ DURRWELL, La mort du Fils, p. 64.

²⁶¹ DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 131.

quanto à sua missão de anunciar o Reino, mas também o fazia ir se apropriando de sua identidade mais profunda, a filiação.

Para Durrwell, na páscoa se dá a plenitude da filiação de Jesus, como a filiação não se compreende sem o Espírito, no qual Jesus é o Filho de Deus, a páscoa é plenitude do Espírito. Se o Espírito é “o movimento que faz Jesus ir ao Pai”²⁶², na páscoa o encontro de Jesus com o Pai se dá no Espírito. Jesus se dá ao Pai no mesmo Espírito no qual era gerado e filializado pelo Pai na oração. Jesus morre no Espírito, como afirma Durrwell, e é ressuscitado no Espírito, que o leva à plenitude do mistério filial, “envolvendo-o e abraçando-o para sempre com sua potência e sua glória, tornando-o Cristo-Espírito”²⁶³. Se Jesus morre no Espírito e no Espírito é ressuscitado pelo Pai, a *elevatio* de Jesus ao Pai se dá no Espírito Santo. A oração de Jesus, para o teólogo francês, é *elevatio entis ad Patrem*. Mas como Jesus se elevaria ao Pai sem o Espírito? Embora o Espírito Santo não apareça na definição de oração de Durrwell, tal definição supõe a presença em Jesus do Espírito Santo, porque não seria possível para Jesus elevar-se ao Pai sem que o Espírito Santo o impulsionasse interiormente. Em Jesus, ele se mostra como a *elevatio* ao Pai. “Jesus morre no Espírito Santo que leva a si mesmo e Jesus para Deus. Jesus, Filho de Deus, morre para Deus no Espírito no qual ele é o Filho”²⁶⁴. O Espírito leva Jesus para Deus, portanto o *eleva*. O lugar do Espírito Santo na definição da oração de Jesus encontra-se, portanto, na *elevatio*. O Espírito Santo suscita o *vado ad Patrem* de Jesus no Evangelho de João. E a obra do Espírito na vida de Jesus, sobretudo em sua oração, completa sua obra na morte, quando a *elevatio* chega a seu cume, quando Jesus volta ao instante eterno de sua geração pelo Pai. A oração expressava a comunhão com o Pai que o Espírito suscitava na existência terrestre de Jesus. No mistério pascal, no Espírito Santo, Jesus chega à plenitude de comunhão. A morte é a oração suprema de Jesus não só porque nela ele se oferece com todo seu ser ao Pai – *elevatio entis ad Patrem* –, mas também porque nela age o Espírito Santo, no qual Jesus se oferece ao Pai e é por ele acolhido e gerado.

A *elevatio* coincide com o movimento que se dá entre o Filho e o Pai, portanto com o Espírito, que está entre o Pai e o Filho. Mas o Espírito, na definição de Durrwell, identifica-se com a geração. O mesmo Espírito no qual foi gerado desde toda eternidade e no seio de Maria, o mesmo Espírito no qual se deixava gerar enquanto filho

²⁶² DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 116.

²⁶³ GASPAR, Cristologia pneumatologica, p. 267.

²⁶⁴ DURRWELL, La mort du Fils, p. 58.

na oração, gera-o para a plenitude da filiação na ressurreição. O que já estava presente na vida de Jesus durante a oração consuma-se na morte-ressurreição, na qual o Pai gera o Filho para a plenitude de sua filiação: “*Tu és meu Filho, eu hoje te gero*”. O que o Espírito realizava na vida de Jesus, sobretudo na sua oração, chega à sua plenitude na páscoa, quando o Pai gera o Filho, no Espírito, para a glória. Só na morte de Jesus se realiza em plenitude o que Jesus buscava na oração: a comunhão do Filho com o Pai no Espírito. O Salmo 2,7, tão presente na teologia de Durrwell, poderia ser traduzido assim: “*Tu és meu Filho, hoje eu te gero, no Espírito, para a vida gloriosa da plenitude de tua filiação*”. É a resposta final do Pai à vida e à oração de Jesus.

Antes afirmou-se que, para Durrwell, a morte é a oração suprema de Jesus, enquanto oferta de Jesus ao Pai. Ela é o próprio sacrifício de Jesus, sacrifício que perdura na eternidade, porque Jesus, sacerdote eterno, permanece no seu estado vitimal, na sua entrega ao Pai. Jesus permanece, portanto, na oração que ele se tornou por sua morte e ressurreição. Mas todo o movimento de Jesus ao Pai não teria sido possível se nele não tivesse agido o Espírito Santo enquanto poder de geração. Graças ao Espírito, no qual se oferece ao Pai e por ele é ressuscitado, Jesus pode permanecer na oferta de si ao Pai pelos homens. Jesus não se elevou ao Pai, mas continua elevado ao Pai no Espírito pelos homens. A *elevatio* revela o estado permanente de Jesus junto ao Pai, uma vez que nessa *elevatio* ele é por todos. Como ressuscitado, ele envia o Espírito, que se manifesta como salvação na vida dos cristãos, inclusive em sua oração²⁶⁵.

2.8 A oração de Jesus na cruz: abandonado pelo Pai?

Sobre a relação do mistério pascal de Jesus com sua oração, resta uma última questão a enfrentar. Questão complexa e polêmica sobre a qual muito se escreveu. Cada teólogo a encarou de acordo com sua teologia da morte de Jesus. A questão referida diz respeito à oração de Jesus na cruz, que se encontra em Mc 15,34 e Mt 27,46, mais conhecida como o grito de Jesus na cruz. Tal grito, para os evangelistas Marcos e Mateus, são as últimas palavras de Jesus a Deus, portanto sua oração final. Segundo Sesboüé, esse grito é realmente uma oração²⁶⁶. Mas o que significa essa oração final de Jesus? Durrwell, a partir de sua teologia do mistério pascal, enfrentou

²⁶⁵ No terceiro capítulo se entrará mais detalhadamente na presença do Espírito Santo na vida e na oração do cristão.

²⁶⁶ Cf. SESBOÜÉ, B. *Jésus-Christ l'unique médiateur. Les récits du salut*. Paris: Desclée, 1991. p. 201

essa pergunta, que, por isso, não se poderia omitir no quadro de uma pesquisa sobre sua teologia da oração de Jesus. Não se quer fazer um estudo bíblico sobre os versículos de Marcos e Mateus. E nem seria o caso de apresentar todas as opiniões teológicas sobre essa oração de Jesus, apenas se quer entrar na compreensão que dela constrói Durrwell. Antes, porém, de entrar na teologia de Durrwell, faz-se necessário afirmar que não importa se essa oração foi ou não pronunciada por Jesus – *ipsissima verba*²⁶⁷. A historicidade desse grito-oração não altera em nada o significado teológico da morte de Jesus que os evangelistas transmitiram fazendo memória do destino de Jesus à luz da fé pascal.

Nosso autor não nega que o grito-oração de Jesus possa expressar seu abandono; apenas busca compreender em que sentido Jesus foi abandonado. A interpretação de Durrwell sobre o grito-oração de Jesus encontra-se, sobretudo, no seu livro *O Pai, Deus em seu mistério*. Durrwell começa opondo-se firmemente às idéias de Moltmann, segundo o qual o grito de Jesus na cruz se refere a uma dissensão no próprio Deus. Segundo Durrwell, Moltmann faz uma interpretação equivocada sobre o Filho feito maldito e pecado nos textos de Gl 3,13; 2Cor 5,21; interpretação que remonta a Lutero e Calvino²⁶⁸. Moltmann afirma que a morte de Jesus há de ser compreendida à luz de sua relação com a Lei e o poder político, mas também no interior de sua relação com Deus, seu Pai. Para Moltmann, a morte de Jesus se explica pelas reações hostis dos judeus e romanos à pregação e ação de Jesus. A morte de Jesus é uma consequência de sua ação, portanto fazem parte da crucificação as *causae crucis*²⁶⁹. No entanto, apesar de admitir que os judeus condenaram Jesus por blasfêmia e os romanos por subversão política, o teólogo afirma que o grito-oração de Jesus na cruz deve ser compreendido não somente a partir de sua relação com a Lei e o poder político, mas no interior de sua

²⁶⁷ Francine Bigaouette, cuja tese doutoral se centra na teologia dessa oração, afirma que “aos argumentos avançados dos exegetas a favor da historicidade desse grito se opõem os argumentos trazidos por outros exegetas que colocam em dúvida seu caráter histórico”. (Cf. BIGOUELETTE, *Le cri de dérélition*, p. 20). Escapa ao objetivo da pesquisa entrar nesses argumentos.

²⁶⁸ DURRWELL, *O Pai*, p. 60. Não seria necessário verificar o que realmente Lutero e Calvino dizem sobre esse grito-oração de Jesus; aceita-se como segura a informação de Durrwell, confirmada, aliás, por Sesboué, segundo o qual “desde o tempo da Reforma toda uma tradição de interpretação, comum aos protestantes e católicos, viram nesse grito-oração um abandono justiceiro de Jesus por seu Pai. Jesus, de fato, tornou-se maldição aos olhos de Deus (Gl 3,13), foi feito pecado (2Cor 5,21). Ele sofria a vingança do Pai sobre o pecado que ele representava a seus olhos. Jesus era castigado pelo próprio Pai, do qual os algozes tomaram-se, de alguma maneira, aliados, ainda que suas intenções fossem outras” (SESBOUÉ, B, *Les récits du salut*, p. 203). Segundo Ignace de la Potterie, todos os exegetas afirmam que a interpretação de Calvino está totalmente errada. Cf. POTTERIE, *La prière de Jésus*, p. 88.

²⁶⁹ Cf. MOLTSMANN, J. *Le Dieu crucifié*, Paris: Cerf, 1974. p. 147-148.

relação com Deus, portanto no nível teológico, mais importante que o histórico²⁷⁰. O teólogo considera incorreto interpretar o grito de Jesus como a oração do Sl 22, porque Jesus dá outro sentido às palavras desse Salmo, a partir de sua situação de total abandono pelo Pai²⁷¹. Seu grito-oração exprime a mais profunda rejeição por Deus, rejeição que leva Jesus ao desespero. O grito de Jesus foi de desespero²⁷². Na cruz o Pai abandona o Filho à angústia do inferno e Jesus sofre o julgamento de Deus, como afirmam os textos de 2Cor 5,21 e Gl 3,13. Deus faz de Jesus pecado e maldição para a salvação da humanidade pecadora²⁷³. O abandono de Jesus pelo Pai implica em destruição das próprias relações trinitárias, porque, ao abandonar o Filho, o Pai perde a paternidade, e o Filho, a filiação. O que explica, segundo Moltmann, o fato de Jesus, no seu grito-oração, não mais chamar Deus de Pai, mas de Deus. “Numa interpretação profunda da omissão do nome do Pai no brado da morte de Jesus, deve dizer que aqui se rompem inclusive as relações vitais da Trindade: se o Pai abandona o Filho, então não apenas o Filho perde a filiação, mas também o Pai perde a sua paternidade. O amor que une converte-se em maldição que separa”²⁷⁴. Mas o Filho, mesmo abandonado, permanece Filho e a comunhão com o Pai não se extingue, graças ao Espírito Santo, em quem Jesus se oferece ao Pai segundo Hb 9,14. O Espírito Santo cria a comunhão entre o Pai e o Filho na mais absoluta separação²⁷⁵. Como Moltmann explica a necessidade desse abandono de Jesus por Deus que sua oração final manifesta? Atrás dessa leitura do alcance salvífico da morte de Jesus, subsiste a noção de morte substitutiva, de pecado irremissível, de falta inextinguível e de cólera inevitável. Afirmam os teólogos:

Sobre a cruz de Jesus, Deus é ‘por nós’ e se torna por ela o Deus e Pai dos sem-Deus e dos abandonados por Deus. Ele tomou sobre ele o pecado irremissível e a falta inextinguível ao mesmo tempo que a cólera inevitável e a rejeição, para que no Cristo nós nos tornássemos sua justiça no mundo²⁷⁶.

O pecador não poderia entrar, por si mesmo, em comunhão com Deus; o pecado destrói essa possibilidade, tornando-se irremissível e inextinguível. Essa situação sem saída do ser humano, Deus, em Cristo, tomou sobre si para que os pecadores tivessem acesso à vida e fossem justificados. Quanto à cólera divina, essa se revela um

²⁷⁰ Cf. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 171.

²⁷¹ Cf. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 175.

²⁷² MOLTSMANN, J. *Trindade e Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 90.

²⁷³ Cf. MOLTSMANN, *Trindade e Reino*, p. 91.

²⁷⁴ MOLTSMANN, *Trindade e Reino*, p. 93.

²⁷⁵ Cf. MOLTSMANN, *Trindade e Reino*, p. 94.

²⁷⁶ MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 212.

aspecto do amor divino, amor ferido. “O amor é a fonte e o fundamento que tornam possível a cólera em Deus. O oposto do amor não é a cólera, mas a indiferença”²⁷⁷. O amor torna possível a cólera enquanto reação de Deus, cujo interesse pelo homem mostra-se real. Portanto, a cólera de Deus não pode ser compreendida em sentido vindicativo; ela nada mais é que um sofrer divino diante do mal²⁷⁸. Para Moltmann, Jesus assumiu sobre si a situação sem saída do ser humano para que a salvação se lhe tornasse novamente possível.

Durrwell rejeita a interpretação de Moltmann sobre o grito-oração de Jesus na cruz, que se baseia na leitura de certos textos do Novo Testamento que estariam na base da teologia da substituição²⁷⁹. Embora Moltmann queira evitar a teologia jurídica, não consegue escapar da categoria de substituição. Durrwell critica ainda outros teólogos adeptos da teologia da substituição, como se evidenciou, mas não no contexto da interpretação que fazem do grito-oração de Jesus na cruz. A interpretação de Balthasar sobre esse grito-oração de Jesus se aproxima, no entanto, da opinião de Moltmann. De acordo com sua teologia, a oração de Jesus na cruz segundo os Evangelhos de Marcos e Mateus revela que o Filho assumiu sobre si a cólera divina causada pelo pecado. Portanto, na sua oração final, como atestam Marcos e Mateus, Jesus não está recitando o Sl 22, que termina com palavras de confiança. Admitir isso atenuaria a verdade da substituição vicária. Jesus, para Balthasar, não morreu numa

²⁷⁷ MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 316-317.

²⁷⁸ Cf. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, p. 317.

²⁷⁹ Evidentemente, não é só Durrwell que discorda de Moltmann. Outros teólogos o criticaram. Na sua tese doutoral, Francine Bigaouette faz duras críticas à interpretação de Moltmann ao grito de Jesus na cruz. Uma delas parece evidente: por um lado o teólogo afirma que a morte de Jesus não pode ser interpretada fora do contexto hostil no qual exerceu seu ministério; por outro, quanto ao grito de Jesus, o teólogo ignora esse contexto e o interpreta somente à luz da relação de Jesus com o Pai. Moltmann afirma, ainda, que o Reino que Jesus anuncia é misericórdia e gratuidade incondicional para com os pecadores e pobres. Mas pode essa imagem de Deus se reconciliar com a imagem de um Deus que, para salvar os culpados, aos quais quer fazer misericórdia, rejeita seu Filho e faz de um inocente pecado e maldição? Nesse sentido, a teóloga dá razão a Durrwell, que afirma o amor indefectível do Pai pelo Filho, atestado em tantos textos dos Evangelhos e que permanece no momento em que Jesus entrega sua vida (cf. Jo 10,17; 16,32). Cf. BIGAOUETTE, *Le cri de déréliction*, p. 115-120. Léon-Dufour se pergunta: “Moltmann não se entrega a um exagero imaginário e mitológico quando ele declara que há uma inimizade, uma dissensão entre o Pai e o Filho? Sua afirmação – Deus contra Deus – introduz em Deus um combate que faz violência ao amor do Pai e à acolhida perfeita do Filho àquele do qual ele se recebe sem cessar” (LÉON-DUFOR, X. *Le dernier cri de Jésus. Études*, Paris, n. 348, p. 670, 1978). Para Kasper, “a interpretação de Moltmann representa uma super-interpretação especulativa” (KASPER, W. *Jesus, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1989. p. 146). Sesboüé e Queiruga também criticam Moltmann. Cf. SESBOÜÉ, *Les récits du salut*, p. 205; QUEIRUGA, A. T. *Recuperar a salvação: Para uma interpretação libertadora da experiência cristã*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 170.

íntima e tranqüila comunhão com Deus; seu grito-oração expressa exatamente a condenação de que é vítima a favor dos homens²⁸⁰.

Para Moltmann e Balthasar, na morte de Jesus está presente a ruptura com Deus causada pelo pecado. Como Jesus substitui os pecadores, vive sua morte nessa ruptura. Como se evidenciou acima, Tremblay critica Durrwell por não ter incluído na sua teologia o aspecto positivo da teologia da substituição, que inclui na morte de Jesus a ruptura causada pelo pecado. A morte como ruptura se alicerça na idéia da substituição, ainda que os teólogos a expliquem com nuances diferentes. Nessa teologia, o grito-oração de Jesus revelaria que o próprio Jesus se sentiu identificado com o pecado numa ruptura com Deus, seu Pai, que o rejeitou. Para Durrwell, no entanto, na morte de Jesus não acontece uma ruptura. Ela é comunhão e nenhum texto da Escritura justifica uma dissensão na Trindade, como afirma Moltmann. A dissensão não condiz com o amor que o Pai tem pelo Filho amado, atestado em muitos textos do Novo Testamento. O Pai jamais deixa de ser Pai; não pode, portanto, ora amar e ora abandonar, nem mesmo tratar o Filho como bode expiatório. Seu amor ao Filho se manifesta exatamente no momento em que entrega sua vida na obediência (cf. Jo 10, 17). Mas o grito-oração de Jesus expressa uma angústia real, o que não permite uma interpretação do abandono de Jesus totalmente contrário à paternidade de Deus²⁸¹.

Na interpretação desse grito-oração de Jesus, Durrwell fez uma mudança importante. No seu livro, *O Pai, Deus em seu mistério*, Durrwell questiona se Jesus está rezando o Sl 22, que termina em louvor. Segundo Marcos, Jesus utilizou o aramaico. Se estivesse recitando o Sl 22, não teria Jesus falado em hebraico, língua da liturgia?²⁸² Durrwell afirma que Jesus não está recitando o Sl 22, e parece que o faz para não atenuar a solidão de Jesus no momento da alteridade absoluta, do seu nascimento para a plenitude. No seu último livro, *La mort du Fils*, no entanto, o teólogo muda sua opinião e afirma que Jesus, no seu grito-oração, toma as primeiras palavras do Sl 22. Portanto,

²⁸⁰ Cf. BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, p. 82. Uma análise crítica da teologia da morte de Jesus e de seu grito-oração na cruz segundo Balthasar encontra-se na tese de Francine Bigaouette. Cf. BIGAOUETTE, *Le cri de déreliction*, p. 124-128.

²⁸¹ DURRWELL, *O Pai*, p. 61. A longa e aprofundada tese de Francine Bigaouette, citada anteriormente, detém-se, tão somente, nesse grito de abandono de Jesus. É um trabalho que serve de referência para a interpretação que Durrwell faz do grito-oração de Jesus, uma vez que está entre os teólogos estudados pela autora. Cf. BIGAOUETTE, *Le cri de déreliction*, p. 91-100; 131-134; 136-137; 408-409.

²⁸² DURRWELL, *O Pai*, p. 61. Esse mesmo argumento se encontra em Léon-Dufour, segundo o qual “nada prova que Marcos tenha feito uma citação do Sl 22. O contexto se opõe à presença de uma oração e convida antes a sublinhar o estado de abandono no qual se encontra Jesus. Se Jesus utiliza o aramaico, isso não corrobora a idéia de uma citação litúrgica. Tais argumentos convidam a não introduzir os sentimentos do salmista nos de Jesus” (LÉON-DUFOUR, *Le cri de Jésus*, p. 672).

há uma mudança de perspectiva, que o próprio Durrwell não explica, o que, no entanto, não altera sua interpretação do grito-oração de Jesus. Mas a afirmação segundo a qual Jesus estaria recitando o Sl 22 parece mais condizente com sua teologia, tanto que Durrwell aprofunda a utilização do Sl 22 por Jesus. Para o teólogo, o lamento do salmista mostra que ele desce à mais profunda tristeza e solidão, mas termina louvando e agradecendo a Deus. Apesar de seu lamento, o salmista sabia que Deus não o tinha abandonado. Ao contrário, acreditava que seu Deus era seu salvador e não o abandonaria. Na boca de Jesus, as palavras do salmista não poderiam adquirir outro sentido²⁸³. Mas, como entender esse grito?

O grito-oração de Jesus, para o teólogo francês, só se torna compreensível à luz do mistério da geração do Filho no mundo pelo Pai. À luz da teologia de João, Durrwell afirma que “o Filho sai do Pai, indo para ele, e vai para ele, saindo dele”²⁸⁴. A relação de Jesus com o Pai é feita de distância e comunhão. Entre o Pai e o Filho há alteridade e unidade. A vida de Jesus foi toda marcada por um amor incondicional ao Pai, como o provam tantos textos do Novo Testamento. A morte se revela o movimento último do amor de Jesus ao Pai, que realizará uma comunhão de plenitude entre o Pai e o Filho.

É na morte que chega a seu termo extremo a saída fora do Pai e que se consuma a alteridade absoluta entre o Pai eterno e Jesus em sua morte; entre Deus, três vezes santo, e Jesus nessa morte, na qual ele se vê assemelhado aos pecadores, não em seu pecado, mas na extrema miséria humana²⁸⁵.

A realização da alteridade absoluta foi sentida por Jesus como dolorosa e seu grito-oração expressa o sentimento de abandono que tomou conta dele. “A saída para a alteridade foi sentida como abandono na solidão”²⁸⁶. A vida de Jesus, toda vivida na comunhão com o Pai, para chegar à sua plenitude, passa pela morte, cume da comunhão, mas também da alteridade absoluta. Jesus, reduzido à mais profunda *kénosis*, faz a experiência da distância entre ele e o Pai. Mas essa distância não significa separação, ruptura ou perda da comunhão. No Evangelho de João, Jesus afirma: “Eu não estou só, porque o Pai está comigo” (Jo 16,32). A distância é a de uma alteridade

²⁸³ Cf. DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 98. Muitos autores defendem a opinião de que Jesus estava realmente recitando o Sl 22. Cf. DUQUOC, *Cristologia II*, p. 38; POTTERIE, *La prière de Jésus*, p. 88; DUPUIS, *Introdução à cristologia*, 74; SESBOÛÉ, *Les récits du salut*, p. 205; KASPER, *Jesus, el Cristo*, p. 146. A Bíblia de Jerusalém confirma essa opinião em nota de pé de página a Mt 27,46: “grito de uma angústia real, mas não de desespero. Essa queixa, tomada da Escritura, é uma oração a Deus e, no Salmo, é seguida pela certeza jubilosa do triunfo final” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, nota b).

²⁸⁴ DURRWELL, *O Pai*, p. 62.

²⁸⁵ DURRWELL, *O Pai*, p. 62.

²⁸⁶ DURRWELL, *O Pai*, p. 62.

absoluta, na qual o Filho se abandona ao Pai na total receptividade. Portanto, “a morte de Jesus é o contrário de uma ruptura; ela é receptividade total, na qual a comunhão com o Pai é absoluta”²⁸⁷.

Durrwell é consciente de que sua interpretação não explica tudo sobre o grito-oração de Jesus na cruz, mas mostra-se categórico ao afirmar que em nenhuma hipótese esse grito deveria ser visto como rejeição de Jesus por parte do Pai. Se assim fosse, “a oração de Jesus acusaria Deus de radical infidelidade à sua paternidade, isto é, a si mesmo”²⁸⁸. O Pai não entrega seu Filho como Judas (cf. Mc 14,10), como Pilatos (cf. Mc 15,15) ou os sumos sacerdotes (cf. Lc 24,20) o entregaram. O Pai não o torna pecado ou maldito. O Pai o entrega enquanto Pai, ou seja, gerando-o no mundo através da morte para a salvação da humanidade. Do ponto de vista histórico, os homens o matam. De acordo com o mistério, é o Pai que, gerando-o na morte, o conduz à plenitude da vida filial²⁸⁹. Os inimigos queriam pôr fim à vida de Jesus, arrancá-la da história. Mas a morte de Jesus assumiu, graças à ação do Pai, um sentido completamente diferente. Longe de pôr fim à vida de Jesus, ela tornou-se seu nascimento para a plenitude. “Aquilo que deveria ser rejeição para fora da sociedade humana tornou-se total comunhão trinitária e presença no coração do mundo (cf. Ef 4,10)”²⁹⁰.

Durrwell compara a morte de Jesus na cruz com o nascimento de uma criança. Quando nasce, a criança sente-se rejeitada e tirada da segurança do seio materno. Mas, nesse momento, ela nasce para si mesma e, daí para frente, pode construir-se na alteridade e comunhão. A mãe, depois de dar à luz, não rejeita o filho, mas o acolhe em seus braços. “O sentido do grito-oração de Jesus pode ser expresso pelo grito que uma criança lançasse ao nascer: Mãe, por que me rejeita? Mas a criança não é rejeitada, ela nasce para si mesma e é logo recebida nos braços de sua mãe”²⁹¹. Para Durrwell, Deus, o Pai, não abandonou seu Filho, nem o fez pecado ou maldito. E sua morte não foi uma separação. Como ele mesmo afirmou: “eu recuso para o Cristo a linguagem de uma morte-separação-de-Deus; considerada a partir da ressurreição, a morte de Jesus é o contrário de uma ruptura. Jesus morre não separado, mas numa

²⁸⁷ Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 47.

²⁸⁸ DURRWELL, *O Pai*, p. 63.

²⁸⁹ Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 47.

²⁹⁰ DURRWELL, *O Pai*, p. 64.

²⁹¹ DURRWELL, *O Pai*, p. 64. Sesboüé retoma, corroborando, essa imagem de Durrwell. Cf. SESBOÜÉ, *Les récits du salut*, 211.

comunhão absoluta, a da total obediência”²⁹². No entanto, sua morte foi sentida como abandono na solidão, e isso expressa seu grito-oração.

2.9 O aspecto histórico da morte de Jesus e sua oração

A teologia do mistério pascal de Durrwell possui inegável consistência e dela se pode deduzir uma não menos consistente teologia da oração de Jesus na páscoa, o que, inclusive, não fazem os teólogos da oração²⁹³, que se restringem a apresentar a filiação e a missão de Jesus como conteúdo da sua oração. Não obstante o alcance da teologia do mistério pascal elaborada por Durrwell, este capítulo não poderia ser concluído sem antes apontar alguns lacunas de sua teologia, que têm consequências para a teologia da oração de Jesus. Tais lacunas são apresentadas a partir de outros autores. No primeiro capítulo, escolheu-se Jon Sobrino para uma crítica à teologia de Durrwell sobre a oração de Jesus antes da páscoa. Neste capítulo, os autores foram escolhidos por abordarem mais diretamente os temas que aparecem em Durrwell ou por apresentarem mais claramente elementos ausentes na teologia do autor estudado. Em todo caso, são autores já citados ao longo da tese. Não se quer criticar cada detalhe da teologia de Durrwell, uma vez que não é o objetivo da pesquisa, mas apenas alguns aspectos em que certos limites aparecem mais evidentes.

O teólogo reconhece o aspecto histórico da morte de Jesus. Ele afirma que Deus não impede o crime dos homens, mostra que Jesus é condenado por um motivo religioso e político: blasfêmia e subversão política²⁹⁴. Durrwell se mostra consciente da situação de injustiça que envolve a morte de Jesus, sem, no entanto, teologizá-la. Num momento em que a teologia centrava sua reflexão sobre a salvação na morte de Jesus, ele se centra no valor salvífico da ressurreição, o que explica sua perspectiva menos histórica. Mas, mesmo em obras posteriores, o aspecto histórico da morte de Jesus permanece silenciado. A impressão que deixa sua reflexão sobre a morte de Jesus é a de que não importa muito o motivo histórico-religioso dessa morte, mas o que acontece com Jesus nessa morte. Sua perspectiva mostra-se mais teológica e menos histórica. A

²⁹² DURRWELL, *La mort du Christ*, p. 782.

²⁹³ Os tratados de teologia espiritual utilizados nessa pesquisa, que estão entre os melhores, detêm-se mais na oração do cristão do que na oração de Jesus. O que afirmam sobre a oração de Jesus está mais em função de uma teologia da oração dos cristãos.

²⁹⁴ DURRWELL, *O Pai*, p. 59; *La mort du Fils*, p. 50-51.

morte nada mais é do que um drama trinitário, sem relação clara com suas razões religiosas e políticas. Na teologia de Durrwell, Jesus morre para ressuscitar, para que o Pai o leve à plenitude da filiação. A morte se mostra necessária, enquanto plenitude da filiação na qual se encontra a salvação da humanidade. Aliás, o teólogo entende assim a expressão “é necessário” dos Evangelhos. “Para ressuscitar, ele tinha que morrer. Como para todo homem, o destino filial de Jesus se plenifica na morte, nesse instante de receptividade ilimitada, no qual Deus pode ser em toda verdade o Pai-criador, aquele que gera-e-cria Jesus na plenitude”²⁹⁵. Para Jesus, assim como para todo homem, a morte é o momento em que se realiza seu destino pessoal. Jesus não podia chegar à plenitude filial sem passar pela morte. “A morte necessária – esse é necessário – tantas vezes repetido, estava inscrito na existência terrestre de Jesus”²⁹⁶. Durrwell, como se vê, atenua muito a relação da morte de Jesus com o pecado dos homens. “O pecado dos homens não é a razão prioritária e causa mais radical de sua morte. A morte é o que há de mais pessoal e o pecado o que há de mais estranho à divina filiação”²⁹⁷. A teologia jurídica, interrogada sobre o porquê da morte de Jesus, responderá que ele morre para expiar o pecado dos homens. Resposta que também não leva em consideração o percurso histórico de Jesus. Durrwell vai ao extremo contrário, ao responder que Jesus morre para ressuscitar. E, mesmo que Durrwell não o afirme diretamente, para ele a morte de Jesus não precisaria ser na cruz, porque a plenitude da filiação se dá na morte, não na cruz. Que essa morte seja na cruz parece um detalhe do acaso. Se Jesus tivesse morrido apedrejado, como morriam os acusados de blasfêmia, a teologia de Durrwell talvez pudesse permanecer a mesma, uma vez que, através dessa morte, Jesus teria chegado à plenitude de sua filiação. Durrwell deixa a impressão de não fazer uma *teologia crucis*, por não entrar nas *causae crucis*, para utilizar uma expressão de Moltmann. O teólogo francês investiga o significado teológico da morte de Jesus, nesse sentido constrói uma *teologia mortis*. Embora a perspectiva de Moltmann na sua interpretação do grito-oração de Jesus na cruz não inclua a perspectiva histórica, que ele, no entanto, defende, sua afirmação segundo a qual só se pode compreender a morte de Jesus a partir da vida que ele viveu permanece válida.

Não se quer, com essa crítica, negar o alcance da teologia da morte de Jesus elaborada por Durrwell, mas parece difícil negar certa desistorização da morte na cruz,

²⁹⁵ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 58.

²⁹⁶ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 44.

²⁹⁷ DURRWELL, La mort du Fils, p. 50.

o que torna a crítica de Francine Bigaouette a Durrwell, formulada em sua tese doutoral, muito razoável e consistente. Quando analisa criticamente a interpretação que faz Durrwell sobre a oração de abandono de Jesus, a teóloga constata:

Nós podemos nos perguntar, a partir de uma simples leitura do ministério de Jesus e de seu caminho para a cruz segundo o Evangelho de Marcos, se Durrwell leva suficientemente em consideração o fato de a morte de Jesus na cruz constituir a consequência última da hostilidade que ele encontrou naqueles aos quais o Pai o havia enviado para pregar a Boa Nova²⁹⁸.

A morte na cruz é fruto de um processo histórico contra Jesus, derivado de sua pregação, que incomodou tanto o poder religioso quanto o político. A morte surge na sua vida como consequência de uma encarnação situada num mundo de pecado que se volta contra o Deus de Jesus²⁹⁹. Durrwell parece ignorar esse aspecto histórico da morte de Jesus. “Segundo a história, são os homens que o levam à morte; segundo o mistério, é o Pai que, gerando-o, o conduz à morte, em vista da plenitude filial”³⁰⁰. Para o teólogo, não importa o que historicamente acontece a Jesus, mas o que o Pai realiza na vida e na morte de Jesus. Durrwell critica a teologia jurídica, segundo a qual Jesus tinha que morrer substitutivamente de acordo com um desígnio arbitrário de Deus. Mas, ao afirmar que Deus conduzia Jesus à morte em vista da plenitude filial, não cai exatamente no que deseja evitar, ou seja, numa visão da morte como desígnio arbitrário de Deus, como se a morte injusta de Jesus fosse, em certo sentido, necessária à realização de sua filiação? Na teologia jurídica, Jesus tinha que morrer no lugar dos homens para expiar seus pecados. Na teologia de Durrwell, Jesus tinha que morrer para chegar à plenitude filial e se tornar a salvação dos homens, o que ele prova de maneira teologicamente consistente, mas esse dado teria sido mais bem explicado se conjugado com uma visão da morte de Jesus que levasse em conta suas causas históricas. O que Durrwell afirma não se opõe a uma teologia histórica da morte de Jesus, mas é difícil negar que sua teologia sairia enriquecida com a compreensão das causas históricas da morte de Jesus. Duquoc, com razão, denuncia o risco de uma teologia da morte de Jesus que ignora seu aspecto histórico:

Esquecer o caráter concreto, histórico da morte de Jesus, omitir o fato de que ela não é qualquer morte, e sim o resultado de um processo perante a autoridade civil e religiosa, equivale a falar da morte e da vida como categorias universais e não tentar compreender a morte de Jesus de Nazaré³⁰¹.

²⁹⁸ BIGA OUETTE, *Le cri de déreliction*, p. 138.

²⁹⁹ SOBRINO, *Cristologia*, p. 212.

³⁰⁰ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 47.

³⁰¹ DUQUOC, *Cristologia II*, p. 173.

Francine Bigaouette, na sua tese doutoral, sem negar que a morte seja a plenitude da filiação de Jesus, afirma que o estudo que Durrwell faz da morte Jesus o leva a uma interpretação insuficiente de seu grito-oração na cruz, porque, em tal oração, não está em jogo somente a relação de Jesus com o Pai, mas a de Jesus com o pecado dos homens, manifestado na injustiça.

Em estreita ligação com a realização do mistério filial de Jesus que acontece na morte, não há uma outra realidade que também chega ao seu auge, a da hostilidade que Jesus encontrou ao longo do seu ministério? E nessa perspectiva, o relato da paixão não nos convidaria a levar em conta essa realidade enquanto teria afetado Jesus e sua maneira de viver sua morte? E se o relato da paixão o integra, não deve ser seriamente considerada na interpretação do grito-oração de Jesus? Se o sofrimento de Jesus que se exprime nesse grito está estreitamente ligado à rejeição da qual ele é vítima, poderia ele ser compreendido sem que levemos em conta a presença ativa do pecado se exprimindo nessa rejeição?³⁰².

Segundo a teóloga, a interpretação de Durrwell não leva em conta o processo contra Jesus, processo que é fruto do pecado. Faltou a Durrwell aprofundar a relação da morte de Jesus com o pecado, o que se deve à ausência de um estudo mais aprofundado do relato evangélico da paixão e morte de Jesus, que revela claramente a hostilidade que o pregador da Galiléia encontrou em seu ministério, hostilidade cuja expressão última é a cruz³⁰³.

A lacuna identificada por Francine Bigaouette na teologia da morte de Jesus em Durrwell a leva a discordar da interpretação que faz o teólogo do grito-oração de Jesus na cruz. A teóloga, depois de uma longa pesquisa sobre o grito-oração de Jesus na cruz, chega à seguinte conclusão:

Nesse grito, Jesus não diz simplesmente que se sente abandonado por Deus, mas que ele está efetivamente abandonado por ele, enquanto entregue ao poder selvagem, cruel e absurdo de seus adversários. Sua esperança em Deus, sua certeza de que ele lhe permanece secretamente presente, que ele é o único qualificado para tirar o véu da ambigüidade angustiante de sua situação, não o levam, entretanto, a negar ou calar o caráter problemático de sua situação ou ainda a abafar o seu grito³⁰⁴.

³⁰² BIGAOUETTE, *Le cri de déreliction*, p. 138. Para Mimeault, a fragilidade do pensamento de Durrwell quanto à relação do pecado com a morte de Jesus está no fato de o teólogo não conceber como única causa da morte, inclusive corporal, o pecado. Mimeault elabora uma crítica à teologia da morte de Durrwell. Segundo Mimeault, os textos magisteriais afirmam a morte corporal como consequência do pecado (GS 251; Catecismo da Igreja Católica 1006). Cf. MIMÉAULT, *La sotériologie*, p. 406-413. A crítica de Mimeault é complexa, mas o teólogo parece admitir que a própria morte física é consequência do pecado. Essa opinião, em todo caso, não parece ser a mais corrente entre os teólogos, que fazem outras interpretações dos textos magisteriais citados por Mimeault. Certamente Durrwell não é o único a negar que a morte física seja consequência do pecado.

³⁰³ BIGAOUETTE, *Le cri de déreliction*, p. 139.

³⁰⁴ BIGAOUETTE, *Le cri de déreliction*, p. 472.

A teóloga canadense vê o abandono de Jesus no fato de ele ser entregue ao poder de seus adversários. Não que o Pai o entregue para que ele substitua os pecadores, mas o Pai não intervém e deixa Jesus morrer vítima da injustiça. Nesse sentido, Jesus realmente foi abandonado. Essa interpretação liga o grito-oração de Jesus na cruz com a rejeição de sua mensagem por parte das autoridades políticas e religiosas e com o fracasso de sua missão, mas sem negar que a morte de Jesus seja também um drama entre ele e seu Pai, um drama que inclui a história concreta de Jesus, sua pregação e o pecado dos homens que o rejeitam. A interpretação de Durrwell deixa uma lacuna que, no conjunto de uma teologia do grito-oração de Jesus na cruz, precisa ser iluminada por uma perspectiva mais histórica.

Duquoc tem uma das mais claras e consistentes interpretações que corrobora a leitura da teóloga canadense. Evidentemente, como Durrwell, ele não afirma que o Pai deixa de amar o seu próprio Filho. Também não aceita a interpretação que faz a teologia da substituição, usando os textos de 2Cor 5,21 e Gl 3,13, pois essa leitura não leva em conta o gênero literário dos mesmos³⁰⁵. Critica, ainda, o erro de absolutizar um texto que aparece em um ou dois evangelhos. Para ele, “o abandono de Cristo na cruz não poderá, pois, omitir a perspectiva lucana, na qual é posta em relevo a esperança de Jesus em Deus”³⁰⁶. Jesus escolhe o Sl 22 não para expressar seu desespero, pois o Salmo é testemunho de esperança, como aparece mais claramente em Lc, em que Jesus recita o Sl 31,6: “Em tuas mãos, entrego meu espírito”. “Os Salmos 22 e 31 são preces a serem feitas em momentos de provação. São gritos de dor ao mesmo tempo que súplicas repletas de esperança”³⁰⁷. Numa perspectiva histórica, para Duquoc, o abandono de Jesus se deve à percepção da injustiça contra os fracos e pobres, os que aguardam o Reino. Jesus vive a experiência do fracasso de sua missão, sabendo que ela é um fracasso para os que esperaram em sua palavra. O Pai permanece silencioso frente à injustiça. Jesus morre abandonado por Deus à medida que é entregue à perseguição pecaminosa de seus inimigos. É como se o Pai nem mais se lembrasse de Jesus, já que não entra em cena para protegê-lo³⁰⁸. Mas Jesus permanece o Filho que confia no Pai no meio do seu sofrimento, como expressa sua oração na cruz. “Jesus não morre rejeitado

³⁰⁵ DUQUOC, *Cristologia II*, p. 45. O teólogo, nesse seu tratado, discute longamente o abandono de Jesus, fazendo uma breve síntese das interpretações que teve ao longo da história. Apresenta a visão de Calvino, como antes resumida, da qual discorda radicalmente.

³⁰⁶ DUQUOC, *Cristologia II*, p. 39. A mesma opinião tem Léon-Dufour: “privilegiar um Evangelho é cometer uma grave erro de método exegético” (LÉON-DUFOUR, *Le cri de Jésus*, p. 673).

³⁰⁷ DUQUOC, *Cristologia II*, p. 38.

³⁰⁸ DUQUOC, *Cristologia II*, p. 36-37.

por Deus, mas sim esmagado por homens de uma sociedade que não pôde suportar sua palavra”³⁰⁹.

Uma segunda lacuna da teologia de Durrwell, estreitamente ligada à primeira, encontra-se na ausência de uma leitura da ressurreição à luz da categoria Reino de Deus. Durrwell se centra no significado da ressurreição para o mistério filial de Jesus. No primeiro capítulo, mostrou-se a centralidade dessa categoria para a teologia hoje e, em especial, para a teologia da libertação, como aparece na cristologia de Jon Sobrino. Não há dúvida de que o Reino de Deus é realmente o dado mais seguro da vida de Jesus, que não prega a si, nem a Deus, mas o Reino de Deus³¹⁰. Reino de Deus tornou-se uma categoria-chave para designar a própria missão de Jesus. Mas tal categoria, como já se mostrou no primeiro capítulo, aparece discretamente na teologia de Durrwell, e mesmo assim acaba totalmente absorvido e identificado com a filiação. “A missão de Jesus, segundo os Sinóticos, é a de introduzir o Reino de Deus no mundo, mas esse vem em Jesus e na sua atividade (cf. Lc 11,20)”³¹¹. Jesus é o Reino em pessoa e começa a anunciá-lo depois que a palavra de Deus sobre a filiação é proclamada sobre ele (cf. Mc 1,11.15). “Deus reina no domínio real que é Jesus, o Filho no qual se encontram todas as complacências divinas”³¹². O conteúdo do Reino, para o teólogo, encontra-se na filiação. “Na pessoa de Jesus, em sua pessoa filial, o Reino se implanta no mundo”³¹³. Quando Durrwell teologiza a ressurreição de Jesus, não a relaciona diretamente com o Reino de Deus. Sua perspectiva se centra no que a ressurreição significa para a pessoa de Jesus. Evidentemente ele sabe que a ressurreição realiza o Reino. “Antes da morte de Jesus, nem a filiação divina e nem o Reino de Deus se manifestam plenamente”³¹⁴. O que o teólogo afirma sobre a relação do Reino com a pessoa filial de Jesus parece correto, mas comporta certo reducionismo. Não basta dizer que o Reino se realiza na páscoa de Jesus, mas o que significa a ressurreição para o

³⁰⁹ DUQUOC, *Cristologia II*, p. 46. Sesboué, de maneira ponderada, afirma que o grito de abandono é o escândalo da cruz vivido pelo próprio Jesus, ápice de sua agonia num momento em que sua missão perde sentido. Reflete o peso do sofrimento inocente do qual Jesus foi vítima, mas o grito de Jesus é uma oração que não inclui o desespero. Cf. SESBOÜÉ, *Les récits du salut*, p. 209). Kasper afirma que, mesmo na angústia e no sofrimento da cruz, Jesus sente que Deus é Senhor e o salvará para uma vida nova. O grito-oração de Jesus não pode ser de desespero, é antes uma oração na qual Jesus está seguro de ser escutado pelo Pai que fará chegar o Reino. Cf. KASPER, *Jesus, el Cristo*, p. 146.

³¹⁰ SOBRINO, *Cristologia*, p. 61. Não se faz necessário repetir aqui as definições de Reino de Deus, pois já forma apresentadas no primeiro capítulo.

³¹¹ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 36.

³¹² DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 36.

³¹³ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 36.

³¹⁴ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 36.

Reino de Deus que Jesus anuncia. O Reino se implanta na pessoa de Jesus, mas tem um conteúdo para além do seu mistério filial. Este conteúdo aparece nas suas pregações e nos seus milagres. Depende da pessoa de Jesus, mas não se identifica somente com o mistério da filiação. A ausência do significado da ressurreição para o projeto de Jesus se explica, também, por certa *desistorização* de sua cristologia. Durrwell não desconhece o aspecto histórico do Reino, mas não o aprofunda. No entanto, como afirma Dupuis, a primeira perspectiva da ressurreição é mais *de baixo*, porque parte da realidade humana de Jesus que o Pai transforma ao ressuscitá-lo³¹⁵.

A realidade humana de Jesus inclui o anúncio do Reino como aspecto histórico fundamental de sua pregação e atuação. A ressurreição, portanto, manifesta-se como o posicionamento do Pai face à vida de Jesus, cujo conteúdo histórico é o Reino. Esse aspecto da ressurreição, quase totalmente ausente na teologia de Durrwell, encontra-se muito elaborado na teologia da ressurreição de Kessler. Segundo Kessler, ao ressuscitar Jesus, Deus antecipou na história humana algo que só se manifestará no fim: a vitória da justiça, a fraternidade universal, a realização plena do Reino³¹⁶. Pela ressurreição não só Jesus se torna a salvação da humanidade na plenitude do seu mistério filial. A ressurreição postula que Deus confirmou a verdade da vida de Jesus e lhe deu definitividade. A verdade da vida de Jesus não diz respeito só à filiação, mas também a seu projeto: a implantação do Reino. O Pai, ao levar Jesus à plenitude de sua filiação, também leva à plenitude o que ele pretendeu com sua vida e morte. Portanto, a ressurreição plenifica a vida terrena de Jesus, conferindo a ela validade definitiva. A prática de Jesus foi considerada suspeita e sua morte desacreditou o anúncio do Reino. Se Deus não o tivesse ressuscitado, seus adversários teriam razão. Seu anúncio do Reino não teria dado em nada. Mas, ressuscitando Jesus, Deus dá razão ao crucificado e mostra que sua solidariedade com os pecadores e os que sofrem coincide com a vontade de Deus para o mundo³¹⁷. Deus, o Pai, esteve sempre com Jesus. Em Jesus, Deus atuou realmente e se revelou na história. A salvação, portanto, não é só Jesus na plenitude de sua filiação para que os homens nele sejam salvos. A chegada do Reino, com a vida de

³¹⁵ DUPUIS, Introdução à cristologia, 89.

³¹⁶ KESSLER, La resurreccion de Jesus, p. 252-253. Esse aspecto da ressurreição aparece nas teologias atuais da ressurreição. Kessler, no seu estudo, dá-lhe muita atenção e o apresenta com muita clareza, por isso parte-se de suas afirmações para apresentar esse aspecto da ressurreição de Jesus. Mas não seria o caso de aprofundar um estudo sobre a relação entre o anúncio do Reino e a ressurreição, pois o que se quer é apresentar uma lacuna da teologia do teólogo estudado e suas conseqüências para uma teologia da oração de Jesus na páscoa.

³¹⁷ KESSLER, La resurreccion de Jesus, p. 262.

Jesus, tornou-se definitiva por sua ressurreição e é a proposta de Deus à humanidade. Ao antecipar para a história a vitória de Jesus sobre a morte, a injustiça e o ódio, Deus inaugurou a última etapa da história da salvação³¹⁸. A ação particular de Deus em Jesus se torna universal no Espírito Santo. A salvação que Jesus se tornou, na perspectiva de Durrwell, e trouxe, na perspectiva mais histórica de Kessler, está presente no mundo através do Espírito. A missão dos cristãos é atualizar o que aconteceu na ressurreição de Jesus. Na comunhão com o mistério pascal de Cristo, criada pelo Espírito (Durrwell), os cristãos vivem e anunciam a chegada definitiva do Reino de Deus com a ressurreição de Jesus (Kessler). Mais uma vez, não se está diante de perspectivas teológicas que se opõem, mas que se completam na compreensão do mistério pascal de Jesus.

O aspecto mais histórico da ressurreição de Jesus enriqueceria muito a teologia do mistério pascal de Durrwell e traria conseqüências teológicas importantes para sua compreensão da oração de Jesus na páscoa. A oração de Jesus é atendida não só porque Deus o salva na morte, gerando-o para a plenitude da filiação numa comunhão absoluta, mas porque o Pai dá razão à causa de seu Filho, o Reino, salvando-o da injustiça dos homens que o querem arrancar da história e destruir o seu projeto. Também o Reino que Jesus quer realizar na história pertence ao conteúdo da oração. O Pai o atende não só gerando-o no Espírito para a plenitude da filiação a favor dos homens, mas antecipando na história a vitória do justo perseguido. A salvação revela-se uma oração que foi atendida a favor dos injustiçados que, em Jesus, puseram toda sua esperança. O projeto de Jesus, à luz da ressurreição, não foi um fracasso. Durrwell afirma que Jesus se tornou uma oração atendida. Numa perspectiva histórica, poder-se-ia dizer que Jesus se tornou para sempre a oração do injustiçado que não é abandonado por Deus. A intercessão de Jesus pode muito bem significar que Jesus está junto de Deus para que a injustiça não tenha a última palavra sobre os homens e a história, para que o Reino se realize para todos. Se é verdade, como afirma o teólogo francês, que a morte de Jesus na cruz é uma dimensão de sua glória, e que Jesus ressuscita sem sair da morte, faz-se necessário concluir que a vitória de Jesus sobre a injustiça também é uma dimensão de sua glória. Portanto, Jesus ressuscita sem sair de sua vitória sobre a injustiça que faz vítimas. As chagas do Ressuscitado não são somente sinais da morte na qual ele foi gerado; são sinais da injustiça que ele sofreu e suportou para a salvação da humanidade. Segundo a teologia durrwelliana do sacrifício, Jesus permanece no seu

³¹⁸ KESSLER, La resurreccion de Jesus, p. 252.

estado vitimal. Mas pode-se perguntar: de quê ou de quem, historicamente, Jesus foi vítima? Da injustiça e da maldade que se opõem ao projeto de Deus para a humanidade, o Reino. Portanto, afirmar que Jesus permanece para sempre na oferta de si a Deus pelos homens, auge do seu sacrifício, significa que ele permanece junto de Deus intercedendo a favor dos homens para que a justiça se realize entre eles. A intercessão de Jesus tem um conteúdo: o Reino. A salvação da humanidade é o Reino, com tudo o que ele implica. O Reino se manifesta na fraternidade universal, para a qual, no Espírito, tendem todos os homens. O Espírito atualiza a salvação, gerando os homens no Filho para que sejam filhos do Pai e fazendo-os abraçar a causa do Reino, que encontra na fraternidade sua expressão máxima. Assim o Espírito age na oração dos cristãos, atualizando a salvação³¹⁹.

2.10 Conclusão

Neste capítulo, mostrou-se que a oração de Jesus, enquanto expressão de sua filiação, tende a uma plenitude que acontece na páscoa. Durrwell identifica a salvação com o próprio mistério filial de Jesus, cuja plenitude se dá na páscoa. A comunhão inicial do Filho com o Pai, que a oração de Jesus expressava, realizou-se plenamente no mesmo momento em que a filiação de Jesus chegou à sua plenitude. Oração e filiação dizem respeito ao mesmo mistério da comunhão do Filho com o Pai, na qual se encontra a redenção.

Durrwell não vê a oração de Jesus como um ato isolado ao lado de outros mais importantes e significativos. Se o mistério da redenção tem na comunhão sua explicação mais profunda, então a oração realmente se revela o coração do mistério pascal. Como a oração de Jesus nada mais é do que a oferta de si ao Pai – *elevatio entis ad Patrem* – a morte se torna o mistério exemplar dessa oração, pois a morte é o cume da *elevatio*; nela o Filho entrega-se totalmente ao Pai, que o acolhe, ressuscitando-o. E o Pai não ressuscita Jesus depois da morte, mas na morte, auge de sua entrega. A salvação é, portanto, o Cristo, gerado no mundo até a plenitude da páscoa para a salvação dos homens, que se são salvos à medida que entram em comunhão com Jesus no seu mistério pascal. Se Jesus ressuscita sem sair da morte, ele ressuscita sem sair da oração. Ao se tornar, na morte na qual é ressuscitado, a salvação da humanidade, ele se torna

³¹⁹ Esse aspecto será o conteúdo do terceiro capítulo desta tese.

uma oração atendida a favor de todos os homens, permanecendo para sempre no seu estado de entrega. Nesse sentido, sua oração mostra-se redentora. A morte de Jesus é também seu sacrifício, no qual ele se consagra ao Pai, que aceita o sacrifício do Filho, impregnando-o do Espírito. Jesus, ao oferecer um sacrifício único e definitivo – o de sua vida –, torna-se único e definitivo sacerdote, e permanece no cume do seu sacrifício – de sua oração – intercedendo pela humanidade, por sua presença junto ao Pai.

O mistério pascal, para Durrwell, revela-se também um evento trinitário. Na morte, o mistério trinitário realiza-se no mundo para a salvação da humanidade. Jesus, Filho de Deus no Espírito Santo, oferece-se ao Pai no Espírito, Espírito no qual desde sempre foi gerado pelo Pai. O Pai o ressuscita no Espírito, gerando-o para a plenitude de sua filiação. O Espírito agia na oração de Jesus, filializando-o. Orar, para Jesus, não era senão um deixar-se filializar pelo Pai, para realizar no mundo o seu mistério filial e salvar a humanidade. No Espírito, Jesus dizia *Abba*. Esse mesmo Espírito gera Jesus na morte para a plenitude de sua filiação. Sua oração, graças à ação do Espírito, continha, em germe, o que na morte, também graças à ação do Espírito, chegaria à plenitude: a filiação. Também por esse motivo a morte se revela o mistério exemplar da oração de Jesus, pois na morte, como na oração, ele se entrega sem reservas ao Pai e se deixa gerar no mundo, no poder do Espírito. Portanto, o mesmo Espírito que atua na oração de Jesus atua na sua morte como poder de geração que filializa Jesus até à plenitude para a salvação da humanidade. E a salvação, como fruto da ressurreição, difunde-se no mundo na força do Espírito Santo. Na oração de Jesus, o Espírito se identifica com a *elevatio*, porque é sempre no Espírito que Jesus se eleva ao Pai e é no Espírito que o Pai acolhe o Filho numa plenitude de comunhão.

Para Durrwell, a última oração de Jesus, seu grito na cruz (cf. Mc 15,34 e Mt 27,46), não significa que o Filho tenha sido rejeitado pelo Pai. O Pai não o trata como pecado, maldição ou bode expiatório, como afirmam alguns teólogos adeptos da teologia da substituição. Jesus não substitui os pecadores. O Pai permanece sempre o Pai que ama o Filho e não o entrega como fazem os sumos sacerdotes, Judas e Pilatos. O Pai o entrega gerando-o para a salvação da humanidade. Mas na morte fica consumada a saída de Jesus do Pai numa alteridade absoluta, na qual ele se sente solidário aos pecadores, o que o faz sentir-se abandonado, na mais extrema solidão. A chegada à plenitude de comunhão exigiu o extremo da alteridade na morte; alteridade que não é ruptura, mas total abertura e receptividade. O grito-oração de Jesus revela a distância entre ele e o Pai que é manifestada na morte, e esse é o sentido do seu

abandono. Jesus não morre desesperado, mas na confiança; ele ora o início do Sl 22, que termina no louvor e na confiança em Deus.

Ainda que não se possa negar o alcance da oração de Jesus na páscoa segundo a teologia de Durrwell – alcance que, aliás, não é encontrado nos teólogos da espiritualidade que se debruçam sobre a oração de Jesus –, sua teologia da morte de Jesus contém algumas lacunas, devidos não à estrutura interna do seu pensamento, mas à ausência de uma reflexão sobre algumas de suas dimensões. O primeiro deles se caracteriza por certa *desistorização*. Durrwell não faz uma reflexão profunda sobre as *causae crucis*, o que o leva a ignorar a relação do grito-oração de Jesus com as causas religiosas e políticas de sua morte. Do ponto de vista histórico, o grito-oração de Jesus mostra que ele morre abandonado, enquanto entregue ao poder da injustiça dos homens que faz vítimas. Uma segunda lacuna se encontra na ausência de uma reflexão sobre as conseqüências da ressurreição de Jesus para o anúncio do Reino, conteúdo de sua pregação, que também chega à sua plenitude na ressurreição. Tal omissão traz conseqüências para sua teologia da oração de Jesus na páscoa, que não se identifica só com a filiação, mas com o conteúdo do Reino. Em sentido mais amplo, a oração que Jesus se torna, enquanto permanência no seu estado de entrega, uma oração a favor do Reino anunciado aos mais pobres como liberdade, fraternidade, paz e justiça. A teologia de Durrwell sairia muito enriquecida se a ela se somasse uma reflexão mais histórica da morte de Jesus. Entretanto, mesmo sem uma perspectiva histórica desenvolvida, a teologia do mistério pascal e da oração de Jesus de Durrwell oferece bases teologicamente sólidas para a construção de uma consistente teologia da oração dos cristãos, tema do terceiro capítulo desse estudo.

3 EXISTÊNCIA FILIAL E ORAÇÃO

3.1 Introdução

Após ter estudado a oração de Jesus, resta ainda fazer uma hermenêutica da oração do cristão, que se torna compreensível à luz da existência de Jesus, que não é apenas *modelo de oração*, mas o próprio fundamento da oração cristã. Segundo Durrwell, a oração cristã funda suas raízes na existência filial que deriva da própria comunhão com Jesus no seu mistério pascal. A originalidade do teólogo francês se encontra sempre no fato de apresentar o mistério pascal como aspecto crucial da vida de Jesus e, como consequência, de toda a teologia cristã. Sendo assim, uma correta compreensão teológica da oração se enraíza na própria teologia do mistério pascal de Jesus.

Este capítulo se inicia com um breve estudo da existência cristã na teologia de Durrwell, uma vez que, para o teólogo, a oração expressa a própria identidade cristã. Não seria possível definir a oração sem um mergulho no significado da existência cristã. Vale aqui o axioma *agere sequitur esse*. A oração pertence à dimensão do agir cristão, não em sentido moral, mas no sentido das expressões cotidianas da pertença a Cristo. De uma compreensão da existência cristã chega-se, portanto, a uma teologia da oração cristã. A abordagem de Durrwell oferece sólidas bases teológicas para um estudo cristão aprofundado do fenômeno da oração, que passa por um momento de evidente efervescência.

Antes de iniciar o capítulo, faz-se necessário repetir que não serão estudadas as formas de oração¹, porque Durrwell não as menciona, uma vez que não faz um estudo completo sobre esse tema. Uma exceção, no entanto, diz respeito à oração de petição, que mereceu a atenção do teólogo, devido aos problemas teológicos que suscita. Ele quis mostrar a compreensibilidade teológica dessa forma de oração, e isso não se poderia omitir no contexto de uma pesquisa sobre a oração na sua teologia. Outra observação inicial parece importante. Durrwell faz uma ponte entre a oração e os temas fundamentais de sua teologia. Por isso o pesquisador entra nestes temas para mostrar

¹ Os tratados teológicos sobre a oração normalmente estudam as formas de oração. Cf. COSTA, Voce tra due silenzi, p. 103-137; RUIZ, Le vie dello Spirito, p. 265-274.

seu nexó com a oração, o que não significa estudá-los exaustivamente. Eles são pincelados numa leitura das obras de Durrwell, a partir da perspectiva do objeto da pesquisa. Quando se entra, por exemplo, na relação da oração com a morte, não se quer esgotar a teologia da morte do autor estudado, mas apresentá-la em sua específica relação com a oração. O mesmo vale para a teologia da eucaristia, muito desenvolvida em Durrwell. Seu tratado sobre a eucaristia tornou-se quase um clássico, como seu livro sobre a ressurreição de Jesus. Nessa pesquisa se estuda a eucaristia para evidenciar em que sentido ela é oração. A teologia da eucaristia em Durrwell é olhada pelo viés da oração. Finalmente, é preciso ainda dizer que não se estudará a oração litúrgica da Igreja. Mesmo a eucaristia não será apresentada a partir de seu aspecto litúrgico, porque não é essa a perspectiva de Durrwell². O capítulo termina com a apresentação de uma lacuna na teologia da oração cristã de Durrwell a partir de outros autores com os quais foi travado um diálogo no decorrer da pesquisa.

3.2 A existência cristã segundo F. –X. Durrwell

A oração cristã, ainda que se refira a muitos temas da teologia, situa-se primeiramente no âmbito da antropologia, que estuda a vida do cristão em Cristo. Somente a partir da graça do *ser* e *viver* em Cristo compreende-se o significado da oração no contexto da existência cristã. A oração, em última instância, expressa a novidade da vida cristã e, como tal, constitui-se um componente essencial e uma dimensão fundamental do próprio ser cristão. Enquanto cristã, será sempre um ato do homem redimido³. E como a redenção é um evento trinitário, conforme mostra Durrwell, o mesmo se afirma sobre a oração que, para o cristão, será sempre um acontecimento trinitário. A oração cristã, ao expressar a própria existência cristã, expressa a nova condição do cristão depois do batismo: a filiação divina.

Do ponto de vista teológico, a oração fundamenta-se na teologia da existência cristã. Por isso, ao invés de se entrar diretamente no tema da oração do cristão em Durrwell, tema do capítulo, primeiramente apresentar-se-á a compreensão

² Há uma vasta bibliografia sobre a relação entre oração e liturgia. O livro de Castellano, por exemplo, é muito amplo e completo. Cf. CASTELLANO, J. *Liturgia y vida espiritual*. Teología, celebración, experiencia. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2006.

³ Cf. GAMARRA, Teología espiritual, p. 157.

que faz o teólogo francês da existência cristã, o que fornecerá a base para o estudo da oração do cristão. Não se quer dizer tudo sobre a vocação cristã em Durrwell, mas apenas o que ajudará na hermenêutica da oração. Evidentemente, como experiência trinitária do homem redimido, a existência e a oração cristãs são vividas na Igreja. Nessa pesquisa, no entanto, por uma questão de delimitação do tema, não se estudará a eclesiologia de Durrwell⁴, o que exigiria um estudo com outros objetivos. O escopo é tão somente buscar uma fundamentação teológica para a oração cristã como tal. A teologia da existência cristã de Durrwell, fundamentada na sua compreensão do mistério pascal, fornecerá as bases teológicas para a hermenêutica da oração dos cristãos. Tudo o que se disse sobre a oração de Jesus culmina no que aqui se dirá sobre a oração do cristão.

3.2.1 O cristão *in Christo* e *in Spiritu*

Para o teólogo estudado, a existência cristã se resume em três expressões teologicamente densas e com sentido marcadamente bíblico: *In Christo*, *in Spiritu*, *cum Christo*. Durrwell, em muitas obras, aborda essas três fórmulas. No seu livro sobre a ressurreição de Jesus encontra-se um estudo mais aprofundado das mesmas, que reaparecem posteriormente, menos desenvolvidas⁵. As duas primeiras se referem à vida do cristão em Cristo desde o Espírito. A fórmula *in Christo* não é de Durrwell; ele a recolhe de Paulo (cf. Ef 2,10). De fato, São Paulo, em contextos diversos, repete muitas vezes a expressão *ser em Cristo* (cf. 1Cor 1, 2. 30; Rm 8,1; Gl 3,28). Expressão com a qual Paulo quer sinalizar uma mudança radical da condição humana, que atinge tanto o nível ontológico quanto o operativo⁶. De acordo com Durrwell,

ainda que a significação do *in Christo* seja de densidade variável segundo os contextos, acontece entre o Cristo e o fiel uma relação no nível do *ser*. Que se trate de “vida no Cristo” (Rm 6,11), de “riquezas possuídas nele” (1Cor 1,5), de uma sessão no céu “em Cristo” (Ef 2,6), descobre-se na raiz *uma comunhão de ser*, uma existência no Cristo – vocês são (existem) em Cristo – eis a realidade de base⁷.

⁴ Na sua primeira obra, Durrwell constrói uma eclesiologia a partir da ressurreição de Jesus. O tema se mostra muito interessante, porque também aqui o teólogo tem intuições profundas, mas seria assunto para outro estudo. Cf. DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 127-221.

⁵ No seu tratado sobre o Espírito Santo, tais fórmulas reaparecem de maneira mais resumida. Cf. DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, p. 77-79.

⁶ Cf. GAMARRA, *Teología espiritual*, p. 55.

⁷ DURRWELL, *La résurrection de Jésus*, p. 166. O cursivo é do autor.

A existência em Cristo faz do homem uma nova criatura: “Se alguém está em Cristo é uma nova criatura” (2Cor 5,17). O efeito da comunhão que se estabelece entre o cristão e Cristo consoma-se como partilha de vida (cf. Rm 6,11). Durrwell, no entanto, de acordo com sua teologia, afirma que a comunhão não significa simplesmente a transfusão de uma mesma vida, é mais radical. “A vida nova é própria daqueles que Deus inseriu no ser dinâmico do Ressuscitado, que se tornaram seu corpo”⁸.

O teólogo francês chama a atenção para as vezes que Paulo inverte a fórmula *in Christo*. Não só o cristão vive em Cristo, mas Cristo vive no cristão: “não reconheceis que o Cristo está em vós?” (2Cor 13,5). A presença do Cristo no cristão traz a mesma consequência. “Não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo em todos” (Cl 3,11). Portanto, à fórmula *in Christo* corresponde uma outra: *Christus in nobis*. Mais uma vez, Paulo acentua uma comunhão de ser e de vida. “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). E Durrwell conclui: “a vida do cristão é a mesma de Cristo, atribuída a ele porque ele é não somente a causa dessa vida, mas o sujeito. O Cristo assume o eu do seu fiel”⁹. Cristo partilha com o cristão as realidades mais incommunicáveis: sua morte e seu próprio nascimento glorioso, por isso São Paulo afirma que Cristo vive nele. Para o teólogo francês, a comunhão entre Cristo e o cristão se aprofunda ainda mais à luz de outra afirmação paulina: “tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste” (Cl 16-17). Paulo se refere a toda criação, mas, no fiel, a criação *nele* assume um grau de intensidade muito maior, uma imediatez total. O cristão muito concretamente *subsiste nele*, o que não significa que o cristão seja despersonalizado pela presença de Cristo. A fórmula *Christus in nobis* pode dar a impressão de que o cristão não tem mais uma vida própria, pois Cristo vive nele, vive a sua vida (cf. Gl 2,20), mas a fórmula *in Christo* acentua a identidade do cristão (cf. Rm 6,4), que não perde sua vida para viver a do Cristo, mas vive sua vida em Cristo. A vida do cristão não é absorvida pelo Cristo. “O homem não é esvaziado, mas assumido. Sendo o *eschaton*, o Cristo não desvaloriza a criação, mas a preenche”¹⁰.

Para Durrwell, a fórmula *in Christo* exige uma outra: *in Spiritu*, que ele também colhe em alguns textos paulinos. São duas fórmulas que, para alguns, se equivalem, mas são diversas e aludem a aspectos distintos de um mesmo mistério. O

⁸ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 166.

⁹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 167.

¹⁰ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 168.

cristão está em Cristo, mas Paulo constata que no cristão também habita o Espírito. “Enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho” (Gl 4,6) Outros textos falam da presença do Espírito no cristão (cf. Rm 5,5; 2Cor 1,22). São dois hóspedes do cristão, mas cada um tem presença própria. “Não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?” (1Cor 3,16). O corpo é uma morada de Deus porque nele habita o Espírito Santo. “Não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebestes de Deus?” (1Cor 6,19). Para Durrwell, a imagem da inabitação se coaduna mais com o Espírito que com Cristo. Seria estranho afirmar que o cristão é templo de Cristo. Os cristãos, por uma assimilação que os identifica, são o corpo de Cristo e não o templo. O próprio Paulo se mostra atento a essas nuances. Quem possui o Espírito pertence a Cristo (cf. Rm 8,9)¹¹. Os cristãos são membros de Cristo e templo do Espírito (cf. 1Cor 6,15.19). Enquanto membros de Cristo, são o templo do Espírito. Mas o Espírito não se confunde com o templo que ele habita, ele não identifica os cristãos com ele. Portanto, as fórmulas *in Christo* e *in Spiritu* não se confundem. “Habitados e santificados por um, identificados com o outro”¹². Paulo desconhece uma identificação dos cristãos com o Espírito. Não existe “corpo do Espírito Santo”. O Espírito une o cristão ao Cristo. “Quem não tem o Espírito de Cristo não pertence a ele” (Rm 8,9). Só quem possui o Espírito pertence realmente a Cristo. A vida cristã tem, portanto, uma dupla origem: ela vem do Cristo e do Espírito, mas não da mesma maneira. Vivida no Cristo (cf. Gl 2,20), ela jorra do Espírito. O Espírito é a causa da vida cristã (cf. Gl 5,25) e Cristo o sujeito da mesma. “*O cristão vive do Espírito por integração ao Cristo*”¹³.

O teólogo fundamenta, portanto, a vida cristã em dois princípios complementares: Cristo e o Espírito, que operam a mesma santificação no cristão. E, de acordo com sua teologia do mistério pascal, a ação de ambos se dá do seguinte modo: “O Cristo opera pelo poder do Espírito no qual ele mesmo foi ressuscitado”¹⁴. O mesmo Espírito no qual Jesus foi ressuscitado pelo Pai incorpora os fiéis a Cristo, criando a comunhão entre os fiéis e Cristo. O Cristo ressuscitado envia o Espírito. E o mesmo Espírito no qual Jesus foi gerado até a plenitude da páscoa vai gerar nele os

¹¹ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 169.

¹² DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 170.

¹³ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 171. O cursivo é do autor.

¹⁴ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 171.

cristãos, incorporando-os a Cristo. O Pai não só gerou Jesus no Espírito, mas também gera os cristãos no Espírito.

3.2.2 O cristão *cum Christo*

As duas primeiras fórmulas se completam com uma terceira, essencial na perspectiva de Durrwell, por situar melhor e mais precisamente a existência cristã no quadro da ação redentora de Jesus: *cum Christo*. Não seria possível ao cristão estar em Cristo e no Espírito se ele não estivesse em comunhão com a morte e a ressurreição de Cristo. A vida cristã fundamenta-se no próprio mistério pascal de Cristo. A participação do cristão em Cristo depende, pois, da redenção operada por Cristo. Mais uma vez, Durrwell busca nos escritos paulinos um fundamento para sua argumentação. E o primeiro texto que cita é o de Cl 2,12: “Fostes sepultados com ele no batismo, também com ele ressuscitastes”. Os cristãos foram vivificados com Cristo (cf. Cl 2,13)¹⁵. Durrwell descobre em Paulo duas séries de textos que situam a existência cristã na participação do ato redentor. A primeira se refere mais diretamente ao batismo, no qual se celebra uma comunhão de morte e ressurreição com o Cristo (cf. Rm 6,3-8; Ef 2,5-6; Cl 2,12.20). No batismo, o cristão é realmente imergido no morrer de Jesus para o Pai e morre a morte de Cristo. A segunda tematiza uma permanente participação no ato redentor fora do rito do batismo e através da própria existência cristã. Vários aspectos dessa existência são considerados por Paulo uma participação no mistério da redenção. O cristão vive esse mistério, por exemplo, quando sofre (cf. Rm 8,17), no momento da morte (cf. 2Tm 2,11), no trabalho apostólico (2Cor 4,10-12). Em todos os momentos de sua vida, o cristão participa da morte do Senhor, como o próprio Paulo testemunha a respeito de si: “Fui crucificado junto com Cristo” (Gl 2,19), o que sugere uma continuidade. Mas, nessa comunhão de sofrimentos e morte, o cristão faz a experiência não só da morte de Cristo, mas também do poder de sua ressurreição (cf. Fl 3,10). A ressurreição de Jesus o atinge desde agora (cf. Cl 3,1; Ef 2,6). Se, por um lado, a ressurreição é um evento do último dia (cf. Rm 8,11; Fl 3,10-11), por outro ela não será senão o cume de uma vida partilhada com o Cristo, portanto vivida na sua morte e ressurreição (cf. Rm 6,3-11). Com Cristo, o cristão foi vivificado, ressuscitado e assentado no céu (cf. Ef 2,5-6). Numa mesma ação, Deus eleva Cristo e os fiéis¹⁶.

¹⁵ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 171.

¹⁶ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 172.

A comunhão do cristão com Cristo se realiza, portanto, com a sua inserção na morte e ressurreição de Jesus. “Os fiéis são incorporados ao Cristo na comunhão com sua morte e ressurreição (cf. Cl 2,12), isto é, na plenitude da geração do Filho pelo Pai”¹⁷. Todos os textos de Paulo citados por Durrwell o levam a concluir que a salvação se dá na comunhão com o Cristo no seu mistério pascal. Mais uma vez, a palavra comunhão aparece como um dos termos-chave de seu pensamento. O mistério pascal, que se explica a partir da comunhão do Filho com o Pai no Espírito, estende-se ao cristão através da comunhão desse com o Filho no Espírito. Também aqui Durrwell critica a teoria jurídica, segundo a qual Jesus obteve o mérito da salvação que, depois, foi distribuído aos homens pela Igreja. “Sendo pessoal ao Cristo, a salvação só se torna a dos homens *através da comunhão com Cristo no seu mistério pascal*”¹⁸. A salvação é, antes de tudo, um mistério vivido pessoalmente pelo Cristo. E o teólogo, depois de haver feito tal descoberta, confessa: “eu não gostava mais de falar de ‘distribuição de méritos’, de ‘aplicação de méritos’, a salvação não é uma coisa que possa ser distribuída, mas alguém, o Cristo no seu mistério pascal, com o qual é preciso entrar em comunhão”¹⁹. A salvação do cristão se encontra no próprio Cristo. “Uma vez que a salvação não é senão o próprio Cristo na sua morte na qual ele ressuscita, então é nele que os homens poderão ser salvos, através da comunhão com sua morte e ressurreição”²⁰.

Ao afirmar a inserção do cristão no mistério pascal de Cristo, o teólogo francês se faz duas perguntas, que busca responder com a originalidade de sua teologia. “Como conceber a participação de pessoas que estão separadas pelo tempo, num mesmo evento?” Como podem os fiéis se tornarem sujeitos de atos estritamente pessoais a Cristo?”²¹. São perguntas que querem explicitar a participação do cristão na morte e ressurreição de Jesus, que definem sua existência cristã. Sem entrar em detalhes de respostas teológicas possíveis a essa pergunta²², Durrwell argumenta que alguns afirmam que Paulo teria sofrido influência de religiões místicas, nas quais ritos simbólicos representariam e reproduziriam a morte e a ressurreição de seu deus. Assim,

¹⁷ DURRWELL, O Pai, p. 86.

¹⁸ DURRWELL, La pâque du Christ, p. 11. O cursivo é do autor.

¹⁹ DURRWELL, La pâque du Christ, p. 11.

²⁰ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 173.

²¹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 173.

²² Casalegno aborda a questão ao tratar do batismo no seu livro sobre a teologia de Paulo, apresentando soluções possíveis. Cf. CASALEGNO, A. *Paulo, o evangelho do amor fiel a Deus*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 248-254.

o rito batismal reproduziria a morte e a ressurreição de Jesus, tornando-as atuais²³. Segundo outros autores, no entanto, ao invés de o rito reproduzir a morte e a ressurreição, ele transportaria os homens ao passado, ao momento em que Jesus morreu e ressuscitou, sendo o agente dessa transposição o Espírito Santo, que faria os tempos se encontrarem sincronicamente no mesmo evento. Durrwell reconhece que para Paulo o cristão participa da morte e ressurreição de Jesus, historicamente localizadas no tempo de Pôncio Pilatos. Mas uma sincronização de atos históricos atuais com atos históricos do passado parece teologicamente ininteligível. O teólogo francês prefere afirmar que “a redenção não se oferece aos homens num ponto único da história que é preciso atingir; a todo instante está a disposição no Cristo glorioso presente na histórica inteira”²⁴. O Cristo atual é o Cristo da glória, e o cristão entra em comunhão com sua morte e ressurreição ao ser incorporado ao Cristo da glória.

Segundo nosso teólogo, Paulo faz uma afirmação sobre uma salvação que ele experimenta e, embora sintetize dados complexos, não os explica totalmente. Buscar a coerência dos dados apresentados por Paulo mostra-se uma tarefa específica da teologia. Sobre a participação do cristão no mistério da morte e ressurreição de Jesus, Durrwell busca uma coerência teológica e chega à seguinte conclusão: “a morte e a ressurreição que, por sua ancoragem, pertencem ao passado, o fiel as reencontra na comunhão com o Cristo da glória”²⁵, o que o teólogo explica a partir do que chama de *eventicidade* do mistério pascal. A glorificação de Jesus na morte é uma plenitude final, portanto permanece para sempre. A morte se eternizou na sua definitiva glorificação. Enquanto realidade biológica, pertence ao passado; mas enquanto realidade pessoal e salvífica, permanece sempre na glorificação de Jesus. Assim, quando um ser humano se torna *um ser em Cristo*, ele se põe sob a ação escatológica de Deus que ressuscita Jesus, o que significa que ele entra em comunhão com Cristo em sua morte que é entrada na glória. Jesus chega ao fiel no seu único morrer filial, porque ele se eterniza na morte na qual ressuscita²⁶.

Nem a morte nem a ressurreição são reproduzidas no presente, nem o fiel deixa o presente para encontrar no passado o ato salvífico. Esse ato único, que data de Pôncio Pilatos, ele o atinge naquele que, nesse ato, pôs-se no

²³ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 174.

²⁴ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 175.

²⁵ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 175.

²⁶ Cf. DURRWELL, La mort du Fils, p. 111.

cume e na confluência dos tempos, acessível a qualquer um que procure a salvação²⁷.

Assim Durrwell explica como pessoas separadas pelo tempo podem participar de um mesmo evento. Mas, fica ainda uma outra pergunta: Como podem os cristãos se tornarem sujeitos de atos de um outro? A resposta está, mais uma vez, no *cum Christo*.

Uma vez que o cristão se torna um só corpo com aquele que, na sua morte, foi vivificado por Deus, ele participa *dessa* morte e *dessa* ressurreição. A fórmula *com Cristo* demonstra a profundidade da identificação do fiel com Cristo²⁸.

Nosso autor compreende a existência cristã como uma participação, por identificação, no mistério pascal de Cristo. Não significa apenas ser inserido no Cristo pelo Espírito, mas no Cristo que morreu e ressuscitou e permanece para sempre como tal. Portanto, “*ser cristão é viver no Cristo o evento da salvação do mundo*”²⁹. Participar do evento da salvação do mundo nada mais é do que entrar na morte de Jesus ao Pai. Os homens se tornam cristãos e são salvos à medida que morrem ao Pai na morte filial de Jesus (cf. 2Tm 2,11), na qual Jesus é ressuscitado e para sempre permanece³⁰.

3.2.3 A filiação divina do cristão

Ao definir a existência cristã a partir das fórmulas paulinas *in Christo*, *in Spiritu* e *cum Christo*, Durrwell, em certo sentido, introduz o tema da filiação divina do cristão: um tema crucial para a teologia da existência cristã, como afirmam os teólogos da antropologia³¹.

É necessário repetir que a paternidade divina em relação aos homens constitui o específico da mensagem cristã. De fato, do nascimento à morte, toda a existência de Cristo é uma revelação da paternidade de Deus em relação a ele e a seus irmãos³².

Evidentemente, o Novo Testamento descreve com muitos outros termos a existência do homem na graça de Deus³³. No entanto, a categoria filiação revela-se uma

²⁷ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 176.

²⁸ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 176. O cursivo é do autor.

²⁹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 176.

³⁰ Cf. DURRWELL, La mort du Fils, p. 112.

³¹ A filiação divina é um dos temas centrais da antropologia teológica. Dois dos melhores tratados atuais de antropologia teológica abordam a filiação divina do cristão. Cf. LADARIA, Teología del pecado original, p. 231-266; DE LA PEÑA, J. L. R. *El don de Dios*. Antropología teológica especial. Santander: Sal Terrae, 1991. p. 379-384.

³² MORICONI, B. La filialità divina. Base dell’antropologia teologica cristiana, in MORICONI, B. (org.). *Antropologia cristiana*. Bibbia, teologia, cultura. Roma: Città Nuova, 2001. p. 342.

³³ Cf. LADARIA, Teología del pecado original, p. 233.

das mais profundas teologicamente. Ruiz de La Peña chega a afirmar que “a teologia da graça alcança sua última e mais pura essencialidade na categoria *filiação natural por participação*”³⁴. Na teologia de Durrwell, a categoria filiação se revela central, uma vez que, como foi mostrado nos primeiros capítulos, todo o mistério salvífico da vida de Jesus é compreendido pelo teólogo francês a partir da categoria filiação, na qual concentra o dado cristológico. Trata-se, inclusive, da categoria-chave para uma hermenêutica da oração de Jesus, que expressa sua filiação cuja plenitude se dá na páscoa. Também a oração do cristão encontrará nessa categoria uma de suas maiores riquezas. Portanto, antes de se iniciar uma hermenêutica da oração, entra-se na compreensão que Durrwell elabora sobre a existência filial do cristão. A existência cristã *in Christo*, *in Spiritu* e *cum Christo* torna o cristão filho de Deus e o capacita para a oração cristã na sua especificidade.

Para Durrwell, a novidade da vida cristã se encontra na participação na morte e ressurreição de Jesus, que torna o homem filho de Deus. Embora a salvação inclua o perdão dos pecados, é mais do que isso, porque inclui a entrada no próprio mistério do Cristo. A afirmação de Ladaria corrobora a teologia de Durrwell: “Deus não só nos salvou por meio de Cristo, mas esta salvação consiste na comunhão com ele, na inserção nele mesmo e, mediante essa, no nosso acesso ao Pai como filhos em Jesus”³⁵. Segundo o teólogo francês, a ação ressuscitante de Deus se caracteriza pela geração. A própria ressurreição consiste numa geração de Jesus para a plenitude de sua filiação. Assim, Deus é o Pai de Jesus por geração e, também por geração, torna-se Pai dos fiéis. A geração do Filho pelo Pai na ressurreição prolonga-se nos fiéis através da ação do Espírito Santo. Os fiéis são gerados pelo Pai e se tornam seus filhos, o que o teólogo fundamenta na teologia de Paulo. Jesus, enquanto primogênito, foi gerado primeiro para se tornar irmão de muitos (cf. Rm 8,29). Quem foi batizado no Cristo se revestiu de Cristo (cf. Gl 3,26). O fiel, pelo batismo, é revestido da imagem do homem novo, que, por sua vez, é a imagem do próprio criador (cf. Cl 3,9-10)³⁶. A nova realidade criada pelo batismo, segundo Durrwell, não se enquadra totalmente no termo *adoção* (*huiiothesía*) utilizado por Paulo (cf. Gl 4,5; Rm 8,15.23; 9,4; Ef 1,5), pois é mais do que isso. A palavra adoção, para o apóstolo, não tem um sentido jurídico, pois para ele os

³⁴ DE LA PEÑA, El don de Dios, p. 383. O cursivo é do autor.

³⁵ LADARIA, Teología del pecado original, p. 231.

³⁶ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 180.

cristãos são realmente constituídos filhos de Deus (cf. Rm 8,14-17)³⁷. De fato, Durrwell rejeita a palavra *adoção* porque deixa a impressão de uma filiação que não é natural, mas apenas jurídica. No caso da filiação dos cristãos, trata-se, antes, de uma filiação real, porque os homens em Cristo se tornam verdadeiros filhos de Deus. O teólogo se pergunta se não seria melhor suprimir a palavra *adoção*: “Não conviria evitar o termo ‘adoção’ na tradução dos textos paulinos, uma vez que a presença do Espírito prova, segundo o Apóstolo, que somos realmente filhos (cf. 1Jo 3,1)?”³⁸. O Espírito não adota os homens, mas os filializa, fazendo-os participar da filiação natural de Jesus.

Segundo Durrwell, em João há expressões que traduzem mais adequadamente a vida nova do cristão. Para o evangelista, a filiação é mais que adoção. A ação do Espírito se revela criadora; o cristão transforma-se em filho mediante um novo nascimento. “Ele nasce da água e do Espírito (Jo 3,5): da água como de um seio materno, do Espírito do qual a água é símbolo”³⁹. O evangelista opõe duas realidades, uma do alto e verdadeira, e outra de baixo, sombria e passageira; o nascimento do alto revela-se o verdadeiro nascimento (cf. Jo 3,3). A Primeira Carta de João apresenta a filiação do cristão com profundo realismo: “Vede que manifestação de amor nos deu o Pai, sermos chamados filhos de Deus. E nós o somos!” (1Jo 3,1)⁴⁰. João, com a expressão *nascidos de Deus* (cf. Jo 1,12-13; 3,1-11; 1Jo 2,29-3,10; 4,7; 5,1; 5,18) dá muito mais realismo à relação do homem com Deus do que Paulo com o termo *adoção*. E o evangelista ainda diferencia a filiação de Jesus, a qual chama de *huiiothesía*, da filiação dos fiéis, chamados de *tekna*. Jesus é o Filho unigênito (cf. Jo 3,16.18; 1Jo 4,9), os fiéis nascem de Deus⁴¹. Em outros textos Durrwell encontra o mesmo realismo. Pedro fala de uma regeneração pela ressurreição de Jesus (cf. 1Pd 1,3), de uma semente incorruptível (cf. 1Pd 1,23), que desencadeia uma participação na própria natureza

³⁷ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 180.

³⁸ DURRWELL, O Pai, p. 74. Segundo Ruiz de la Peña, “para denotar esta atípica condição filial do cristão, Paulo utiliza o termo *huiiothesía* (cf. Rm 8,14-17.23; Gl 4,4-7; Ef 1,5). Se no uso profano esse termo significa a filiação *adotiva*, no uso paulino perde o aspecto puramente jurídico da adoção para sugerir uma conotação ontológica; a *huiiothesía* paulina, de fato, procede da eleição divina (cf. Ef 1,4-5), *que é sempre criadora de novidade*, implica a recepção do Espírito no interior do justo com sua virtude transformante, leva à percepção de Deus como *Abba* (a experiência subjetiva da real paternidade de Deus) e finalmente o direito à herança dos bens divinos” (DE LA PEÑA, El don de Dios, p. 381). O cursivo é do autor.

³⁹ DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 86.

⁴⁰ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 75.

⁴¹ Cf. GAMARRA, Teología espiritual, p. 71.

divina (cf. 2Pd 1,4). Com razão conclui o teólogo: “aquele que nasce assim é filho mais de Deus que de seus pais”⁴².

O mistério filial de Jesus, para Durrwell, não atinge o homem somente no batismo. Antes do batismo sua existência já é, de algum modo, filial. Como se mostrou no segundo capítulo, o teólogo não diferencia a *ordem da criação* da *ordem da salvação*. Por criação, o homem pertence à ordem da salvação, portanto há *algo de crístico e filial* no ser humano, desde sua criação⁴³. A própria criação é filial, porque nascida de Deus em sua paternidade. Deus cria o mundo no Espírito de sua paternidade, cuja atividade se polariza no Filho. No mesmo Espírito no qual ele gera o Filho, também cria o mundo, então o mundo só pode ser filial. E a missão do Espírito no mundo é filializá-lo cada vez mais no Filho⁴⁴. O primeiro homem, Adão, foi criado pelo sopro de Deus e também no Cristo que viria (cf. Cl 1,16). Um anúncio longínquo dos verdadeiros filhos dos quais Deus é o Pai, em Cristo e no Espírito (cf. Rm 8,14; Gl 3,26). A filiação dos cristãos não é um dom simplesmente acrescentado à dignidade de todos os homens; ela apenas leva a seu termo a primeira criação. Ela realiza a comunhão com o Pai no seu Filho à qual todos os homens de todos os tempos são chamados. Ela se mostra tão real quanto à filiação do próprio Jesus em relação ao Pai: uma filiação que se dá no Espírito, que se manifesta na vida do cristão como na de Cristo, como poder de geração. O Espírito é o agente imediato e princípio da filiação do cristão. Assim como, no Espírito, o Pai gerou o Filho até à plenitude na páscoa, ele gera os homens no Filho. Através do Espírito, o Pai gera filhos no Filho⁴⁵.

As afirmações de Durrwell sobre a filiação divina dos homens por criação exigem, entretanto, um aprofundamento. O teólogo afirma que o homem é filial por criação, uma vez que o ser humano nasce afetado pelo mistério do Cristo-Filho. Outras vezes, afirma que o homem é filho por criação, embora tenha que se deixar filializar⁴⁶. O teólogo argumenta, por outro lado, que no batismo o Pai gera seus filhos⁴⁷. No batismo o Espírito Santo insere o cristão no próprio mistério pascal de Cristo. Porém, nem sempre Durrwell faz uma ligação clara entre o batismo e a filiação divina do cristão. Quando o teólogo diz que o homem, filho por criação, deve se deixar filializar,

⁴² DURRWELL, O Pai, p. 75.

⁴³ Cf. DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 158. O cursivo é do pesquisador.

⁴⁴ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 107.

⁴⁵ Cf. DURRWELL, L'Esprit Saint de Dieu, p. 86-87.

⁴⁶ Cf. DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 159.

⁴⁷ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 86.

não alude diretamente ao batismo como o momento preciso em que essa filiação acontece⁴⁸. Uma questão, portanto, impõe-se: o homem é filho por criação ou sua filiação divina depende do sacramento do batismo? O deixar-se filializar de Durrwell supõe o batismo? O teólogo não se faz essa pergunta e, não obstante sua rica teologia do batismo – que aparece sobretudo no seu livro sobre a ressurreição de Jesus – em obras posteriores, alguns textos dão margem à dúvida, como se, de uma afirmação clara sobre a inserção do homem em Cristo pelo batismo, Durrwell passasse a admitir uma filiação por criação. A questão merece ser respondida, uma que vez que a oração cristã, objeto desse estudo, brota de uma existência redimida, vivida como filiação divina.

A questão aparece em outros teólogos. Taborda, por exemplo, no seu tratado sobre o batismo-crisma, formula a seguinte pergunta: “Seria possível afirmar uma filiação divina criatural ou só seria admissível ser filhos de Deus no Filho Jesus Cristo?”⁴⁹. O teólogo admite que alguns textos bíblicos podem dar margem à interpretação segundo a qual os homens são filhos por criação (cf. Lc 3,38, At 17,28, Mt 5,43-45). Mas a interpretação de tais textos não permitiria levar à conclusão de uma filiação em Cristo por criação. Entretanto, a criação tem uma inegável dimensão crística. Ao nascer, o ser humano nasce chamado à filiação em Cristo, o que se explica pelo *existencial sobrenatural*, o que significa que, na atual ordem histórico-salvífica, todo ser humano traz em si a exigência intrínseca, mas gratuita, de chegar à filiação. O pecado, enquanto existencial negativo deixado pelo pecado original, somado ao pecado social e ratificado ainda pelos pecados pessoais, impede a realização plena desse dom. Mas o chamado de Deus a uma existência nele em Cristo não deixa de marcar a pessoa; Cristo chega à vida de cada ser humano antes do batismo⁵⁰. A partir dessas considerações aqui resumidas, Taborda chega à conclusão seguinte:

Todo ser humano que vem à luz nesta ordem salvífica – que é a única real – traz em si o germe da filiação divina, a marca do Cristo, primogênito de toda criatura (cf. Cl 1,15). A fé e o batismo, dando participação no mistério pascal de Cristo e incorporando o ser humano ao corpo de Cristo que é a Igreja, é o momento da revelação daquilo que se traz latente graças à segunda gratuidade da criação na ordem atual⁵¹.

A qualificação filhos no Filho, portanto, diz respeito ao não-batizado, porque o pecado não anula o existencial sobrenatural, cuja atualização depende, no

⁴⁸ Cf. DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 159-160.

⁴⁹ TABORDA, F. *Nas fontes da vida cristã*. Uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Loyola, 2001. p. 123.

⁵⁰ Cf. TABORDA, Nas fontes da vida cristã, p. 124.

⁵¹ TABORDA, Nas fontes da vida cristã, p. 124.

entanto, do batismo. A precisão que faz Taborda completa, em certo sentido, a teologia da filiação divina em Durrwell. Como se disse em nota no segundo capítulo, embora o termo não exista em sua teologia, poder-se-ia afirmar que para o teólogo francês o ser humano nasce com um *existencial filial*, uma vez que nasce marcado por Cristo. De fato, enquanto crístico, o *existencial sobrenatural* só pode ser filial. A vocação última do ser humano é a comunhão com Deus-Pai em Cristo por meio do Espírito, o que o marca ontologicamente. Tal comunhão compreende-se em termos de filiação, que se concretiza no batismo.

Durrwell, assim como o faz Taborda, poderia ter diferenciado com mais detalhes o ser filial do ser filho. O batismo não se compreende como mera manifestação de algo que o ser humano já é, mas como realização de uma meta para a qual ele tende ontologicamente. Filial por criação, torna-se filho pelo batismo⁵². A participação sacramental na morte e ressurreição de Jesus através do batismo realmente regenera o ser humano e o torna filho no Filho. O Espírito Santo o gera no Filho e sua existência assume uma forma crística diversa daquela existente antes do batismo; ela é realmente remodelada e plasmada segundo o rosto e os traços do Filho. E, mesmo que esses traços, em nível criacional, já estejam presentes em todo ser humano, aguardam uma libertação das incrustações do pecado para que resplandeça, em todo seu fulgor, a imagem do Filho⁵³.

⁵² A questão se mostra complexa quando se deve pensar a salvação dos não-batizados. Se só há salvação em Cristo, também a dos não-cristãos há de ser pensada em Cristo. Em última análise, a salvação de todos os homens depende de sua participação no mistério pascal de Cristo (GS 22,5), que é filializante, como afirma Durrwell. Todos os que são salvos hão de chegar à consumação do que há neles de crístico, portanto de filial. Entretanto, faz-se necessário dizer que a salvação dos não-cristãos pertence à complexa e atualíssima questão do diálogo inter-religioso, na qual não seria o caso de entrar. Libanio, no seu tratado sobre fé e revelação, aborda o assunto e oferece uma ótima panorâmica do estado atual da questão. Cf. LIBANIO, *Eu creio nós cremos*, p. 409-435.

⁵³ Cf. CANNIZZARO, C. *Il battesimo e la cresima: porta d'entrata nella filiazione*, in TREMBLAY, R.; ZAMBONI, S. (org), *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*. Bologna: EDB, 2008. p. 332.

3.2.4 A dimensão trinitária da existência cristã

A teologia da filiação divina desemboca necessariamente na dimensão trinitária da existência cristã ou no tema da inabitação trinitária⁵⁴. Segundo Ladaria,

a noção de filiação tem a vantagem, sobre as outras que têm também caráter relativo, de falar-nos de nossa relação com Deus levando em conta o aspecto mais íntimo e profundo do ser divino, a Trindade e a comunhão de pessoas na unidade da essência divina⁵⁵.

Para que se compreenda o específico da oração cristã – o lugar do Pai, do Filho e do Espírito nessa oração – deve-se partir da própria dimensão trinitária da existência cristã. Com as fórmulas *In Christo*, *in Spiritu* e *cum Christo*, Durrwell alude à dimensão trinitária da existência cristã, mas cabe delimitar o tema, mostrando em que sentido a experiência do cristão se dá na sua relação com as três pessoas da Trindade. A relação do cristão com as pessoas divinas depende de sua relação com Jesus. Como ele afirma, “mediador da graça filial, Jesus é a porta pela qual Deus convida os homens a entrar, a fim de tomarem parte no banquete trinitário”⁵⁶.

Durrwell não cita muito os textos do Evangelho de João que fundamentam a inabitação trinitária. Mas, sem entrar nos detalhes da exegese desses textos, vale a pena apresentar alguns deles. Gamarra, ao tratar da inabitação, os recolhe e organiza de acordo com sua especificidade. Há textos que falam de uma presença recíproca com Jesus (cf. Jo 6,56; 14,20; 15,4) e com o Pai (cf. 1Jo 3,24); textos sobre a presença de Jesus e do Pai sem reciprocidade (Jo 15,6-7; 17,23; 1Jo 27; 3,6; 1Jo 2,5; 3,24; 4,4). Também são muitos os textos joaninos com o verbo conhecer, que se refere a um conhecimento íntimo, privilegiado, experiencial e afetivo das realidades divinas. Tal conhecimento só é possível na comunhão com as pessoas da Trindade (cf. Jo 10,14; 14,7; 1Jo 2,3-4; 13-14; 4,6.7-8). Há, ainda, fórmulas que contêm a expressão “ter a Deus” que também expressam comunhão com as pessoas divinas: possuir o Pai (cf. 1Jo 2,23); ter o Filho (cf. 1Jo 5,12); possuir o Pai e o Filho (cf. 2Jo 2,9). E não faltam textos sobre a presença do Espírito, descritas com expressões semelhantes (cf. Jo 15,17; 1Jo

⁵⁴ Gamarra denuncia a escassa literatura teológica sobre a inabitação trinitária, devida, segundo ele, ao medo de um distanciamento da realidade histórica: “o temor de perder a conexão com a realidade histórica é hoje uma grande força de recusa ou de aceitação, segundo os casos; e é sempre um dado que deve ser levado em conta”. Mas o teólogo atesta, positivamente, o interesse pelo tema por parte de teólogos da antropologia teológica, e cita, por exemplo, Ladaria e Ruiz de la Peña, que abordam o assunto nos seus respectivos tratados, citados nessa pesquisa. Cf. GAMARRA, Teología espiritual, p. 58. França Miranda também aborda o assunto, preferindo, no entanto, a expressão *dimensão trinitária da existência cristã*. Cf. MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 165-173.

⁵⁵ LADARIA, Teología del pecado, p. 233.

⁵⁶ DURRWELL, O Pai, p. 78.

2,20.27; 3,24; 4,13). O termo morada, embora se aproxime do verbo permanecer, indica maior estabilidade: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e nele estabeleceremos morada” (Jo 14,23). Todos esses textos se referem à comunhão do cristão com as pessoas divinas, portanto à dimensão trinitária da existência cristã. A essa rica panorâmica colhida dos escritos joaninos, somam-se os textos de Paulo, que afirmam que os cristãos são templo de Deus e do Espírito (cf. 1Cor 3,16-17; 6,9; 2Cor 6,16). O Espírito de Deus habita nos cristãos (cf. Rom 8, 9.11)⁵⁷. Os textos de Paulo são amplamente citados por Durrwell, quando aprofunda as fórmulas *in Christo*, *in Spiritu* e *cum Christo*, que exprimem a inserção do cristão na própria vida trinitária, a partir de sua inserção em Cristo por meio do Espírito. Os dados do Novo Testamento revelam que a dimensão trinitária da existência cristã em nenhuma hipótese poderia ser considerada marginal, acidental ou sem importância. A vida cristã só se torna compreensível quando se leva a sério a relação do fiel com as pessoas divinas⁵⁸.

Sobre a inabitação trinitária especificamente, nosso teólogo afirma que o Pai, o Filho e o Espírito estão nos fiéis, mas são presenças diversas, porque cada pessoa da Trindade é pessoa de maneira própria. Ele explica tal presença a partir da originalidade de sua teologia trinitária. Quanto às três pessoas, sobre as quais já se tratou longamente no primeiro capítulo, ele afirma:

Um é pessoa enquanto Pai essencial; o outro, enquanto Filho essencial; o Espírito é pessoa enquanto é o amor onipotente no qual o Pai gera e o Filho é gerado. A inabitação trinitária é o mistério divino – o da paternidade de Deus, que gera o Filho no Espírito – realizando-se no homem e em seu favor⁵⁹.

Todos os três estão presentes no cristão. Ainda que o Pai seja o princípio na Trindade e, como tal, o começo de tudo, é o Espírito que está no início da vida cristã, porque através dele o Pai entra em comunhão com sua criatura. “*No coração dos fiéis ele é aquele no qual Deus gera o Filho e os filhos, e no qual estes são gerados*”⁶⁰. Durrwell, a partir de sua teologia do mistério pascal, utiliza os termos comunhão e geração para explicar a inabitação divina nos cristãos. Evidentemente há outros modos de apresentar a dimensão trinitária da existência cristã. Ruiz de La Peña, por exemplo, afirma que

o Pai se dá entregando-se ao Filho, cuja vida se nos comunica, mediante a efusão do Espírito, para fazer-nos partícipes da comunhão vital intra-divina.

⁵⁷ Cf. GAMARRA, Teologia espiritual, p. 60-62.

⁵⁸ Cf. GAMARRA, Teologia espiritual, p. 62.

⁵⁹ DURRWELL, O Pai, p. 79.

⁶⁰ DURRWELL, O Pai, p. 79. O cursivo é do autor.

Vivemos no Filho e da sua vida entregue. Mas isso significa que, como ele, comungamos da mesma existência trinitária; a ela nos habilita o Espírito, por quem podemos nos dirigir a Deus como fazia seu Filho, isto é, chamando-o de *Abba* (cf. Rm 8,15)⁶¹.

O teólogo espanhol, a partir de outros argumentos, atribui ao Espírito o começo da existência cristã.

Mas não basta dizer que o Espírito está presente no coração do fiel como aquele no qual o Pai gera seu Filho ou como aquele que o habilita para a vida trinitária; importa mostrar como se dá a presença do Espírito. E, para Durrwell, essa presença se dá na forma do amor. A função do Espírito não consiste em se tornar amigo do fiel, mas criar a comunhão desse com o Pai e o Filho. Portanto, no coração do fiel, o Espírito não se revela como o amigo, mas como a amizade e o amor, uma vez que estabelece a comunhão amorosa do fiel com o Pai e o Filho. O Espírito jamais trabalha para si, mas sua missão é impregnar o cristão de sua presença para que ele se abra para a relação com o Pai e o Filho. Por causa do Espírito, Paulo e Cristo estão unidos: “Cristo vive em mim” (Gl 2,20) e Paulo pode, inclusive, chamar Deus de Pai (cf. Gl 4,6)⁶². O Espírito cria a relação dos fiéis com o Pai e o Filho. Graças a ele, o Pai está presente como aquele que gera o Filho e seus filhos. Graças a ele, o Filho se faz presente, porque nele e com ele o Pai gera seus filhos. O Espírito é o mediador da relação dos cristãos com o Pai e o Filho, mas Cristo é o mediador da entrada do fiel na comunhão com a Trindade. É por Jesus que se entra na Trindade. Jesus, junto com o Pai, dá o Espírito. “Jesus é mediador, entra-se por ele na casa trinitária. Essa porta está marcada com o sangue do Cordeiro pascal; ela se abriu ‘naquele Dia’, isto é, na morte de Jesus na qual o Pai gera seu filho *para nós*”⁶³. E Durrwell definirá, enfim, a relação do cristão com cada pessoa da Trindade. Segundo ele, “o cristão é filho do Pai; vive numa comunhão identificante com o Cristo, seu Senhor e irmão; é conduzido no Espírito Santo e se banha no seu

⁶¹ DE LA PEÑA, El don de Dios, p. 342. Na perspectiva da teologia da fé, Libanio também reconhece a iniciativa do Espírito: “Na vida interna de Deus e no designio histórico-salvífico o Espírito Santo é a terceira pessoa da Trindade. Mas na experiência existencial de nossa fé ele é a primeira pessoa. É a partir da ação dele em nós que iniciamos o movimento da fé” (LIBANIO, Eu creio nós cremos, p. 229).

⁶² Cf. DURRWELL, O Pai, p. 79.

⁶³ DURRWELL, Le Père, p. 91. O cursivo é do autor. Aqui optou-se por uma tradução pessoal, por não se concordar com a tradução brasileira. Em francês, a frase está assim: “Jésus est le médiateur, on entre par lui dans la maison trinitaire. Cette porte est marquée du sang de l’Agneau pascal; elle s’est ouverte ‘en ce Jour’, c’est à dire dans la mort de Jésus où le Père engendre son Fils *pour nous*”.

amor”⁶⁴. O cristão não se relaciona, portanto, da mesma forma com as três pessoas da Trindade e nem as pessoas da Trindade com o cristão, embora tal distinção não implique uma separação das mesmas. Segundo a própria linguagem bíblica, o Pai ou o Filho enviam ou dão o Espírito, mas não estaria correto afirmar que o Espírito dá o Pai e o Filho. Jesus habita o cristão por meio do Espírito, mas não o contrário. Jesus é caminho para o Pai, mas não o Pai para Jesus⁶⁵. A diferença da relação das pessoas da Trindade com o cristão se mostra central para a compreensão da oração cristã, porque o lugar de cada pessoa na oração do cristão é diverso e também disso depende seu *specificum*.

3.3 A oração cristã segundo F. –X. Durrwell

A oração cristã conhece muitas e boas definições que a caracterizam como diálogo com Deus⁶⁶. Realmente, do ponto de vista da revelação, a oração situa-se no nível da resposta do ser humano a Deus. A *Dei Verbum* (DV 2), citando vários textos da Sagrada Escritura, afirma que a revelação de Deus nada mais é do que o dom que ele faz de si mesmo ou sua auto-revelação, que faz o homem descobrir o sentido da sua vida e da sua história, à luz do plano salvífico de Deus. Deus se revela essencialmente amigo dos homens e com afabilidade entra em diálogo com eles. A própria história da salvação se fez através de palavras e de gestos que Deus dirigiu aos homens, uma história de amizade, de diálogo permanente, englobando a vida e a história. A auto-comunicação de Deus é não só palavra de Deus, mas convite ao homem a um diálogo com ele. Nessa perspectiva, a oração se mostra um lugar privilegiado para a realização do diálogo com Deus e personalização da revelação; ela instaura a relação com Deus, nela acolhe-se o

⁶⁴ DURRWELL, O Pai, p. 80. Segundo Ladaria, “só Deus Pai é, a rigor, o sujeito ativo de nossa adoção filial, aquele que, por obra de seu Filho e do Espírito, nos faz filhos seus; não somos filhos do Filho, nem tampouco, propriamente falando, de toda a Trindade. É importante sublinhar isso, porque nem sempre foi preponderante essa opinião na história da teologia” (LADARIA, Teología del pecado, p. 255).

⁶⁵ Cf. LADARIA, Teología del pecado, p. 255. Segundo Libanio, “pelo Espírito no encontro com Cristo conhecemos a Deus Pai que se revela e se dá n’Ele. Deus Pai se manifesta em Jesus. É na pessoa de Jesus que o Pai atesta a si pelo Espírito” (LIBANIO, Eu creio nós cremos, p. 235).

⁶⁶ Camarra apresenta no seu tratado as definições mais clássicas da oração. Cf. GAMARRA, Teología espiritual, p. 163.

Deus que se revela e se dá⁶⁷. A categoria *diálogo com Deus*, muito utilizada ao longo da história, sem dúvida mostra-se teologicamente consistente, mas a oração cristã aponta para uma realidade ainda mais profunda, que ultrapassa a categoria diálogo.

Nos dois primeiros capítulos, estudou-se a oração de Jesus à luz de seu mistério pascal, profundamente trinitário, na teologia de Durrwell. *Abba* foi a palavra essencial e característica da oração de Jesus. Orando, Jesus dizia-se a si mesmo na relação com o Pai cuja plenitude de comunhão se deu na páscoa, quando ele se tornou oração, na plenitude de sua filiação. Para o teólogo francês, a oração de Jesus foi sempre uma *elevatio entis ad Deum*. Durrwell também não escreveu um livro sobre a oração do cristão. Sua teologia da oração do cristão aparece, no entanto, em capítulos de alguns livros e em artigos e se mostra enraizada na sua teologia do mistério pascal. Se a existência cristã se fundamenta no mistério pascal de Jesus, somente aí também se fundamenta a oração cristã, pois nela o cristão expressa o próprio mistério que o constitui. A oração cristã afunda suas raízes na pessoa de Jesus no seu mistério pascal.

3.3.1 A oração do cristão e o mistério pascal de Cristo

Uma teologia mais elaborada da oração cristã na teologia de Durrwell aparece, pela primeira vez, no seu livro *Dans le Christ Rédempteur*⁶⁸. Embora esse seja o seu segundo livro, do ponto de vista temático se harmoniza com o que ele escreveu posteriormente sobre a oração de Jesus no seu nexos com a morte redentora. Depois de construir, no seu primeiro livro, uma teologia da redenção fundamentada na ressurreição de Jesus, o teólogo compreende a própria vida cristã à luz do mistério da redenção. Nesse momento, ele se debruça sobre o tema da oração cristã, fundamentando-a no mistério pascal de Cristo, o que representa uma novidade, porque nem sempre os teólogos a explicam a partir do mistério pascal de Jesus. Charles André Bernard, por exemplo, define a oração do cristão como “*adesão espiritual à própria existência de*

⁶⁷ CASTELLANO, Pedagogia della preghiera, p. 68-69. O documento da Congregação para a doutrina da fé, citado na introdução, realça o nexos entre revelação e oração. A *Dei Verbum* ensina que Deus se dirigiu aos homens como a amigos para convidá-los a partilhar sua própria vida. Segundo o documento, a *Dei Verbum* oferece pistas para uma compreensão teológica da oração, sobretudo nos números 2, 3, 5, 8, 21. Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, La méditation chrétienne, p. 10.

⁶⁸ Este é o segundo livro de Durrwell, editado em 1961: “Um belo livro de teologia espiritual de inspiração bíblica. O autor do livro – *Résurrection de Jésus, mystère de salut* – recolhe artigos e notas de pregação que explicitam e sublinham as consequências para a vida espiritual de princípios elucidados na obra precedente” (DALMAIS, I. –A. Note bibliographique sur “*Dans le Christ Rédempteur*”. *La vie spirituelle*, Paris, n. 468, v. 104, p. 96-96, 1961).

graça e à própria vocação”⁶⁹. A existência de graça, segundo o teólogo, diz respeito à filiação divina e a vocação refere-se à santificação que Deus quer para cada um no seu estado de vida recebido na Igreja⁷⁰. Uma definição correta da oração, feita, ademais, por um grande teólogo espiritual, para o qual, certamente, está subentendido que tanto a existência de graça quanto a vocação, com as quais define a oração, dependem do mistério pascal de Cristo. Por outro lado, o teólogo, mesmo que o suponha, não explicita em que sentido a oração cristã se enraíza no mistério pascal, sua condição de possibilidade. Durrwell, diferentemente de Bernard, sustenta que só à luz da páscoa de Jesus se pode compreender a oração cristã, que é fruto da ação de Deus sobre Jesus na ressurreição. O teólogo, ao tematizar a oração, parte, pois, da própria ressurreição: “a graça da oração é um efeito da ação de Deus que ressuscita o Cristo”⁷¹. Parece evidente que, se Cristo não tivesse ressuscitado, não só a fé seria vã, como defende o apóstolo Paulo, mas também a oração cristã, cuja novidade se encontra no próprio mistério pascal de Cristo. A oração cristã se torna possível porque Deus, o Pai, ressuscita Jesus. Teologicamente trata-se de uma evidência, mas uma evidência nem sempre aprofundada. Uma teologia da oração cristã pode ser consistente mesmo que não se refira *diretamente* – sempre se pressupõe uma referência indireta – à morte e ressurreição de Jesus, mas, quando o teólogo evidencia a referência a esse mistério, a teologia da oração ganha densidade teológica, uma vez que o mistério pascal é o próprio coração do cristianismo.

Para Durrwell, a páscoa de Jesus faz nascer não só a existência cristã, mas também a oração cristã, enquanto *oração no nome de Jesus*, o que o teólogo argumenta a partir de textos bíblicos do evangelho de João, nos quais o próprio Jesus se refere à novidade dessa oração (cf. Jo 14,13.14; 15,16)⁷². No Evangelho de João, Jesus constata: “até agora nada pedistes em meu nome” (Jo 16,24). O nome de Jesus não é uma mera palavra que deve ser acrescentada à oração. O nome designa a pessoa tal como ela se revela. O nome de Jesus ao qual se refere o Evangelho de João designa Jesus manifestado na sua filiação divina. Quando ele declara ter revelado o nome do Pai (cf. Jo 17,6) e quando pede ao Pai para guardar os discípulos em seu nome (cf. Jo 17,11), Jesus faz referência à revelação de Deus como Pai. Assim, crer no nome de Jesus (cf. Jo

⁶⁹ BERNARD, Teologia spirituale, p. 393. O cursivo é do autor.

⁷⁰ Cf. BERNARD, Teologia spirituale, p. 393.

⁷¹ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 135.

⁷² Cf. DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 181.

1,12) equivale a crer no nome do único Filho de Deus (cf. 3,18)⁷³. Mas por que não era ainda possível pedir em nome de Jesus? Segundo o teólogo francês, a união de Cristo com os seus num só corpo só se realizaria na glória da ressurreição. A oração em nome de Jesus exige a íntima comunhão de Jesus com os seus, o que só seria possível a partir da páscoa. Só quando o cristão está identificado com Cristo pode orar em nome de Cristo. Para Durrwell, a promessa que Jesus faz possui uma condição. Jesus promete: “Se me pedirdes algo em meu nome, eu o farei” (Jo 14,14). A condição é o que os discípulos permaneçam em Jesus: “Se permanecerdes em mim e minhas palavras permanecerem em vós, pedi o que quiserdes e vós o tereis” (Jo 15,7). Para pedir, faz-se necessário estar em Jesus, o que, para Durrwell, aproxima-se da fórmula paulina *em Cristo*⁷⁴. Da oração, para que seja cristã, exige-se que se dê na comunhão com o Cristo na plenitude do seu mistério filial. “*Orar no nome de Jesus é, portanto, orar na comunhão com o Cristo na sua divina filiação*”⁷⁵. A comunhão com o Jesus da glória, na plenitude do seu mistério filial, torna possível a oração *em seu nome*.

Luzarraga, no seu estudo sobre a oração de Jesus no Evangelho de João, aprofunda a perspectiva pascal da oração de Jesus identificada por Durrwell. Para ele, a oração *em nome de Jesus* se mostra um fruto e uma consequência de sua páscoa, supõe sua elevação junto ao Pai. Até o momento de sua partida, os discípulos nada haviam pedido ao Pai em seu nome. Essa oração se refere a um momento específico da vida de Jesus: sua hora, momento escatológico, quando se dá sua glorificação e surge a possibilidade de um conhecimento novo de Jesus por obra do Espírito (cf. Jo 16,12-15), porque ele se revelou plenamente como Filho do Pai (cf. Jo 16,25). Só então se pode pedir em nome de Jesus (cf. Jo 16,26), no clima de uma nova realidade, plenamente revelada e aceita. Tal oração se dá a partir da união do homem com Jesus, o que garante que o Pai a atenderá, porque quem está unido a Jesus aceita a revelação do Pai. O próprio Jesus dinamiza essa oração, já que nasce de uma união com ele. Tudo o que o Pai concede ele o faz em nome de Jesus. Também o Espírito, dom supremo, é enviado no nome de Jesus (cf. Jo 14,26). O Espírito também é o objeto principal da petição de Jesus (Jo 14,16); mesmo procedendo do Pai, é também enviado por Jesus na força de

⁷³ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 205.

⁷⁴ Cf. DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 181.

⁷⁵ DURRWELL, Le Père, p. 226. O cursivo é do autor. Aqui a tradução é pessoal, porque, em português o verbo *prier* foi traduzido por *pedir*, o que não corresponde ao original francês. O verbo *pedir* equivale, em francês, ao verbo *demandar*. No original, a frase está assim: “Prier au nom de Jésus, c’est donc prier dans la communion au Christ en sa divine filiation”.

sua oração pascal (Jo 15,26)⁷⁶. A oração que emerge na páscoa de Jesus inclui, portanto, o Espírito. Jesus pede o Espírito, que é concedido em seu nome pelo Pai. A oração cristã, compreendida a partir da páscoa, supõe união do homem com Jesus, com quem o Pai, por sua vez, está unido e em nome de quem ele envia o Espírito.

A oração *em nome de Jesus* do Evangelho de João supõe o *in Christo* e o *cum Christo* de Paulo, nos quais Durrwell fundamenta a própria existência cristã. A oração em nome de Jesus se faz em Cristo e com Cristo. Inclui, ainda, a presença do Espírito, que é dado pelo Pai em nome de Jesus e faz o cristão estar em Cristo. O *in Christo* e o *cum Christo* possibilitados pelo Espírito são fruto da ressurreição e se revelam a *conditio sine qua* para a oração cristã, cujo fundamento está, portanto, na páscoa de Jesus. O cristão não estaria no Cristo se não estivesse em comunhão com o mistério da páscoa, o que possui uma explicação lógica na teologia do autor estudado: “o Cristo de nossa vida cristã está para sempre fixado na plenitude desse mistério, na morte, na qual está a glorificação; e toda ação cristã é uma comunhão com esse mistério”⁷⁷. A oração cristã se dá em comunhão com Jesus e no nome do Jesus da glória, para sempre fixado na plenitude do seu mistério filial e do mistério da salvação dos homens. O cristão ora no nome de Jesus que permanece na eventicidade do seu mistério pascal.

O teólogo afirma, ainda, que a oração cristã nasce no dia da páscoa. Ela nasce naquele dia em que o Cristo, deixando sua existência terrena, volta ao seio do Pai, quando sua oração filial é atendida por ele. Naquele dia, nasce a oração do cristão e da Igreja. Aliás, ela não somente nasce naquele dia, mas permanece, sem jamais daí sair, no dia eterno da páscoa. Não importa a forma da oração, seja ela humilde súplica ou hino de louvor, ela é comunhão com Cristo no seu ato redentor. “A oração do cristão é uma comunhão com o ato redentor pelo qual o Cristo se abriu ao Pai e foi elevado à plenitude por ele”⁷⁸. Na sua oração pascal, o Cristo se entregou ao Pai. A mesma entrega exige-se do cristão para que sua oração seja realmente cristã, porque, na páscoa

⁷⁶ Cf. LUZARRAGA, J. *Oración y misión en el evangelio de Juan*. Bilbao: Mensajero, 1978. p. 98.

⁷⁷ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 182. Charles André Bernard teologiza a novidade da oração cristã, que deve ser feita *em nome de Jesus*, e reconhece que ela depende da glorificação de Jesus, mas não aprofunda a relação dessa oração com a morte e ressurreição de Jesus, como o faz Durrwell. Para ele, a *oração em nome de Jesus* significa que ela não se dá numa esfera autônoma, mas se insere na vida cristã comandada pela fé e pelo amor operante e se exerce na Igreja, comunidade de fé e de amor. Sua perspectiva se mostra igualmente consistente, mas a perspectiva de Durrwell é claramente mais original, por sua referência ao mistério pascal. Cf. BERNARD, La prière, p. 83.

⁷⁸ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 183.

do Cristo, o cristão morre para si entregando-se a Deus. A oração pertence à liturgia sacrificial do Cristo na qual ele se oferece ao Pai por todos⁷⁹. Ora, se a oração cristã se caracteriza pela participação do cristão no mistério pascal, supõe-se que o cristão, como Cristo, entregue-se a Deus, eleve-se a ele. Uma elevação que também não é só da sua mente, mas do seu próprio ser⁸⁰. As fórmulas *in Christo* e *cum Christo* se referem à uma comunhão que não toca só a mente do homem, mas sua própria ontologia. Assim, não basta ao cristão elevar uma parte de si a Deus – sua mente –, ele tem que elevar o seu ser. Portanto, vale para o cristão o que o teólogo afirma para Jesus. Também a oração do cristão não é somente *elevatio mentis ad Deum*, mas *elevatio entis*, pois só dessa forma pode fundamentar-se na liturgia sacrificial do Cristo.

Durrwell, ao fundamentar a oração cristã no mistério redentor do Cristo, faz uma ligação entre o batismo e a oração cristã. Uma vez que o batismo é participação no mistério da morte e ressurreição de Jesus, do batismo depende a oração cristã. Se o batismo faz nascer o cristão, faz também nascer a oração propriamente cristã. Mas a oração não somente se torna possível pelo batismo, ela mergulha o cristão cada vez mais na morte e ressurreição de Jesus. Pelo batismo, o cristão vive desse mistério, no qual a oração o imerge sempre mais. Assim afirma o teólogo: “A oração nos torna cada vez mais cristãos, ela termina de nos batizar em Cristo, mergulhando-nos cada vez mais na sua morte e ressurreição”⁸¹. O ser cristão, estritamente falando, não depende da oração. E o cristão não deixa de o ser porque não faz oração. Mas a oração do cristão o introduz na mesma graça que recebeu no seu batismo, tornando-o mais cristão enquanto o insere mais profundamente na vida cristã. Hoje, quando os teólogos da espiritualidade refletem o processo na vida cristã, classicamente dividido em três vias – iluminativa, purgativa e unitiva – reconhecem no batismo não só o início da vida espiritual do cristão, mas sua síntese. “A vida espiritual do cristão se inicia com o batismo, princípio e síntese de todo o processo espiritual e não simples ponto de partida ou início temporal”⁸². As etapas seguintes são um aprofundamento da graça batismal. O crescimento do cristão nada mais é do que a realização da graça batismal e se explica

⁷⁹ Cf. DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 183.

⁸⁰ Como foi dito na introdução, para definir a oração de Jesus, Durrwell, parafraseando a fórmula de João Damasceno – *elevatio mentis ad Deum*, modifica-a para *elevatio entis ad Deum*.

⁸¹ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 184.

⁸² RUIZ, Le vie dello Spirito, p. 423.

pelo nível de adesão livre do cristão a essa graça⁸³. O cristão, ao longo de sua existência, vai se tornando adulto em Cristo à medida que vai aderindo a Cristo e a seu projeto, já presente em sua vida pelo batismo. Nesse processo de maturação, a oração o ajuda a personalizar o conteúdo da fé e, em certo sentido, na linha do que diz Durrwell, tem a função de um *re-batismo*⁸⁴. Ainda que pareça redundante, a oração do cristão não só expressa o que ele já é, mas o faz tornar-se sempre mais aquilo que é, uma vez que potencializa nele uma graça que possui: sua inserção no mistério da morte e ressurreição de Jesus. A oração cristã não só tem como fundamento a graça batismal; ela ajuda o cristão a mergulhar sua existência cada vez mais nessa graça. Ela presta um serviço a essa graça e, nesse sentido, é realmente *um re-batismo*. Como afirma Durrwell: “batizado, o cristão deve ainda tornar-se cristão. O nascimento dos filhos de Deus é permanente, ele se prolonga através de toda a existência do homem”⁸⁵. A oração releva-se um meio importante – e indispensável – pelo qual o cristão torna-se cristão.

3.3.2 Jesus, novo templo da oração dos cristãos

Do mistério pascal de Jesus não somente brota a possibilidade de uma oração em seu nome. A páscoa de Jesus o torna o novo Templo do povo cristão. Afirmou-se no primeiro capítulo que Jesus não pôs em questão a validade do culto realizado no Templo e nas sinagogas. Inclusive, na própria definição de Jesus, o Templo é casa de oração e, por isso, atividades comerciais o profanam (cf. Mc 11,15-28; Mt 21,12-13; Lc 19,45-48; Jo 2,13-17). Os evangelistas sinópticos dão a entender que Jesus, como judeu do seu tempo, não põe em xeque o templo e o culto. Quando ele expulsa os vendilhões, dizendo que a casa de seu Pai é casa de oração, parece apenas querer corrigir um desvio de centralidade. Mas Jesus, mesmo aprovando as atividades religiosas do Templo, anuncia um culto novo em substituição ao do Templo (cf. Mc 14,58; 15,29; Mt 12,6; 26,61; Jo 2, 19-21; 4,21-24). No seu livro *Dans le Christ Rédempteur*, Durrwell aborda esse aspecto de sua teologia: Jesus como o novo

⁸³ Ruiz, mesmo reconhecendo as dificuldades para pensar a existência cristã em termos de etapas, propõe um novo conceito teológico de caminho espiritual que substitua as vias clássicas e identifica seis etapas na vida cristã: iniciação cristã (batismo-crisma-eucaristia), personalização da fé, interiorização espiritual, noite escura, maturidade a caminho, morte e glorificação. Cada etapa tem suas próprias características psicológicas e teológicas. Mas todas elas não são senão uma realização da graça batismal. Cf. RUIZ, Le vie dello Spirito, p. 423-427.

⁸⁴ Com a palavra *re-batismo* apenas se quer significar o crescimento na graça batismal e não, evidentemente, um novo sacramento.

⁸⁵ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 59.

Templo⁸⁶. O tema reaparece menos elaborado e sem modificações significativas em obras posteriores.

Para Durrwell, o culto que substituirá o culto do Templo identifica-se com o culto cristão, que se dá na pessoa do Ressuscitado. Com a ressurreição, Jesus se tornou o novo Templo dos cristãos. A própria encarnação, para João, significa que o Verbo armou entre os homens a verdadeira morada de Deus (cf. Jo 1,14). No passado, Deus havia estabelecido sua tenda no meio dos hebreus, para morar entre eles. Mas, “no meio do povo novo, habita o Cristo, tabernáculo de Deus entre os homens”⁸⁷. Quando Jesus expulsa os vendilhões, afirma que, se destruírem o Templo, em três dias ele o erguerá (cf. Jo 2,19). Jesus falava do santuário do seu corpo (cf. Jo 2,21), santuário que ele se tornaria com a ressurreição⁸⁸. De fato, embora Durrwell não aprofunde um estudo histórico-religioso sobre a relação de Jesus com o Templo, no Evangelho de João a crítica de Jesus ao Templo mostra-se mais profunda do que nos Sinóticos, porque Jesus declara definitivamente abolidos o culto e as festas judaicas. Como afirma Konings:

Nos Sinóticos, Jesus protesta contra a profanação; em João ele *acaba com o culto como tal*. Os sinóticos não mencionam a ação contra os animais do sacrifício, nem falam em chicote; João mostra Jesus usando o chicote precisamente para expulsar os animais e, com eles, os sacrifícios⁸⁹.

Jesus, com seu gesto, sugere o fim dos sacrifícios antigos e o declínio do Templo como lugar do culto a Deus em vista de um novo culto. O templo de pedra e os sacrifícios de animais já não fazem mais sentido, porque Jesus é o verdadeiro santuário, o lugar onde os homens encontram Deus. Mas o novo santuário que é Jesus será reerguido em três dias, ou seja, na sua ressurreição, quando, aliás, os discípulos compreendem o gesto de Jesus⁹⁰. Ele se torna, por sua ressurreição, o verdadeiro lugar do culto, o que resolve, inclusive, o conflito sobre o lugar do culto que aparece no episódio da samaritana: Jerusalém ou Garizim (cf. Jo 4,20). O próprio Templo é

⁸⁶ Nesse livro, Durrwell reproduz o que já havia sido escrito em um artigo. Cf. DURRWELL, F. –X. La prière chrétienne. *Vie Spirituelle*, Paris, n. 98, p. 473-483, 1958.

⁸⁷ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 176.

⁸⁸ Cf. DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 178.

⁸⁹ KONINGS, Evangelho segundo João, p. 106. O cursivo é do autor.

⁹⁰ Cf. KONINGS, Evangelho segundo João, p. 109. Evidentemente, a relação de Jesus com o Templo é historicamente complexa e, inclusive, pode ter sido uma das causas de sua morte, como afirma Konings, mas não seria o caso de entrar nos detalhes desse conflito, porque escapa ao objetivo do estudo. O comentário de Konings ao Evangelho de João aborda também esse conflito. Cf. KONINGS, Evangelho segundo João, p. 104-110.

substituído por Jesus elevado. Adorar em espírito e em verdade supõe o novo Templo que é Jesus. Nele os homens encontram Deus quando oram⁹¹.

Para Durrwell, seguindo a teologia de João,

no dia da páscoa o corpo de Cristo tornou-se o Templo do povo novo, lugar de sua reunião, e símbolo de sua unidade, o tabernáculo da glória onde a multidão se recolhe em Deus, contempla a face de Deus e escuta sua palavra. É nesse novo Templo que ela vem oferecer seu sacrifício de louvor e expiação, que ela adora e suplica⁹².

No Templo, que é Jesus, o cristão ora. Tal oração liga-se também ao Espírito, porque com a ressurreição se torna possível a adoração em espírito e verdade da qual fala João (cf. Jo 4,23). Se a verdadeira adoração é a que se dá no Espírito, então ela se liga à páscoa de Cristo, porque, se desde sua origem Cristo se revela o ungido do Espírito, somente na sua morte e ressurreição ele é vivificado no Espírito, a santidade de Deus personificada. Jesus ressuscitado dá o Espírito tornando possível a adoração em espírito e verdade. A adoração se dá no Espírito, mas no Templo que é Jesus.

Antes os judeus oravam num Templo de pedra em Jerusalém. Mas veio a hora na qual os verdadeiros adoradores adoram em espírito e em verdade, no Cristo da glória, verdadeiro Templo da santidade divina, no Espírito de Deus, que invadiu o Cristo na manhã da Páscoa⁹³.

Ao se tornar o verdadeiro Templo dos cristãos, Jesus se torna a verdadeira *casa de oração*. O Templo da oração dos cristãos identifica-se com o corpo de Cristo ressuscitado. Jesus tornou-se o Templo e jamais deixará de ser o Templo dos cristãos. Segundo Durrwell, na perspectiva do Livro do Apocalipse, no céu o Templo dos cristãos permanece sendo o Cristo, enquanto Cordeiro pascal, que está de pé, mas imolado (cf. Ap 5,6). No Cordeiro imolado, o cristão encontra Deus e ora. Mas Jesus não só se tornou o Templo dos cristãos, onde eles oram e adoram; ele se tornou a própria oração do cristão.

Jesus é ele mesmo toda a oração dos cristãos, uma casa de oração, uma oração toda pronta, na qual nós entramos. No seu eterno mistério pascal, ele

⁹¹ Cf. CULLMANN, O. *La prière dans le Nouveau Testament*. Paris: Cerf, 1995. p. 168. Cullmann afirma que Jesus *substitui* o Templo. Segundo Konings, no entanto, “Jesus não substitui, ele o suplanta. Substituir significaria que nele (na sua comunidade) se poderia fazer o que se fazia no Templo: oferecer sacrifícios de ovelhas e de bois e coisa semelhante. A partir de Jesus, tal coisa já não pertence mais à economia da salvação. Jesus a suplantou por aquilo que acontece em sua pessoa: comunhão fraterna em torno da sua vida doada, que é manifestação da presença, morada de Deus” (KONINGS, Evangelho de João, p. 110). De qualquer modo, admitindo-se ou não o termo *substitui*, Jesus se torna o lugar do culto cristão.

⁹² DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 178. Nos Sinóticos, quando Jesus morre, o véu do Santuário se rasga (cf. Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45). A Bíblia de Jerusalém afirma em nota, sobre Mt 27,51, que a tradição cristã interpretou esse versículo como o final do culto mosaico e o início de um novo acesso a Deus, que se dá em Jesus. Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, nota e.

⁹³ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 178.

está todo inteiro voltado para Deus, plenitude da oferta de si, súplica atendida e ação de graças nas mãos do Pai: uma oração que não é só *elevação de sua mente a Deus, mas exaltação de todo seu ser junto do Pai*⁹⁴.

No segundo capítulo, foi mostrado como Jesus, por sua ressurreição, tornou-se uma oração atendida em favor dos homens, uma oração na qual ele permanece e que significa sua intercessão junto de Deus. A *elevatio* de Jesus a Deus a favor da humanidade é um estado definitivo, por isso o cristão encontra em Jesus uma oração perfeitamente realizada: a oração-oferta de Jesus ao Pai por todos. Orar, para o cristão, é, antes de tudo, participar da oração que Cristo se tornou, estando no Templo que é Jesus. Existe, pois, uma oração da qual participam os cristãos por graça: aquela que o próprio Jesus é por sua morte e ressurreição.

3.4 Oração e filiação: a dimensão trinitária da oração cristã

No início de sua reflexão sobre a oração cristã, Durrwell se limita a fundamentá-la no mistério pascal de Cristo. Quando mais tarde sua teologia se torna propriamente *teo-lógica*, uma reflexão sobre Deus-Trino a partir do mistério pascal, sua teologia da oração também se torna mais trinitária. Em certo sentido, sua reflexão sobre a oração cristã, embora não se modifique consideravelmente, vai se tornando cada vez mais trinitária, o que lhe dá mais densidade teológica, por aproximá-la de seu *specificum*. A oração, para ser cristã, necessariamente deve ser trinitária. A oração em nome de Jesus já possui dimensão trinitária, porque o Espírito enviado no nome de Jesus torna possível também uma oração em seu nome. E, para entrar no Templo que é Jesus, faz-se necessária a graça do Espírito.

Entretanto, embora se tenha aludido à dimensão trinitária da oração cristã nos dois itens anteriores, esse aspecto da oração cristã necessita ser mais precisado. Se a própria existência cristã é uma experiência trinitária, a oração, para ser cristã, tem que se referir à Trindade e ser, também ela, uma experiência trinitária. Talvez esse seja um dos aspectos mais importantes da oração, porque o cristão não se dirige, na oração, a

⁹⁴ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 182. O cursivo é do pesquisador.

uma mera divindade sem rosto, a uma energia cósmica ou a um poder superior⁹⁵. O Deus ao qual ele se dirige é aquele que se revelou e salvou trinitariamente, aquele que no batismo faz do homem uma nova criatura, filho no Filho por graça do Espírito. A dimensão trinitária da sua oração explicita sua nova condição de filho. O que se disse no início do capítulo a respeito da existência cristã ajuda agora a entender o aspecto trinitário e específico da oração cristã. Qual o lugar do Pai, do Filho e do Espírito Santo na oração? Como se relaciona o cristão com cada pessoa da Trindade na sua oração? A qual das três pessoas da Trindade ele deve se dirigir na sua oração?

3.4.1 A adoção do cristão por parte do Pai e a oração *Abba*

No primeiro capítulo da pesquisa, viu-se que o termo *Abba* resume a oração de Jesus, enquanto exprime sua filiação divina. Sua oração dirige-se, portanto, ao Pai, a quem ele se eleva no Espírito. Na sua morte e ressurreição, Jesus, oferecendo-se ao Pai, tornou-se a oração filial por excelência. No Evangelho de Lucas, os discípulos de Jesus pedem que ele lhes ensine a orar, como João Batista ensinava aos seus discípulos. Durrwell observa que João Batista ensinava seus discípulos a orar porque queria que eles vivessem de seu espírito, portanto não lhes bastava a oração dos judeus. Havia uma oração própria dos discípulos de João. O discípulo que dirige a Jesus esse pedido provavelmente sabia orar, mas, vendo o próprio mestre orar, nasce-lhe o desejo de uma oração nova, semelhante à do mestre, uma oração que seja de um discípulo de Jesus⁹⁶.

Jesus não deixa o discípulo sem resposta: ensina um novo modo de orar, uma oração que seja dos seus discípulos. A novidade está no próprio modo como devem se dirigir a Deus na oração, *chamando-o de Pai* (cf. Lc 11,1-4). Assim, Jesus partilha sua própria oração com os discípulos, permitindo-lhes invocar a Deus exatamente como ele o faz⁹⁷. Aqueles que estão unidos a ele, que lhes foram dados pelo Pai (cf. Jo 17,6),

⁹⁵ O que Rahner afirma sobre a confissão da Trindade por parte dos cristãos serve também para a oração: “Os cristãos, apesar de sua confissão ortodoxa da Trindade, são, na realização de sua existência religiosa, quase exclusivamente ‘monoteístas’. Poderíamos nos atrever a afirmar que, se se desse como falsa a doutrina, a maior parte da bibliografia religiosa poderia permanecer quase como tal” (RAHNER, Advertências, p. 107). Se se desse como falsa a doutrina da Trindade, o que mudaria na oração do cristão? Claro, aqui se alude à oração pessoal enquanto relação dialógica e encontro do cristão com Deus, e não à oração litúrgica da Igreja, sempre trinitária.

⁹⁶ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 207.

⁹⁷ Durrwell é consciente do problema das duas tradições da oração do Pai-nosso. Ele se pergunta: “Qual é a forma mais próxima da palavra de Jesus? Os exegetas discutem. Um grande número prefere o texto de Lucas, sem, contudo, convencer os seguidores de Mateus. Nós seguimos Lucas, sem deixar de levar em conta o texto de Mateus” (DURRWELL, O Pai, p. 207).

condividem a vida do mestre e também sua oração. Jesus, ao chamar os discípulos, estabeleceu uma comunidade de vida em torno dele, uma comunidade que só encontrará sua plena verdade naquele dia, quando Jesus chamará os seus de *seus irmãos e filhos do seu Pai* (cf. Jo 20,7). Mas, mesmo antes, os discípulos já podem chamar Deus de Pai, porque Deus os introduz na relação que existe entre ele e o seu Filho Jesus. Os discípulos podem, portanto, dizer *Abba*⁹⁸.

Entretanto, para o teólogo francês, só depois da morte e ressurreição de Jesus os discípulos se darão conta do grande privilégio de poder chamar Deus de *Abba*, a oração da plenitude dos tempos.

Quando Jesus chegou ao ápice do seu mistério filial, quando difundiu sobre os seus o Espírito de sua morte e de sua ressurreição, o Espírito de sua eterna geração e de sua própria oração, os discípulos fizeram a experiência de algo desconhecido: tomaram consciência do extraordinário privilégio de poder orar dizendo *Abba*⁹⁹.

Durrwell identifica, portanto, uma diferença entre a oração *Abba* antes e depois da morte e ressurreição de Jesus. *Abba* torna-se a oração por excelência dos que foram feitos filhos no Filho. Se antes os discípulos haviam sido introduzidos na oração de Jesus, depois da páscoa esta oração se torna a oração por excelência, por se tornar expressão real da filiação divina, fruto da páscoa de Jesus.

A Deus Pai o cristão se dirige na sua oração, por sua comunhão com Jesus, Filho unigênito do Pai, em quem o Pai filializa os cristãos. Durrwell cita São Paulo, que afirma: “Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial. E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama *Abba, Pai!*” (Gl 4,4-6). A iniciativa última da adoção

⁹⁸ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 208. Durrwell, sem entrar num estudo mais detalhado, parece admitir que o próprio Jesus tenha ensinado aos discípulos a dizerem *Abba*, quando afirma que Jesus os introduziu na intimidade de sua oração. Mas tal conclusão não parece tão evidente. Para Hellewa, por exemplo, *Abba* era uma prerrogativa pessoal de Jesus. Os cristãos da primeira comunidade mantinham viva a lembrança dessa palavra nos lábios de Jesus, como testemunha Marcos (cf. Mc 14,36), mas não que Jesus lhes tivesse ensinado, porque, se assim fosse, eles o teriam dito claramente, por causa da novidade dessa palavra. Para o teólogo, a opinião segundo a qual o Pai-nosso se iniciava com o termo *Abba* e que Gl 4,6 e Rm 8,15 são uma reminiscência da forma originária do Pai-nosso ensinado por Jesus é hipotética. Por isso, a versão longa de Mateus (cf. Mt 6,9) tem mais chances de respeitar a forma primitiva da oração, enquanto a versão mais breve de Lucas se explicaria como uma modificação introduzida secundariamente em ambiente greco-romano. Se a Igreja primitiva utiliza o termo *Abba* é porque, depois da morte e ressurreição de Jesus, os discípulos concluíram que a missão de Jesus era introduzi-los na relação com o Pai, portanto podiam se apropriar da própria oração de Jesus. Cf. HELLEWA, G. La preghiera del cristiano: Abba! Padre!. *Rivista di Vita Spirituale*, Roma, n. 6, p. 575-576, 1971. Evidentemente, a questão, do ponto de vista exegético, mostra-se complexa, e não seria o caso de aprofundá-la, dado o escopo da pesquisa.

⁹⁹ DURRWELL, O Pai, p. 208.

filial pertence ao Pai, que enviou ao mundo seu próprio Filho e aos corações o Espírito Santo. A razão dessa dupla missão mostra-se clara: a adoção filial, graças à qual o homem pode dizer *Abba*, oração do homem redimido, que diz Pai porque foi feito filho¹⁰⁰. A adoção, em muitos textos, aparece como iniciativa do Pai. A Primeira Carta aos Coríntios, por exemplo, afirma claramente que de Deus procede a iniciativa da filiação adotiva do cristão, porque Deus chama à comunhão com seu Filho (cf. 1Cor 1,9). Também a Carta aos Efésios atribui ao Pai a iniciativa da adoção filial (cf. Ef 1,5). A partir desses textos, afirma Marchel, aprofundando a perspectiva de Durrwell: “Pode-se dizer que toda adoção, de sua origem à sua realização última, é o resultado da obra do Pai. Dele, como de uma fonte que jorra eternamente, procede tudo o que religa pessoalmente o cristão às pessoas divinas”¹⁰¹. Na teologia de Durrwell, a iniciativa da salvação do cristão, bem como de sua oração, é própria do Pai¹⁰². Se o Pai faz o cristão filho, gerando-o no Filho ou gerando no seu coração o seu Filho, ao Pai o cristão deve dirigir-se na oração. A oração do cristão, como a de Jesus, não se compreende, portanto, somente como *elevatio entis ad Deum*, mas como *elevatio entis ad Patrem*. Ao Pai de Jesus e seu Pai, o cristão se eleva na oração.

3.4.2 Jesus, o Filho, e a oração *Abba* por parte do cristão

Para realizar a o seu desígnio, Deus Pai enviou o seu Filho. Para Durrwell, a salvação cristã – bem como a oração cristã, que a exprime e atua –, fundamenta-se no envio do Filho pelo Pai. A oração, como fruto da páscoa, dá-se em nome de Jesus, o que supõe a comunhão com ele, como foi mostrado acima. Jesus é, ainda, o novo Templo da oração dos cristãos, uma oração toda pronta na qual os cristãos entram. Jesus é, portanto, a fonte da oração cristã¹⁰³. Entretanto, a oração *em nome de Jesus* necessita ser enriquecida pela perspectiva da adoção filial, uma vez que o batismo cria a comunhão com Cristo porque filializa o cristão. A comunhão com Cristo exigida para a oração em seu nome corresponde à graça da filiação. Entrar em comunhão com Cristo significa tornar-se filho no Filho e participar de sua própria relação com o Pai¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 209.

¹⁰¹ MARCHEL, *Abba, Père!*, p. 215.

¹⁰² Cf. DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 49.

¹⁰³ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 206.

¹⁰⁴ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 210.

As expressões *in Christo* e *cum Christo* com as quais Durrwell explica a participação do cristão no mistério da morte e ressurreição de Jesus, e já anteriormente estudadas, são também a condição de possibilidade da oração cristã. Deus Pai envia o Filho para que, na comunhão com ele, os homens se tornem filhos e participem da vida e da oração de Jesus. Na mediação do Cristo repousa o que atesta o Novo Testamento: na pessoa de Jesus se atua o mistério da adoção filial por parte do Pai. A filiação do cristão depende do Cristo (cf. Gl 4,4-6; Ef 1,5). Assim como gerou o Filho no mundo para a salvação da humanidade, o Pai gera os filhos no Filho. Ao se dirigir a Deus, o cristão o faz enquanto filho. Jesus, como afirma o teólogo francês, introduz o homem no mistério da Santíssima Trindade, mas o faz introduzindo-o na sua própria filiação. Por sua morte e ressurreição, Jesus se tornou a salvação do ser humano e lhe trouxe a graça da adoção filial. “O homem entra em relação com Deus na relação que une o Filho a seu Pai e que constitui a salvação do homem”¹⁰⁵. O Filho se fez homem para que, nele, os homens se fizessem filhos, o que acontece no batismo, embora todo homem carregue em si uma dimensão filial, porque criado no Cristo-Filho. Se tudo o que o cristão realiza, ele o realiza em Cristo, por força de sua união com ele criada no batismo, sua oração também se dá no Cristo. Mas não só o cristão ora em Cristo, Cristo também ora no cristão. Jesus continua a invocar *Abba* no cristão. *Abba* só se torna a oração do cristão porque é a oração do próprio Cristo. Os cristãos só podem dirigir ao Pai a oração *Abba* (cf. Rm 8,15), porque foram filializados em Jesus¹⁰⁶. Uma vez que Cristo restabelece as relações do homem com Deus, existe uma única oração real e válida, a de Jesus, da qual os cristãos participam¹⁰⁷. *Abba* caracteriza, portanto, a oração do Filho único de Deus, gerado no mundo até a plenitude da páscoa para a salvação do mundo. Ao entrar em comunhão com o Cristo, o cristão participa da oração de Jesus ao Pai, dirigindo-se a ele como o fez Jesus. Jesus, único mediador da salvação cristã, também o é da oração cristã. Nele o cristão é filho de Deus e pode chamar Deus de Pai¹⁰⁸.

A oração cristã poderia ser dirigida a Jesus? Durrwell não se faz essa pergunta. De qualquer modo, no contexto da pesquisa, tal pergunta faz sentido e merece ser respondida. De acordo com a teologia de Durrwell, o lugar de Jesus na oração encontra-se na mediação, porque nele os cristãos se relacionam com o Pai enquanto

¹⁰⁵ DURRWELL, O Pai, p. 206-207.

¹⁰⁶ Cf. MARCHEL, *Abba, Père!*, p. 232.

¹⁰⁷ Cf. LAUDAZI, C. *Pregheira*, in ANCILLI, E. (org.). *Dizionario enciclopédico di spiritualità/3*. Roma: Città Nuova, 1990. p. 1998.

¹⁰⁸ Cf. TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p. 126.

filhos. A oração cristã dirige-se ao Pai pelo Filho. Mas seria teologicamente correta uma oração dirigida ao próprio Jesus? Maurizio Costa, no seu tratado sobre a oração, responde afirmativamente, porque o Novo Testamento conhece orações dirigidas a Jesus. Paulo, por exemplo, dirige-se a Jesus em uma de suas orações (cf. 2Cor 12,8). O Apocalipse termina com uma oração a Jesus: “Amém! Vem, Senhor Jesus!” (Ap 22,20), que parece retomar uma antiga oração litúrgica a Cristo (cf. 1Cor 16,22). Mesmo na liturgia eucarística, há orações dirigidas a Jesus, como a oração pela paz, logo depois do Pai-nosso. Há, ainda, muitas outras orações que nutrem a piedade popular desde sempre e são endereçadas ao próprio Jesus¹⁰⁹. Afonso de Ligório, por exemplo, num de seus mais conhecidos livros de piedade popular, traz muitas orações a Jesus sacramentado¹¹⁰. Na opinião de Maurizio Costa, que parece muito razoável, a oração em Cristo, consequência da filiação divina, não impede a oração a Cristo, que está junto do Pai como mediador e intercessor. A oração a Cristo não põe o Filho no lugar do Pai. Mesmo não sendo Jesus o termo último da oração cristã, essa pode a ele se dirigir, enquanto Verbo encarnado e segunda pessoa da Trindade, desde que sua função de mediação da relação com o Pai não seja esquecida¹¹¹. O Pai permanece o destinatário último da oração cristã.

3.4.3 O Espírito Santo e a oração *Abba* do cristão

Com a expressão *in Spiritu*, tirada da teologia do apóstolo Paulo, nosso teólogo define a vida cristã como um estar em Cristo por graça do Espírito. Vale a pena repetir o que afirma Durrwell: “O cristão vive do Espírito por integração a Cristo”¹¹². O Espírito faz nascer a comunhão do cristão com Cristo, por isso a filiação divina não se entenderia sem a ação do Espírito Santo. O Espírito se revela agente imediato da filiação. Só através do Espírito, o Pai gera filhos no Filho. No mesmo Espírito no qual o Filho é, desde toda a eternidade, gerado, os filhos são gerados. Ele é o agente da filiação, que realiza a incorporação a Cristo e a filiação adotiva. O Pai torna os homens filhos gerando neles o seu Filho por meio do Espírito. Uma vez que a presença ativa do

¹⁰⁹ Cf. COSTA, Voce tra due silenzi, p. 194-195.

¹¹⁰ Cf. SANTO AFONSO. *Visitas a Jesus Sacramentado e a Nossa Senhora*. Aparecida: Santuário, 1985. Certamente um dos mais populares e conhecidos livros de Afonso de Ligório. Desde que foi publicado, jamais deixou de ser reeditado, e são mais de dois séculos.

¹¹¹ Cf. COSTA, Voce tra due silenzi, p. 195.

¹¹² DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 171.

Espírito Santo no cristão o torna filho, ele deve ser considerado a *causa imediata* da adoção filial¹¹³.

Os cristãos podem dizer *Abba*, Pai, participando da oração de Jesus, graças ao Espírito, como atesta Paulo: “Com efeito, não recebestes um espírito de escravos, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: *Abba*, Pai!” (Rm 8,15). Em Gl 4,6 é também graças ao Espírito que o cristão pode dizer *Abba*, Pai! A partir desses textos, o teólogo francês sustenta que o cristão participa da relação do Filho com o Pai também na sua oração graças ao Espírito¹¹⁴. O Espírito Santo não é, portanto, somente o princípio ativo da adoção filial, mas também da oração filial. Marchel parte da mesma perspectiva de Durrwell, aprofundando-a, no entanto. Segundo ele, na Carta aos Gálatas, o próprio Espírito ora *Abba* no cristão. Na Carta aos Romanos, os cristãos oram *Abba* no Espírito. Perspectivas diversas que dizem uma mesma realidade. É no Espírito que o Filho permite aos cristãos participarem de sua relação amorosa com o Pai e os introduz no amor ao Pai¹¹⁵. O princípio da oração cristã *Abba* é sempre o Espírito Santo, Espírito de Cristo. Ele realiza plenamente a união do cristão com Cristo e o faz agir, sentir e orar como filho diante do Pai. Ao criar a comunhão do cristão com Cristo, ele associa o cristão à sua oração. O cristão ora nele (cf. Rm 8,16). Ele ora no cristão (cf. Gl 4,6). O Espírito Santo e o cristão oram juntos, o que, segundo Marchel, é o sentido de Rm 8,16: “O próprio Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar que somos filhos de Deus”. O Espírito Santo e o cristão, em íntima união, dirigem ao Pai a oração de Jesus, o Filho: *Abba*¹¹⁶. Para Durrwell, “o Espírito é o impulso todo-poderoso que leva o Filho ao Pai, que faz dele oração eterna; no fiel ele é movimento irresistível de confiança amorosa”¹¹⁷. O Espírito, movimento irresistível, eleva Jesus ao Pai, eleva o cristão a Cristo e, com Cristo, eleva o cristão ao Pai.

A oração cristã traz, portanto, claramente, a marca do Espírito. “A oração é uma das formas de expressão da esperança e da presença do Espírito”¹¹⁸. Assim como o Espírito animava a oração de Jesus, ele o faz com a oração do cristão, porque o querer do Espírito tende irresistivelmente à comunhão. “O Espírito Santo, que é comunhão,

¹¹³ Cf. MARCHEL, *Abba, Père!*, p. 233.

¹¹⁴ Cf. DURRWELL, *O Pai*, p. 208.

¹¹⁵ Cf. MARCHEL, *Abba, Père*, p. 239.

¹¹⁶ Cf. MARCHEL, *Abba, Père*, p. 243.

¹¹⁷ DURRWELL, *O Pai*, p. 208.

¹¹⁸ DURRWELL, *L'Esprit Saint de Dieu*, p. 130.

está em ação em toda boa oração”¹¹⁹. No cristão, ele será o impulso para que se realize a comunhão com o Pai por meio do Filho. Durrwell cita alguns textos bíblicos que ligam a oração do cristão ao Espírito Santo. “Com orações e súplicas de toda sorte, orai em todo tempo no Espírito” (Ef 6,18). “Mas vós, amados, edificando-vos a vós mesmos na vossa santíssima fê e orando no Espírito...” (Jd 20). O Espírito, para o teólogo francês, é a própria graça da oração, porque não somente faz orar, mas é concedido ao fiel por meio da oração (cf. Lc 11,13). Quando ora, o cristão é movido pelo Espírito e sua oração já é, em si mesma, sinal de sua comunhão com Deus. E, toda vez que o Espírito faz um homem dizer *Abba*, Pai!, ele o faz nascer filho de Deus¹²⁰.

Mas porque a oração cristã depende do Espírito? O teólogo francês responde:

O Espírito Santo é oração, é desejo (cf. Rm 8,23-26), ele faz gritar *Abba*! Pai! Ele é um movimento-rumo a (cf. Rm 8, 6-14), ele é o agente da história santa, ele faz passar da ‘carne’ ao ‘Espírito’. Desde agora ele filializa o homem, para levá-lo um dia a seu pleno nascimento (cf. Rm 8,23-27), no qual o homem ressuscitará “corpo espiritual” (cf. 1Cor 15,44)¹²¹.

O Espírito impulsiona o cristão à comunhão com Deus, o que torna sua simples presença uma oração. Mas o Espírito Santo, na teologia de Durrwell, é poder de geração. Então, assim como Jesus na sua oração consentia no seu mistério filial, deixando-se gerar pelo Pai no Espírito, o cristão, na sua oração, deixa-se gerar pelo Espírito e se torna cada vez mais o filho que ele já é. O Espírito, na oração, faz o cristão personalizar a graça batismal que o inseriu em Cristo. E o cristão, por sua vez, deixa-se gerar na oração¹²². Mais uma vez, a oração aparece como um serviço à graça batismal, porque o mesmo Espírito que gera o homem em Cristo no batismo, atua na sua oração em vista da realização de sua filiação divina. Na oração, o Pai continua gerando o cristão no seu Filho Jesus, por meio do Espírito. A presença do Espírito no cristão não só realiza a filiação, sua presença mostra-se dinâmica e faz o cristão crescer cada vez mais na comunhão com Cristo.

Ajuda a entender o que Durrwell está dizendo a experiência de Teresa de Ávila que, através da oração, entra de maneira mística no mistério de Cristo e experimenta uma grande transformação em sua vida. Através da oração, ela sente sua existência imergindo cada vez mais no mistério de Deus. Teresa divide a oração em

¹¹⁹ DURRWELL, F. –X. Pourquoi prier l’Esprit Saint? *Mission Chrétienne*, Paris, n. 367, p. 11, 1992.

¹²⁰ Cf. DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 131.

¹²¹ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 55.

¹²² Cf. DURRWELL, O Pai, p. 207.

quatro graus, que correspondem ao aprofundamento de sua experiência de Deus, que ela, no *Livro da vida*, chama, simbolicamente, de quatro modos de aguar um jardim¹²³. Entretanto, no *Castelo interior ou moradas*, Teresa de Ávila, nas quintas moradas, descreve simbolicamente sua transformação. Compara sua experiência com a do bicho da seda que, ao crescer, começa a tecer a seda e a construir a casa na qual há de morrer. Ela diz:

Cristo é essa casa, isto é quanto gostaria de fazer-vos compreender. Em algum lugar me parece ter lido ou ouvido dizer que nossa vida está escondida em Cristo ou em Deus, o que é o mesmo, ou que nossa vida é Cristo. Para meu intento, qualquer das expressões servem (...). Vejamos agora o fim que leva esse verme. Eu disse tudo isso para chegar aqui. Dele sai uma borboletinha branca¹²⁴.

Teresa diz, metaforicamente, que a transformação operada em sua vida através da experiência da oração assemelha-se ao processo no qual o bicho da seda se transforma em borboleta¹²⁵. Mas o casulo no qual Teresa morre e ressuscita é Cristo, a casa na qual está escondida. Teresa não o diz, mas quem a gera no casulo – que é Cristo – num longo processo de incubação, é o Espírito Santo. Teresa é, portanto, para usar os termos da teologia de Durrwell, gerada pelo Espírito no Filho. A imagem simbólica de Teresa revela-se profundamente pascal e batismal. Ela já era filha no Filho pelo batismo, mas na sua experiência mística, vivida na oração, ela experimenta, de uma forma absolutamente inesperada e imprevisível, a realização de sua filiação em Cristo por obra do Espírito. O que Teresa afirma, a partir de sua experiência, confirma o que se está dizendo da oração na teologia de Durrwell, mesmo se em Teresa a experiência de Deus na oração se dá de modo místico. Maurizio Costa, em harmonia com a teologia de Durrwell, define esse processo: “a oração opera e aperfeiçoa a transformação da nossa condição humana em filhos de Deus iniciada no dia de nosso batismo”¹²⁶.

À luz de sua teologia, Durrwell busca, ainda, uma compreensão para os gemidos inefáveis do Espírito, dos quais fala São Paulo. “Assim também o Espírito

¹²³ Cf. TERESA D'ÁVILA. *Opere Complete*. Milano: Paoline, 2000. p. 156-218. Opta-se, aqui, pela tradução italiana, porque está bem melhor que a brasileira. A experiência cristã de Teresa é mística, mas não seria o caso de entrar aqui na questão da mística. Mas Teresa experimenta, de modo místico, o que todo cristão experimenta. A graça mística também se refere ao batismo, por isso sua experiência da oração, ainda que única, serve de paradigma para toda oração cristã.

¹²⁴ TERESA D'ÁVILA, *Opere Complete*, p. 931-932. A dúvida de Teresa sobre a citação bíblica de Paulo se explica pelo fato de as mulheres, no seu tempo, não terem acesso à leitura da Bíblia.

¹²⁵ Castellano tem um belíssimo estudo sobre a metáfora de Teresa. Cf. CASTELLANO, J. *Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposa como ejemplo de una teología simbólica*. *Revista de Espiritualidad*. Madri, n. 41, p. 531-566, 1982.

¹²⁶ COSTA, *Voce tra due silenzi*, p. 75.

socorre nossa fraqueza. Pois não sabemos o que pedir como convém; mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inefáveis” (Rm 8,26). Só Deus-Pai conhece o desejo do Espírito e é capaz de discernir o que ele pede em seus gemidos. O Espírito deseja que se realize a comunhão com o Filho, para que Jesus seja o primogênito de muitos irmãos (cf. Rm 8,29). No coração dos fiéis, o Espírito Santo se manifesta como ele é em Deus mesmo, Espírito de paternidade e de filiação¹²⁷. Seus gemidos são, portanto, filializantes¹²⁸. O Espírito geme no cristão para que se ele se torne cada vez mais o filho no Filho, para que cresça sua comunhão com o Pai no Filho. A única coisa que o Espírito deseja para o cristão é que entre em comunhão com o Pai no Filho. Assim nosso autor afirma que “a oração é uma lenta gênese, uma personalização dos filhos de Deus”¹²⁹. O Espírito personaliza, faz o cristão apropriar-se cada vez mais da sua identidade filial.

Nos capítulos anteriores, nos quais a oração de Jesus foi definida como *elevatio entis ad Patrem*, afirmou-se que o Espírito Santo eleva Jesus ao Pai, pois eleva-o na sua oração, durante a sua vida, e o eleva na morte, quando Jesus se oferece ao Pai no Espírito. O lugar do Espírito na definição que Durrwell dá à oração de Jesus encontra-se na *elevatio*. Mas talvez não se possa dizer o mesmo da oração do cristão, porque o Espírito o filializa, fazendo-o participar da oração de Jesus. O Espírito eleva Jesus ao Pai, mas não pode elevar o cristão ao Pai sem passar por Jesus, única mediação entre Deus e os homens, mesmo na oração. Quem eleva o cristão ao Pai é Cristo. Portanto, o Espírito Santo eleva o cristão ao Pai somente à medida que o insere na elevação de Cristo. Cabe ao Espírito Santo fazer o cristão entrar na oração de Jesus, que, esta sim, é *elevatio entis ad Patrem*. A oração do cristão compreende-se, portanto, como *elevatio entis ad Patrem* porque, por meio do Espírito, participa da *elevatio* de Jesus.

¹²⁷ Cf. DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 132.

¹²⁸ A interpretação que faz Durrwell dos *gemidos inefáveis* do Espírito é coerente com sua teologia. Aqui não se pretende fazer um estudo bíblico-exegético minucioso sobre o que São Paulo chama de *gemidos inefáveis*. Cullmann, no seu estudo sobre a oração no Novo Testamento, defende uma interpretação diferente daquela feita por Durrwell. Sem entrar nos detalhes de sua argumentação, segundo ele, os tais gemidos podem referir-se ao dom da glossolalia. Paulo fala de uma oração em línguas e de uma oração da inteligência (cf. 1Cor 14,14-15). Para Paulo, a oração em línguas é legítima, o que permite pensar que a intercessão do Espírito com gemidos inefáveis talvez esteja ligado ao dom da glossolalia. Cf. CULLMANN, La prière, p. 144-145. Casalegno, por sua vez, afirma que os *gemidos inefáveis* se referem ao que não pode ser manifestado, ao que não se pode expressar plenamente e ao que só cabe a Deus conhecer. O batizado pode não perceber nele os *gemidos inefáveis* do Espírito, mas Deus jamais ignora tal oração, que visa à própria salvação do batizado. O teólogo não alude à glossolalia. Cf. CASALEGNO, Paulo, p. 261. Como se nota, há diferentes interpretações para o que Paulo chama de *gemidos inefáveis*.

¹²⁹ DURRWELL, L’Esprit Saint de Dieu, p. 132.

Uma oração ao Espírito Santo seria teologicamente aceitável? A piedade popular também conhece orações dirigidas ao Espírito Santo. E a Igreja pede que ele venha: “Vem, Espírito Santo”! Tal oração mostra-se teologicamente possível, uma vez que o Espírito Santo é uma pessoa da Santíssima Trindade, embora seu papel na existência cristã seja o de gerar os homens em Cristo, para filializá-los. Durrwell, sem negar a impossibilidade de uma oração ao Espírito Santo, afirma, sustentado pela Escritura, que a oração cristã, estritamente falando, não se dirige ao Espírito Santo. “Segundo a Escritura, a oração não se dirige a ele, ele é o grito da oração (cf. Gl 4,6), o gemido inefável (cf. Rm 8,26)”¹³⁰. Na teologia do autor, como se evidenciou sobretudo nos primeiros capítulos, o Espírito é o poder de Deus em ação, no qual o Pai realiza todas as suas obras, principalmente sua obra primordial, a geração do Filho. Se o Espírito Santo se manifesta como o divino poder de geração, ainda que tal afirmação não exclua que ele seja pessoa, na teologia de Durrwell ele não poderia ser considerado o destinatário da oração cristã, mas somente aquele que faz orar. Sua função primordial é a de fazer o cristão participar da filiação de Jesus e, portanto, de sua oração. Mas não fica excluída, do ponto de vista teológico, a possibilidade de uma oração ao Espírito Santo. Romano Guardini especifica uma oração ao Espírito Santo, que não estaria em dissonância com o que afirma Durrwell:

Acolher Cristo e compreendê-lo só é possível por meio do seu Igual, pelo poder do qual o Filho de Deus se fez homem: O Espírito Santo. Ele abre os olhos e a mente, move o coração. Com isto está também dito o que significa a oração ao Espírito Santo: pedir que ele nos dê Cristo¹³¹.

Para Durrwell, quando o cristão pede ao Espírito que lhe dê Cristo, está pedindo que o Espírito o torne filho no Filho, para que cresça sua comunhão com Cristo.

3.4.4 A oração cristã: evento trinitário

A oração cristã, como afirma a teologia de Durrwell, de acordo com os dados da Escritura, revela-se um evento trinitário, e só é cristã enquanto evento trinitário, que constitui o seu *specificum*. Teresa de Ávila, com sua rica experiência da oração, mais uma vez ilumina esse aspecto essencial da oração cristã. Ela narra, no livro *Relações*, sua experiência com a Trindade na oração:

¹³⁰ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 95.

¹³¹ GUARDINI, R. *Introduzione alla preghiera*. Brescia: Morcelliana, 2001. p. 104.

O que a mim se representou foram três pessoas distintas que podem ver e falar por si. Em seguida pensei que só o Filho assumiu a carne humana, verdade evidente em tal distinção. Essas pessoas se conhecem, se amam e se comunicam entre si. Mas se cada uma é por si, como dizemos que todas três são uma essência, e o cremos e é uma grande verdade, pela qual eu morreria mil mortes? Em todas as três pessoas não há senão um querer, um poder e um senhorio, de modo que nada pode uma sem a outra, e não existe, de todas as criaturas, senão um só Criador¹³².

A oração de Teresa a conduz a uma fina experiência da Trindade, de modo que ela percebe que as três pessoas são distintas, com modos distintos de atuar, embora permaneçam numa unidade de essência. Ela não o diz explicitamente, mas sua percepção de que só o Filho assumiu a carne humana indica que ele é o mediador entre os homens e a Trindade. A mediação pertence ao modo de atuar do Filho. A experiência de Teresa é uma boa amostra de que a oração cristã brota da Trindade e leva à Trindade.

Na definição de Durrwell, “o cristão é filho do Pai; vive numa comunhão identificante com o Cristo, seu Senhor e irmão, é conduzido no Espírito Santo e se banha no seu amor”¹³³. A oração cristã respeita essa estrutura trinitária da existência cristã¹³⁴. O Espírito faz o cristão dizer *Abba*, ou seja, participar da própria oração de Jesus, porque cria a comunhão dele com Jesus que, por sua vez, introduz o cristão na sua própria relação com o Pai. O cristão, por graça do Espírito, ora em Cristo e com Cristo ao Pai, e entra na própria oração que é o Cristo. Como mediador da salvação, Jesus permanece o mediador da oração cristã. O Cristo, que assumiu a condição humana e assim permanece junto do Pai como intercessor, é, realmente, a porta da Trindade, pela qual entram os cristãos, com a chave que é o Espírito Santo. A teologia de Durrwell, com sua marca trinitária, evita, assim, o risco denunciado por Rahner, de um esquecimento da mediação de Jesus na oração:

Se nossa oração se dirigisse sempre só a Deus em geral ou às três divinas Pessoas de igual maneira, a posição mediadora de Cristo continuaria a ser conhecida teoricamente, mas a longo prazo não poderia manter na vida religiosa a importância que efetivamente tem¹³⁵.

¹³² TERESA D’AVILA, *Opere Complete*, p. 1395.

¹³³ DURRWELL, *O Pai*, p. 80.

¹³⁴ Segundo Tabora, “graças ao Espírito em nós, dirigir-nos a Deus é viver, respirar o mistério trinitário. Ao Pai, pelo Filho no Espírito é a graça de participar da dinâmica mesma da vida trinitária” (TABORDA, *Nas fontes da vida cristã*, p.128). O documento da Congregação para a Doutrina da Fé sobre a meditação cristã enfatiza claramente esse aspecto: “A oração cristã é sempre determinada pela estrutura da fé cristã, na qual resplandece a verdade mesma de Deus e da criatura. Por isso ela se apresenta, propriamente falando, como um diálogo pessoal, íntimo e profundo, entre o homem e Deus. Ela exprime, portanto, a comunhão das criaturas elevadas à vida íntima das pessoas trinitárias” (CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *La méditation chrétienne*, p. 7).

¹³⁵ RAHNER, *Advertencias*, p. 147.

A teologia de Durrwell mantém a mediação do Cristo, em conformidade com o Novo Testamento e com a experiência dos grandes orantes da história do cristianismo. Laudazi, no seu verbete sobre a oração, constrói uma excelente definição trinitária da oração cristã, que reforça o que afirma Durrwell. Afirma o teólogo:

A novidade da oração cristã está em ser a própria oração de Cristo comunicada aos homens. Cristo nos faz seus membros, vive em nós no seu Espírito precisamente enquanto faz nossa a sua oração e assim nos introduz no mistério da sua relação pessoal com o Pai. A essência teológica da oração cristã é, portanto, entrar em diálogo com Deus-Trindade, através da mediação do Cristo¹³⁶.

Resta, ainda, uma pergunta: A oração dos não-cristãos ou dos que crêem em Deus sem aderir a uma religião específica teria uma dimensão trinitária? Responder a essa pergunta não parece fácil, pois toca o atual e complexo debate teológico sobre o diálogo inter-religioso. Embora não seja o escopo da pesquisa aprofundar a questão, a teologia de Durrwell aponta uma resposta possível, coerente com sua própria visão da salvação e da oração. Se todo homem possui o existencial filial, enquanto criado em e para Cristo, ao se dirigir a Deus, e não importa como o conceitue, ele o faz inserido no mistério do Filho que se eleva ao Pai por todos. Segundo Durrwell, “o que é dito da oração cristã vale, de alguma maneira, para toda oração, porque cada homem é criado em e para Cristo, ele pertence ao mistério do Filho. Na oração de todo homem é o Cristo que se eleva a seu Pai”¹³⁷. Se a salvação é sempre trinitária e depende da mediação de Jesus, ainda quando se dá atematicamente, a oração, mesmo daqueles que não professam a Trindade, também manterá um atemático aspecto trinitário. O Espírito Santo que age fora da Igreja é o Espírito de Cristo, que introduz na verdade de Cristo e cria a comunhão com Cristo para que se realize a salvação. A oração, quando brota do sincero desejo de um diálogo com o criador, será sempre uma inspiração do Espírito Santo e terá, portanto, um aspecto trinitário.

3.4.5 A Morte: mistério exemplar da oração do cristão?

Como se demonstrou no segundo capítulo, para Durrwell, a morte de Jesus é o mistério exemplar de sua oração, enquanto oferta de si ao Pai no Espírito e plenitude

¹³⁶ LAUDAZI, Pregheira, p. 1999.

¹³⁷ DURRWELL, O Pai, p. 288. Rahner, com outros pressupostos, alude à possibilidade de uma verdadeira oração fora do Cristianismo: “Ali onde um homem se aceita a si mesmo na totalidade de sua existência e se experimenta como confrontado com um mistério incompreensível que abarca a existência e que lhe deixa ser inteligente e livre, ali está se realizando o que chamamos oração e se está dando uma experiência de Deus” (RAHNER, Sobre a oración. *Selecciones de Teología*, Madri, n. 12, p. 347, 1973).

de sua filiação. Tal afirmação sobre a oração de Jesus levanta uma pergunta sobre a oração do cristão. *A morte do cristão é também o mistério exemplar de sua oração?* Responder a essa pergunta obriga a entrar na teologia da morte, segundo Durrwell¹³⁸, para mostrar em que sentido a morte do cristão também pode ser compreendida como o mistério exemplar de sua oração. Não se quer aqui aprofundar uma hermenêutica da teologia da morte do cristão em Durrwell, mas apresentar seus elementos essenciais, para, a partir dos mesmos, relacionar dois temas que se tocam na sua teologia: morte e oração.

Sobre o mistério da morte do cristão, Durrwell escreveu o livro: *Le Christ, l'homme et la mort*¹³⁹. Na perspectiva de sua teologia, Durrwell entende a morte cristã como o auge da comunhão com a morte e a ressurreição de Jesus iniciada no batismo. Cristo vem ao encontro do homem através de uma presença que chama. E Cristo vem em sua morte de amor, que é oferta de si ao Pai no Espírito. Essa presença de Jesus atrai e é assim que ele faz o cristão passar pela morte: atraindo-o a si. Na morte, Deus-Pai realiza plenamente o chamado à comunhão com o Filho (cf. 1Cor 1,9) e se verifica de maneira total essa palavra da Escritura: tudo foi criado para o Cristo (cf. Cl 1,16). A morte é, portanto, o ápice da criação¹⁴⁰. Ela leva à plenitude a inserção do cristão em

¹³⁸ Não se quer entrar na discussão sobre a morte como consequência do pecado. Como comentado em nota no segundo capítulo, Mimeault elabora uma crítica à teologia de Durrwell sobre a morte de Jesus, mostrando que a fragilidade do pensamento do teólogo consiste em não conceber a morte como consequência do pecado, inclusive a morte corporal. Essa crítica vale para a relação da morte do cristão com o pecado. Para Mimeault, a morte enquanto corrupção do corpo é consequência do pecado. Cf. MIMÉAULT, La sotéologie, p. 406-413. Também no segundo capítulo entrou-se na concepção de morte em Durrwell, para quem só a morte enquanto ruptura da comunhão com Deus é consequência do pecado. Durrwell não aceita uma imortalidade física para o ser humano antes do pecado. Cf. DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 70. A opinião de Durrwell encontra-se também em outros teólogos. Libanio, por exemplo, no tratado de escatologia cristã que escreve com Maria Clara Bingmer, afirma: “a morte do homem como ato da natureza não é consequência do pecado. É simples dado bruto. É necessidade intrínseca à vida biológica. A Revelação reconhece simplesmente o fato”. Para Libanio, sem o pecado, o homem morreria biologicamente, mas não existencialmente, porque sua morte se daria na total transparência de Deus. A morte existencial e concreta do homem é a que vem do pecado. Sem o pecado, o homem teria permanecido existencialmente imortal. Com outros termos, a reflexão de Libanio corrobora a teologia de Durrwell. Cf. LIBANIO, J. B; BINGMER, M. C. *Escatologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 152-156.

¹³⁹ Cf. DURRWELL, F. –X. *Le Christ, l'homme et la mort*. Paris: Médiaspaul e Paulines, 1991. Esse livro foi recensado por Tremblay, que sempre reconhece o alcance da reflexão de Durrwell: “Há livros cujo sentido e alcance não se medem pelas pequenas dimensões do formato ou pelo número limitado de páginas. O último livro de F. –X. Durrwell pertence a essa categoria. Na humilde audácia da fé, o autor se propõe a dizer aos homens o sentido da morte”. O teólogo canadense, já muitas vezes citado, aponta, no entanto, como fragilidade do pensamento de Durrwell, a pouca ligação que ele faz do pecado com a morte do homem. Para Tremblay, a teologia de Durrwell, profunda e consoladora, parece ignorar, na morte do homem, as consequências do pecado, cujo dinamismo intrínseco tende a separar o homem de Deus. Cf. TREMBLAY, R. La mort de l'homme. À propôs du dernier livre du R. P. F. –X. Durrwell. *Studia Moralia*, Roma, n. 30, v. 2, p. 331-336, 1982.

¹⁴⁰ Cf. DURRWELL, *Le Christ, l'homme et la mort*, p. 39.

Cristo. Para sustentar sua argumentação, Durrwell cita Inácio de Antioquia, que interpreta sua própria morte como um mergulho em Cristo. “É bom para mim morrer em Jesus Cristo”¹⁴¹. Para nosso teólogo, a preposição grega *eis* (em, no) exprime um movimento: a morte mergulha o homem em Cristo e só então o batismo alcança o seu efeito total¹⁴². Escreve Inácio aos romanos: “Só então serei verdadeiro discípulo de Jesus Cristo, quando o mundo não verá mais o meu corpo”¹⁴³.

Já em sua vida terrestre, o cristão vive em Cristo (cf. 1Cor 1,30) e Cristo vive no cristão (cf. Gl 2,20), como fruto do batismo. Segundo Durrwell, as expressões paulinas *estar em Cristo*, *morrer com Cristo* e *ressuscitar com Cristo* são correlativas. O batismo permite ao homem estar em Cristo, fazendo-o morrer com Cristo (cf. Rm 6,3). “O fiel entra no morrer de Jesus, participando de sua passagem desse mundo ao Pai. Desde o batismo ele começa a viver essa comunhão de morte com o Cristo, tal qual ele a conhecerá no fim”¹⁴⁴. O teólogo encontra uma justificativa para seu pensamento em 2Tm 2,11: “Se com ele morremos, com ele viveremos”. Esse trecho da Segunda Carta a Timóteo não se refere ao batismo, mas à morte, no fim da peregrinação terrestre. Mas como é possível ao homem morrer com Cristo, ou seja, morrer a morte de um outro? Isso é possível, porque Jesus, Filho de Deus, em sua morte se libertou de todos os limites da existência terrestre e tornou-se capaz, graças ao Espírito, de estar aberto a todos e de fazer cada homem que morre participar da morte na qual ele permanece glorificado. Exatamente nesse sentido sua morte é salvadora, porque o homem pode dela participar. A afirmação *ele morreu por nós* torna-se uma verdade plena para o cristão no momento de sua morte¹⁴⁵. E não só para o cristão, mas para todo homem, porque “a morte do Filho é o rio que irriga a humanidade, a fim de drenar para junto do Pai todos os seres-para-a-morte que são os homens”¹⁴⁶. Na sua morte, a capacidade de acolhida de Jesus é imensa, exatamente porque ele morreu por todos; para todos ele é o Filho que vai para o Pai. Uma vez que ele se abriu ao Pai no Espírito Santo até o mais

¹⁴¹ IGNAZIO DI ANTIOCHIA. *Lettere di Sant' Ignazio*. Roma: Città Nuova, 1998. p. 124.

¹⁴² Cf. DURRWELL, *Le Christ, l'homme et la mort*, p. 41.

¹⁴³ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettere*, p. 123.

¹⁴⁴ DURRWELL, *Le Christ, l'homme et la mort*, p. 42.

¹⁴⁵ Cf. DURRWELL, *Le Christ, l'homme et la mort*, p. 43.

¹⁴⁶ DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 146. Em Durrwell, a teologia da morte apresenta grande otimismo. Afirmar o teólogo: “A Igreja jamais esteve em condições de derramar a água batismal sobre todos os homens, enquanto o batismo é, no entanto, destinado a todos e declarado necessário para a salvação. Ela é o pequeno rebanho e sem dúvida o será sempre. Os sacramentos são destinados a esse pequeno rebanho. Mas existe um batistério imenso, capaz de acolher todos os homens: o Filho no seu morrer para todos. No momento da morte, todo homem pode descer a esse batistério” (DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 165). O cursivo é do autor.

profundo de seu ser humano, ele tornou-se capaz de abrir, pelo Espírito, cada homem a ele para realizar uma morte a dois.

A morte é divina, ela é o mistério trinitário do Filho que, no poder infinito do Espírito, vai ao Pai a ponto de se tornar um com ele. E essa morte é a salvação universal. *Jesus morre a morte de todos*, realizando na sua a morte de cada um¹⁴⁷.

Graças ao Espírito, o cristão morre a morte de Cristo. Assim como o Espírito une o Filho ao Pai na morte, ele une o cristão a Cristo e o faz morrer com Cristo. O Espírito transforma a morte do cristão em suprema comunhão com Cristo¹⁴⁸.

A morte cristã compreende-se como a consumação do amor que une o cristão a Cristo. O desejo de amar a Cristo consuma-se na morte. Paulo expressa seu desejo de conhecer o Cristo (cf. Fl 3,8) que ele, no entanto, já conhecia (cf. 1Cor 9,1). Paulo o conhecia, mas não com todo o desejo de seu amor. “Ele aspirava a um conhecimento de íntima presença mútua, numa total experiência (cf. Fl 3,12)”¹⁴⁹. Para que o conhecimento seja total, a entrega também deve ser total, numa recíproca acolhida, o que só é possível na morte. O cristão, enquanto inserido na história, vive uma relação de amor com Cristo, mas esse amor nunca é total. Jamais chega a amar como gostaria, não realiza plenamente sua vida cristã. Permanece em seu cotidiano uma margem de erro, uma vez que não se possui inteiramente, mas sucumbe a tantos condicionamentos. Enquanto ser fragmentado, sua entrega a Cristo possui sempre uma imperfeição. O amor se expressa em ações concretas, mas nenhuma ação do homem coincide com a entrega total de si, uma vez que os condicionamentos limitam sua liberdade. Assim ele fracassa no seu desejo de amar como gostaria e sem cessar vê-se obrigado a recomeçar e, por mais que ele cresça na sua comunhão com Deus, só na morte será capaz de fazer um ato supremo de amor, enquanto entrega de si a Deus¹⁵⁰. Durrwell encontra na vida dos santos o que quer afirmar: a morte como realização do desejo de amar e como entrega suprema de si ao amado. É o caso, por exemplo, de Teresa de Lisieux, que expressava, de forma poética, seu desejo de morrer de amor:

¹⁴⁷ DURRWELL, Le Christ, l’homme et la mort, p. 45. O cursivo é do autor.

¹⁴⁸ Cf. DURRWELL, Le Christ, l’homme et la mort, p. 45.

¹⁴⁹ DURRWELL, Le Christ, l’homme et la mort, p. 47.

¹⁵⁰ Cf. DURRWELL, Le Christ, l’homme et la mort, p. 50. Durrwell parece ser adepto do que alguns teólogos chamam de *decisão final*, que se daria no momento da morte, porque só então ele poderia dispor de si de maneira definitiva. Alguns teólogos criticam a hipótese da *decisão final na morte*, porque, segundo eles, tal decisão depende de opções anteriores, consolidadas ao longo da vida. Cf. LIBANIO; BINGEMER, Escatologia, p. 164; DE LA PEÑA, J. L. *La pascua de la creación*. Escatologia. Madrid: BAC, 2007. p. 269.

“Morrer de amor, eis a minha esperança”¹⁵¹. Aliás, ela morre depois de haver exclamado: “Meu Deus... eu vos amo”¹⁵². Teresa de Lisieux, vítima de tuberculose, morreu num extraordinário movimento de amor que a transportou até às profundezas de Deus¹⁵³. Mas a morte de amor não é privilégio de uma elite espiritual. Se Jesus morreu ao Pai por todos de uma morte de amor, todos são chamados a participar dessa sua morte de amor. O que diferencia a morte dos homens são os graus do amor¹⁵⁴. Nem todos amam na mesma intensidade. Enquanto fenômeno natural, causas físicas produzem a morte, mas do ponto de vista teológico, só no amor o homem pode passar do mundo ao Pai¹⁵⁵. “Entra-se amando na eterna amizade pelo poder de amor do Espírito”¹⁵⁶. A morte cristã se revela a plenitude de uma comunhão de amor. E o teólogo francês pode afirmar que, pelo que a precede, a morte é temível, mas a páscoa do Cristo a transformou completamente. De inimiga, tornou-se amiga, o contrário daquilo que parece ser. Assim Durrwell compreende a atração que ela exerce sobre o apóstolo (cf. Fl 1,21-23). E também sobre os santos¹⁵⁷. Inácio de Antioquia chega a

¹⁵¹ SANTA TERESA DE LISIEUX, *Obras Completas*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 548.

¹⁵² SANTA TERESA DE LISIEUX, *Obras Completas*, p. 1031.

¹⁵³ A afirmação segundo a qual Teresa de Lisieux morreu num movimento de amor não significa que sua morte não tenha sido sofrida. Tornou-se conhecida sua noite escura, relativa à fé, que a acompanhou até o leito de morte. Uma crise que ela mesma descreve de forma dramática. Cf. THÉRÈSE DE LISIEUX, *Histoire d'une âme*. Moerzeke: Sarment, 2001. p. 214-219. Segundo Robert Masson, “é numa noite gélida que Teresa caminha até a morte. Ela sofrerá um verdadeiro martírio do corpo e da alma. Ela não viverá senão da fé fria e nua” (MASSON, R. *Souffrance des hommes*. Un psychiatre interroge Thérèse de Lisieux. Versailles: Saint Paul, 1997. p. 74).

¹⁵⁴ A diferença entre a morte de um homem e de um outro está exatamente no grau de amor que cada um conseguiu na vida terrestre. Nesse sentido, é interessante o que o teólogo afirma sobre o purgatório, que, para ele, situa-se depois dessa vida, mas não depois da morte: “A Igreja fala de um purgatório. Estaríamos enganados se atribuíssemos pouca importância a esse ensinamento. Grande erro seria negá-lo. A promessa desse batismo *in extremis*, dessa última e intensa graça de maturação final é um conforto para o cristão consciente de sua pobreza face à santidade do Reino dos Céus. O purgatório faz parte da Boa Nova que a Igreja tem a missão de anunciar” (DURRWELL, *La mort du Fils*, p. 147-148). Para Durrwell, na morte se dá uma verdadeira amorização do homem: “morrendo, o homem entra num cadinho de amorização, de total desapropriação de si e de doação de si, em comunhão com o Cristo que, pela morte, chega ao Pai que é amor (1 Jo 4,8). Nós sabemos qual é o lugar e qual é o fogo: o Cristo é o lugar da purificação, o Espírito é o fogo” (DURRWELL, *Regards chrétiens sur l'au delà*, p. 69).

¹⁵⁵ A visão de Durrwell sobre a morte suscita a pergunta: Para o teólogo, poderia o homem participar da morte de Cristo e se condenar? Haveria para o homem a real possibilidade do inferno? Embora admitindo a possibilidade do inferno, ele escreve: “A própria crueldade do inferno eterno permite esperar que, Pai de todos, Deus fará sua graça todo-poderosa agir para a salvação de todos (...). É verdade, entretanto, que Deus propõe os seus dons sem que os imponha. O homem conserva sua liberdade. Mas não saberá Deus propor de maneira que o homem não se oponha? Ele é o criador de sua liberdade, ele mesmo tornou o homem capaz de ofendê-lo. Ele não poderia obter infalivelmente que o homem aceite livremente sua salvação?”. Assim Durrwell apresenta a possibilidade da condenação. Sem negá-la, mostra-se teologicamente esperançoso quanto à salvação de todos. E afirma: “A Igreja se engaja num grande trabalho de fé e de esperança, para que o inferno possível não se torne para ninguém uma realidade” (DURRWELL, *Regards chrétiens sur l'au delà*, p. 125-135).

¹⁵⁶ DURRWELL, *Le Christ, l'homme et la mort*, p. 52.

¹⁵⁷ Cf. DURRWELL, *Le Christ, l'homme et la mort*, p. 57.

pedir: “Não me impeçam de viver (morrer), não queiram que eu morra (viva)”¹⁵⁸. Para Inácio, a verdadeira vida se encontra na morte que sofrerá por Cristo no martírio; a morte, por sua vez, encontra-se na continuidade da vida terrestre. Através da morte ele chegará, finalmente, ao Pai, o que torna compreensível o seu desejo. “Uma água viva fala dentro de mim e me diz: Vem ao Pai!”¹⁵⁹

Se assim é a morte cristã, resta responder à pergunta: será a morte, para o cristão, como para Jesus, o mistério exemplar de sua oração? Assim como Cristo, só na morte o cristão pode oferecer-se totalmente ao Pai, entregando-se a ele. Se sua oração foi, durante sua vida, a entrega de seu ser ao Pai numa comunhão de amor com Cristo no Espírito, a morte consumará essa entrega e unirá os que se amam, porque, como afirma o teólogo francês, a morte realiza a comunhão de amor que caracteriza a vida cristã. A entrega do cristão a Deus releva-se uma dimensão essencial da existência cristã, mas somente na morte essa entrega se dá de maneira total, pois nada mais o prende a essa vida¹⁶⁰. Na morte o cristão se entrega a quem buscou amar durante a vida. Sua oração não foi nada mais do que uma expressão desse amor e dessa busca de comunhão que a morte consuma. A morte é, ainda, para o cristão, a plenitude de sua filiação. A oração cristã nasce do batismo e está a serviço da graça batismal que filializa o homem. Só na morte o batismo alcança o seu efeito total. Os cristãos possuem o Cristo em sua plenitude desde o batismo, mas Cristo se encontra ainda, em larga medida, no seu futuro, porque eles ainda o encontrarão no momento da morte¹⁶¹. A existência cristã se inicia com o batismo, porém a morte revela-se sua última etapa¹⁶². Se a oração, como afirma Durrwell, é uma lenta gênese dos filhos de Deus, que começa com o batismo, só na morte ela se realizará em plenitude. Durante a vida do cristão, a oração manifesta e aprofunda uma filiação que desemboca numa plena comunhão com Cristo na morte. O que o Pai faz com Jesus – o conduz a seu pleno nascimento filial – ele faz com o cristão. O cristão caminha rumo a uma comunhão com o Cristo, que morre gerado pelo Pai no Espírito. A morte do cristão, como a de Cristo, consiste na

¹⁵⁸ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettere*, p. 124.

¹⁵⁹ IGNAZIO DI ANTOICHIA, *Lettere*, p. 124.

¹⁶⁰ Segundo Libanio, “participando da morte de Jesus, podemos também fazer de nossa morte um ato de decisão, de entrega, de oblação” (LIBANIO; BINGEMER, *Escatologia*, p. 158). A entrega se mostra um elemento fundamental da morte cristã, em consonância com a própria morte de Jesus.

¹⁶¹ Cf. DURRWELL, F. – X. Si nous mourrons avec lui. *Mission Chrétienne*, Paris, n. 300, 1985, p. 3.

¹⁶² Federico Ruiz, ao propor um novo projeto de caminho espiritual, apresenta a morte/glorificação como última etapa desse projeto: “Se na programação de base do batismo a configuração à morte-ressurreição de Cristo figurava como chave da vida cristã, não tem sentido eliminar esse mistério próprio quando se realiza com maior força espiritual e realismo existencial” (RUIZ, *Le vie dello Spirito*, p. 427).

plenitude de sua geração pelo Pai no Filho por graça do Espírito. “Aparentemente, o homem perde sua identidade. Seu ser se desagrega. Na realidade ele dá à luz a si mesmo, ele adquire sua identidade, descendo na sua profundidade, ele se torna, de verdade, aquilo que é”¹⁶³. Inácio de Antioquia, a caminho da morte, afirmava: “Aproxima-me o meu renascimento (...). Deixem que eu receba a pura luz, quando eu tiver chegado lá, serei verdadeiramente homem”¹⁶⁴. Se o cristão vive sua existência cristã na graça filial e se sua oração exprime essa existência, só na morte ela alcançará o que busca, a plenitude de sua filiação, que se dá na comunhão identificante com Cristo em sua morte, que é uma plenitude filial. “Contrariamente às evidências, o homem é imortal, porque a morte da qual ele morre é um nascimento. Por nascimento ele é para sempre um ser-para-a-morte, mas morrendo ele nasce para sempre”¹⁶⁵.

Como afirma Tremblay, no seu comentário ao livro de Durrwell: “O homem envelhece rumo a seu nascimento”¹⁶⁶. A oração o filializa, até que na morte ele nasce para a plenitude de sua filiação, por graça do Espírito, que o faz morrer uma morte que é plenitude de filiação, a morte de Jesus. A morte cristã nada mais é do que o nascimento do homem no eterno nascimento do Filho. A elevação do cristão ao Pai se realiza, portanto, na morte. Ali acontece sua *elevatio entis ad Patrem*, porque ele entra na plena elevação de Jesus ao Pai. Durrwell cita At 3,1, que narra a subida de Pedro e João ao Templo, para a oração da nona hora, hora oficial da oração dos judeus. Toda vez que o cristão ora, ele entra no Templo da nova aliança que Jesus se tornou (cf. Jo 2,19-21). Ele entra na oração da nona hora, ou seja, em Jesus, novo Templo, morto na hora nona (cf. Mc 15, 34) e glorificado na morte. Ao entrar definitivamente no novo Templo, com o Cristo ele se torna todo inteiro oração¹⁶⁷.

Segundo o teólogo francês, Jesus permanece na morte, na *eventicidade* do seu mistério pascal. Seria possível afirmar o mesmo para o cristão? Durrwell não o diz, mas parece ser uma consequência lógica de seu pensamento. O lugar do cristão na Trindade será sempre Cristo, portanto o cristão permanece na *eventicidade* do mistério pascal do Cristo. O Cristo, por sua morte, tornou-se uma oração atendida, em cuja definitividade o cristão entra por sua morte, tornando-se, também ele, todo inteiro

¹⁶³ DURRWELL, Le Christ, l’homme et la mort, p. 58.

¹⁶⁴ SANTO IGNAZIO, Lettere, p. 124.

¹⁶⁵ DURRWELL, Le Christ, l’homme et la mort, p. 62.

¹⁶⁶ TREMBLAY, La mort de l’homme, p. 333.

¹⁶⁷ Cf. DURRWELL, Le Christ, l’homme et la mort, p. 78.

oração. “A morte é sua suprema oração”¹⁶⁸. Na morte, o cristão entra definitivamente na oração que é Cristo. Ele permanece unido a Cristo na sua oferta ao Pai. “No céu, os homens têm sua morada no Cristo que habita a Trindade, nele eles vivem do Pai no Espírito Santo. O céu é, ao mesmo tempo, crístico e trinitário”¹⁶⁹. Se a oração do cristão é também *elevatio entis ad Patrem*, enquanto participação na *elevatio* de Jesus, no céu essa definição se realiza para além de todas as possibilidades terrestres. Os santos vivem em Deus com todo seu ser – *entis* – e não só com sua mente – *mentis*¹⁷⁰.

3.5. A oração de petição

Durrwell não entra na questão dos métodos e das formas de oração¹⁷¹, centra-se apenas no significado teológico da oração. Uma forma de oração, no entanto, chama-lhe a atenção: a de petição. Provavelmente, por causa das críticas que hoje sofre por parte de muitas pessoas – teólogos, inclusive. O teólogo francês se mostra consciente dos problemas levantados quanto à petição: “O homem moderno exige que se mostre a eficácia da oração de petição, que se demonstre seu mecanismo, se se pode falar assim, se não ele tenderá a considerar essas orações uma atividade mágica na qual ele não pode crer”¹⁷². No contexto das várias críticas a essa forma de oração, Durrwell busca compreender sua eficácia¹⁷³. Não se poderia concluir uma pesquisa sobre a oração em Durrwell sem entrar na interpretação que ele faz da petição. Evidentemente não se tem a pretensão de uma resposta final a um problema teologicamente tão complexo.

3.5.1 A petição segundo F. –X. Durrwell

Antes de entrar propriamente na abordagem do teólogo francês, faz-se necessário, ainda que muito brevemente, apresentar algumas das críticas hoje feitas à oração de petição, sobretudo porque Durrwell não se detém nessas críticas. Um teólogo

¹⁶⁸ DURRWELL, Le Christ, l’homme et la mort, p. 78.

¹⁶⁹ DURRWELL, Regards chrétiens sur l’au-delà, p. 142.

¹⁷⁰ Cf. DURRWELL, Le Christ, l’homme et la mort, p. 78.

¹⁷¹ Os tratados sobre a oração normalmente abordam esses aspectos da oração, que não são, no entanto, estudados nessa pesquisa. Cf. COSTA, Voce tra due silenzi, p. 103-179; BERNARD, La prière, p. 213-270.

¹⁷² DURRWELL, Le mystère pascal, p. 273.

¹⁷³ O teólogo dedica um artigo à questão. Cf. DURRWELL, F. –X. L’efficacité de la prière de demande. À la recherche d’une loi. *Lumen Vitae*, Bruxelles, n. 23, p. 221-244, 1968. Pouco depois, esse artigo tomou-se o capítulo de um livro, já citado na pesquisa. Cf. DURRWELL, Le mystère pascal, p. 270-296.

que elabora uma crítica à oração de petição é Queiruga. Para ele, essa forma de oração levanta um problema filosófico-teológico. A filosofia e a teologia, embora tenham hermenêuticas diversas, estão de acordo quanto ao fato de rejeitar uma visão intervencionista de Deus, quase sempre presente nessa forma de oração. Na oração de petição normalmente se pede que Deus intervenha a fim de conceder um determinado bem, material ou não. Mas, para o teólogo espanhol, se Deus interviesse a cada vez que se lhe pedisse uma ajuda específica, estaria, em certo sentido, desrespeitando a ordem do que ele mesmo criou e o mundo não seria senão uma marionete; a liberdade humana, por sua vez, tornar-se-ia palavra vazia¹⁷⁴. Além disso, a oração de petição põe em questão o próprio conceito de Deus. Se os cristãos pedem, por exemplo, que não haja mais fome na Somália, supondo que Deus o possa fazer, mas a fome persiste depois de sua oração, conclui-se que Deus é pior do que o próprio homem. Um Deus que, mesmo podendo, não acaba com a fome do mundo, mostra-se menor que o homem que pede a Deus que ponha fim à fome. Por isso o teólogo propõe que o cristão expresse sua angústia, sua revolta, sem, no entanto, pedir, porque, mais do que qualquer um, Deus não quer o mal, mas respeita a liberdade do próprio homem e, inclusive, quer contar com ela para eliminar o mal. Deus não quer a fome e deseja ser parceiro do homem para eliminá-la. Assim o teólogo propõe o fim da oração de petição, em vista, claro, de uma oração teologicamente profunda, que parta da convicção de que Deus já está com o homem para, com sua graça, ajudá-lo a vencer todo mal.

Quando cortamos o fluxo da petição, nos obrigamos a ser conscientes de que Deus já está conosco, de que nosso ser está sempre acompanhado por ele, dinamizado, libertado para a tarefa propriamente humana. Não se trata de pedir-lhe que nos ajude, mas de crer em sua ajuda real e de nos abirmos a seu impulso na responsabilidade adulta daquele que sabe que tudo está entregue à sua liberdade que, no entanto, não está só¹⁷⁵.

Evidentemente, as críticas de Queiruga aparecem em outros teólogos. Outro espanhol, por exemplo, denuncia o risco de a oração de petição tornar-se mera busca interesseira, narcisista e egocêntrica dos favores de Deus, o que levaria necessariamente à conclusão de que Deus favorece a uns, mas nega esse mesmo favor a outros, porque, por exemplo, não resolve o problema das misérias do mundo. Em tal visão, o homem realmente parece ser melhor do que Deus. Algumas atitudes na oração de petição apenas

¹⁷⁴ Cf. QUEIRUGA, A. T. Más allá de la oración de petición. *Iglesia Viva*, Valencia, n. 152, p. 171, 1991.

¹⁷⁵ QUEIRUGA, Más allá, p. 189.

revelam o quão pouco cristianizada está ela¹⁷⁶. Também Rahner faz críticas à petição que vão nessa mesma direção¹⁷⁷.

Todas essas críticas se mostram teologicamente consistentes e encerram muitas questões a respeito de Deus e de sua relação com o mundo. Segundo Tillich, está-se diante de um verdadeiro paradoxo:

O cristão tem consciência do caráter paradoxal de toda oração, de falar com alguém com quem você não pode falar porque ele não é 'alguém', *de pedir a alguém de quem você não pode pedir nada porque ele dá ou não antes de você pedir*, de dizer 'tu' a alguém quem está mais próximo do eu do que o próprio eu¹⁷⁸.

A oração de petição, de fato, levanta sérios problemas teológicos e, por isso mesmo, merece toda a atenção do teólogo, cuja missão é explicitar-lhe o sentido, a fim de iluminar tantos homens e mulheres que elevam sem cessar a Deus os mais variados pedidos, comprovando que “a oração de petição é um fenômeno geral da práxis religiosa universal”¹⁷⁹. Hoje, num contexto de revalorização da oração, a petição aparece como sua forma mais popular e também por isso merece ser iluminada pela teologia, para que não se torne mera superstição ou magia. Durrwell, sem resolver todos os problemas inerentes à oração de petição, busca sua compreensibilidade teológica.

À luz de sua teologia, Durrwell começa perguntando: “Por quê uma oração de súplica, uma oração da indignação e da miséria, uma vez que o cristão já chegou à terra prometida, ao fim dos tempos e está ‘assentado nos céus em Cristo Jesus’ (cf. Ef 2,6)?”¹⁸⁰. De fato, o homem, feito filho no Filho pelo batismo, encontra-se numa profunda comunhão com Cristo, como se mostrou nos itens anteriores. E essa comunhão revela-se o aspecto mais importante da oração, porque nela se dá a experiência da vida filial. Nesse sentido, é interessante notar que, em muitas definições

¹⁷⁶ Cf. ESTRADA, J. A. *A oração sob suspeita*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 42-43.

¹⁷⁷ Rahner imagina um diálogo entre os homens e Deus sobre a oração de petição. Os homens, depois de pedir e sem receber nenhuma resposta de Deus, elevam-lhe suas queixas, querendo entender o porquê do silêncio de Deus. A voz de Deus, porém, no íntimo da consciência dos homens, inspira-lhes uma resposta possível, revelando-lhes que as coisas só não estão melhores por causa da recusa do projeto de salvação de Deus. No fundo, os homens pedem porque usam mal a sua liberdade; querem que Deus resolva as misérias que eles mesmos, no seu pecado, criaram. Deus, nesse caso, responsabiliza os homens por suas preces não atendidas. Cf. RAHNER, K. *De la necesidad y don de la oración*. Bilbao: Mensajero, 2004. p. 73-79.

¹⁷⁸ TILlich, P. *A coragem de ser*. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 144. O cursivo é do pesquisador.

¹⁷⁹ ESTRADA, *A oração sob suspeita*, p. 45. Morano, no seu estudo psicanalítico sobre a oração, não considera a petição necessariamente patológica: “Dever-se-ia levar em conta, antes de mais nada, que esse tipo de oração, que teve sempre um lugar na experiência religiosa e é talvez o germe de toda ela, não tem por que implicar, numa perspectiva psicológica, uma dimensão problemática, imatura ou que necessariamente infantilize” (MORANO, *Orar depois de Freud*, p. 49).

¹⁸⁰ DURRWELL, *Dans le Christ Rédempteur*, p. 242.

que se tornaram clássicas, a oração aparece como exercício da relação com Deus. Seu conteúdo se mostra muito secundário. Teresa de Ávila a definiu como amizade: “Outra coisa não é a oração mental senão tratar de amizade – estando muitas vezes tratando a sós – com Quem sabemos que nos ama”¹⁸¹. Teresa de Lisieux, por sua vez, de maneira muito feliz afirma que ela é “um impulso do coração, um simples olhar para o céu, um grito de reconhecimento e de amor tanto na prova como na alegria; alguma coisa, enfim, de grande, de sobrenatural, que me dilata a alma e me une a Jesus”¹⁸². Para Durrwell, tanto a oração de Jesus como a do cristão é *elevatio entis ad Patrem*. Tais definições fazem ver que a comunhão com Cristo na oração é, sem dúvida, seu aspecto mais importante¹⁸³. Assim, a oração, seja ação de graças ou petição, apresenta-se sempre como oração atendida. Durrwell afirma:

O homem que ora, pelo fato de orar, é tomado na redenção que está em Cristo Jesus, porque esse homem entra em relação com Deus, na relação que une o Filho a seu Pai e que constitui a salvação do homem. Por isso pode-se dizer que toda oração é também *atendimento*. A salvação que é comunhão se realiza na própria oração, sendo o *atendimento* imanente à oração, como é imanente à morte de Jesus a glória da ressurreição que ele recebe¹⁸⁴.

Os cristãos oram, em certo sentido, já atendidos pelo Pai, porque já foram imersos na comunhão com o Filho pelo Espírito, comunhão que a oração expressa e aprofunda¹⁸⁵. “Que eles rendam graças ou supliquem, eles oram atendidos, porque oram no Cristo pleno da glória de Deus; oram no Espírito, o dom substancial que lhes é concedido”¹⁸⁶. Qualquer pedido que possa ser feito na oração se mostra, portanto, secundário, porque o cristão parte de um atendimento inicial.

¹⁸¹ TERESA D’ÁVILA, *Opere complete*, p. 136. Um estudo teológico muito completo sobre a oração teresiana foi feito pelo carmelita espanhol Maximiliano Herraiz Garcia. Cf. GARCIA, M. H. *Oração*. História de amizade. São Paulo: Loyola, 2001.

¹⁸² THÉRÈSE DE LISIEUX, *Histoire d’une âme*, p. 241. Em francês, a definição está assim: “Pour moi la prière, c’est un élan du cœur, c’est un simple regard jeté vers le Ciel, c’est un cri de reconnaissance et d’amour au sein de l’épreuve comme au sein de la joie; enfin c’est quelque chose de grand, de surnaturel, qui me dilate l’âme et m’unit à Jésus”.

¹⁸³ Segundo o Catecismo, a vida de oração se realiza na comunhão com a Trindade. Ela é “uma relação viva dos filhos de Deus com seu Pai infinitamente bom, com seu Filho Jesus Cristo e com o Espírito Santo” (CEC 2565).

¹⁸⁴ DURRWELL, *O Pai*, p. 206-207. O cursivo é do pesquisador. Em português, a frase “toda oração é *atendimento*” soa estranha, por causa da palavra *atendimento*, que pode ter outros significados. Em francês, no entanto, tal problema não existe. A frase está assim: “toute prière est aussi un exaucement”. Cf. DURRWELL, *Le Père*, p. 228.

¹⁸⁵ Afirma Tremblay, de maneira muito feliz: “Se a oração está ligada ao ser filial do crente como aquilo que o expressa e o manifesta, não é difícil compreender que ela será contínua e incessante. Nesse caso faz-se necessário conceber a oração mais como *um modo de ser* do que como um ato pontual que nasce de um conteúdo determinado” (TEMBLAY, *Mais moi*, p. 134). O cursivo é do pesquisador.

¹⁸⁶ DURRWELL, *Dans le Christ Rédempteur*, p. 185.

Durrwell reconhece, por outro lado, que a oração de petição se encontra claramente atestada no Novo Testamento. Jesus a praticou e a recomendou a seus discípulos. O teólogo recolhe alguns textos (cf. Mt 7,7; Mc 11,24; Jo 14,13). Faz alusão, ainda, às parábolas sobre a oração de Lucas (cf. Lc 11,5-13; 18,1-8; 9-14). Também o Pai-nosso é uma oração de petição¹⁸⁷. Para o teólogo, a petição possui, primeiramente, um sentido escatológico. A salvação já foi realizada por Cristo e os cristãos a vivem à medida que entram em comunhão com Cristo, mas sua participação na morte e ressurreição de Cristo não é ainda total. Os cristãos estão salvos em esperança (cf. Rm 8,24). A súplica evidencia que a humanidade salva precisa ainda de salvação, porque está marcada pelo pecado, pela fraqueza e pela morte. Os salvos esperam a salvação (cf. Rm 8,23). O socorro de Deus se faz necessário para que o cristão viva como filho de Deus¹⁸⁸. Os cristãos pedem que a salvação se realize completamente. Assim,

*a oração de petição não é senão expressão, muitas vezes inconsciente, do desejo parusiaco da Igreja, de seu desejo do socorro que vem de Deus. Os cristãos suplicam que Deus e seu Cristo venham, que eles intervenham para sua salvação, durante toda a vida, até a última intervenção, no último dia*¹⁸⁹.

A páscoa é, para o Cristo, uma plena realidade; para a Igreja, é uma imensa virtualidade que sempre se abre para acolher a redenção¹⁹⁰. Para o teólogo, a questão se Deus atende ou não os pedidos específicos de bens materiais na oração parece secundária. Para ele, o mais importante está no que a petição expressa: a indigência na qual a humanidade e os próprios cristãos ainda se encontram no seu peregrinar rumo à salvação final. Durrwell constata que pode haver interesses egoístas na oração. Mas ele se pergunta:

A petição gira, muitas vezes, em torno do eu egoísta, mas será ela, mesmo assim, tão imperfeita? Não lhe aplicamos medidas que não são as de Deus? O Filho de Deus sobre a terra pediu, suplicou e, tendo chegado à sua glória, não cessa de suplicar (cf. Rm 8,34; Hb 7,25). Se o Filho de Deus ora assim, é preciso acreditar que também a petição pode chegar à perfeição suprema da oração¹⁹¹.

Para o teólogo, quando o cristão tem a pretensão de elevar a Deus uma oração totalmente desinteressada, ele se mostra orgulhoso, porque só Deus não necessita

¹⁸⁷ Cf. DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 244-245. Segundo Cullmann, “nós não podemos omitir essa oração, porque ela pertence ao testemunho dos evangelhos sinóticos sobre a oração” (CULLMANN, La prière, p. 71).

¹⁸⁸ Cf. DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 245.

¹⁸⁹ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 246. O cursivo é do pesquisador.

¹⁹⁰ Cf. DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 248.

¹⁹¹ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 249.

de nada. Por outro lado, expressar a Deus suas necessidades, mesmo materiais, demonstra aceitação da própria miséria e indignidade¹⁹².

Mesmo com uma visão mais positiva da oração de petição, ainda que essa possa carregar um traço egoísta, Durrwell se mostra consciente da condição para que uma petição seja atendida, condição da qual depende sua eficácia, que está sobretudo na abertura do homem a Deus. Se, na oração, o homem se abre à salvação que Deus lhe quer dar, necessariamente essa oração será eficaz, porque, nesse caso, o desejo do homem coincide com o desejo de Deus. Há uma petição que é sempre atendida: a que busca a vontade de Deus (cf. 1Jo 5,14). Enquanto acolhida da graça que Deus quer conceder, ela será sempre atendida, portanto sempre eficaz¹⁹³. O mais importante, em última instância, na oração de petição, é que o cristão esteja disposto a aceitar a vontade de Deus. Durrwell não aprofunda um estudo bíblico sobre os textos que ele cita sobre a petição. E nem seria o caso de o fazer aqui. Mas sua afirmação segundo a qual o mais importante na oração de petição é que ela esteja de acordo com a vontade de Deus encontra suporte na interpretação dos textos bíblicos sobre a petição. Helewa, no seu estudo sobre a oração no Novo Testamento, chega à mesma conclusão. Em Lc 11,9-10 lê-se: “Pedi e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto. Pois todo o que pede, recebe; o que busca, acha; e ao que bate, se abrirá”. Tal oração supõe evidentemente a comunhão com Deus e só tem sentido a partir dessa comunhão. Assim, o que pede alcança, mas alcança o que Deus está disposto a lhe dar, porque Deus quer dar tudo o que está de acordo com os seus desígnios (cf. Rm 8,27). Helewa conclui: “A esse nível de verdade objetiva se deve levar o discurso, se queremos que a palavra do mestre tenha alguma inteligibilidade teológica”¹⁹⁴. A oração de petição atendida só pode ser aquela feita com fé viva e verdadeira, por quem se abre ao mistério de Deus e acolhe o seu projeto. E as igrejas apostólicas conhecem uma petição não atendida, por ser indiferente aos fins intrínsecos à experiência de fé que faz acolher a salvação. Tiago afirma: “Pedis, mas não recebeis, porque pedis mal, com o fim de gastardes nos vossos prazeres” (Tg 4,3). A petição, quando não se enquadra no projeto de Deus, não atinge seu objetivo.

É a pretensão de dizer a Deus: dá-me o que quero, aquilo que eu considero bom para mim, e não, como seria exigido pela linguagem vital da fé, dá-me o que tu queres, aquilo que tu sabes ser bom para mim. A oração eficaz junto

¹⁹² Cf. DURRWELL, *Dans le Christ Rédempteur*, p. 249.

¹⁹³ Cf. DURRWELL, *Le mystère pascal*, p. 276.

¹⁹⁴ HELEWA, *Insegnamenti sulla preghiera*, p. 30.

de Deus não pode ser a petição que busca apenas a satisfação do próprio egoísmo¹⁹⁵.

Cullmann, no seu tratado sobre a oração no Novo Testamento, analisa o caso de duas orações não atendidas, a de Jesus no Getsêmani e a de Paulo. Jesus eleva ao Pai uma oração que não é atendida (cf. Mc 14,35). Mas a oração de Jesus se dá na disposição incondicional de se submeter à vontade do Pai: “não o que eu quero, mas o que tu queres”. A vontade salvífica do Pai inclui aquele momento da vida de Jesus e depende de sua total entrega. Jesus se submete à vontade do Pai para a salvação da humanidade. Nesse sentido, embora o Pai não tenha realizado o que Jesus lhe pedia, sua vontade salvífica se realizou¹⁹⁶. Em Paulo encontra-se um caso mais simples de oração não atendida. Paulo repete três vezes a mesma oração (cf. 2Cor 12,8) que encontra a seguinte resposta: “Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder” (cf. 2Cor 12,9). O poder do Espírito manifesta-se na fraqueza. E o teólogo conclui: “Isso quer dizer que a doença permanece, mas o poder de cura do Espírito produz seu efeito. A oração certamente não foi atendida, mas foi compreendida e, assim, graças à presença do Cristo, o atendimento aconteceu, no não-atendimento”¹⁹⁷. O mais importante, nesse caso, é que a presença do Espírito se manifesta. O Senhor não permaneceu indiferente à oração de Paulo, mas fez o apóstolo crescer a partir de seu sofrimento, manifestando-lhe sua graça através do Espírito. Assim Deus se tornou presente na oração de Paulo pelo Espírito, o que equivale a um atendimento¹⁹⁸. Cullmann tem razão, portanto, ao falar de um *atendimento no não-atendimento*, que sempre depende da vontade de Deus. Durrwell, embora não aprofunde um estudo bíblico sobre a oração de petição, apresenta como sua condição de possibilidade a submissão à vontade de Deus¹⁹⁹, o que se confirma em estudos bíblicos sobre a oração.

¹⁹⁵ HELEWA, Insegnamenti sulla preghiera, p. 31.

¹⁹⁶ Cf. CULLMANN, La prière, p. 70.

¹⁹⁷ CULLMANN, La prière, p. 154. Aqui aparece o mesmo problema com a palavra *atendimento*. Em francês, a frase está assim: “L'exaucement a quand même eu lieu, dans le *non-exaucement*”.

¹⁹⁸ Cf. CULLMANN, La prière, p. 155.

¹⁹⁹ Rahner também apresenta a vontade de Deus como critério decisivo para a oração de petição. Segundo o teólogo, a oração de petição só tem sentido e só é verdadeira oração diante de Deus quando, junto com o desejo de algum determinado bem terreno pelo qual se pede, pressupõe o abandono absoluto do homem à disposição soberana de Deus (...). Uma súplica que não seja regida pela palavra de Jesus – não se faça a minha vontade, mas a tua – não é nenhuma petição, mas apenas uma projeção de nossas necessidades vitais no vazio ou um intuito de influir magicamente em Deus” (RAHNER, Sobre a oración, p. 348). Exatamente nesse aspecto se encontra o risco da petição. Segundo Morano, “o perigo, evidentemente, é o de transformar Deus no complemento exato de nossa necessidade e de nossa carência. Deus então não seria mais que uma fantasia que, além de ser obstáculo a nosso desenvolvimento, acabaria se transformando, precisamente quando estamos mais convencidos de seu contato e proximidade, no mais profundo obstáculo para um autêntico encontro com ele” (MORANO, Orar depois de Freud, p. 46).

O critério proposto por Durrwell parece, portanto, teologicamente seguro, e não se trata de abandonar tal forma de oração, mas de torná-la teologicamente inteligível.

3.5.2 A petição como intercessão

Durrwell estabelece, ainda, uma relação entre a oração do cristão e a salvação da humanidade, que se dá através da intercessão, uma forma de petição, como testemunham as cartas de Paulo (cf. Cl 1,3; 4,12; Ef 6,18-20; 1Tm 2,1-8; 1Ts 3,10; 2Ts 1,11; 3,1)²⁰⁰. Também nos Evangelhos aparece a intercessão, pois, segundo o teólogo, ao ensinar o Pai-nosso e propor um pedido pela vinda do Reino do Pai, Jesus quis que a Igreja orasse pela salvação de todos os homens. “A oração primeira da Igreja – antes de tudo – é, portanto, a súplica pela salvação dos outros”²⁰¹. A oração, quanto mais se aprofunda, mais se amplia às dimensões de todo o mundo. Orar pela salvação dos outros corresponde à própria natureza do ser cristão, uma vez que o cristão, como Jesus, é um ser para os outros²⁰². Entretanto, pergunta-se Durrwell: “Essa oração obtém o que ela deseja, precisamente que os homens cheguem à fé, que cristãos pecadores voltem à caridade, que aumente a santidade dos outros?”²⁰³.

O teólogo se pergunta pelo sentido de uma oração pela salvação de outros. Apesar de essa oração ser a mais cristã de todas, duvida-se de sua eficácia e nenhuma explicação lhe dará total plausibilidade, porque a acolhida da salvação pertencerá sempre ao mistério da resposta pessoal à graça. A Igreja, porém, sempre acreditou na eficácia dessa oração, que possui, segundo Durrwell, uma fundamentação bíblica. Em João, lê-se: “Se permanecerdes em mim e minhas palavras permanecerem em vós, pedis o que quiserdes e vós o tereis” (Jo 15,7). Outras passagens apresentam a eficácia da petição (cf. Jo 14,13; 15,16). Tal oração parece absoluta quanto a seu objeto – *pedis o que quiserdes* – mas condicionada por parte dos apóstolos – *se permanecerdes em mim ou se pedirdes em meu nome*. Tal promessa se situa no discurso da ceia e no contexto mais imediato no qual Jesus pede aos apóstolos que dêem fruto na sua missão (cf. Jo 16,16). Jesus promete atender a oração dos apóstolos. Outra promessa aparece em 1Jo 5,16: “Se alguém vê seu irmão cometer um pecado que não conduz à morte, que ele ore

²⁰⁰ Cf. DURRWELL, *Le mystère pascal*, p. 283.

²⁰¹ DURRWELL, *Le mystère pascal*, p. 284.

²⁰² Cf. DURRWELL, *Le mystère pascal*, p. 284. A Igreja reconhece o sentido inquestionável dessa oração que visa à salvação de todos os homens (CEC 2634-2636).

²⁰³ DURRWELL, *Le mystère pascal*, p. 284.

e Deus dará a vida a esse irmão, se, de fato, o pecado cometido não conduz à morte. Existe um pecado que conduz à morte, mas não é a respeito deste que digo que se ore”. Segundo Jo 16,9, o pecado por excelência é o da incredulidade. Para o cristão, o pecado mais grave está na apostasia. Nesse caso, a eficácia da intercessão não estaria garantida. A partir desses textos, o teólogo francês teologiza a eficácia da oração pela salvação dos outros²⁰⁴.

Ele fundamenta essa eficácia na *communio sanctorum*, segundo a qual a ligação entre os cristãos não se dá somente no nível do amor e do afeto, mas no nível de uma caridade orgânica, criada pelo Espírito Santo, que torna real a união entre os fiéis e que faz de todo o corpo uma unidade (cf. Ef 4,16; 1Cor 12,13). O fundamento da comunhão dos santos se encontra na própria caridade²⁰⁵. A caridade verdadeira faz com que os bens de cada um seja de todos. O Espírito Santo é comunhão, uma pessoa em duas, no Pai e no Filho, cuja união ele realiza. O Espírito Santo une todos os cristãos, no mesmo modelo trinitário. Mais que uma partilha de bens, a graça se revela comunhão de pessoas, porque cria uma relação, na qual o amado se enriquece do amor do que ama. O amor iguala, por isso o amor do rei faz de uma plebéia uma rainha, quando se une a ela. Do mesmo modo, o cristão une a si os que ele ama²⁰⁶.

A graça é o homem transformado na vida do Espírito Santo. Nós nos tornamos ricos, de uma riqueza na qual não possuímos nada para nós mesmos, mas na qual nos tornamos seres abertos, doados. Assim é o Cristo ressuscitado que, morto para tudo, tornou-se Amor e nada possui. Somos como Jesus. A graça de cada um é destinada aos outros, porque ela faz de cada um de nós um ser aberto e doado²⁰⁷.

Tal comunhão entre os homens ultrapassa os limites da Igreja, pois ninguém permanece dela excluído, uma vez que todos foram criados em Cristo e para Cristo (cf. Cl 1,16; 1Cor 8,6). Todo homem criado em Cristo é bom na raiz de seu próprio ser e se pode até mesmo acreditar que, durante seu devir histórico, seja incapaz de uma recusa tão profunda do amor – o pecado para a morte – que o distanciasse definitivamente da ação santificante da Igreja²⁰⁸. Assim como ninguém é salvo só para si mesmo, ninguém é atendido só para si mesmo. A salvação se revela, ao mesmo tempo, posse e partilha. O cristão é atendido entrando em comunhão com todos e se

²⁰⁴ Cf. DURRWELL, Le mystère pascal, p. 286-287.

²⁰⁵ Durrwell dedicou um artigo ao estudo da comunhão dos santos. Cf. DURRWELL, F. –X. La communion des Saints. *Carmel*, Paris, n. 21, 1981.

²⁰⁶ Cf. DURRWELL, La communion des Saints, p. 33.

²⁰⁷ DURRWELL, La communion des saints, p. 33-34.

²⁰⁸ Cf. DURRWELL, Le mystère pascal, p. 289.

tornando comunicação de si. O Espírito Santo, que realiza a união de todos, faz com que a salvação de um chegue até os outros. Além disso, na oração, o cristão se torna capaz de ser e de agir para os outros. Se, na oração, o cristão se torna mais cristão, é porque ele participa cada vez mais, para si e para os outros, do Cristo no seu mistério pascal. Uma participação que envolve os outros. Na oração do cristão, a salvação chegará a outros. E o teólogo francês parece referir-se não só àqueles que o cristão atingirá com sua ação, mas também àqueles que serão atingidos misteriosamente por sua oração. Não que a oração pelos outros aja sobre Deus que, por sua vez, agirá sobre os outros. Deus faz da oração do cristão uma causa de salvação para os outros²⁰⁹. “Como em toda oração, na intercessão se entra em divina comunhão, e por causa da comunhão essa oração é eficaz: junto com Deus nos tornamos causa de salvação para nossos irmãos”²¹⁰.

Mas é a oração pelos outros eficaz e infalível? “Os teólogos declaram muitas vezes que, na oração pelos outros, a eficácia permanece aleatória, porque condicionada pela livre vontade do outro”²¹¹. Porém exatamente a essa oração, a mais cristã de todas, são feitas solenes promessas (cf. Jo 15, 7.16; 1Jo 5,16). Durrwell se mostra otimista quanto à oração pela salvação dos outros, afirmando que nenhuma energia apostólica e nenhum desejo da caridade por parte dos cristãos se perderão totalmente para o Reino, desde que estejam em consonância com as condições estabelecidas pelo evangelista João: que o orante esteja unido a Cristo (cf. Jo 15,17) e que aquele por quem ele ora não tenha cometido um pecado para a morte (1Jo 5,16). Quanto ao pecado para a morte – um total fechamento à graça – deve-se ao menos duvidar de sua existência sobre a terra. Nenhum ser humano se mostra totalmente insensível ao amor e se pode esperar que uma oração motivada por um grande amor atingirá seu objetivo²¹². Parece evidente que, do ponto de vista teológico, a eficácia da oração de um cristão que suplica ao Pai a salvação de outro, ou mesmo de toda a humanidade, não poderá jamais ser medida ou garantida. O raciocínio de Durrwell possui, no entanto, uma lógica: se o cristão e a Igreja pedem a salvação de todos, fazem-no na esperança de que Deus poderá salvar a todos. Quem pede pela salvação de todos na certeza de uma condenação para alguns cai necessariamente numa contradição e sua oração, no final, mostrar-se-ia inútil.

²⁰⁹ Cf. DURRWELL, *Le mystère pascal*, p. 292.

²¹⁰ DURRWELL, *La communion des Saints*, p. 36.

²¹¹ DURRWELL, *Le mystère pascal*, p. 294.

²¹² Cf. DURRWELL, *Le mystère pascal*, p. 294.

O teólogo se mostra otimista quanto à oração de intercessão. Para ele, mesmo os piores criminosos, aqueles que, inclusive, matam seus irmãos, têm poderosos intercessores no céu, porque a comunhão dos santos une os cristãos que caminham na história aos que já estão na plenitude²¹³. Durrwell comenta o que o diz a LG 49: “Recebidos na pátria e presentes diante do Senhor (cf. 2Cor 5,80), por ele, com ele e nele não deixam de interceder por nós junto ao Pai, apresentando os méritos que alcançaram na terra pelo único Mediador de Deus e dos homens, Cristo Jesus (cf. 1Tm 2,5)”. O Concílio alude a uma oferenda eterna dos méritos conseguidos na terra. Evidentemente, o teólogo compreende o mérito na lógica de sua teologia: “Os méritos não são coisas que nós poderíamos oferecer; o homem permanece para sempre no mérito no qual se elevou na morte: no cume de seu desejo e na acolhida feita ao dom de Deus. É assim que ele é oração junto de Deus”²¹⁴. Quanto ao objeto da intercessão, não pode ser outro senão a salvação. Uma vez que já alcançaram a própria salvação, seu desejo se volta para a salvação dos outros; e assim, uma vez que estão no Cristo que se tornou oração, participam de sua intercessão ininterrupta (cf. Hb 7,24)²¹⁵. Eles participam da intercessão de Jesus para que todos cheguem à salvação e vivam a plenitude de sua filiação. Tal oração alimenta a esperança de uma salvação universal, porque uma vez salvas, as vítimas oram por seus algozes, fiéis à palavra de Jesus: “amai os vossos inimigos, orai pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que estás nos Céus” (Mt 5,44). Seria insensato pensar que Deus atenderá tal oração? Não poderia Deus atendê-la, para que tenham uma alegria completa (cf. Jo 16, 24), a alegria de dar a vida eterna a quem lhes tirou a vida na terra? A alegria dos criminosos será, quem sabe, a de pedir perdão a suas vítimas, por cuja intercessão receberam a graça do céu. Tal possibilidade transgride todas as normas – dar a vida a quem a tirou – mas tal transgressão não é propriamente de natureza divina? Assim é Deus, ele oferece a vida eterna aos homens, algozes de seu Filho²¹⁶. Durrwell, para justificar seu argumento, cita o exemplo de vários santos que, durante a vida terrestre, oraram pela salvação de todos no desejo e na esperança²¹⁷. O mesmo argumento se

²¹³ Segundo a *Lumen Gentium*, “todos quantos são de Cristo, tendo o seu Espírito, congregam-se numa só Igreja e nele estão unidos entre si (cf. Ef 4,6). Em vista disso, a união dos que estão na terra com os irmãos que descansam na paz de Cristo de maneira nenhuma se interrompe, ao contrário, conforme a fé perene da Igreja, vê-se fortalecida pela comunicação dos bens espirituais” (LG 49).

²¹⁴ DURRWELL, *Le christ, l’homme et la mort*, p. 78.

²¹⁵ Cf. DURRWELL, *Le Christ, l’homme et la mort*, p. 79.

²¹⁶ Cf. DURRWELL, *Regards chrétiens sur l’au delà*, p. 134.

²¹⁷ Cf. DURRWELL, *Regards chrétiens sur l’au delà*, p. 135.

encontra largamente desenvolvido por Balthasar, que analisa vários casos de santos e santas que suplicaram e esperaram a salvação de todos²¹⁸. É de se esperar que, junto de Deus, continuem a interceder por todos. Evidentemente, também Balthasar não afirma que tal oração será eficaz. Por outro lado, constata-se que a Escritura está repleta do anúncio de uma salvação que une, num só vínculo, todos os homens, de um salvador que recolhe e reconcilia o universo inteiro. Basta aceitar isso para pedir e esperar a salvação de todos, sem que se entre em contradição com a Palavra de Deus²¹⁹.

E para finalizar, faz-se ainda necessário dizer que Durrwell reconhece em Maria a intercessora por excelência. Ela representa a Igreja toda inteira. A mediação de graça, que a Igreja reconhece como função de Maria, fundamenta-se na comunhão dos santos que, em Maria, se realiza na sua mais alta concentração, porque Maria acolheu plenamente a graça do Espírito, e quanto mais se acolhe a graça, mais se ama, e quanto mais se ama, mais a caridade se irradia sobre os outros²²⁰. Na intercessão, o cristão se torna mediação de graça para os outros, porque a mesma graça que o santifica leva-o a santificar os outros. O privilégio de Maria quanto à intercessão não a separa da comunidade. “Seu privilégio é o de uma caridade incomparável que a distingue pondo-a no coração da Igreja materna. Nela a comunhão dos santos é levada à mais alta intensidade”²²¹. Durrwell não aborda uma oração a Maria para alcançar graças específicas, apenas admite que Maria possa ser invocada em vista da salvação²²². Na oração a Maria, o cristão entra em comunhão com toda a comunidade cristã, uma vez que o mistério da Igreja se acha concentrado na pessoa de Maria, que se encontra unida a seu Filho em sua morte e em sua glória. Cada cristão pode recorrer à intercessão de Maria, uma vez que ela deseja que todos entrem em comunhão com seu Filho Jesus e sejam salvos por ele²²³. A oração a Maria, segundo Durrwell, abre o cristão à graça de Cristo. Ela não permanece surda à oração dos que a ela recorrem, uma vez que é a

²¹⁸ Cf. BALTHASAR, H. U. von. *Sperare per tutti*. Con l’aggiunta di breve discorso sull’inferno. Milano: Jaca Book, 1997. p. 71-81.

²¹⁹ Cf. BALTHASAR, *Sperare per tutti*, p. 81.

²²⁰ Cf. DURRWELL, *La communion des Saints*, p. 30.

²²¹ DURRWELL, *Marie*, p. 104. Neste livro, Durrwell constrói, à luz de sua teologia do mistério pascal, uma interessante mariologia, na qual não seria o caso de entrar.

²²² O que afirma o teólogo está em consonância com o que diz o Concílio: “Assunta ao céu, não abandonou estes salvíficos múnus, mas por sua múltipla intercessão prossegue em granjear-nos os dons da salvação eterna. Por sua maternal caridade cuida dos irmãos de seu Filho, que ainda peregrinam rodeados de perigos e dificuldades, até que sejam conduzidos à pátria feliz” (LG 62).

²²³ Cf. DURRWELL, F. – X. *Notre Dame du Salut. Mission Chrétienne*. Paris, n. 316, p. 20, 1987.

mulher do Espírito, do qual Jesus disse: “Ele vos guiará na verdade plena” (Jo 16,13)²²⁴. Maria conduz os homens à verdade plena que se encontra no seu Filho Jesus Cristo, seu desejo é que todos cheguem à plenitude da filiação divina. Também a oração a Maria acaba de mergulhar o cristão no mistério pascal de Jesus.

3.6. Eucaristia e oração

Um estudo sobre a oração cristã em Durrwell permaneceria incompleto se concluído sem uma referência à Eucaristia, já que ele a define como “sacramento da oração”²²⁵. O teólogo escreveu dois livros sobre a Eucaristia: *L'Eucharistie, présence pascal du Christ*²²⁶ e *L'Eucharistie, sacrement pascal*.²²⁷ Não se faz aqui um estudo completo da teologia da eucaristia em Durrwell, porque fugiria do objetivo da pesquisa. Busca-se apenas entrar na relação entre o sacramento da eucaristia e a teologia da oração cristã. Propõe-se uma síntese da teologia da eucaristia do autor para entender que relação há entre a eucaristia e a oração cristã, tal qual Durrwell a compreende. Durrwell parte, como nos outros temas de sua teologia, da Sagrada Escritura, mas sem entrar

²²⁴ Cf. DURRWELL, Méditation, p. 124.

²²⁵ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 187.

²²⁶ Cf. DURRWELL, F. –X. *Eucharistie, présence du Christ*. Paris: Les Éditions Ouvrière, 1971. Neste livro, menos conhecido, o teólogo se detém na teologia da presença de Cristo na Eucaristia, discutindo alguns conceitos antigos, como transubstanciação, e outros modernos, como transfinalização e transsignificação. Durrwell, indo além destes conceitos, constrói uma teologia da presença de Cristo na Eucaristia a partir de sua teologia do mistério pascal. Rémy faz, num excente artigo, uma comparação entre a teologia tomista da conversão eucarística, a *transubstanciação*, e a proposta de Durrwell, chamada de *presença pascal*. Cf. RÉMY, G. Transsubstantiation ou présence pascal. In DORÉ, J; THEOLBALD, C. (org.). *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui*. Mélanges offerts à Joseph Moingt. Paris: Cerf, 1993, p. 827-842.

²²⁷ Cf. DURRWELL, F. –X. *L'Eucharistie, sacrement pascal*. Paris: Cerf, 1981. Este segundo livro sobre a eucaristia, muito conhecido e citado pelos teólogos que estudam a eucaristia, apresenta-se como um verdadeiro tratado de teologia da eucaristia. Um livro que obteve grande aceitação da comunidade teológica, o que aparece em algumas recensões, como, por exemplo, na de Jean-Claude Guy: “Não temos aqui um livro feito sob encomenda e rapidamente, mas o resultado de uma reflexão teológica sobre a eucaristia que o tempo permitiu amadurecer” (GUY, J. –C. Recension de “L'Eucharistie, sacrement pascal”. *Études*, Paris, n. 354, v.2, p. 280, 1981). Renwart, por sua vez, afirma: “O livro elucida o que é um aspecto essencial da eucaristia, seu nexo vital com a morte e a ressurreição de Jesus e, portanto, com nossa própria morte e ressurreição. O Corpo e o Sangue de Cristo são para nós semente de imortalidade, através e para além da morte” (RENWART, L. Recension de “L'Eucharistie, sacrement pascal”. *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, n. 6. v.102, p. 930, 1980).

numa discussão bíblico-exegética sobre os relatos da Eucaristia²²⁸, que ele, no entanto, pressupõe. Como afirma Borobio, há muitas correntes teológicas na renovação pós-conciliar do estudo da eucaristia²²⁹, o que faz da eucaristia um tema teológico vasto e complexo. Aqui não se abordará todos os aspectos da teologia da eucaristia, nem mesmo todos os que aparecem na teologia de Durrwell. Como o tema da pesquisa se centra na oração do cristão, a relação entre eucaristia e Igreja não será aprofundada, embora não possa ser omitida, uma vez que a eucaristia é oração da Igreja. A eucaristia será vista principalmente como oração do cristão enquanto membro da Igreja, porque o cristão personaliza a oração da Igreja²³⁰. Quando se alude à oração da Igreja, visa-se, antes de tudo, ao cristão na sua relação com o mistério pascal que se celebra na eucaristia.

3.6.1 Teologia da eucaristia de F. –X. Durrwell

Durrwell inicia o seu tratado sobre a eucaristia apresentando alguns horizontes teológicos surgidos ao longo da história a partir dos quais se buscou compreender o sacramento da eucaristia. Para evidenciar a originalidade do seu tratado, ele afirma que são caminhos que entendem a eucaristia *de fora*. O teólogo nomeia tais caminhos, mostrando os seus alcances e limites²³¹. Segundo Durrwell, a eucaristia foi compreendida, sobretudo, a partir do pão e do vinho, da assembléia e da refeição e também dos sacrifícios do Antigo Testamento. Atualmente, muitos autores

²²⁸ São quatro os chamados relatos da instituição, que se assemelham na seguinte ordem: Mt 26,26-29 e Mc 14,22-25, Lc 22,15-20 e 1 Cor 11, 23-26. Em João tal relato não aparece, em compensação ele transmite a narrativa do lava-pés no contexto da ceia (cf. Jo 13) e o discurso do pão da vida (cf. Jo 6). Tais relatos neo-testamentários sobre a instituição da eucaristia são estudados por muitos autores. Cf. BOROBIO, D. *Eucaristia*. Madrid: BAC, 2005. p. 3-49. Uma ótima síntese sobre os relatos da instituição se encontra no manual de Gopegui. Cf. GOPEGUI, J. A. R. de. *Eukharistia*. Verdade e caminho da Igreja. São Paulo: Loyola, 2008. p. 61-73.

²²⁹ Borobio identifica sete correntes teológicas que se destacam na renovação do estudo da eucaristia: bíblica, litúrgica, patristica, sistemática, “polêmica”, antro-po-fenomenológica e ecumênica. O teólogo cita vários estudiosos para cada corrente e enquadra Durrwell nas correntes sistemática e antro-po-fenomenológica. Cf. BOROBIO, *Eucaristia*, p. 27-29.

²³⁰ O tema da pesquisa não é a oração litúrgica da Igreja, porque a abordagem teológica de Durrwell não é litúrgica, mas sistemática e antro-po-fenomenológica, como afirma Borobio.

²³¹ Cf. DURRWELL, L’Eucharistie, sacrement pascal, p. 11-26. Não seria o caso de apresentar as teologias da eucarística que surgiram ao longo da história, porque escaparia ao objetivo da pesquisa.

compreendem-na a partir do memorial do Antigo Testamento²³². Uma categoria que Durrwell não nega, pois parece evidente. Ele, no entanto, acentua a diferença entre o memorial judaico e o sacramento cristão.

Na eucaristia, um único cordeiro para todo o povo, através de todos os séculos, que é um homem, um homem Filho de Deus; o evento celebrado é esse homem mesmo, seu mistério pessoal, eterno, o da sua morte na qual ele é glorificado. Os celebrantes dessa páscoa não comem carnes assadas, eles entram em comunhão com esse homem, essa vítima consumida no fogo do Espírito; eles são assumidos nele e na salvação que está nele. As duas páscoas, judaica e cristã, se recobrem em suas dimensões, mas, na profundidade, a distância é infinita²³³.

Para o teólogo, a chave de compreensão da eucaristia se encontra no interior do próprio mistério. “O mistério do Cristo pascal, do qual a eucaristia é o sacramento, é também a resposta às questões que a eucaristia põe a inteligência”²³⁴. Para compreender a eucaristia, parte-se, portanto, do mistério do qual ela é o sacramento e a expressão, na visibilidade das realidades desse mundo.

A teologia cristã sempre fez uma estreita ligação entre a eucaristia e a páscoa do Senhor, um mistério de morte, ressurreição e presença no mundo. Sempre houve a convicção de que o sacramento da eucaristia é pascal, portanto a referência à morte e à ressurreição se mostra essencial. Assim a eucaristia aparece na teologia do Novo Testamento. Os exegetas discutem se Jesus instituiu ou não esse sacramento no quadro de uma ceia judaica²³⁵. Mas é inegável o contexto pascal da instituição da eucaristia, como, segundo Durrwell, atestam muitos textos do Novo Testamento que se referem à eucaristia (cf. Lc 22,15-18; Jo 6,4.51.54.58; 1Cor 10,21; 11,20.23.27). A eucaristia jamais poderá ser dissociada da lembrança da “noite em que foi entregue” (1Cor 11,23). Para sempre será marcada pela palavra constitutiva e interpretativa: “isso é o meu corpo, que é para vós” (1Cor 11,24). Ela é uma instituição nova, “em meu

²³² Realmente, a categoria *memorial* se mostra muito valorizada pelos teólogos, e com razão, pois parece inegável o contexto pascal no qual Jesus celebrou a última ceia com os apóstolos. Gopegui afirma: “Apesar de não haver unanimidade entre os autores sobre o fato de ter sido ou não ceia pascal a Última Ceia de Jesus, as razões em favor da resposta afirmativa são de tanto peso que podemos tranquilamente adotar essa hipótese” (GOPEGUI, *Eukharistia*, p. 68). Muitos autores utilizam a categoria *memorial* para compreender a eucaristia. Cf. BOROBIO, *Eucaristia*, p. 151-181. O livro de Taborda traz no próprio título a categoria *memorial*, que ele aprofunda no seu estudo sobre a eucaristia. Cf. TABORDA, *O memorial da páscoa do Senhor*, p. 55-81.

²³³ DURRWELL, L’*Eucharistie, sacrement pascal*, p. 26.

²³⁴ DURRWELL, L’*Eucharistie, sacrement pascal*, p. 29.

²³⁵ Segundo Borobio, “é evidente que Jesus celebra a última ceia num contexto de memorial pascal, quer dizer, de comemoração ritual pascal da libertação do Egito, consciente do que essa tradição significava. Portanto, parece lógico que nele se dá uma ‘intenção memorial’ vinculada ao rito da nova páscoa que ele mesmo inaugura, que ele mesmo é” (BOROBIO, *Eucaristia*, p. 159). Há autores, no entanto, que põem em questão o contexto pascal da última ceia. Cf. THEISSEN; MERZ, *O Jesus histórico*, p. 433-465.

sangue” (cf. 1Cor 11,25), que é o Reino escatológico nascido da imolação de Jesus. A eucaristia proclama a morte do Senhor (cf. 1Cor 11,26)²³⁶. Tais afirmações da Escritura levam o teólogo a concluir: “A eucaristia é o sacramento do Cristo em sua morte, em sua ressurreição, em sua vinda atual e futura, o sacramento do Cristo no mistério pascal”²³⁷.

Durrwell busca compreender a eucaristia a partir *de dentro*, ou seja, a partir do mistério pascal, do qual ela é sacramento. O mistério pascal inclui a morte de Jesus, sua ressurreição e a parusia. No segundo capítulo, estudou-se a teologia do mistério pascal do teólogo francês e suas implicações. Ao tratar da eucaristia, o próprio Durrwell resume, numa frase, sua teologia do mistério pascal: “*Em sua páscoa, Jesus tornou-se, em pessoa, o evento da salvação*”²³⁸. Esse evento é eterno. Jesus vive no auge de sua acolhida ao Pai que o gera, no eterno hoje de sua geração pelo Pai, na eterna novidade de seu nascimento, na *eventicidade* do seu mistério pascal. Exatamente por isso o mistério pascal é escatológico: plenitude suprema e última. Uma vez que a páscoa é o mistério pessoal de Jesus, sua páscoa de morte e ressurreição só pode pertencer a outros se o próprio Cristo vier a eles e se lhes oferecer, o que acontece na eucaristia, “o sacramento do Cristo que, na sua páscoa, se torna presente à Igreja, se oferece a ela, na morte na qual ele é glorificado. *Ela é esta presença, neste evento, e a comunhão com Cristo, neste evento*”²³⁹.

Os teólogos realçam hoje muitos elementos da eucaristia: a refeição comunitária, a festa da fraternidade e da partilha, a assembléia de louvor, o alimento da eternidade. Todos esses elementos pertencem à eucaristia, entretanto, o mais importante é, sem dúvida, a *presença* de Jesus, como atesta a primeira experiência dos cristãos. Durante a refeição eucarística, os cristãos reconheciam a presença do Senhor entre eles. No Evangelho de Lucas, por exemplo, o Senhor se manifesta a dois discípulos no momento da fração do pão (cf. Lc 24,35). Por mais que haja outros termos com os quais se possa definir a eucaristia no Novo Testamento²⁴⁰, a presença do Senhor sempre

²³⁶ Cf. DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 36-37.

²³⁷ DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 37.

²³⁸ DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 40. O cursivo é do autor. Ao tratar da Eucaristia, Durrwell repete sua crítica à teologia jurídica da redenção, que também está na origem de uma determinada compreensão da eucaristia, mas não seria o caso de entrar nessa espinhosa questão.

²³⁹ DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 40. O cursivo é do autor.

²⁴⁰ Borobio faz uma lista dos termos com os quais a eucaristia é designada no Novo Testamento. Cf. BOROBIO, Eucaristía, p. 4-5.

constituiu seu elemento essencial. Uma teologia da eucaristia que deixasse de considerar a presença pessoal do Cristo a seus fiéis se mostraria superficial²⁴¹.

Para construir sua teologia da eucaristia, Durrwell também aprofunda a dimensão escatológica do mistério pascal, porque, segundo ele, uma teologia que não leva em consideração a páscoa de Cristo tende a ver a escatologia apenas como o fim da história da salvação, enquanto a comunidade cristã primitiva não compreendia a parusia simplesmente como fim da história, mas como “*o próprio mistério da salvação em seu impacto sobre o mundo*”²⁴². A parusia constitui uma dimensão essencial da páscoa de Cristo, simplesmente porque, sem ela, a morte e a ressurreição de Jesus não seriam salvíficas para os homens. “Chamamos ressurreição à glorificação de Jesus considerada sob seu aspecto pessoal; considerada sob seu aspecto salvífico para os homens podemos chamá-la de parusia”²⁴³. Jesus não deixa o mundo pela ressurreição; ao contrário, ressuscitado, ele vem aos homens, o que revela a dimensão escatológica do mistério pascal. Em muitos textos bíblicos o teólogo francês fundamenta a dimensão escatológica do mistério pascal. “Para vós em primeiro lugar Deus ressuscitou seu servo e o enviou para vos abençoar” (At 3,26). “Sendo o primeiro a ressuscitar dentre os mortos, anunciará a luz ao povo e aos pagãos” (At 26,22). Na sua exaltação, Jesus vem e se mostra aos discípulos. O mistério filial de Jesus se afirma em sua verdade salvífica na hora pascal que é, ao mesmo tempo, uma consagração em Deus (cf. Jo 17,19) e uma vinda: “Vou e retorno a vós” (Jo 14,28). Jesus desaparece, mas logo se faz ver: “Um pouco de tempo e já não me vereis, mais um pouco de tempo ainda e me vereis” (Jo 16,16). Ao ressuscitar Jesus, Deus o entrega à Igreja (cf. Ef 1,19-22) e o mundo se impregna da presença de Jesus (cf. Ef 4,9-11). Ao exaltar Jesus na ressurreição, Deus Pai o torna interior à Igreja e à criação. “Todo poder me foi dado no céu e sobre a terra. E eis que estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos” (cf. Mt 28,18.20). Ao glorificar Jesus, Deus Pai o ressuscita *para os homens* (2Cor 5,15).

²⁴¹ Cf. DURRWELL, L’Eucharistie, présence du Christ, p. 34.

²⁴² DURRWELL, L’Eucharistie, sacrement pascal, p. 42. A dimensão escatológica do mistério pascal não pertence ao tema da pesquisa, por isso não se entrou nesse tema anteriormente e nem aqui se quer aprofundá-lo; interessa apenas, brevemente, mostrar o aspecto escatológico da eucaristia na visão do autor. No seu livro sobre a ressurreição, Durrwell aprofunda a dimensão escatológica do mistério pascal. Cf. DURRWELL, La resurrection de Jésus, p. 195-221.

²⁴³ DURRWELL, F. –X. Eucaristía y Parusia. El principio de interpretación de la presencia real. *Selecciones de Teología*, Madri, n. 11, p. 299, 1972.

Ressuscitado, Jesus vem aos homens²⁴⁴. Mas, pergunta-se o teólogo, de que vinda se trata? E responde: “Da única, a da salvação final, a do Filho do homem sobre as nuvens, consecutiva à morte e que realiza a salvação final. A ressurreição realiza plenamente a história da salvação”²⁴⁵. Desse modo, a ressurreição de Jesus e a parusia não constituem dois acontecimentos paralelos e historicamente separados. A salvação, em Jesus, realiza-se na sua totalidade. Exatamente por causa da ressurreição e da morte filial, Jesus recebe o nome do poder escatológico: Senhor (cf. Rm 10,9; Fl 2,9-11). A páscoa se caracteriza como o dia senhorial por excelência, o da revelação última (cf. Jo 8,28), da convocação final (cf. Jo 12,32), da ressurreição dos mortos (cf. Rm 1,4), do último julgamento (cf. Jo 12,31) e da salvação total, do dia do Senhor, o último²⁴⁶.

Essa dimensão escatológica do mistério pascal precisa ser levada em consideração numa teologia da eucaristia, uma vez que ela é o sacramento de Jesus que, por sua morte e ressurreição, vem aos seus para comunicar-lhes a salvação que ele mesmo se tornou. Ela é, portanto, “o sacramento do Ressuscitado em sua aparição. *Jesus ressuscita no nosso mundo terrestre na visibilidade desse sinal; a eucaristia é uma forma permanente da aparição pascal*”²⁴⁷. Alguns textos, segundo Durrwell, relacionam as aparições do Ressuscitado com a eucaristia (cf. Lc 24,30-32.35; 41-43; At 1,4; 10,41; Jo 21,1-13), dos quais se conclui que a eucaristia prolonga na Igreja as aparições do Ressuscitado²⁴⁸. E Jesus não aparece na eucaristia séculos depois de sua ressurreição, uma vez que a glorificação pascal é a intervenção plena e final de Deus. A eucaristia faz emergir a glorificação de Jesus na visibilidade desse mundo. Jesus ressuscita sob outras espécies, em realidades desse mundo que se tornam símbolos reais dele mesmo e que unem duas realidades: a plenitude da vida e a vida terrestre, a

²⁴⁴ Cf. DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 44-45. Segundo Gopegui, “a exaltação de Jesus não o afasta do mundo, ao contrário, torna-o presente ao universo como a realidade mais íntima da ‘nova criação’ realizada por Deus por meio do mistério pascal” (GOPEGUI, Eukharistia, p. 264).

²⁴⁵ DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 45.

²⁴⁶ Cf. DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 45. Nesta mesma página, o teólogo defende que se deveria evitar a linguagem do segundo retorno ou segunda vinda de Jesus, o que não significa negar que Jesus venha no final dos tempos. O mais correto, no entanto, é afirmar, com a liturgia, a espera na vinda de Jesus na glória, uma vinda que não se identifica com um segundo retorno, mas significa a total assunção do ser humano em Jesus, no seu Dia.

²⁴⁷ DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 48. O cursivo é do autor.

²⁴⁸ Gopegui corrobora o que afirma Durrwell: “Os discípulos logo compreenderam que a parusia estava já em curso na história e que as aparições do *Kiryos* eram a manifestação do Filho do homem vindo para a transformação progressiva do mundo até sua consumação gloriosa. A Eucaristia apareceu aos discípulos como presença do Senhor que vem” (GOPEGUI, Eukharistia, p. 265).

escatologia e o mundo, a eternidade e o tempo²⁴⁹. Na eucaristia, Jesus que, por sua ressurreição, tornou-se o *eschaton* do mundo, faz-se presente.

Para Durrwell, a eucaristia tem ainda uma dimensão sacrificial. A teologia do sacrifício defendida pelo teólogo se encontra bastante desenvolvida no segundo capítulo e não será repetida aqui. Importa compreender apenas como o teólogo entende a eucaristia como sacrifício, pois, segundo ele, a morte de Jesus foi compreendida pelos primeiros cristãos como sacrifício, o único sacrifício, e a eucaristia como memorial de sua morte, portanto de seu sacrifício. “A Igreja se encontra diante de duas verdades, aparentemente contraditórias: a unicidade do sacrifício do Calvário e o caráter sacrificial da eucaristia”²⁵⁰. Para o teólogo, no entanto, a eucaristia é, além de símbolo real da presença de Jesus ressuscitado, símbolo real de seu sacrifício, porque seu corpo é *entregue*, e seu sangue, *derramado*. O corpo de Cristo é dado aos cristãos enquanto *entregue*, e o sangue enquanto *derramado*, ou seja, Jesus se dá ao mundo enquanto morto e glorificado para Deus. Durrwell compreende a eucaristia como sacrifício porque nela Jesus ressuscitado se faz presente no seu sacrifício, uma vez que ele não deixa o evento pascal e não vive além da sua morte redentora. Mais uma vez aparece o que Durrwell chama de *eventicidade* do mistério pascal. Jesus permanece eternizado na atualidade do evento pascal, na glorificação que coincide com a morte. Ele vive para sempre no cume de sua elevação ao Pai, no instante do dom supremo de si, do mérito total, na morte na qual nasce em plenitude. Jesus vive entregue ao Pai, portanto no auge do seu sacrifício, que ele jamais ultrapassa²⁵¹. Quando Jesus se faz presente, pela eucaristia, ele se faz presente exatamente no instante de sua entrega, na eterna atualidade de seu sacrifício. “A eucaristia é presença de Cristo em seu único ato redentor, o sacrifício do Calvário, que se torna uma realidade de nossa vida”²⁵². A eucaristia não multiplica e nem reitera o sacrifício de Cristo, não o re-atualiza, porque

²⁴⁹ Cf. DURRWELL, L’Eucharistie, sacrement pascal, p. 48.

²⁵⁰ DURRWELL F. –X. A missa em nossa vida. *Revista de Espiritualidade Redentorista*, n. 10, p. 208, 2007.

²⁵¹ Cf. DURRWELL, L’Eucharistie, sacrement pascal, p. 60.

²⁵² DURRWELL, A missa em nossa vida, p. 207.

ele é sempre atual, a Igreja o faz apenas emergir no mundo²⁵³. Assim a eucaristia é *sacrifício* porque *presença*. “Não é possível distinguir, dissociando-os, a eucaristia-presença e a eucaristia-sacrifício, a eucaristia é sacrifício porque é presença”²⁵⁴. Mas o sacrifício de Cristo também diz respeito ao Pai e ao Espírito, como se mostrou no segundo capítulo. Na páscoa, o Pai gera seu Filho no mundo e para o mundo. Na páscoa, o Pai proclama: “Tu és meu Filho, eu hoje te gero” (cf. At 13,33). Na páscoa, o mistério filial de Jesus se realiza plenamente, uma vez que ele se entrega ao Pai e aceita ser totalmente a partir do Pai que o gera. A páscoa diz respeito também ao Espírito, em quem Jesus se oferece (cf. Hb 9,14), em quem o Pai o ressuscita e o gera. A eucaristia, sacramento da páscoa de Cristo, envolve o Pai e o Espírito, o que leva Durrwell a afirmar:

Todos os três participam da liturgia. Juntos eles tornam a páscoa eterna presente na Igreja: o Pai, ressuscitando seu Filho na visibilidade das realidades terrestres, o pão, o vinho, a assembléia; o Cristo, submetendo a si essas realidades; o Espírito Santo, santificando-as por incorporação ao Cristo. Juntos, eles celebram o sacrifício, cada um segundo seu papel trinitário no evento da páscoa do Cristo²⁵⁵.

Para terminar essa breve síntese da teologia da eucaristia de Durrwell, resta ainda dizer que a Igreja se revela o lugar da instituição eucarística, porque o Cristo

²⁵³ A questão da eucaristia enquanto sacrifício é complexa e ainda não encerrada entre os teólogos. Nesse aspecto, assim como no sacramento do batismo, discute-se se o cristão é transportado ao evento em mistério ou se o evento se torna presente e se atualiza com sua eficácia redentora. Uma discussão, segundo Taborda, inútil, porque o Concílio de Trento, com seu verbo *repraesentatur* (DH 1740) permite as duas interpretações. O próprio Taborda discute a questão, e afirma: “Para compreender como, apesar da unicidade e suficiência do sacrifício de Cristo, a eucaristia pode ser e é ‘sacrifício no sentido verdadeiro e próprio’ (DH 1751), vem em ajuda o conceito de memorial. Ele permite que se veja a eucaristia como totalmente relacional ao sacrifício da cruz. É sacrifício porque memorial; é sacrifício porque sacramento do único sacrifício”. Taborda recorre, ainda, ao interessante conceito de *tempo sacramental*, que permite pensar como contemporâneo do cristão o evento do Calvário e da experiência do Ressuscitado feita pelas mulheres na manhã de domingo. Cf. TABORDA, O memorial da páscoa do Senhor, p. 73-82. Também Gopegui propõe uma interpretação da eucaristia enquanto sacrifício, mostrando o significado bíblico desse discutido conceito. Para o teólogo, a eucaristia enquanto sacrifício se entende a partir da categoria memorial. Cf. GOPEGUI, Eukharistia, p. 272-284. Como se vê, os teólogos buscam entender em que sentido a eucaristia é sacrifício e como se dá a participação dos cristãos no evento da morte e ressurreição de Jesus do qual a eucaristia é sacramento. A explicação de Durrwell, a partir do seu conceito de *eventicidade* do mistério pascal, sem excluir a rica categoria bíblica do memorial, permite compreender a participação do cristão no evento da páscoa de Cristo na eucaristia; pois, se Cristo vive para sempre no auge do seu sacrifício, basta que se faça presente na eucaristia para que o evento da páscoa se torne contemporâneo ao cristão e para que essa seja sacrifício, o que também não parece estar em desacordo com o verbo *repraesentatur* do Concílio de Trento.

²⁵⁴ DURRWELL, L’Eucharistie, sacrement pascal, p. 62.

²⁵⁵ DURRWELL, L’Eucharistie, sacrement pascal, p. 66. Para Borobio, “as três pessoas divinas estão implicadas na mesma obra da salvação que se concentra no mistério pascal e se atualiza na eucaristia” (Borobio, Eucaristia, p. 175).

pascal é dado à Igreja (cf. Ef 1,22)²⁵⁶. A parusia do Cristo se faz presente no mundo, mas através da Igreja, o que o teólogo justifica, citando At 10,40: “Deus o ressuscitou ao terceiro dia e concedeu-lhe que se tornasse visível, não a todo o povo, mas às testemunhas anteriormente designadas por Deus, isto é, a nós, que comemos e bebemos com ele, após sua ressurreição dentre os mortos”. Aos discípulos Jesus vem e com eles promete permanecer até o fim dos tempos (cf. Jo 14,18; Mt 28,20). Entre os que se reúnem em seu nome, ele está presente (cf. Mt 18,20). Na sua última revelação, ele será glorificado nos santos e para ser admirado nos que nele acreditaram (cf. 2Ts 1,10). A Igreja se constitui, no mundo, como o espaço da fé e da acolhida do Ressuscitado. À sua esposa, Jesus entrega seu próprio corpo. Na véspera da sua paixão, aos apóstolos, que representam a Igreja, ele entrega o pão e o cálice. Assim como na sua ressurreição ele se torna Igreja, a eucaristia faz a Igreja enquanto se define como sua celebração constitutiva. A eucaristia e a Igreja são o corpo de Cristo nesse mundo. A presença de Cristo na eucaristia corresponde à sua presença na Igreja, sacramento fundamental de Cristo²⁵⁷.

3.6.2 Eucaristia: sacramento da oração cristã

Após apresentar resumidamente a teologia da eucaristia de Durrwell, resta mostrar em que sentido ela é oração. Primeiramente, é importante dizer que o teólogo francês não faz um estudo das orações eucarísticas, o que se poderia logicamente supor. Evidentemente, a teologia da eucaristia de Durrwell não contradiz as orações eucarísticas, uma vez que “a evocação do mistério pascal é o cerne da oração eucarística”²⁵⁸. Nesse sentido, a abordagem sistemática de Durrwell se centra no essencial da oração eucarística, porque nessa se faz memória do mistério pascal, objeto de seu estudo. Para o teólogo francês, importa saber o que é o mistério pascal e como a eucaristia é sacramento desse mistério. Ele não entra, portanto, numa análise litúrgico-

²⁵⁶ Não seria o caso, como se disse, de aprofundar a teologia da relação entre Igreja e eucaristia, porque o que interessa na pesquisa é, antes de tudo, mostrar a eucaristia como a oração fundamental do cristão, mas não se poderia não mencionar a Igreja, uma vez que a eucaristia é oração fundamental do cristão enquanto oração da Igreja. Alguns teólogos aprofundam essa relação. Borobio, por exemplo, dedica um capítulo de seu tratado à relação entre eucaristia e Igreja. Cf. BOROBIO, Eucaristía, p. 317-353. O próprio Durrwell aborda a relação da eucaristia com a Igreja. Cf. DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 143-177.

²⁵⁷ Cf. DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 85-86. Para explicar a unidade entre a eucaristia e a Igreja, Durrwell cita Agostinho de Hipona: “É ao que vocês são que vocês respondem amém! Vocês recebem o que vocês são”.

²⁵⁸ TABORDA, O memorial da páscoa do Senhor, p. 64.

teológica das orações eucarísticas, como fazem outros teólogos²⁵⁹. E, ao afirmar que a eucaristia é sacramento da oração, sequer alude às orações eucarísticas, embora as pressuponha. Que a eucaristia seja oração, o próprio nome já diz. Eucaristia significa *dar graças*²⁶⁰. A celebração eucarística se dá por meio de uma oração, através de um diálogo com o Pai, por Cristo no Espírito Santo. Ela é uma oração de ação de graças pelas maravilhas que Deus Pai realizou em Cristo. Embora Durrwell não aprofunde um estudo das orações eucarísticas, elas confirmam o que Durrwell afirma da própria oração cristã, uma vez que toda oração eucarística é filial e brota do *Tu filial* com o qual a Igreja se dirige ao Pai. Do início ao fim, revela-se invocação ao Pai, princípio e finalidade última da economia salvífica. A Igreja que ora manifesta a dimensão filial de todos os batizados²⁶¹. Como se evidenciou, toda oração cristã é fundamentalmente uma oração dirigida ao Pai no Espírito, na mediação do Filho. Mas já que não estuda as orações eucarísticas, em que sentido Durrwell compreende a eucaristia como oração?

Nosso teólogo afirma que só Cristo pode celebrar a eucaristia, aquele que vem e que, na sua morte, está ressuscitado.

O mistério pascal é pessoal ao Cristo, é o de sua vinda, de sua presença, de sua morte na qual é glorificado. Quem pode celebrar um tal mistério, senão aquele que vem, que na sua morte é ressuscitado? Cristo é o Senhor da festa, o celebrante da eucaristia. A liturgia da Igreja é dominical, é a emergência no mundo da páscoa e do senhorio de Cristo²⁶².

A páscoa de Cristo se manifesta, no entanto, como um mistério de comunhão, por isso os cristãos podem entrar na festa para se unir à presença de Cristo e participar de seu sacrifício. Numa refeição eles celebram o sacramento do pão e do vinho, entrando em comunhão com o mistério pessoal do Cristo, respondendo a um

²⁵⁹ Taborda estuda a teologia das orações eucarísticas I e V. Ao estudar a oração eucarística I, mostra as raízes vetero-testamentárias da anáfora cristã, apresentando o memorial da páscoa do Senhor à luz da páscoa judaica. As anáforas se enquadram no gênero literário litúrgico de *prece solene* e derivam da *Todá* que aparecem no Antigo Testamento e no Judaísmo. A *Todá* é chamada de confissão, porque nela são confessadas as fraquezas do povo e a fidelidade de YHWH e sua vontade salvífica. Nas preces solenes cristãs, confessa-se a ação salvífica de Deus cujo ápice se dá na autocomunicação por Cristo no Espírito. Tais orações se referem à aliança de Deus com a humanidade e são, portanto, preces de aliança. Cf. TABORDA, O memorial da páscoa do Senhor, p. 83-120; 217-246. Grande parte do livro de Gopegui sobre a eucaristia se detém no estudo das orações eucarísticas; um estudo muito completo, que parte das antigas anáforas e chega às orações eucarísticas pós-conciliares. Cf. GOPEGUI, Eukharistia, p. 75-225. Já no longo estudo de Borobio, as orações eucarísticas ocupam lugar limitado. O teólogo as estuda de um modo geral. Cf. BOROBIO, Eucaristia, p. 141-145.

²⁶⁰ A oração, chamada em hebraico de *Todá*, que significa confissão, tem como verbo correspondente *yadáh* (confessar). Tais termos hebraicos foram traduzidos para o grego pelo substantivo *eucharistia* e pelo verbo *eucharistein*. Essa é a origem do nome eucaristia. Em latim, o termo grego se tornou *gratias agere*, que significa *dar graças, render graças*. Cf. TABORDA, O memorial da páscoa do Senhor, p. 89.

²⁶¹ Cf. CASTELLANO, *Teologia e spiritualità della preghiera della Chiesa*. Roma: Teresianum, 2003, p.107.

²⁶² DURRWELL, L'Eucharistie, sacrament pascal, p. 117.

convite que o próprio Cristo lhes faz: “tomai e comei”²⁶³. A presença de Cristo que vem exige a reciprocidade da resposta que se concretiza na acolhida de sua presença. Portanto, a eucaristia realiza o encontro da Igreja e do cristão com Cristo na comunhão recíproca. A morte de Cristo e a ressurreição são *pro nobis*. O cristão, ao participar da eucaristia, enquanto membro da Igreja, personaliza o mistério da salvação universal, uma vez que encontra Cristo em sua morte *por ele* e no seu nascimento na glória infinita *por ele*.²⁶⁴ Como se mostrou, o aspecto mais importante sobre a oração na teologia do teólogo francês se encontra no conceito de comunhão. Mais que diálogo, a oração cristã brota da comunhão inicial com Cristo e tende à uma comunhão mais profunda.

A eucaristia foi sempre, na Igreja, um prodigioso fermento de oração. Foi instituída em vista da comunhão e, portanto, em vista da oração, porque a oração é entrar em comunhão com Deus. Ela é criadora de contato entre Cristo e sua comunidade; dela brotam forças de comunhão²⁶⁵.

A oração aprofunda a comunhão criada pelo batismo entre o cristão e Cristo; mergulha o cristão, cada vez mais, na graça batismal. Na eucaristia, a comunhão com Cristo chega a seu ápice, porque o Cristo ressuscita para os homens nas espécies do pão e do vinho e vem ao encontro da Igreja e de cada cristão no seu mistério pascal.

Na eucaristia, a Igreja louva, agradece e pede. Sua oração é, ao mesmo tempo, de ação de graças e de súplica²⁶⁶. Não que a Igreja tenha necessidade de informar a seu Salvador sobre suas necessidades e as do mundo. Ele se faz presente exatamente para responder a essas necessidades. Se a Igreja suplica, é para melhor abrir-se ao dom e receber o que seu salvador quer lhe dar. A súplica se mostra uma forma de criar o espaço necessário para a acolhida ao dom. O mais importante na eucaristia está na abertura ao dom de Jesus, que vem ao encontro da Igreja e de cada cristão, no seu mistério pascal, auge de sua filiação e de sua oração. Na eucaristia, a Igreja e o cristão encontram uma oração realizada, o Cristo no seu mistério pascal.

A oração preexiste, subsistente: o Cristo que se tornou, na sua morte e glorificação, acolhida total a Deus, comunhão absoluta do homem com Deus. *Ele é, em pessoa, a oração do mundo, no cume da súplica e no instante do atendimento. O fiel entra nessa oração; ao nela penetrar, ele é atendido*²⁶⁷.

Jesus vem ao encontro do cristão na eucaristia no cume de seu sacrifício, enquanto *oração subsistente*. E a oração do Filho, na teologia de Durrwell, nada mais é

²⁶³ Cf. DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 117.

²⁶⁴ Cf. DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 123.

²⁶⁵ DURRWELL, F. –X. Orar en la presencia. *Vida Religiosa*, Madri, n. 1, v. 62, p. 34, 1987.

²⁶⁶ Segundo Taborda, “a eucaristia se realiza por uma oração que conjuga a súplica com a ação de graças” (TABORDA, O memorial da páscoa do Senhor, p. 93).

²⁶⁷ DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 125. O cursivo é do autor.

que sua entrega filial ao Pai. Jesus se faz presente na eucaristia para associar os homens a seu sacrifício, à sua entrega e à sua oração. Entrando em comunhão com Cristo no seu sacrifício, o cristão entra em comunhão com Cristo na plenitude do seu mistério filial e da sua oração. Entra no Templo que é Jesus, ou seja, na oração de súplica e atendimento que ele se tornou por sua páscoa e na qual ele para sempre permanece. Uma vez que é único o sacrifício do Cristo, no qual ele para sempre permanece e no qual ele vem ao encontro do cristão na eucaristia, à Igreja e ao cristão só resta entrar em comunhão com ele, deixando-se tomar por ele, associando-se a ele na sua morte gloriosa, na oração de súplica e atendimento.

Durrwell entende a eucaristia como oração, porque nela se realiza a comunhão com Cristo no seu mistério pascal que cada cristão busca na sua oração. Ao entrar em comunhão com Cristo no seu sacrifício, a oração do cristão se torna uma verdadeira experiência de comunhão, que antecipa a comunhão futura. Cristo vem como o *eschaton* do mundo para introduzir na plenitude final – seu mistério pascal – a Igreja, o cristão e o mundo. A eucaristia conduz o cristão a uma experiência de união com Cristo, fundamentada na comunhão, pois estar em comunhão com Cristo significa estar unido a ele. No caso da eucaristia, tal união se realiza através de meios tangíveis. A refeição se celebra com uma comida e uma bebida que são concretos e falam aos sentidos e cujos efeitos se manifestam na alegria e no conforto que trazem, na tarde de um dia de trabalho, um pedaço de pão e um pouco de vinho²⁶⁸. O batismo cria uma comunhão identificante com o Cristo, e esta cresce ao longo da existência cristã, mas, na eucaristia, a união com Cristo se dá de uma forma mais intensa, pois ele mesmo se faz presente no seu mistério pascal para nele introduzir a Igreja e cada cristão.

A comunhão com Cristo na eucaristia possui, evidentemente, uma dimensão trinitária, uma vez que o evento pascal é trinitário. Jesus é a porta de entrada para a Trindade. “A eucaristia implanta a Trindade no mundo, introduzindo nela os homens”²⁶⁹. Na eucaristia, o Pai recebe os fiéis em sua mesa e lhes oferece o pão que ele mesmo preparou no fogo do Espírito, o pão de Deus (cf. Jo 6,33), seu Filho, morto e ressuscitado. Os cristãos são gerados pelo Pai no Espírito por meio da comunhão com o Filho²⁷⁰. O Espírito transforma o pão e o vinho em corpo de Cristo para unir o fiel a Cristo e torná-lo filho do Pai. A liturgia eucarística emerge como o momento mais

²⁶⁸ Cf. DURRWELL, L’Eucharistie, sacrement pascal, p. 127.

²⁶⁹ DURRWELL, L’Eucharistie, sacrement pascal, p. 158.

²⁷⁰ Cf. DURRWELL, L’eucharistie, sacrement pascal, p. 159.

solene da paternidade de Deus na Igreja. A assembléia eucarística é o lugar onde o Pai se revela, porque, nela, ele torna seu Filho presente no mundo no sacramento do pão e do vinho para transformar os fiéis em corpo de Cristo²⁷¹. A eucaristia, como afirma Castellano, corroborando a teologia de Durrwell, revela-se o momento de maior e mais intensa auto-doação da Trindade aos homens na presença de Cristo, Verbo encarnado, morto e glorificado. Na eucaristia, o cristão entra na plenitude do mistério pascal da paixão, morte e ressurreição do Senhor e recebe o dom pentecostal do Espírito Santo sobre a Igreja. A própria oração eucarística é trinitária, dirigida ao Pai na mediação do Cristo por força do Espírito. O cristão, ao celebrar a eucaristia, entra em comunhão com a Trindade e se constitui como *creatura Trinitatis*.²⁷² Se a eucaristia realiza a comunhão do cristão com Cristo e, através de Cristo, com a Trindade, Durrwell tem razão ao dizer que a eucaristia populariza a experiência mística. “A mística cristã não está reservada a uma aristocracia da vida espiritual, a eucaristia a populariza”²⁷³. De fato, a vida dos místicos mostra que o mais forte na experiência mística é a união com Deus, que se dá na forma de uma profunda comunhão com ele. Inclusive nos místicos a oração produz um crescimento na comunhão, como se afirmou a respeito de Teresa de Ávila²⁷⁴. A comunhão com Cristo na eucaristia populariza, portanto, a mística, cujo fundamento se encontra na união com Deus realizada em Cristo.

Parece claro, à luz da teologia de Durrwell, o motivo pelo qual a eucaristia é compreendida como sacramento da oração cristã: ela faz emergir na Igreja o Cristo como redenção do mundo, redenção que encontra na oração “o quadro de uma síntese coerente”²⁷⁵, porque, para Durrwell, “o mistério pascal é uma súplica atendida”²⁷⁶. A eucaristia torna Jesus presente, torna presente essa súplica atendida que Jesus se tornou

²⁷¹ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 210.

²⁷² Cf. CASTELLANO, *Teologia e spiritualità*, p. 106. Dizer que cada cristão *celebra* a eucaristia pode parecer exagerado para alguns, que preferem afirmar que os cristãos *participam* da eucaristia. Como não é o tema da pesquisa, não se entrará nessa polêmica. Aqui se aceita a opinião dos teólogos que vêem toda a assembléia como celebrante. Segundo Gopegui, “é preciso que a catequese tome comum a linguagem mais justa: *a assembléia litúrgica celebra a eucaristia*. O bispo ou o padre preside em nome do Senhor Jesus. Sua função ministerial é única, mas precisamente para que a comunidade possa celebrar” (GOPEGUI, *Eukharistia*, p. 94). O cursivo é do autor.

²⁷³ DURRWELL, L’Eucharistie, sacrement pascal, p. 127.

²⁷⁴ A afirmação de Durrwell leva à conclusão de que toda experiência cristã tem uma dimensão mística, uma vez que se fundamenta na comunhão com Cristo. Durrwell, no entanto, não afirma que todos os cristãos sejam místicos em sentido estrito; ele não diferencia experiência cristã de experiência cristã mística, como fazem os especialistas no estudo da mística. Ruiz faz, no seu tratado, um excelente estudo sobre a experiência cristã mística, mostrando em que se diferencia da experiência cristã não mística. Cf. RUIZ, *Le vie dello Spirito*, p. 315-366.

²⁷⁵ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 49.

²⁷⁶ DURRWELL, L’Eucharistie, sacrement pascal, p. 170.

para o mundo. Quando se une a seu Senhor, a Igreja e o cristão entram no mistério pascal, mistério de súplica e atendimento. Por isso ela se constitui como o modelo da oração cristã, na qual o cristão pede agradecendo o que recebe, como, segundo Durrwell, recomenda Paulo: “Apresentai a Deus todas as vossas necessidades pela oração e pela súplica, em ação de graças” (Fl 4,6). A oração de súplica jamais pode se desligar da ação de graças. A oração de súplica ou petição, como se afirmou, é, em si mesma, atendida pelo Cristo, que se entrega. O cristão ora atendido, porque sua oração foi pré-atendida em Jesus. Na eucaristia, realiza-se essa lei fundamental da oração cristã: não há melhor maneira de pedir do que agradecer o dom. O mais importante na oração cristã é que o homem se abra para receber, porque Deus-Pai já fez o dom do seu Filho, que se torna presente na eucaristia²⁷⁷. Se a oração cristã se fundamenta no mistério pascal de Cristo, se ela é comunhão com Cristo nesse mistério, então a eucaristia se mostra a oração típica da Igreja e do cristão. “A eucaristia é a oração típica da Igreja. Ela desvela o mistério de toda oração, porque é sempre no Cristo que nós rezamos e no seu sacrifício pascal. Em cada uma de nossas orações, nós nos unimos ao mesmo mistério que celebramos na eucaristia”²⁷⁸.

A morte constitui a última oração do cristão, porque nela sua entrega se faz plena, e o Espírito, fazendo-o participar da morte de Cristo, termina de gerá-lo em Cristo ressuscitado, de batizá-lo, de filializá-lo. Só na morte a comunhão com Cristo tornar-se-á plena e a oração do cristão chegará à sua plenitude, como a de Cristo, aliás. Ora, a eucaristia antecipa essa comunhão de plenitude. O cristão, ao entrar em comunhão com Cristo na eucaristia, antecipa aquilo que será para ele o céu: estar em Cristo, por meio do Espírito, como filho do Pai. Se, na eucaristia, Cristo vem ao encontro do cristão no seu *ser parusiaco*²⁷⁹, ele antecipa para o cristão a comunhão que um dia, através da morte, será plena. Em cada eucaristia, a oração do cristão chega à sua plenitude, por antecipar uma comunhão cuja plenitude ele só encontrará na sua total participação na morte de Cristo, sua entrada definitiva no Templo que é Cristo ressuscitado. Ele vive, na eucaristia, por sua comunhão com Cristo, a plenitude de sua filiação que, no entanto, permanece sujeita ao devir histórico. Na eucaristia, o cristão é imerso no mistério de Cristo, que se faz presente; ele encontra o Cristo, no qual foi

²⁷⁷ Cf. DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 175.

²⁷⁸ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 187.

²⁷⁹ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 236.

filializado; entra em comunhão com ele, por isso a eucaristia é sua oração por excelência.

3.7 O Pai-nosso: síntese da oração cristã

O Pai-nosso é considerado a síntese da oração cristã. O teólogo francês não faz um estudo bíblico-exegético dessa oração²⁸⁰, embora não o desconheça, mas interpreta-a à luz dos pressupostos de sua teologia no seu livro *O Pai, Deus em seu mistério*, já muitas vezes citado nessa pesquisa. Durrwell reconhece a inserção do Pai-nosso na liturgia eucarística sem aprofundar tal inserção; contenta-se em afirmar que a Igreja o integrou na liturgia eucarística e que ambos são meios de comunhão com o mistério pascal de Cristo²⁸¹. O que o teólogo afirma sobre o Pai-nosso resume sua teologia da oração cristã. Para ele, o Pai-nosso só adquire seu verdadeiro significado à luz do mistério pascal. “Jesus concede aos discípulos o dom dessa oração desde antes de sua páscoa, assim como a eucaristia foi instituída antes da morte e da ressurreição. Mas tanto uma como outra só possuem sua plena verdade no Cristo e sua páscoa”²⁸². O discípulo invoca a Deus como Pai ao entrar em comunhão com Cristo na sua páscoa. Como se verificou no início desse capítulo, o cristão chama a Deus de Pai porque o Espírito o faz entrar em comunhão com Cristo e participar da oração de Cristo. O Espírito permite ao cristão dizer *Abba*, o que explica, segundo Durrwell, a razão pela qual, na Igreja primitiva, os catecúmenos não podiam recitar o Pai-nosso e nem celebrar a eucaristia, sem que o batismo tivesse selado neles sua pertença a Cristo em sua

²⁸⁰ Embora não se possa ignorá-lo, aqui não se pretende fazer um estudo bíblico-exegético dessa oração, pois fugiria ao escopo da pesquisa. Um estudo bíblico bastante completo sobre o Pai-nosso encontra-se no livro de Cullmann, citado nessa pesquisa. Cf. CULLMANN, *La prière*, p. 77-127.

²⁸¹ Cf. DURRWELL, *O Pai*, p. 209. Segundo Gopegui, o Pai-nosso é “uma excelente transição da liturgia eucarística para o rito da comunhão. A primeira parte do Pai-nosso pode ser considerada um resumo da *berakáh* eucarística. (...). A segunda parte constitui uma excelente preparação para a comunhão, incluindo também motivos da epiclese” (GOPEGUI, *Eucharistia*, p. 253).

²⁸² DURRWELL, *Le Père*, p. 230. Aqui a tradução é pessoal, por não se concordar com a tradução brasileira. Em francês, a frase está assim: “Jésus fait aux disciples le don de cette prière dès avant sa pâque, de même que l’eucharistie fut instituée avant la mort et la résurrection. Mais ni l’une ni l’autre ne possède sa pleine vérité que dans le Christ et sa pâque”.

filiação²⁸³. O Pai-nosso, como toda oração cristã, “é própria de homens que, com Cristo, habitam a Trindade”²⁸⁴. É a oração dos filhos no Filho.

O Pai-nosso aparece em Mt 6,9-13 e Lc 11,2-4. Durrwell não estuda minuciosamente as diferenças entre as duas tradições²⁸⁵, apenas constata que, na tradição herdada por Mateus, a invocação inicial aparece ampliada: *Pai-nosso que estás nos céus*²⁸⁶, o que se explica por seu contexto judaico. Como Mateus escreve para comunidades judaico-cristãs, apresenta uma invocação mais conforme a maneira judaica de orar. Na tradição de Lucas, tal invocação mostra-se mais simples e mais rica, uma vez que Jesus permite aos discípulos chamar Deus de *Pai*, como ele o fazia. Entretanto, o mais importante, como afirmam os evangelistas, é a nomeação de Deus como *Pai*, o que só é possível na comunhão com Jesus, no qual os cristãos estabelecem uma verdadeira relação filial com Deus, que a oração cristã expressa e aprofunda²⁸⁷. Mas Deus não é *Pai* do cristão individualmente; ele é *Pai* da comunidade dos cristãos, por isso diz-se *Pai-nosso*²⁸⁸. A oração que Jesus ensina pertence à comunidade dos seguidores, dos que vivem em torno de Jesus, na irradiação de seu mistério filial. A diferença da invocação de Deus-Pai em Mateus e Lucas não modifica o fato de os discípulos se referirem sempre à paternidade de Deus, à qual têm acesso graças a Jesus, em quem clamam *Abba, Pai*²⁸⁹.

²⁸³ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 209.

²⁸⁴ DURRWELL, O Pai, p. 209. Também Galot acentua a dimensão trinitária do Pai-nosso: “É verdade que nem o Filho nem o Espírito estão especialmente nomeados. Mas a influência do Filho é manifesta, já que é o primeiro a proferir o nome de *Abba*, o mesmo que deve presidir nossa oração. A presença e a ação do Espírito Santo são inegáveis, já que é o responsável por fomentar em nós sentimentos, palavras e comportamentos filiais. Todo o mistério da Trindade se põe em movimento na oração do Pai-nosso” (GALOT, *Nuestro Padre*, p. 141). Ratzinger afirma o mesmo: “O Pai-nosso é uma oração trinitária: com Cristo, mediante o Espírito, oramos ao Pai” (RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, p. 165).

²⁸⁵ Segundo Joaquim Jeremias, “a versão de Lucas nos conservou o teor primitivo sob o aspecto da extensão, mas o texto de Mateus está mais próximo do original na sua formulação da parte comum. Em Mateus está claro que o Pai-Nosso que chegou até nós em grego provém de um original aramaico” (JEREMIAS, J. *O Pai-Nosso: a oração do Senhor*. São Paulo: Paulinas, 1976. p. 29). Também Culmann discute qual das duas versões poderia ser considerada a mais primitiva e qual a língua de origem, o que não seria o caso de aprofundar aqui. Basta dizer que, apesar das diferenças entre Mt e Lc, “no Pai-nosso é Jesus em pessoa que nós escutamos; jamais a autenticidade dessa oração foi objeto de contestação séria”. (CULLMANN, *La prière*, p. 78).

²⁸⁶ Durrwell adota, para a parte comum, a tradução de Lucas, sem deixar de comentar os acréscimos de Mateus. A tradução aqui utilizada está conforme a Bíblia de Jerusalém.

²⁸⁷ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 210.

²⁸⁸ Ratzinger acentua a importância do *nosso*, uma palavra exigente, porque obriga a sair do recinto fechado do eu para entrar na comunidade dos outros filhos de Deus, abandonando tudo aquilo que separa. Dizer *Pai-nosso* significa abrir-se à família de Deus que é a Igreja, na qual o Senhor quis recolher os seus filhos. O *Pai-nosso* tem uma dimensão pessoal, mas mostra-se profundamente eclesial. Cf. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, p. 171.

²⁸⁹ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 210.

Depois da invocação, alguns pedidos são dirigidos ao Pai. O Pai-nosso, do início ao fim, caracteriza-se como petição, cujo sentido só se compreende a partir da comunhão com Cristo. Ao Pai os filhos pedem e assim glorificam-no em sua paternidade, porque o próprio Pai criou seres aos quais quer entregar-se. Quando os cristãos pedem, o próprio Deus é atendido no seu projeto criador. Nos seus filhos, Deus Pai é glorificado. Os pedidos dos discípulos no Pai-nosso não têm uma conotação egoísta. Para sua alegria filial, eles só podem desejar que Deus seja no mundo o que ele de fato é, ou seja, Pai. Eles fazem seus os interesses do Pai, pedem que o Pai se dê a conhecer como Pai, que seu projeto se realize, que o Reino aconteça²⁹⁰. A súplica que segue a invocação inicial – *santificado seja o teu nome, venha o teu Reino* – expressa respeito reverencial, já que o objeto do desejo manifestado não é que os homens santifiquem o nome de Deus ou se submetam a seu Reino. Antes de tudo, o desejo faz pressão sobre o próprio Deus. O verbo no passivo mostra que a iniciativa deve provir do próprio Deus. Como Pai, toda iniciativa lhe pertence, cabe-lhe, portanto, fazer com que seu nome seja santificado e que seu Reino venha. Nada acontece sem o beneplácito de Deus. E o que é o nome de Deus? O próprio Deus em sua revelação. Santificar o nome de Deus nada mais é do que torná-lo conhecido em toda sua verdade e glória²⁹¹. O nome e a glória de Deus andam juntos, como ensina o próprio Jesus: “Pai, glorifica o teu nome” (Jo 12,28). Pai é o nome com o qual se invoca Deus e cabe a ele tornar sua paternidade conhecida de todos os homens, para que todos sejam filhos. “Que ele queira, pois, fazer sua paternidade conhecida no mundo inteiro, realizando-a plenamente entre os homens e levando a criação a seu termo, no qual ela será totalmente filial”²⁹².

A vinda do Reino corresponde à realização da paternidade de Deus. Ele instaura seu Reino no mundo gerando nele o seu Filho, por meio do qual sua paternidade se estende aos homens. Jesus é, em pessoa, o Reino de Deus e o poder do Reino se irradia totalmente quando Jesus, em sua morte, aceita ser a partir do Pai que o gera, quando ele é “estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos” (cf. Rm 1,4). O Reino se torna uma realidade para os homens quando aceitam

²⁹⁰ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 211.

²⁹¹ Segundo Cullmann, “o nome de Deus designa seu ser mais íntimo: Ex 3,13s. ‘Qual é o seu nome?’... Deus diz a Moisés: ‘Eu sou quem eu sou’. Se esse nome deve ser santificado, isto quer dizer que se deve reconhecer Deus como o Santo. Essa santidade é sua essência. Mas o paradoxo da santidade divina está em que o Deus santo, aquele que se esconde e é insondável, se revele precisamente na sua santidade” (CULLMANN, La prière, p. 89).

²⁹² DURRWELL, O Pai, p. 212.

entrar no “Reino do seu Filho amado” (cf. Cl 1,13), tornando-se filhos de Deus²⁹³. Jesus ensina que a oração dos discípulos deve se centrar nos interesses do Pai. E o Pai atende enquanto Pai. “Nós oramos pelos interesses do Pai, e Deus nos ouve enquanto Pai, enquanto aquele que gera gloriosamente seu Filho e, nele, a multidão dos fiéis. A sua glória consiste em ser nosso Pai, de Cristo e nosso”²⁹⁴. Cullmann acentua, no pedido pelo Reino, a dimensão do *já* e *ainda não*, uma vez que, para Jesus, o Reino era uma realidade iniciada por ele, mas ainda não realizada plenamente. O próprio Jesus tinha consciência do *ainda não* do Reino, por isso ensina a pedir por sua realização, para que o Reino continue a crescer²⁹⁵.

Durrwell nota que, em Mateus, a oração que pede pelo Reino ganha um acréscimo: *Seja feita a tua vontade, na terra como no céu*. Alguns temem essa vontade, porque a associam a muitas provas. A vontade de Deus, no entanto, identifica-se com o seu desígnio salvífico. Ele quer que todos sejam salvos (cf. Jo 6,29). Ele deseja a santificação dos fiéis (cf. 1Ts 4,3). Encontra o seu prazer em estar perto dos pequenos (cf. Lc 10,21). O cristão não se resigna à vontade de Deus, como um peso a ser carregado; ele aspira a essa vontade, porque Deus, enquanto Pai, quer apenas o bem de seus filhos²⁹⁶. Durrwell identifica a vontade de Deus não somente com uma vontade particular para cada cristão, mas com seu plano de salvação, que inclui a humanidade toda²⁹⁷. A vontade de Deus não aparece na oração do Pai-nosso em Lucas. Segundo Durrwell, alguns manuscritos a substituem por outra: *Venha teu Espírito Santo*²⁹⁸. Tal acréscimo não deixa de ser teologicamente significativo. O Espírito se identifica com o amor, com o poder de Deus em ação. Ele é, em si mesmo, o querer divino. O Reino só acontece quando o Espírito se difunde, quando o Espírito gera os homens no Filho. O Espírito é também amor; a vontade de Deus acontece à medida que o amor se espalha: o amor a Deus e ao próximo. Pedir que a vontade de Deus seja feita equivale a pedir que o Espírito se difunda, para que ele realize na terra a vontade de Deus, assim como no céu.

²⁹³ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 212.

²⁹⁴ DURRWELL, O Pai, p. 212.

²⁹⁵ Cf. CULLMANN, La prière, p. 95.

²⁹⁶ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 213.

²⁹⁷ Segundo Cullmann, a vontade de Deus no Pai-nosso se identifica com o seu plano universal de salvação, mas também com tudo o que acontece a cada um e que decorre do plano universal da salvação. Cf. CULLMANN, La prière, p. 97.

²⁹⁸ Durrwell não diz quais são estes manuscritos. Joaquim Jeremias afirma que o pedido do Espírito Santo aparece em dois minúsculos manuscritos gregos, em Gregório de Nissa (+ 394) e em Máximo, o confessor (+ 662). Uma atestação, portanto, inexpressiva, o que prova que tal pedido não pertencia ao texto original. Cf. JEREMIAS, O Pai-Nosso, p. 8.

A vontade de Deus se encontra no amor, porque Deus ama ser Pai. O amor é o Espírito, que está todo na geração do Filho²⁹⁹. Desde toda a eternidade, a Pai gera o Filho no Espírito, e o gera no mundo, até a plenitude da páscoa, para que os homens se tornem filhos de Deus. Deus deseja continuar gerando seu Filho no coração dos homens e fazendo de toda a humanidade uma única família, a fraternidade que caracteriza o seu Reino. “O Pai-nosso é a oração da família de Deus, na qual os filhos de Deus cooperam com a atividade do Pai no mundo”³⁰⁰.

Durrwell observa a passagem que há na oração do Pai-nosso entre os pedidos a favor do Pai e aqueles que se voltam para as necessidades dos discípulos³⁰¹. O primeiro pedido para as necessidades dos discípulos é pelo pão de cada dia: *O pão nosso cotidiano dá-nos a cada dia*. Segundo Cullmann, tal pedido suscitou, desde a Antiguidade, interpretações diversas³⁰². Durrwell afirma que, no tempo de Jesus, o pão era o alimento de base no sustento da família³⁰³. Garantir a alimentação dos filhos era uma das obrigações mais importantes do Pai. Mais uma vez, o Pai-nosso mostra-se uma oração dos discípulos, daqueles que tudo deixaram para entrar na família de Jesus. A estes não resta outra alternativa a não ser se assentar na mesa do Pai e viver do que o Pai lhes dá, o que explica a utilização do plural: *pão nosso*. Os discípulos pedem apenas o pão de cada dia, não que seus celeiros estejam definitivamente cheios. Eles querem viver nas mãos do Pai. O pão vem das mãos do Pai, portanto é sagrado e faz parte dos

²⁹⁹ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 213.

³⁰⁰ DURRWELL, O Pai, p. 213.

³⁰¹ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 214. Durrwell escreveu um artigo sobre esse pedido, dada sua especificidade. No meio de pedidos santos, a honra do nome de Deus, a vinda do Reino, o perdão dos pecados, a proteção contra o Maligno, emerge um pedido aparentemente profano, pelo pão de cada dia. Mas para Jesus o pão é sagrado, porque fruto da bondade do Pai, criador da terra na qual o grão de trigo é semeado. O Pai faz o grão de trigo crescer e se tornar pão. Terra e pão são santos. Cf. DURRWELL, *Donne-nous aujourd'hui*, p. 4-5.

³⁰² Não seria o caso de entrar numa discussão minuciosa sobre a melhor tradução do termo *epiousios*. Basta dizer que, para Cullmann, as dificuldades desaparecem quando se deriva o termo *epiousios* do verbo *epienai* (seguir), o que leva à tradução seguinte: *para o dia seguinte, para o dia de amanhã*. Muitos exegetas aceitam essa explicação. Cf. CULLMANN, *La prière*, p. 102-106. Durrwell afirma que a melhor tradução para o francês seria: “*Donne-nous aujourd'hui* (ou chaque jour) *notre pain jusqu'au lendemain*”, que em português seria: “*Dai-nos hoje (ou cada dia) o nosso pão até o dia seguinte*”. Para o teólogo, poderia haver uma alusão ao maná com o qual Deus nutriu o povo no deserto. Tal alimento se conservava até o dia seguinte (cf. Ex 16,4-19). Talvez os discípulos fossem sensíveis a essa alusão, porque a Igreja primitiva se via como herança messiânica do povo que havia caminhado pelo deserto até a Terra Santa (cf. At 7,38). Cf. DURRWELL, *Donne-nous aujourd'hui*, p. 5-6. A Bíblia de Jerusalém, comentando Mt 6,11, afirma que “*cada dia* é tradução tradicional e provável de uma palavra difícil. Outras foram propostas, como *necessário à subsistência* e *de amanhã*. Seja como for, a idéia fundamental é que devemos pedir a Deus o sustento indispensável à vida material, mas nada senão isso; portanto, nem a riqueza, nem a opulência” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, nota e).

³⁰³ Segundo Durrwell, o pão engloba todos os bens necessários à subsistência dos homens, porque o Pai, tendo-os criado no mundo, cuida da subsistência dos seus filhos (cf. Mt 6,26). Cf. Durrwell, *Donne-nous aujourd'hui*, p. 2.

bens da salvação. Deus quer que todos tenham o pão necessário para seu sustento³⁰⁴. O teólogo acentua o pronome possessivo *nosso*; a paternidade de Deus em relação a todos dá a cada um o direito aos bens necessários à sua subsistência. A oração do Pai-nosso se dirige ao Pai que possui um Filho e, nesse Filho, numerosos filhos, portanto se trata de uma oração da família dos filhos de Deus, que só pode ser feita quando se pensa nos irmãos³⁰⁵.

O pão possui, ainda, um sentido escatológico; as refeições de Jesus com os discípulos antecipavam o Reino vindouro, a ser celebrado numa refeição (cf. Mt 26,29). Os discípulos são censurados por Jesus quando descobrem que não levaram consigo o pão; eles não compreenderam a multiplicação dos pães, sinal do Reino, no qual Deus sacia os seus (cf. Mc 8,14-21)³⁰⁶. O sentido escatológico do pão explica porque muitos Padres da Igreja o interpretaram como o pão eucarístico. O pão verdadeiro, de acordo com o evangelista João, é o próprio Cristo, verdadeiro pão do céu, que dá vida ao mundo (cf. Jo 6,32-34). “Através do pão do qual o corpo tem necessidade, chega-se ao Pão que o Pai modela no seu próprio seio e prepara no fogo do Espírito: seu Filho que ele gera para nós na potência de amor do Espírito”³⁰⁷. O pedido pelo pão inclui, portanto, o alimento terrestre e o alimento celeste. O alimento celeste é Jesus, que vem alimentar os discípulos na eucaristia. Ambos são fruto da benevolência do Pai, que não deixa faltar o alimento terreno, sinal do banquete celeste, e o alimento verdadeiro, que ele dá ao gerar no mundo seu Filho, que será o alimento definitivo dos discípulos na plenitude do Reino.

Depois do pão, os discípulos pedem o perdão de seus pecados. *Perdoa-nos os nossos pecados, pois também nós perdoamos a nossos devedores*³⁰⁸. O pecado, para Durrwell, está no rompimento da comunhão que acontece quando os filhos ofendem o Pai em sua paternidade, rompendo o laço que existe entre paternidade e filiação. “Em todo pecado, o homem desconhece a paternidade de Deus ou se opõe a ela”³⁰⁹. Mas pecando, o discípulo não se reaproxima do Pai com temor, porque o pecado não destrói

³⁰⁴ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 214.

³⁰⁵ Cf. DURRWELL, Donne-nous aujourd’hui, p. 4.

³⁰⁶ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 214.

³⁰⁷ DURRWELL, Donne-nous aujourd’hui, p. 6.

³⁰⁸ Cullmann apresenta as diferenças entre Lucas (cf. Lc 11,4) e Mateus (cf. Mt 6,12) quanto a esse pedido. Cf. CULLMANN, La prière, p. 106-109. Segundo Jeremias, em Mateus os substratos aramaicos poderiam levar à conclusão de que seu texto é o mais primitivo, porque dívida e pecado em aramaico são uma mesma palavra; o que não acontece em grego. Cf. JEREMIAS, O Pai-Nosso, p. 27.

³⁰⁹ DURRWELL, O Pai, p. 215.

a paternidade de Deus. O perdão já existe; basta acolhê-lo, assim como o filho pródigo, que se entregou ao abraço misericordioso do Pai, que não o castigou, apenas se alegrou por ter encontrado o filho que estava perdido. O caminho de volta, o cristão o faz com o Filho mais velho, Jesus, que veio no país distante dos filhos pródigos para levá-los ao Pai. Jesus se revela o caminho que faz os filhos pródigos chegarem ao Pai. Ele vai ao Pai para que todos possam ir ao Pai. “Toda conversão se realiza na páscoa de Jesus”³¹⁰. Porém o perdão que o Pai oferece no Filho exige uma disposição do discípulo: que ele perdoe a ofensa recebida, o que não significa que o perdão de Deus dependa do perdão que os homens se concedem entre si. O perdão de Deus é divino, superabundante, mas tal perdão não se concede ao homem que se fecha no seu egoísmo, pois a caridade exige abertura aos outros. O perdão de Deus, gratuito, requer a colaboração do homem, que aceita a caridade de Deus quando se abre a ele totalmente, o que o faz perdoar seus irmãos. Deus se reconhece naquele que se mostra capaz de amar e perdoar (cf. Lc 6,36; Mt 5,48; Ef 4,32–5,1)³¹¹. Segundo o teólogo, também esse aspecto da oração do Pai-nosso evidencia sua dimensão trinitária, porque a caridade de Deus é o Espírito Santo, que torna os homens filhos de Deus. Sem ele, não há remissão dos pecados. O Pai perdoa no Espírito Santo e os cristãos, movidos pelo Espírito Santo, também perdoam³¹².

E o Pai-nosso continua com o pedido sobre a tentação: *E não nos deixes cair em tentação*. Tal pedido mostra-se, teologicamente, mais problemático e sempre levantou muitas discussões³¹³. Durrwell adota a tradução seguinte: *não nos deixes entrar em tentação*³¹⁴, contra a tradução francesa: *ne nous soumet pas à la tentation*, que em português seria: *não nos submetas à tentação*. Segundo o teólogo, na Primeira Aliança, a tentação pode designar uma prova enviada por Deus, todavia, no Novo Testamento, a tentação jamais se compreende nesse sentido, uma vez que seu objetivo é induzir ao pecado. Essa tentação, o próprio Jesus a sofreu, e sabia que não vinha de seu Pai, porque, enquanto Pai, Deus não tenta os seus filhos (cf. Tg 1,14). Durrwell critica a

³¹⁰ DURRWELL, O Pai, p. 215.

³¹¹ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 216. Cullmann afirma que o perdão de Deus exige que o cristão saiba perdoar, assim como o amor de Deus deve suscitar nele o amor aos outros. Sem essas disposições, o cristão não deveria orar o Pai-nosso. Cf. CULLMANN, *La prière*, p. 109.

³¹² Cf. DURRWELL, O Pai, p. 216.

³¹³ Cullmann se detém longamente nessa parte do Pai-nosso, propondo sua interpretação, confrontando-a com outras, mas não seria o caso de entrar nessa discussão. Cf. CULLMANN, *La prière*, p. 110-123.

³¹⁴ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 216.

tradução francesa, porque, nesse caso, o próprio Pai submeteria seus filhos à tentação³¹⁵. Para Durrwell, essa tradução não corresponde ao modo como Jesus interpretou a tentação, que deveria ser compreendida no sentido de Mt 26,41: “Vigiai e orai, para que não entreis em tentação”. O discípulo pede a proteção do Pai contra um perigo ao qual o inimigo gostaria de induzi-lo. O mesmo inimigo que tentou Jesus no deserto, propondo-lhe não uma transgressão contra um preceito específico, mas um desvio de seu Deus e Pai e, portanto, de sua missão filial. A mesma sugestão faz Jesus responder a Pedro como ao tentador (cf. Mc 8,33). A tentação da qual o Pai protege os seus filhos é a dos tempos escatológicos, ou seja, a tentação do fechamento ao Reino de Deus que se manifesta na realização da paternidade de Deus no mundo. Jesus ensina aos discípulos a mesma oração que ele dirigiu ao Pai por Pedro: “eu, porém, orei por ti, a fim de que tua fê não desfaleça” (cf. Lc 22,32). No fundo, os discípulos pedem para que Deus seja sempre seu Pai, para que não se afastem jamais da graça de Cristo (cf. Gl 5,4) e da divina filiação³¹⁶. O Pai-nosso termina, em Mateus, com um pedido que está ligado ao anterior: *livra-nos do Maligno*. Embora o grego permita a tradução *mal* ao invés de *Maligno*, Durrwell afirma que, de acordo com o contexto do Evangelho, *Maligno* seria a melhor tradução. O teólogo identifica o Maligno com Satanás³¹⁷. O pedido para ser libertado do Maligno explica o pedido anterior, uma vez que o papel do Maligno é tentar, enquanto que o Pai protege contra a tentação. Cabe ao Pai proteger seus filhos do

³¹⁵ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 216. A mesma crítica à tradução francesa se encontra em Galot, que afirma, com outros autores, que tal tradução não corresponde ao texto grego. Galot, como Durrwell, prefere o termo *entrar em tentação*. Cf. GALOT, Nuestro Padre, p. 179-182. Na Bíblia de Jerusalém, em Mt 6,13, encontra-se a tradução *não nos submetas à tentação*; mas na nota sobre este versículo afirma-se que se trata de uma tradução incorreta, porque o sentido do verbo aramaico utilizado por Jesus, *deixar entrar* e não *fazer entrar* não foi traduzido pelo grego e a Vulgata. Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, nota f.

³¹⁶ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 217.

³¹⁷ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 217. Segundo Cullmann, a maioria dos exegetas católicos prefere a tradução *Mal*, enquanto os protestantes a tradução *Maligno* para o termo grego *ponèrou*, que pode ser neutro ou masculino. Ele afirma, de sua parte, que, no conjunto da pregação de Jesus nos Sinóticos, o mal aparece naturalmente personificado, por isso a tradução *Maligno* seria mais correta. Cf. CULLMANN, La prière, p. 124-125. Galot afirma que “a oração do Pai-nosso serve de proteção aos cristãos frente às falsidades de Satanás” (GALOT, Nuestro Padre, p. 184). Ratzinger, por sua vez, diz que o mal nas recentes traduções do Pai-nosso pode significar tanto o mal impessoal quanto o Maligno, dois significados que não podem ser separados. Cf. RATZINGER, Gesù di Nazaret, p. 197. A Bíblia de Jerusalém traz a tradução *Maligno* (cf. Mt 6,13). Durrwell faz um comentário interessante sobre o Maligno: “Quanto ao Maligno, do qual queira Deus livrar-nos, que o comentador do Pai-nosso fique livre dele, isto é, seja dispensado de falar dele. Agrada-nos navegar pelo oceano sem praias do mistério do Pai. Mas o Maligno é mistério opaco. Por que bater a cabeça num muro, procurando atravessá-lo?” (DURRWELL, O Pai, p. 217). Sobre a figura do diabo e dos demônios na Bíblia, Gopegui produziu um provocante artigo. Cf. GOPEGUI, J. A. R. de. As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 79, p. 327-352, 1997.

Maligno, uma vez que “Ele nos arrancou do poder das trevas e nos transportou para o Reino do seu Filho amado” (Cl 1,13)³¹⁸.

Ao terminar de orar o Pai-nosso, o cristão se sente atendido. Antes mesmo de fazê-la, ele já se sentia atendido, porque ela brota da comunhão com Cristo no seu mistério pascal. Ao dizer Pai, ele se torna filho, abre-se ao amor de Deus e se torna capaz de perdoar. No final, pode dizer *amém*³¹⁹, ou seja, tudo o que disse na oração do Pai-nosso é seguro e verdadeiro. “O Reino de Deus já está chegando; os filhos de Deus estão reunidos para o banquete escatológico e começam a participar do mistério do Filho”³²⁰. Mas essa experiência se dá no nível da vida terrestre, como mostra a própria celebração da eucaristia. O Reino do Pai foi inaugurado sobre a terra, mas ainda não se tornou o Reino dos Céus, há um último umbral a ser ultrapassado, o da morte. O Pai-nosso também prepara essa passagem final para o Reino definitivo. Como a eucaristia, o Pai-nosso mostra-se um viático para a morte filial³²¹.

3.8 Oração, fraternidade e Reino

Não há dúvidas de que Durrwell fundamenta de maneira consistente a oração a partir dos pressupostos de sua teologia. Ao fundamentá-la no mistério pascal, ele mostra que a oração brota da própria identidade cristã e está a serviço dessa identidade. A oração mergulha o cristão na comunhão com Cristo no seu mistério pascal. Embora não a tenha abordado a partir da categoria diálogo com Deus, certamente rica, tocou seu ponto nevrálgico ao situá-la no âmbito da comunhão com Cristo e, a partir de Cristo, com a própria Trindade. Durrwell não tinha como objetivo construir uma completa teologia da oração, como fazem os teólogos da espiritualidade, o que explica a ausência de uma reflexão sobre alguns aspectos da oração na sua teologia. Neste sentido, nem mesmo se poderia dizer que sua teologia da oração contém limites. Uma lacuna, no entanto, merece ser evidenciada. O teólogo faz da filiação, tanto a de Jesus quanto a do cristão, a dimensão crucial de seu pensamento teológico.

³¹⁸ Cf. DURRWELL, O Pai, p.217.

³¹⁹ Durrwell não faz alusão à doxologia final do Pai-nosso, que afirma: “Pois é a ti que pertencem o Reino, o poder e a glória, por todos os séculos. Amém”. Tal doxologia, segundo Jeremias, aparece pela primeira vez na Didacé, mas falta totalmente em Lucas e nos mais antigos manuscritos de Mateus. Cf. JEREMIAS, O Pai-Nosso, p. 55.

³²⁰ DURRWELL, O Pai, p.218.

³²¹ Cf. DURRWELL, O Pai, p. 218.

Exatamente por causa disso causa certa estranheza no leitor atento a falta de uma reflexão teológica mais aprofundada sobre a fraternidade³²². A oração expressa e realiza a filiação do cristão, mas não seria a fraternidade o critério último de discernimento da existência cristã e, portanto, da oração cristã autêntica? Tal crítica se justifica e será feita a partir de autores com os quais se dialogou ao longo dessa pesquisa.

Na teologia de Durrwell há muitas alusões ao amor fraterno, que o teólogo chama preferencialmente de *caridade*. Já no seu livro sobre a ressurreição de Jesus, por exemplo, propõe pressupostos para uma *nova moral*, centrada na caridade que deriva de uma existência *em Cristo e no Espírito*³²³. Para o teólogo, a moral cristã é, ao mesmo tempo, crística, espiritual e pascal. “O Senhor está no coração da lei nova, é o lugar de sua promulgação e de sua prática”³²⁴. O princípio da moral cristã se encontra no próprio Cristo, porque a pertença a Cristo transfere o cristão da antiga lei para uma novidade de vida. Mas o próprio Cristo é regido pela lei de sua ressurreição, o Espírito, santidade dinâmica de Deus. Esta é a nova lei que sucede à antiga: “A lei do Espírito da vida em Cristo” (Rm 8,2). O Espírito toma o lugar da letra morta (cf. Rm 7,6); os que são movidos pelo Espírito estão livres da Lei (cf. Gl 5,18). A partir desses textos, e de outros, o teólogo conclui: “*O Espírito que ressuscita o Cristo é a lei moral do Novo Testamento*”³²⁵. O Espírito, por sua vez, identifica-se com a caridade, derramada nos corações pela efusão do mesmo Espírito (cf. Rm 5,5). Quem caminha segundo o Espírito, caminha na caridade, (cf. Rm 8,4; Ef 5,2), plenitude da Lei (cf. Rm 13,10; Gl 5,14), vínculo da perfeição (cf. Cl 3,14), virtude final (cf. 1Cor 13,13)³²⁶. Durrwell oferece pistas para a construção de uma moral cristã, cujo fundamento está no Espírito, que cria a comunhão do Filho com o Pai e do Filho com os homens. A expressão concreta dessa comunhão se mostra, evidentemente, na fraternidade vivida, o que o

³²² A ausência de uma reflexão sobre a fraternidade na teologia de Durrwell foi justamente observada por Santos, em sua tese doutoral sobre a teologia do Pai em Durrwell, uma vez que uma reflexão sobre a paternidade de Deus e a filiação dos cristãos deveria levar, necessariamente, a uma reflexão sobre a fraternidade, como dimensão intrínseca à filiação. Cf. SANTOS, Pesquisa teológica, p. 270.

³²³ Não seria o caso de explorar a dimensão moral do pensamento de Durrwell, que aparece já no seu livro sobre a ressurreição de Jesus. Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 187-194. Marciano Vidal reconhece a contribuição de Durrwell para uma moral cristológica: “A visão cristológica de Durrwell tem implicações éticas de primeira ordem. A moral cristã é uma moral nova, enquanto é participação, mediante o Espírito Santo, da vida do Ressuscitado. O Cristo pascal é fonte da ética cristã” (VIDAL, M. *Nova moral fundamental*. O lar teológico da ética. Aparecida/São Paulo: Santuário/Paulinas, 2003. p. 109).

³²⁴ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 187.

³²⁵ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 188. O cursivo é do autor.

³²⁶ Cf. DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 191.

teólogo não desconhece³²⁷. Apesar de ser consciente desse aspecto fundamental da existência cristã, o tema da fraternidade permanece, no contexto de sua teologia, menos desenvolvido e o teólogo não o relaciona diretamente ao tema da oração.

A fundamentação da oração na própria existência cristã, por parte de Durrwell, mostra-se muito sólida. Mas o discernimento da oração autêntica depende da caridade vivida que assume as feições da fraternidade. A oração não somente filializa, ela também fraterniza, uma vez que o cristão, ao se tornar, por graça do Espírito, filho do Pai de Jesus, torna-se irmão de todos os que participam da filiação de Jesus. Disso decorre que o caminho histórico do cristão se encontra também no tornar-se, cada vez mais, irmão de todos. Nesse sentido, não estaria a oração a serviço da fraternidade? Os teólogos da antropologia, ao revalorizarem o conceito de filiação, insistem na sua consequência lógica: a fraternidade. Ruiz de La Peña afirma que se a filiação do cristão é a mesma de Jesus Cristo, criada pela comunhão com Cristo, a vida do cristão se caracterizará por um serviço aos outros (cf. Gl 5,14), assim como fez Jesus (cf. Mc 10,45). A fraternidade exige, como dado prévio, a relação entre o filho e o Pai, a filiação precede a fraternidade, porque só a existência de um Pai comum leva ao reconhecimento do outro como irmão e não como mero semelhante³²⁸. Além disso, a graça diviniza o homem, fazendo-o partícipe da natureza divina, do modo de ser de Deus, que é amor (cf. 1 Jo 4, 8.16). Só quem ama nasceu de Deus, como afirma João (cf. 1Jo 4,7). O amor fraterno surge da participação em Deus e se revela o único modo possível de se viver a filiação divina³²⁹. A mesma afirmação se encontra em Ladaria, para quem a relação de filiação com Deus traz como exigência a relação de fraternidade com os homens. A construção de uma relação filial com Deus exige o reconhecimento e a prática da fraternidade³³⁰. De maneira enfática, Ruiz de La Peña constata:

³²⁷ Durrwell escreveu um artigo sobre a questão do próximo na parábola do bom samaritano (cf. Lc 10,29-37). Segundo o teólogo, “Jesus universaliza a exigência da caridade, ele desaprova o sacerdote e o levita, abolindo toda prescrição da lei mosaica que poderia travar o exercício da caridade” (DURRWELL, F. –X. Devenir le prochain de tous. *Mission Chrétienne*, Paris, n. 327, p. 17, 1988).

³²⁸ Cf. DE LA PEÑA, El don de Dios, p. 385-385. Nessa mesma página, em nota, o teólogo afirma que todos os homens devem ser considerados filhos de Deus, portanto irmãos: “Não tenho direito de supor que alguém não seja filho, mas pecador. Na prática hei de tratar a todos supondo-os filhos de Deus. De fato os Sinóticos nos apresentam Jesus chamando irmãos aos homens, sem distinções ulteriores (cf. Mt 18,15; 25,40; Mc 3,31-35)”.

³²⁹ Cf. DE LA PEÑA, El don de Dios, p. 385. Saturnino Gamarra observa que hoje se insiste muito na solidariedade, o que significa uma perda, no horizonte das relações humanas, da idéia de um Deus Pai de todos. Não que a categoria solidariedade não seja válida, mas só a partir da filiação divina pode-se chegar a uma fraternidade real e comprometida. Cf. GAMARRA, Teología espiritual, p. 75-76.

³³⁰ Cf. LADARIA, Teología del pecado original, p. 262.

O amor, em suma, é o reflexo do ser de Deus em nós; o eco de sua essência na nossa. Todo o amor que há no mundo é indício da real presença de Deus na história (...). O *olha como eles se amam* fez mais para a difusão do cristianismo do que todos os discursos dos apologistas; a mediação mais afetiva do mistério da graça é o milagre do amor³³¹.

A identidade cristã, portanto, entendida como filiação divina e participação na vida trinitária, que deriva do mistério pascal de Cristo, assume, na prática, as feições da fraternidade. A oração mergulha o cristão no mistério de sua identidade, tornando-o, cada vez mais, aquilo que é, como afirma Durrwell. Por outro lado, faz-se necessário afirmar que quanto mais filho o cristão se torna, mais se entrega ao amor fraterno. O mistério pascal, segundo o teólogo francês, é o auge da filiação de Jesus e de sua entrega a favor dos homens. O *pro nobis* que caracteriza toda vida de Jesus atinge seu cume na morte, na qual ele é glorificado. O *pro nobis* será sempre a marca do Jesus pascal. O Cristo com o qual se identifica o cristão é o Cristo pascal, aquele que permanece para sempre no auge do seu sacrifício, de sua entrega a favor dos homens. Portanto, se o cristão entra, pela oração, no mistério pascal de Jesus, sua vida assumirá necessariamente o dinamismo do amor aos irmãos. Como a de Cristo, sua vida será *uma existência para os outros*. A comunhão de vida com o Pai no Filho por graça do Espírito necessariamente produz no cristão a adesão à vontade do Pai. Uma lógica que se encontra nas próprias palavras de Jesus (cf. Jo 15,10-16). O exercício da caridade tanto emerge da oração como cria a condição para que ela seja autêntica³³². O amor fraterno mostra-se, assim, o critério decisivo de discernimento de uma verdadeira experiência de oração, como evidencia, inclusive, a experiência dos grandes orantes da história do cristianismo. Teresa de Ávila, por exemplo, apresenta o amor fraterno como a finalidade última e decisiva da oração: “Esta é a finalidade da oração, filhas minhas; para isso serve o matrimônio espiritual, ele faz nascer sempre novas obras”³³³. Tais obras são o bem que o orante busca fazer aos outros, e a maior delas é o amor aos inimigos³³⁴. A experiência oracional de Teresa prova que o resultado último da oração se encontra no amor ao próximo, vivido como fraternidade. Poder-se-ia, dizer, por exemplo, que Dom Helder, na sua experiência de oração, cresceu na acolhida de sua filiação – tornou-se o filho que já era – e, como consequência, fez-se irmão de todos, sobretudo dos pobres, convertendo-se em profeta da paz e assumindo a fraternidade universal como a grande

³³¹ DE LA PEÑA, El don de Dios, p. 387. O cursivo é do autor.

³³² Cf. OCCHIALINI, U. Carità fraterna e preghiera, in ROSSINI, C; SCIADINI, P. (org.). *Enciclopedia della Preghiera*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 274.

³³³ TERESA D’AVILA, Opere Complete, p. 1055.

³³⁴ Cf. TERESA D’AVILA, Opere Complete, p. 1047.

causa da sua vida³³⁵. Não seria esse o percurso normal de uma vida orante centrada na filiação divina? Por outro lado, teria sido possível tornar-se irmãos de todos sem o encontro com Deus na oração? Balthasar talvez tenha razão ao afirmar: “Aquele que não conhece o rosto de Deus na contemplação, não o reconhecerá na ação, nem mesmo quando este se mostrar no rosto dos humilhados e sofredores”³³⁶.

A fraternidade, fruto final e acabado da oração, adquire várias dimensões, que dependem dos contextos nos quais se encarna. A própria oração assumirá aspectos do seu contexto sócio-religioso³³⁷. Na América Latina, os teólogos da libertação abordam a fraternidade a partir da situação do pobre. Evidentemente, os pobres não estão ausentes do pensamento de Durrwell³³⁸, mas sua teologia não conhece a análise sócio-analítica, o que também não chega a ser um limite, porque seu objetivo não era enfrentar essa questão, o que se explica inclusive pelo seu contexto. Em todo caso, se na fraternidade a oração se prova, a fraternidade necessita, no contexto atual, de uma especificação. As perguntas seriam: Quais os contornos da fraternidade? Que frutos serão colhidos da oração, em termos de fraternidade, em um contexto determinado? No seu tratado sobre a oração cristã, Sobrino a relaciona com a justiça, um dos elementos constitutivos do Reino de Deus. Ele concorda com quanto diz Durrwell sobre a caridade e os teólogos da antropologia sobre a fraternidade, mas acrescenta que o amor, na prática, concretiza-se e se historiciza. Sem percorrer um caminho rumo à historicização, o amor corre o risco de permanecer abstrato. Para o teólogo, na atual situação do Terceiro Mundo, a concretização do amor se dá na promoção da justiça a favor dos pobres. Na justiça se encontra a mais alta expressão do amor e a realização do Reino de

³³⁵ Segundo Dom José Maria Pires, que conheceu muito de perto Dom Helder, “a preocupação com a ordem e o bem-estar do povo tinha sua origem na *piedade filial que Dom Helder alimentava e manifestava na oração*” (PIRES, J. M. Dom Helder, testemunho e profecia. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 276, p. 940, 2009). O grifo é do pesquisador.

³³⁶ BALTHASAR, H. U. Von. *Solo l'amore è credibile*. Roma: Borla, 1991. p. 111.

³³⁷ Segundo Patrício Sciadini, “assim como não se pode negar que exista uma espiritualidade latinoamericana, é necessário também aceitar que o aspecto orante da mesma apresente algumas características que, ainda que não exclusivas, a definem e lhe dão uma identidade específica” (SCIADINI, P. La preghiera cristiana in América Latina. In: ROSSINI, C; SCIADINI, P. (org.). *Enciclopedia della Preghiera*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 679.

³³⁸ Segundo Durrwell, “se Jesus sabe que o Pai está próximo dos pequenos, dos pobres (cf. Lc 10,21), que o reino está destinado a eles (cf. Lc 6,20), não é porque ele é o pobre por excelência, o Filho que herda o Reino? A promessa é feita aos pobres, não porque mais virtuosos, mais dignos de entrar no Reino; mas eles estão na necessidade, eles carregam em si a marca do Filho. Há neles um vazio que o Pai quer preencher com o Filho. O que é feito para eles é feito para Jesus (cf. Mt 25,40), do qual eles são a imagem” (DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p.31).

Deus, a ação de Deus a favor dos pequenos³³⁹. Mais uma vez, os pressupostos de Sobrino são diferentes dos de Durrwell, mas eles não se opõem em absoluto. Sobrino avança numa reflexão contextualizada sobre o amor, o que contribui para uma compreensão mais ampla da oração cristã. O teólogo latino-americano apresenta a ação pela justiça como o lugar da oração, ou seja, a oração se dá enquanto se promove a justiça e existe a favor de novas ações criadoras de justiça, o que não exclui momentos específicos de oração, que possuem, inclusive, certa autonomia³⁴⁰. O teólogo tem razão, afinal, pode-se perguntar: haveria fraternidade onde não houvesse justiça? A desigualdade tem um aspecto fraticida. O que caracteriza a fraternidade, mesmo antropologicamente, é a posse em comum de certos bens. Os mesmos pais, a mesma casa, os mesmos bens necessários à sobrevivência, divididos de acordo com as necessidades de cada um. Para o cristão, parece difícil assumir que seus bens pertencem também a seus irmãos, mas não será essa a definitiva utopia cristã, que se fundamenta na imagem da Igreja primitiva? Quando os cristãos se reuniam para a fração do pão e a oração, partilhavam seus bens: “Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum, vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um” (At 2,44-44). A construção do Reino pertence, pois, ao conteúdo da oração, o que inclui buscar a paz, a justiça, a fraternidade e a sensibilização a favor dos outros. O Reino mostra-se um dos pólos da oração³⁴¹.

Pensar a concretização do amor em termos de fraternidade e a busca da justiça como a expressão privilegiada da fraternidade, certamente, completa a teologia da oração do teólogo francês. O cristão está inserido na oferta eterna do Filho, vive em

³³⁹ Cf. SOBRINO, A oração de Jesus e dos cristãos, p. 51. Sem querer aprofundar muito, também se pode dizer que a oração tem também uma dimensão política, porque a construção do Reino implica a construção da *polis*. Quanto mais o cristão cresce na sua relação com Cristo através da oração, mais contribuiu para a construção de uma *cidade* à medida do homem, na qual se busca o bem comum. A humanização planetária passa necessariamente pela política. Cf. OBETI, A. Preghiera e politica, in ROSSINI, C; SCIADINI, P. (org.). *Enciclopedia della Preghiera*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 1123.

³⁴⁰ Cf. SOBRINO, A oração de Jesus e dos cristãos, p. 54.

³⁴¹ Cf. MIRANDA, A salvação de Jesus Cristo, p. 243. Codina também faz uma profunda ligação entre oração e Reino. Suas palavras são contundentes: “Somente a partir da solidariedade comprometida com o grito dos pobres a Igreja poderá novamente aprender a orar, sem riscos de alienação ou infantilismo. Os pobres desse mundo e os pobres da Igreja constituem hoje a mais autêntica e mais evangélica escola de oração, a mediação necessária para aprender de novo a orar. Toda oração, mesmo a oração litúrgica da Igreja, se permanece à margem do grito dos pobres, converte-se em uma droga perigosa, porque o único verdadeiro Deus, o Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, é aquele que escuta o grito dos pobres. Reiniciar a oração é uma tarefa urgente, mas hoje isso significa concretamente escutar a voz dos pobres, se unir a ela solidariamente e se deixar penetrar pelo Espírito de Jesus que grita através dos pobres e geme ao Pai em busca da libertação total do Reino” (CODINA, V. Apprendre à prier à partir des pauvres. Une nécessité chrétienne. *Concilium*, Paris, n. 179, p.19-20, 1982.

comunhão com Cristo que permanece na *eventicidade* do seu mistério pascal, no cume de sua entrega *pro nobis*, que se lhe faz presente na eucaristia justamente no auge dessa entrega. A oferta eternizada do Filho gera no cristão o desejo de participar de seu destino, de fazer de sua vida uma oferta ao Pai pelos homens. A entrega do Filho que lhe é comunicada mediante o Espírito o abre ao amor universal, que num contexto marcado por desigualdades assumirá forçosamente as feições da justiça. Para Sobrino, a fraternidade que brota da filiação divina, a cujo serviço está, segundo Durrwell, a oração cristã, traduz-se na construção do Reino, no qual os pobres têm um lugar especial, porque são injustiçados; por isso a luta pela justiça apresenta-se como um momento fundamental da existência filial, da qual emerge a verdadeira oração cristã. Durrwell tem razão ao afirmar que, no seu devir histórico, o homem vai se filializando. “Ainda que os homens sejam filhos, seu caminho é longo para acolher a filiação total”³⁴². A oração contribui para o seu tornar-se cada vez mais o filho que já é. Só na morte o homem será plenamente filializado e, nesse momento, sua oração acabará de mergulhá-lo na plenitude da filiação de Jesus. Mas sua tarefa histórica específica coincide com uma *fraternização*, ou seja, à medida que se filializa, vai se tornando o irmão de todos. E seu olhar, como o de tantos orantes da história, voltar-se-á necessariamente para os injustiçados e abandonados, os que ficam fora da fraternidade universal querida por Deus e revelada em Jesus como seu desígnio para a humanidade. Na prática, sua oração se traduzirá em promoção da justiça.

3.9 Conclusão

Durrwell fundamenta a existência cristã nas fórmulas paulinas *in Christo, in Spiritu e cum Christo*. Cristo e o Espírito são os princípios da existência cristã. O cristão, pelo batismo, é realmente inserido em Cristo por participação no seu mistério pascal. Participação que se realiza não porque um evento do passado se torna presente ou o cristão é remetido a um evento do passado, mas porque Jesus vive na *eventicidade* do seu mistério pascal. Ele sempre se faz presente no auge do seu mistério filial, quando se entrega totalmente ao Pai *pro nobis*. Quem encontra o Cristo, encontra-o no evento eterno de sua glorificação pelo Pai na morte. Ainda que o homem seja filial por criação,

³⁴² DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 60.

ou seja, chamado à comunhão com o Pai no Filho, em quem o Pai tudo cria, só no batismo ele torna-se realmente filho, por graça do Espírito, que o filializa, fazendo-o participar da relação de Jesus com o Pai. Em Jesus, o cristão tem acesso à própria Trindade. Ele é, como afirma o teólogo francês, filho do Pai, porque identificado com Cristo por graça do Espírito.

A filiação do homem brota do mistério pascal de Cristo. A oração cristã tem na filiação sua condição de possibilidade e funda, portanto, suas raízes no mistério pascal de Cristo. A oração no nome de Jesus nasce da páscoa, porque brota da comunhão com Jesus no seu mistério pascal. O ato redentor de Jesus está na origem da oração. Exatamente aí se situa a novidade da oração cristã. Ela parte de uma comunhão inicial com Jesus no ato redentor no qual se abriu ao Pai e por ele foi acolhido. A graça batismal está na origem da oração que, por sua vez, está a serviço da graça batismal. Ela seria um *re-batismo*, porque mergulha sempre mais o cristão no ato fundador de sua existência filial. O cristão ora em Cristo, novo Templo dos cristãos. Em Jesus se dá a superação do culto antigo; por sua ressurreição, ele se torna o Templo do povo novo. A oração do cristão depende, ainda, do Espírito Santo, que agiu em Jesus, no qual Jesus se ofereceu ao Pai e no qual foi ressuscitado pelo Pai. O Espírito Santo é o dom fundamental de Jesus ressuscitado. O Espírito Santo age na oração do cristão, fazendo brotar nele a *oração em espírito e verdade* da qual fala João no seu Evangelho. O cristão ora no Espírito, mas no Templo que é Jesus. A oração cristã tem, necessariamente, uma estrutura trinitária, porque Jesus ensinou os cristãos a chamarem Deus de Pai. No seu Filho, Deus-Pai adota os homens. O Pai envia o Filho para nele tornar os homens seus filhos. A iniciativa da filiação pertence ao Pai. Mas a filiação supõe a comunhão com Jesus, o Filho de Deus. O Espírito Santo é a causa imediata da filiação, porque a presença do Espírito Santo no homem cria a comunhão deste com o Filho e o torna filho do mesmo Pai de Jesus. Graças ao Espírito Santo, o cristão diz *Abba*, ou seja, participa da própria oração de Jesus. O Espírito Santo, agente da vida filial, também o é da oração filial. A oração, assim como a existência cristã, define-se trinitariamente.

Nos dois primeiros capítulos, foi mostrado que, na teologia de Durrwell, a oração de Jesus se define como *elevatio entis ad Patrem*. Aqui aparece uma específica diferença entre a oração do cristão e a de Cristo. Jesus se eleva ao Pai no Espírito, mas o cristão não poderia se elevar ao Pai no Espírito sem passar por Cristo. Ele chega ao Pai

através de Cristo. Seu caminho será sempre este: ao Pai pelo Filho no Espírito. Mas a oração do cristão também se define como *elevatio entis ad Patrem*. O Pai é o destinatário de sua oração, a quem ele se eleva, não sem passar por Cristo. Cristo revela-se a própria *elevatio* do cristão ao Pai. O Espírito o faz participar da *elevatio* de Jesus, na qual entra com todo o seu ser e não só com a sua mente, como afirma a clássica definição da oração de João Damasceno: *elevatio mentis ad Deum*. Durrwell não faz uma filosofia do *entis*, termo que, na sua teologia, apenas significa a totalidade daquilo que o ser humano é. O homem é chamado a pertencer a Deus – a ir ao Pai – com tudo o que é, assim como Jesus, que se elevou inteiramente ao Pai. A plenitude da *elevatio* do cristão ao Pai só se dá na morte. Se a oração está a serviço da filiação, a morte será, como para Jesus, o mistério exemplar de sua oração, porque terminará de inserir o cristão no mistério pascal de Cristo, mistério da plenitude de sua filiação. A oração o filializa durante seu percurso histórico. Na morte ele nasce plenamente filho do Pai por participação na filiação de Jesus. O Espírito Santo termina de filializá-lo em Cristo.

A única forma de oração na qual nosso teólogo se centra é a oração de petição. Afirma que toda oração traz em si o seu atendimento. Quando o cristão ora, ele parte de um atendimento inicial, porque já está em comunhão com Cristo. A oração, por si só, o faz crescer nessa comunhão e nisso consiste o seu aspecto mais importante, porque está a serviço da salvação que o Pai quer lhe dar em Cristo. Por outro lado, o cristão pode expressar a Deus sua indigência através de pedidos de bens específicos. Jesus pediu e o cristão faz o mesmo. Entretanto, tal oração só tem consistência quando, como Jesus, o cristão se submete à vontade de Deus, renunciando ao desejo de manipular Deus a seu favor. A intercessão pela salvação de outros caracteriza uma forma de petição. Sua eficácia jamais será provada, uma vez que a salvação depende da resposta da liberdade pessoal. Mas o cristão tem o direito – e até o dever – de esperar ser atendido. A intercessão a favor da salvação de outros tem um fundamento evangélico, como aparece, por exemplo, em João, que aconselha a orar pelo irmão extraviado para que seja salvo. Segundo o evangelista, este só não será salvo se tiver cometido um pecado para a morte, a apostasia, total recusa da graça de Deus. Mas Durrwell se pergunta: haverá alguém nessa situação? Não permanece em todo ser humano uma brecha para Deus? O teólogo não afirma a salvação final de todos, mas sustenta que tal graça deve ser pedida na oração e esperada.

A eucaristia, que o teólogo não estuda do ponto de vista litúrgico, mas sistemático, revela-se a oração fundamental do cristão, porque nela Cristo se faz presente no auge de sua entrega ao Pai por todos, ou seja, no momento da plenitude de sua filiação e de sua oração. O cristão entra numa profunda comunhão com Jesus, que vem a ele no seu sacrifício para fazê-lo entrar nesse sacrifício como oferta ao Pai. Em nenhum outro momento de sua vida, a comunhão com Cristo se dá de maneira mais plena, porque a eucaristia é sacramento do próprio mistério pascal de Cristo. Se orar é entrar em comunhão, aqui a comunhão atinge seu nível mais alto e antecipa a parusia, porque Jesus vem no seu ser parusiaco ao encontro do cristão, antecipando a comunhão final.

O Pai-nosso sintetiza a oração cristã. Nessa oração ensinada por Jesus, o cristão chama Deus de Pai, pede-lhe que sua paternidade se estenda sobre toda a humanidade, criando uma comunidade de filhos do mesmo Pai, realização do seu Reino. Pede, ainda, pelo pão de cada dia, que representa tanto suas necessidades materiais essenciais à sobrevivência quanto Jesus que se dá como pão vivo na eucaristia. Arrepende-se de suas infidelidades à paternidade do Pai e perdoa os irmãos, abrindo-se à caridade do Pai, que se mostra sempre acolhedor daquele que se extravia. Sabendo-se tentado, não pelo Pai, mas pelo Maligno, clama ao Pai para não cair em tentação.

A teologia da oração de Durrwell se mostra muito consistente, construída com argumentos sólidos e com uma clara fundamentação bíblica. O mérito do teólogo está em situar a oração no próprio coração da existência cristã que, por sua vez, emerge do próprio mistério pascal de Jesus. Embora faça menção à caridade em muitas obras, propondo, inclusive, uma nova moral cristã fundamentada no Espírito, a nova lei do Novo Testamento, não aparece em sua teologia uma reflexão mais aprofundada sobre a fraternidade, consequência objetiva e prática da filiação. A paternidade universal do Pai cria uma comunidade de irmãos. O tornar-ser filho exige o tornar-se irmão. Se a oração está a serviço da filiação, estará também a serviço da fraternidade, critério último de discernimento de sua autenticidade. Na América Latina, os teólogos da libertação entendem a fraternidade como construção do Reino de justiça. A fraternidade assume as feições da luta pela justiça, sem a qual não existe fraternidade. Nesse caso, o fruto da oração se mostrará numa existência marcada pela opção pelos mais abandonados.

CONCLUSÃO

No final da pesquisa, há que se perguntar: Por que uma teologia da oração? Se, como se afirmou na introdução, a pós-modernidade exige um cristianismo convicto e pessoalmente assumido, então a oração merece ser considerada prioridade. Sem a oração, vivida como encontro e comunhão pessoal com Deus-Trino, torna-se difícil manter o sentido teológico da existência. O presente estudo se deteve apenas no aspecto teológico-doutrinal da oração, que necessita estar alicerçada numa boa teologia dogmática para que tenha credibilidade e para que não caia em desvios. Não basta incentivar a oração; faz-se necessário mostrar teologicamente em que consiste. A pesquisa que ora se finda quis apenas apresentar alguns aspectos doutrinários da oração, na perspectiva da teologia de Durrwell. Tais aspectos se mostram essenciais, porque a oração possui certa complexidade, uma vez que envolve temas teológicos fundamentais. Quando se olha, por exemplo, a experiência oracional de Santa Teresa, descobre-se que nela aparecem os temas centrais da teologia: a humanidade de Jesus, o Espírito Santo, a Trindade, a Eucaristia, a Igreja, o amor fraterno, os santos, a relação com o mundo. A oração, portanto, necessita tirar sua seiva da melhor teologia.

Hoje há bons estudos sobre a oração, muitos foram citados ao longo da pesquisa. A perspectiva de Durrwell se mostra, no entanto, original. Segundo o teólogo, a oração imerge o cristão no mistério pascal de Jesus, no qual ele se descobre filho do Pai por graça do Espírito. A experiência da oração tem uma clara dimensão pascal, porque se realiza na comunhão com a morte e a ressurreição de Jesus. Está a serviço da identidade cristã, que é trinitária. Aqui se encontra o seu *specificum*, o que a diferencia, inclusive, de um conceito que a vê como exercício de introspecção para alcançar a fusão com a energia cósmica. Na pós-modernidade, vive-se uma crise de identidade, por causa de múltiplas referências existentes à disposição de todos. Nesse contexto, o cristão que deseja permanecer fiel à sua identidade, encontra na oração um meio de se apropriar pessoalmente do que o constitui enquanto cristão. Segundo Palácio, a *essência* do cristianismo é uma pessoa, Jesus Cristo, diante de quem tudo deve ser decidido¹. Não se nega a exigência de uma hermenêutica para se compreender o que significa ser cristão

¹ Cf. PALÁCIO, C. A originalidade singular do cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 70, p. 332, 1994.

em cada contexto, no entanto, o encontro com a pessoa de Jesus será sempre um dos traços característicos da existência cristã. Na teologia de Durrwell, a comunhão com Cristo no seu mistério pascal desponta como o fundamento permanente do cristianismo. A oração está, pois, segundo o teólogo, a serviço de um elemento essencial da existência cristã, porque faz o cristão aprofundar as raízes mais profundas do seu ser no mistério de Jesus. Evidentemente, a oração não resolve todos os problemas que o cristianismo enfrenta hoje. Em nenhum momento da pesquisa se caiu na tentação de afirmar que basta a oração. Os desafios atuais exigem muito mais que oração. Esta se revela, no entanto, um elemento a ser redescoberto e revalorizado, pois ajuda a personalizar o conteúdo do cristianismo e a revitalizar a experiência cristã de Deus, conduzindo necessariamente à fraternidade, sacramento da comum filiação adotiva. A oração ajuda o cristão viver como filho e irmão de todos, ou seja, faz sua vida se tornar o que ela é de fato: epifania do Ressuscitado. Agora, para concluir, faz-se necessário recolher, de maneira sucinta, os resultados da pesquisa sobre a oração de Jesus e do cristão na perspectiva da teologia do mistério pascal de F. –X. Durrwell.

Segundo Durrwell, como se mostrou no primeiro capítulo, o que Jesus ensinou sobre a oração e como ele mesmo a praticou só se compreende à luz de sua inserção no contexto judaico. Jesus partilhava as convicções básicas e expressões religiosas do seu povo; ele viveu e orou como judeu. Também criticou os riscos da piedade judaica (cf. Mt 6,1-6; 16-18; Mt 23,6-7). Entretanto, a oração de Jesus não se compreende somente a partir de sua inserção em contexto judaico. Nela desponta uma novidade. Muitas vezes os evangelistas o mostram em oração fora do quadro da oração judaica oficial (cf. Mc 1,35; Mt 14,24; 23,26; Lc 5,16; 9,18). Ele apreciava o silêncio da montanha (cf. Mc 14,23; Lc 6,12; 9,28). Lucas chega a sugerir que Jesus está em estado permanente de oração (cf. Lc 5,16) e ainda o apresenta em oração nos momentos decisivos de sua vida (cf. Lc 3,21; 6,12; 9,18.28; 23,34.46). Durrwell se pergunta pela originalidade da oração de Jesus. Que novidade ela expressaria? Tal novidade o teólogo francês encontra num dos mistérios centrais da existência de Jesus: sua filiação divina. Segundo o teólogo, a própria redenção do gênero humano enraíza-se no mistério filial de Jesus, que se compreende à luz de seu aspecto trinitário. “O cristianismo tem sua fonte no mistério trinitário”². Durrwell inicia sua pesquisa teológica a partir da construção de uma teologia do mistério pascal, mas seu pensamento adquire sempre

² DURRWELL, La preghiera, p. 9.

mais um aspecto teo-lógico, pois vai se centrando numa reflexão cristã sobre Deus. O tema da tese exigiu partir da dimensão trinitária da oração de Jesus, presente já na sua oração antes da páscoa, para depois entrar na sua oração na páscoa. Seguiu-se uma lógica mais temática que cronológica das obras de Durrwell. Ao pensar a Trindade, o teólogo parte do kérigma bíblico, ou seja, da Trindade tal qual se revela na história. Ele faz do axioma rahneriano a regra de ouro de sua reflexão sobre a Trindade: “a Trindade econômica é a imanente, e reciprocamente”³. A novidade da oração de Jesus, ao expressar sua filiação divina, compreende-se no quadro de uma teologia trinitária.

Na oração, Jesus revela sua identidade filial e a identidade do próprio Deus, o Pai. O termo Pai tem um alcance epistemológico, pois a paternidade diz respeito ao próprio ser de Deus. Jesus é, essencialmente, Filho do Pai e tem consciência disso; sua oração evidencia a relação original e única que ele tem com o Pai. A palavra *Abba* resume o significado da oração de Jesus; nela aparece o que ele é em absoluto: o Filho de Deus. Entretanto, um aspecto bastante original na teologia do autor estudado se encontra na sua visão dinâmica da filiação de Jesus. Sendo o Filho eterno que o Pai gera no mundo para a salvação do gênero humano, Jesus, ao longo da sua existência histórica, teve que se tornar o Filho que já era para redimir os homens. A salvação depende do próprio *tornar-se Filho por parte de Jesus*. Nisso Durrwell se distancia de outros teólogos, que, ao estudar a oração de Jesus, apenas acentuam a comunhão íntima e filial de Jesus com o Pai da qual brota a oração. O teólogo francês avança, mostrando que o mistério da geração eterna do Filho se faz história. A encarnação se compreende não somente como a *descida* de Jesus no meio dos homens, mas como a realização progressiva da sua filiação divina na humanidade, ou seja, na condição dos homens a salvar. O Filho assume a natureza humana para filializá-la. Jesus salva os homens fazendo-os participar de sua filiação. O diálogo de Jesus com o Pai se compreende dentro do processo que ele percorre para se tornar plenamente o Filho. Na oração, Jesus aceita ser na história, para os homens, o Filho que desde sempre ele é no seio do Pai. Se por um lado a oração expressa sua identidade de Filho, por outro nela Jesus acolhe o Pai e aceita ser por ele filializado. A missão salvadora de Jesus se enraíza na própria filiação. Filiação e redenção constituem, portanto, dois aspectos de um mesmo mistério.

³ RAHNER, Advertências, p. 127.

“A obra da redenção é a de um homem que vive, até a morte, o mistério de sua filiação divina”⁴.

A relação de Jesus com o Pai não se dá sem o Espírito Santo. Os teólogos são concordes ao afirmar a atuação do Espírito Santo na vida de Jesus durante o seu percurso histórico, o que o Novo Testamento atesta claramente e de diversos modos. Pouco se fala, no entanto, da atuação do Espírito Santo na oração de Jesus. Na teologia de Durrwell, descobre-se o lugar do Espírito na oração de Jesus⁵. Como foi mostrado, Durrwell identifica o Espírito Santo com o poder com o qual Deus realiza todas as suas obras. O Espírito é o “poder criador de Deus”⁶. Se tudo o que Deus faz, ele o faz no Espírito, também a geração do Filho se dá no Espírito, porque o Espírito é o poder gerador de Deus. “Enumerando as três pessoas, pode-se dar ao Espírito um nome trinitário, que corresponde ao do Pai e ao do Filho: em Deus há o Genitor, o Gerado e a Geração. Tanto o Filho como o Espírito procedem do Pai em sua paternidade, mas um é o Gerado, o outro a Geração”⁷. Uma vez definida a identidade do Espírito, Durrwell acena para a ação do Espírito em Jesus. Ele conduz o caminho histórico do Filho rumo à plenitude de sua filiação, agindo também na sua oração. O teólogo afirma que o mesmo Espírito que faz os cristãos dizerem *Abba* (cf. Rm 8,15; Gl 4,6) faz Jesus dizer *Abba*. Jesus é Filho no Espírito; a exclamação *Abba* jorra da presença do Espírito nele. Sua oração expressa, no entanto, uma filiação a caminho. O Filho, orando, acolhe o Pai e por ele se deixa gerar no Espírito para que sua filiação se faça história a favor dos homens. A oração de Jesus, durante o seu percurso histórico, expressa sua filiação que tende, no entanto, a uma plenitude, que só acontece na páscoa. A presença do Espírito em Jesus transforma a graça filial em impulso de oração, fazendo-a tender para uma plenitude de comunhão que acontecerá na páscoa.

No segundo capítulo desta pesquisa, buscou-se aprofundar a relação existente entre a oração de Jesus e o seu mistério pascal. O teólogo interpreta a morte e a ressurreição como a realização do mistério pessoal de Jesus, essencialmente filial. “O mistério pascal é o ápice da filiação”⁸. Durrwell denuncia como limite da clássica teologia da redenção a ausência de uma reflexão sobre o significado salvífico da

⁴ DURRWELL, *Jésus Fils de Dieu*, p. 32.

⁵ Aqui não se quer repetir os traços fundamentais da pneumatologia do autor e os problemas que ela levanta para a teologia trinitária.

⁶ DURRWELL, *L'Esprit du Père*, p. 23.

⁷ DURRWELL, *L'Esprit du Père*, p. 24.

⁸ DURRWELL, *Cristo nossa páscoa*, p. 29.

ressurreição, considerada então o mais estupendo milagre de Jesus e a maior prova de sua divindade. Sem polemizar com Anselmo, critica seu conceito de *satisfação vicária* que, com diferentes matizes, impôs-se na teologia da redenção no Ocidente. Se a morte de Jesus satisfaz a justiça divina, obtendo a salvação, apenas porque ele é Deus e homem ao mesmo tempo, a ressurreição se torna um aspecto periférico da sua morte. O teólogo, sempre a partir do dado bíblico, constata, no entanto, que os discípulos anunciam, antes de tudo, a ressurreição de Jesus e não o perdão de uma dívida. Afirmam que Jesus está vivo e que sua ressurreição significa salvação para o gênero humano. O teólogo prova que, de acordo com muitos textos da Escritura, a salvação acontece *em Cristo*. A afirmação segundo a qual Jesus morreu *pro nobis* não se separa de outra, igualmente importante: Jesus morreu *para entrar na glória*. São duas dimensões do mistério de sua morte e ressurreição. As teologias jurídicas enfatizam muito o *pro nobis* da morte de Jesus, o que as faz correr o risco de interpretar a morte de Jesus como algo extrínseco a seu próprio mistério. A morte, nesse caso, é vista como *uma ação* com a qual Jesus *obtem* a salvação; ela seria o alto preço pago a Deus pelo resgate da dívida contraída pelo ser humano através do pecado. Jesus paga pelos homens, substituindo-se a eles. Para o teólogo francês, a salvação se realiza *em Jesus*, o que se deduz da afirmação segundo a qual Jesus, pela ressurreição, *entrou na glória*. Nesse caso, a salvação se identifica com o mistério pessoal de Jesus; ela é intrínseca à dinâmica de sua existência filial e se revela um drama pessoal, que se conclui com a entrada de Jesus na glória. Através de sua morte e ressurreição, *Jesus se torna o evento da salvação*. “A redenção acontece inteiramente no Cristo, é somente a realização de seu próprio ser filial. Ela é a redenção que está no Cristo (cf. Rm 3,24), em Cristo que se tornou redenção (cf. 1Cor 1,30). A páscoa da salvação se identifica com uma pessoa: o Cristo nossa páscoa (cf. 1Cor 5,7)”⁹. A salvação não se restringe ao perdão do pecado, ela diz respeito à comunhão com Deus em Cristo à qual todo ser humano é chamado. A salvação, no entanto, inclui o perdão do pecado, porque o homem chamado à salvação se encontrava numa situação de pecado. Cristo assumiu a carne de pecado para reconduzir o homem a Deus. Ele se faz solidário da situação dos homens a salvar. Ao se tornar salvação, ele se torna perdão de todos os pecados.

Morte e ressurreição são, portanto, duas dimensões do mistério pascal, que se caracteriza como evento trinitário, no qual o Pai gera seu Filho no Espírito, levando-o

⁹ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 50.

à plenitude de sua filiação. O Pai filializa o Filho na carne de pecado assumida em solidariedade com os homens a salvar. “Na morte Jesus chega, em sua humanidade, à gloriosa plenitude filial”¹⁰. Durrwell não entende a redenção em termos de satisfação ou pagamento de uma dívida, mas em termos de comunhão. Na ressurreição, Jesus, o Filho, chega à plenitude de sua glória filial. Jesus, na morte, é ressuscitado pelo Pai, o que produz uma total comunhão entre eles. Enquanto realidade biológica, a morte de Jesus pertence ao passado, mas como realidade humana, pessoal e redentora, ela permanece no Jesus da glória. Na morte, Jesus chega ao ápice da comunhão de amor com o Pai e se eterniza nesse supremo ato de amor a Deus e aos homens. Ele permanece, para sempre, no evento último da salvação, constituído por sua morte e ressurreição. Durrwell chama a eterna atualidade do evento da salvação de *eventicidade* do mistério pascal. Jesus jamais deixa o momento da morte na qual foi glorificado. Ele vive, eternamente, na plenitude do seu mistério filial, que coincide com o momento eterno de sua geração pelo Pai. Ao ser ressuscitado pelo Pai, Jesus volta, enquanto homem, ao instante eterno de sua geração pelo Pai. O teólogo, de maneira bastante original, estabelece um nexa entre a ressurreição de Jesus e o mistério da sua eterna geração. A ressurreição deriva da própria geração. Através da ressurreição, o Pai conduz Jesus, em sua humanidade, à plenitude de sua geração como Filho, como afirma At 13,22-33: “*Tu és meu Filho, eu hoje te gero*”. O teólogo compreende a ressurreição como a divina geração que faz Jesus nascer para a vida de Filho de Deus. O Pai ressuscita seu Filho no mesmo Espírito no qual o gera desde toda a eternidade e no qual o gerou no seio de Maria. “Jesus morre no Espírito Santo que o leva ao Pai. Filho de Deus, morre ao Pai no Espírito no qual ele é o Filho”¹¹. Jesus sai do Pai no Espírito e volta para o Pai sendo por ele gerado para a plenitude de sua filiação. “No mistério pascal, eles também são três: O Pai que ressuscita, o Filho ressuscitado e a ressurreição, ou seja, o Espírito, que é poder de ressurreição”¹². O mistério pascal corresponde, assim, ao eterno mistério da geração do Filho pelo Pai no Espírito. Jesus, na teologia de Durrwell, não só revela o mistério trinitário por sua encarnação, mas o realiza no mundo e na história no seu mistério pascal. Portanto, para o teólogo francês, a páscoa de Jesus se constitui como o evento a partir do qual se compreende o mistério da Trindade e o mistério da salvação dos homens, porque o mistério da eterna geração do Filho pelo Pai

¹⁰ DURRWELL, La mort du Fils, p. 18.

¹¹ DURRWELL, La mort du Fils, p. 58.

¹² DURRWELL, Le Géniteur, l’Engendré et l’Engendrement, p. 185.

no Espírito se realiza na criação e na história para que os homens possam entrar em comunhão com a Trindade. A salvação, do ponto de vista trinitário, se realiza na incorporação a Cristo no seu mistério pascal; através de Cristo, entra-se em comunhão com as pessoas divinas.

Segundo Durrwell, “as outras orações de Jesus foram o prelúdio para a grande oração pascal”¹³. Nessa pesquisa, mostrou-se que a relação estabelecida entre a oração de Jesus e seu mistério pascal se revela mais profunda do que se imagina num primeiro momento. Muitos teólogos enfatizam o diálogo que Jesus trava com o Pai ao enfrentar o seu destino trágico, diálogo no qual emerge o próprio significado da morte. Durrwell vai além da categoria diálogo ao considerar o próprio mistério pascal como oração: “A morte de Cristo foi o mistério original e exemplar de sua oração”¹⁴. O que permite ao teólogo aproximar estes dois conceitos, oração e mistério pascal, é certamente *a filiação divina de Jesus*, na qual ele concentra o dado cristológico. O mistério pascal só se compreende como oração enquanto ápice da filiação. O teólogo afirma que “Jesus em oração é Jesus em sua filialidade”¹⁵. Ora, no mistério pascal se dá “o ápice da filiação”¹⁶. Durante a vida de Jesus, a oração exprime sua filiação, vivida na comunhão com o Pai. Mas a filiação supõe um devir, porque Jesus a realiza na condição humana, até a plenitude da páscoa. Durrwell tem razão ao afirmar que a oração de Jesus “exprimia e realizava o seu ser filial; ela era sinal da comunhão com o Pai e a busca de uma comunhão de plenitude”¹⁷. A comunhão com o Pai, que marca a existência terrestre de Jesus, consuma-se na morte, quando ele se entrega totalmente ao Pai. Durante seu percurso histórico, sua oração se caracteriza como um constante elevar-se ao Pai – *elevatio entis ad Patrem*; na morte a *elevatio* de Jesus se realiza totalmente. A oração de Jesus consiste na sua oferta ao Pai. O cume da entrega se dá na morte. Uma entrega que inclui o Espírito, que o faz dizer *Abba* e o impulsiona rumo à plenitude da comunhão com o Pai. O que o Espírito realiza na vida e oração de Jesus, se consuma plenamente na páscoa. Jesus ora no Espírito e morre no Espírito que leva a si mesmo e a Jesus para o Pai. O Espírito eleva Jesus ao Pai na morte. A *elevatio entis ad Patrem* de Jesus supõe, portanto, a presença nele do Espírito. Na teologia de Durrwell, o lugar do Espírito na definição da oração de Jesus se encontra na *elevatio*. A comunhão de Jesus

¹³ DURRWELL, O Pai, p. 44.

¹⁴ DURRWELL, Le mystère pascal, p. 282.

¹⁵ DURRWELL, La mort du Fils, p. 27.

¹⁶ DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 29.

¹⁷ DURRWELL, Le Père, 218.

com o Pai se realiza plenamente no Espírito Santo. Quando Jesus volta ao instante eterno de sua geração pelo Pai, o Pai o gera no Espírito para a plenitude de sua filiação.

A salvação do gênero humano que Jesus realiza com sua entrega ao Pai se compreende, também, segundo o teólogo francês, a partir da categoria oração. “A teologia da redenção encontra na teologia da oração o quadro de uma síntese coerente”¹⁸. Ao estudar Hb 5,7-9, o teólogo conclui que Jesus pede na oração por sua salvação. A salvação que irá realizar pelos homens, ele a pede para si mesmo, porque se encontra na condição dos homens a salvar. O Pai atende a oração de Jesus e salva os homens na salvação de Jesus. Jesus é *pro nobis* na sua morte e na sua oração. O Pai atende Jesus gerando-o para a plenitude de sua filiação e, assim, salvando o gênero humano. A comunhão dos homens com o Pai se torna possível em Jesus, que por eles orou e morreu, sendo atendido pelo Pai, que não o deixou entregue à morte, mas o introduziu na plena glória filial. Jesus não se elevou sozinho ao Pai, elevou consigo toda a humanidade, entregando-se ao Pai no Espírito por ela. Portanto, “o mistério da redenção é o mistério de um homem que, pelo mundo, tornou-se uma oração que foi atendida”¹⁹.

A oração de Jesus enquanto oferta de si ao Pai se aproxima do conceito de sacrifício do teólogo francês: “O homem toma a iniciativa de fazer um dom a Deus. Deus se apropria do dom, impregnando-o de si mesmo. Através da vítima, o homem entra em comunhão com Deus”²⁰. Embora oração e sacrifício sejam realidades distintas, acontecem simultaneamente na morte de Jesus, porque seu sacrifício coincide com sua oferta ao Pai. Tanto a oração quanto o sacrifício, na teologia de Durrwell, têm na comunhão seu ponto crucial. Através do sacrifício de si, Jesus entra em comunhão com o Pai e, em Jesus, vítima oferecida, o Pai entra em comunhão com toda a humanidade. “O sacrifício não é outra coisa senão uma entrada em santa comunhão com Deus, como toda oração”²¹. A morte de Jesus é oração enquanto sacrifício. E Jesus permanece para sempre na sua entrega ao Pai *pro nobis*. Ele será sempre aquele que se entregou ao Pai no Espírito para a salvação dos homens. Permanecerá, portanto, na sua oração, uma vez que esta se identifica com sua oferta. Jesus, por sua ressurreição, tornou-se também sacerdote eterno. A definição de Cristo como sacerdote inclui a sua exaltação e

¹⁸ DURRWELL, Jésus Fils de Dieu, p. 49.

¹⁹ DURRWELL, Cristo nossa páscoa, p. 70.

²⁰ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 56.

²¹ DURRWELL, Le mystère pascal, p. 282.

ressurreição (cf. Hb 7,26). Sacerdócio e filiação de Jesus são aspectos que se unem, como aparece na Carta aos Hebreus. No momento da ressurreição, ao declarar Jesus sumo sacerdote (cf. Hb 5,6), o Pai diz: “Tu és meu Filho, eu hoje te gerei (cf. Hb 5,6). “A glorificação consagra o sacerdote porque ela leva à plenitude a filiação de Jesus: um sacerdócio mais rico, numa plena filiação”²². Por sua ressurreição, a atividade mediadora de Jesus chega também à sua plenitude, pois seu sacrifício é único e definitivo, como afirma Hebreus. Jesus, eterno sacerdote, permanece para sempre fixado no hoje de seu sacrifício, intercedendo por todos (cf. Hb 7,25). Ele está junto do Pai na condição dos homens a salvar como mediador da salvação. Sua humanidade, filializada pelo Pai na ressurreição, constitui uma intercessão definitiva a favor de todos.

Na teologia de Durrwell, a oração de abandono de Jesus na cruz (cf. Mc 15,34; Mt 27,46) não significa, em nenhuma hipótese, que ele tenha sido rejeitado ou castigado pelo Pai, o que estaria em contradição com o testemunho dos evangelistas sobre a íntima comunhão de Jesus com seu Pai. Nesse sentido o teólogo francês discorda da interpretação que outros teólogos fazem dos textos de 2Cor 5,21 e Gl 3,13, nos quais fundamentam uma interpretação do sacrifício de Jesus como *substituição vicária*. Nesse caso, o Pai teria tratado Jesus como pecado, maldito e bode expiatório. Jesus não estaria, portanto, rezando o Sl 22. Durrwell, como outros teólogos, sustenta que Jesus ora o Sl 22, que expressa, por um lado, um sentimento de abandono, mas termina na confiança em Deus. Segundo o teólogo, o grito de Jesus se torna compreensível à luz da geração do Filho no mundo pelo Pai. A relação do Filho com o Pai é feita de comunhão e alteridade. O momento da morte se revela o da alteridade absoluta. Jesus se vê semelhante aos pecadores na sua miséria humana, mas não em seu pecado. “A saída para a alteridade foi sentida como abandono na solidão”²³. O Filho experimenta a distância entre ele e o Pai, mas tal distância não produz uma ruptura e nem quebra a comunhão, porque o Pai permanece sempre fiel à sua paternidade. O grito de Jesus expressa abandono, mas não separação de Deus. A morte de Jesus é plenitude de comunhão, ou seja, o contrário de uma ruptura. Os homens o entregam e o abandonam, mas o Pai o gera para plenitude de sua filiação.

Pouco antes de sua morte, Durrwell pediu aos responsáveis pela publicação de seu último livro, *La mort du Fils, le mystère de Jésus et de l’homme*, para

²² DURRWELL, La résurrection de Jésus, 8. ed., p.173.

²³ DURRWELL, O Pai, p. 268.

acrescentar, no final, uma palavra que, segundo ele, resume o sentido de toda a oração de Jesus. “Digam aos responsáveis pela publicação de meu último livro para inserir, no final, esta palavra de Jesus – Tenho sede! – é a oração filial por excelência de Jesus. É a expressão da identidade do Filho em seu mistério”²⁴. O teólogo teologiza tal frase, que não significa apenas um grito de dor ao qual os soldados respondem, oferecendo-lhe, segundo o costume, uma esponja com vinagre. Tal palavra contém o significado da oração filial de Jesus, enquanto expressão de sua identidade mais profunda. Jesus tem sede de Deus, do amor do Pai, da água viva do Espírito Santo que o faria entrar na glória e se tornar a salvação da humanidade. Jesus tem sede da plena comunhão com o Pai, que o ressuscitaria no Espírito Santo para levá-lo à plenitude da glória, e com ele toda a humanidade. Ele tem sede, ou seja, deseja ardentemente que sua humanidade seja filializada pelo Pai para que nele os homens tenham acesso a seu Deus e Pai e se tornem seus filhos. Para expressar o sentido da morte de Jesus, Durrwell aproxima dois textos bíblicos. Na morte, Jesus diz: “Pai, em tuas mãos, entrego o meu Espírito” (Lc 23,46). Ao que o Pai responde: “Tu és meu Filho, eu hoje te gero” (At 13,33). Estes dois textos sintetizam o significado da morte e ressurreição de Jesus para o teólogo francês. A morte de Jesus é sua entrega, seu sacrifício, sua oração. Jesus morre entregando-se ao Pai por todos; o Pai o atende, ressuscitando-o, gerando-o, enquanto homem, para a plenitude de sua filiação. E, nesse mistério, encontra-se a salvação do gênero humano.

No terceiro capítulo, constatou-se que a oração dos cristãos se entende como uma dimensão da própria existência cristã. Para o teólogo francês, a salvação dos homens se encontra na comunhão com Jesus possibilitada pelo Espírito Santo. De fato, o Espírito Santo é o dom escatológico fundamental, que Jesus ressuscitado envia aos homens de junto do Pai. A reflexão de Durrwell parte das seguintes expressões paulinas: *In Christo, in Spiritu e cum Christo*. Os textos de Paulo atestam a comunhão de Jesus com os cristãos. De fato, segundo o teólogo, “a vida do cristão é a mesma de Cristo, atribuída a ele porque ele é não somente a causa dessa vida, mas o sujeito. O Cristo assume o eu do seu fiel”²⁵. Tal comunhão não seria possível sem o Espírito Santo, que faz o cristão estar em Cristo. A existência cristã se configura, portanto, como vida em Cristo desde o Espírito. Porém o cristão não está apenas inserido em Cristo, mas *em Cristo no seu mistério pascal*, o que Durrwell explica com a fórmula paulina

²⁴ Cf. SÉGALEN, J. -M. *Prier à la lumière du mystère pascal avec François-Xavier Durrwell*. Lion: Editions du Jubilé, 2007. p. 140.

²⁵ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 167.

cum Christo. Paulo faz a existência cristã depender da morte e ressurreição de Cristo (cf. Cl 2,12). Graças ao mistério pascal, o cristão está em comunhão com Cristo. Mais uma vez, a salvação não se entende em termos de méritos adquiridos e distribuídos por Cristo, mas em termos de comunhão. “Sendo pessoal ao Cristo, a salvação só se torna a dos homens *através da comunhão com Cristo no seu mistério pascal*”²⁶. Cristo tornou-se, na sua morte e ressurreição, a salvação dos homens. “Uma vez que a salvação não é senão o próprio Cristo na sua morte na qual ele ressuscita, então é nele que os homens poderão ser salvos, através da comunhão com sua morte e ressurreição”²⁷. A comunhão do cristão com Cristo realizada pelo Espírito torna o cristão filho de Deus. O Espírito Santo, no qual Jesus foi gerado na ressurreição, prolonga, no momento do batismo, a geração do Filho pelo Pai, tornando os fiéis filhos do mesmo Pai de Jesus. O Pai gera o Filho e seus filhos no Espírito. Antes do batismo, o homem possui *algo de crístico e filial*, mas essa graça encontra sua manifestação última no batismo, quando o homem adquire as feições do Filho. A existência cristã tem, portanto, uma clara dimensão trinitária, o que a teologia chama de inabitação trinitária. Para Durrwell, “a inabitação trinitária é o mistério divino – o da paternidade de Deus, que gera o Filho no Espírito – realizando-se no homem e em seu favor”²⁸. Ao entrar em comunhão com Cristo, o cristão entra em comunhão com a própria Santíssima Trindade. Por graça do Espírito, o cristão entra em comunhão com Cristo e se torna o Filho do Pai. As pessoas da Trindade se relacionam distintamente com o cristão e vice-versa. O teólogo precisa: “o cristão é filho do Pai; vive numa comunhão identificante com o Cristo, seu Senhor e irmão; é conduzido no Espírito Santo e se banha no seu amor”²⁹.

Durrwell pensa a oração cristã a partir do mistério pascal de Cristo. Evidentemente, qualquer teologia da oração supõe a ressurreição de Jesus, mas o teólogo francês a fundamenta no próprio mistério pascal: “a graça da oração é um efeito da ação de Deus que ressuscita o Cristo”³⁰. A oração cristã, bem como a existência cristã, emana da páscoa. Segundo o teólogo, a *oração no nome de Jesus*, evidenciada no evangelho de João (cf. Jo 14,13.14; 15,16; 16,24), exige a páscoa de Jesus como sua condição de possibilidade, uma vez que somente a glória da ressurreição realiza a união de Cristo com os seus num só corpo. Faz-se necessário que o cristão esteja identificado

²⁶ DURRWELL, La pâque du Christ, p. 11. O cursivo é do autor.

²⁷ DURRWELL, La résurrection de Jésus, p. 173.

²⁸ DURRWELL, O Pai, p. 79.

²⁹ DURRWELL, O Pai, p. 80.

³⁰ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 135.

com Cristo no seu mistério pascal, na glória de sua filiação, para que peça e ore em seu nome. Só assim a oração se define como cristã. “Orar no nome de Jesus é, portanto, orar na comunhão com o Cristo na sua divina filiação”³¹. O teólogo francês afirma, ainda, que a oração cristã aprofunda suas raízes no mistério pascal de Cristo, seu supremo ato redentor. Ela se torna possível a partir de uma comunhão inicial com Cristo. Depende de uma existência em Cristo desde o Espírito, criada pela ressurreição. Mostra-se uma atividade do homem redimido, daquele que foi filializado no batismo. “A oração do cristão é uma comunhão com o ato redentor pelo qual o Cristo se abriu ao Pai e foi elevado à plenitude por ele”³². Ela se dá no Templo que Jesus se tornou pela sua ressurreição. A oração não cria, portanto, a comunhão com Deus, como muitas vezes se diz, mas brota dessa comunhão e a aprofunda, como se fosse um *re-batismo*, ou seja, ela configura cada vez mais o fiel com o Cristo no seu mistério pascal, tornando-o verdadeiramente Filho do Pai por graça do Espírito.

Na teologia de Durrwell, a oração cristã possui uma essencial dimensão trinitária, porque o cristão não se dirige a uma divindade sem rosto ou a uma energia cósmica. A oração põe em movimento a relação da pessoa com Deus e essa respeita o modo de ser de Deus. A iniciativa da adoção filial vem do Pai (cf. 1Cor 1,9; Ef 1,5), que envia ao mundo seu próprio Filho e aos corações o Espírito Santo para que os homens se tornem seus filhos. O Pai faz o ser humano se tornar seu filho, gerando-o no Filho ou gerando nele o Filho. A salvação vem do Pai, mas se realiza no Filho. O destinatário da oração cristã é propriamente o Pai. Porém, sem Jesus, os cristãos não poderiam chamar Deus de Pai, uma vez que se tornam filhos na filiação de Jesus. Na pessoa do Filho o Pai atua o mistério da adoção filial (cf. Gl 4,4-6; Ef 1,5). O cristão entra em relação com a Santíssima Trindade através de Jesus que, por sua morte e ressurreição, realizou nele a salvação do ser humano, possibilitando-lhe a graça da adoção filial. “O homem entra em relação com Deus na relação que une o Filho a seu Pai e que constitui a salvação do homem”³³. Uma vez que a comunhão com a Trindade acontece por causa de Cristo, a oração cristã só se compreende a partir da comunhão com Cristo. O cristão diz *Abba* por causa de sua união com Jesus (cf. Rm 8,15); ele participa da oração de Jesus. Embora a iniciativa da adoção pertença ao Pai, ela se faz possível por integração a Cristo, mas também não se dá sem o Espírito, que a realiza como agente imediato da

³¹ DURRWELL, Le Père, p. 226.

³² DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 183.

³³ DURRWELL, O Pai, p. 206-207.

filiação. O Pai torna os homens filhos gerando neles o seu Filho por meio do Espírito. Se por um lado os cristãos podem dizer *Abba, Pai*, por causa de Jesus, por outro tal oração lhes é acessível por meio do Espírito, como atesta Paulo (cf. Rm 8,15; Gl 4,6). A filiação divina do cristão nasce da ação do Espírito no cristão, assim também sua oração tem no Espírito sua condição de possibilidade. Agente da adoção filial, o Espírito Santo inspira a oração cristã. A oração cristã poderia se dirigida ao Filho e também ao Espírito, uma vez que são pessoas na Trindade. Estritamente falando, no entanto, se ela respeita a estrutura trinitária da existência cristã, será dirigida ao Pai, na comunhão com Cristo criada pelo Espírito Santo. Como a de Jesus, a oração cristã se constitui como *elevatio entis ad Patrem*. No caso de Jesus, o Espírito Santo o eleva ao Pai. No caso dos cristãos, a *elevatio* depende de Jesus, porque o Espírito não pode elevar os cristãos ao Pai sem Jesus. O Espírito cria a comunhão com Cristo, de cuja *elevatio* os cristãos participam. Graças ao Espírito, os cristãos são elevados na *elevatio* de Jesus.

Segundo Durrwell, a morte é o mistério exemplar da oração de Jesus, porque a comunhão do Filho com o Pai no Espírito Santo se torna total. Assim como a de Cristo, a morte do cristão se caracteriza como um nascimento, porque nesse momento ele se torna plenamente filho. Durante a vida, desde o seu batismo, o cristão está em Cristo, que morreu e ressuscitou por ele. Na morte, ele entra numa plena comunhão de morte e vida com Cristo. Só então o batismo produz seu efeito final e definitivo: o cristão morre e ressuscita com Cristo. A oração do cristão durante a vida nasce do seu batismo, da comunhão inicial com Cristo. Ela aprofunda sempre mais essa comunhão, imergindo o cristão no mistério pascal de Cristo. A morte se configura como a última oração do cristão, porque chega a seu termo a comunhão com Cristo iniciada com o batismo e aprofundada pela oração. Como Cristo, somente na morte, o cristão se oferece totalmente ao Pai, entregando-se a ele. Se sua oração foi, durante sua vida, a entrega – *elevatio* – de seu ser ao Pai numa comunhão de amor com Cristo no Espírito, a morte consumará essa entrega e unirá os que se amam, porque, como afirma o teólogo francês, a morte realiza a comunhão de amor que caracteriza a vida do cristão; nela ele se entrega àquele que buscou amar durante a vida. A existência cristã começa com o batismo, porém a morte é sua última etapa. A oração manifesta e aprofunda uma filiação que desemboca numa plena comunhão com Cristo na morte. A existência cristã se constrói num longo caminho rumo a uma comunhão de plenitude com Cristo, que morre gerado pelo Pai no Espírito. No batismo, o Pai gera o cristão em Cristo no poder do

Espírito. Durante a vida, na sua oração, o cristão vai se filializando, por graça do Espírito. A oração o filializa, fazendo-o tornar-se cada vez mais filho. Na morte, o Espírito termina de gerá-lo em Cristo, tornando-o plenamente filho no Filho. Consuma-se a filiação do cristão e também a sua oração. Como afirma Durrwell, “a morte é sua suprema oração”³⁴. Ele entra na própria oração que Cristo se tornou e permanece unido a Cristo na sua oferta ao Pai. “No céu, os homens têm sua morada no Cristo que habita a Trindade, nele eles vivem do Pai no Espírito Santo. O céu é, ao mesmo tempo, crístico e trinitário”³⁵. Na morte a oração cristã se caracteriza como o cume da *elevatio entis ad Patrem*, porque o cristão entra definitivamente na *elevatio* de Jesus ao Pai, por graça do Espírito que o insere definitivamente em Jesus eternamente entregue ao Pai *pro nobis*.

A única forma de oração que ocupou a atenção de Durrwell foi a petição, talvez por ser a mais abundantemente utilizada pelo povo e a mais propensa a ilusões. O teólogo busca a inteligibilidade teológica da petição, que possui um significado evangélico. O teólogo se mostra consciente de todos os problemas inerentes a essa forma de oração, tanto os de ordem teológica quanto os de ordem psicológica. Por detrás da petição há, segundo alguns, uma visão intervencionista de Deus, porque a petição convoca Deus a alterar a ordem do que ele mesmo criou. Por outro lado, a petição alimenta, muitas vezes, o desejo de manipular Deus a favor de interesses egoístas. Nesse caso, o homem permanece centrado no seu narcisismo e fechado à vontade de Deus. E chega mesmo a abandonar a fé, quando não se sente atendido em suas preces. Por essas razões, o teólogo espanhol, Queiruga, propõe a interrupção desta forma de oração, para que os cristãos tomem consciência de que Deus não deseja as misérias do mundo e quer ser parceiro do homem para combatê-las. Durrwell, ao contrário de Queiruga, admite a petição, que aparece claramente atestada no Novo Testamento. Jesus a praticou e a aconselhou (cf. Mt 7,7; Mc 11,24; Jo 14,13; Lc 11,5-13; 18,1-8; 9-14). Além disso, a medida do homem não se assemelha à de Deus. Seria difícil exigir do ser humano uma petição que não tivesse certa marca de egoísmo. A petição nasce, antes de tudo, da indigência de quem vive numa história que ainda não foi totalmente assumida pelo Cristo, *eschaton* do mundo. Ela expressa o *desejo parusiaco* de uma plenitude que ainda não se realizou. Entretanto, o teólogo enfatiza que qualquer oração, seja de súplica ou louvor, se fundamenta numa comunhão inicial

³⁴ DURRWELL, Le Christ, l'homme et la mort, p. 78.

³⁵ DURRWELL, Regards chrétiens sur l'au-delà, p. 142.

com Cristo e é movida pelo Espírito. A petição parte de um atendimento inicial, uma vez que o cristão ora em comunhão com Cristo. Se o elemento essencial da oração se encontra na comunhão, a oração traz em si o seu atendimento. “A salvação que é comunhão se realiza na própria oração, sendo o atendimento imanente à oração, como é imanente à morte de Jesus a glória da ressurreição que ele recebe”³⁶. Não seria possível orar sem ser atendido, quando se busca, em última instância, a comunhão com Cristo possibilitada pelo Espírito. “Que eles rendam graças ou supliquem, os cristãos oram atendidos, porque oram no Cristo pleno da glória de Deus; oram no Espírito, o dom substancial que lhes é concedido”³⁷. Mas os cristãos, na indigência de sua existência terrestre, não necessitam evitar fazer pedidos de bens específicos a Jesus, desde que se submetam à vontade de Deus, como fez Jesus que, ao pedir para ser poupado da morte da cruz, se submete antes à vontade salvífica de Deus (cf. Mc 14,35-36). Jesus foi atendido, porque nele se fez a vontade de Deus. A oração de petição se rege, portanto, pela vontade salvífica de Deus.

Durrwell aborda ainda uma petição específica, a mais cristã de todas, segundo ele, aquela na qual se intercede pela salvação dos outros (cf. Cl 1,3; 4,12; Ef 6,18-20; 1Tm 2,1-8; 1Ts 3,10; 2Ts 1,11; 3,1). Uma oração cuja eficácia, evidentemente, não se mede nem se prova, já que a acolhida da graça depende da liberdade. Tal oração de petição, Durrwell a explica a partir da teologia da *communio sanctorum*, que postula uma união entre os cristãos a partir de uma caridade orgânica, fundamentada no Espírito Santo, que faz de todos uma unidade (cf. Ef 4,16; 1Cor 12,13). A caridade verdadeira universaliza os bens de cada um. A graça produz uma comunhão entre as pessoas que ultrapassa, inclusive, os limites da Igreja, uma vez que todos foram criados em Cristo e para Cristo (cf. Cl 1,16; 1Cor 8,6). A oração torna o cristão cada vez mais cristão, fazendo-o viver a sua vida como um dom para os outros, como foi a própria vida de Cristo. Estar em comunhão com Cristo envolve necessariamente os outros. A oração, ao fazer o cristão mergulhar cada vez mais no mistério pascal de Cristo, faz a salvação chegar a outros, o que não quer dizer que sua oração faça Deus agir sobre os outros. A própria oração, ao criar a comunhão com Deus, adquire eficácia para os outros. “Como em toda oração, na intercessão se entra em divina comunhão, e por causa da comunhão essa oração é eficaz: junto com Deus nos tornamos causa de salvação para nossos

³⁶ DURRWELL, O Pai, p. 207.

³⁷ DURRWELL, Dans le Christ Rédempteur, p. 185.

irmãos”³⁸. Durrwell se mostra otimista quanto à intercessão pela salvação dos outros, a qual são feitas solenes promessas (cf. Jo 15,7.16; 1Jo 5,16). O teólogo se baseia em João, que estabelece as condições para que tal oração seja atendida. Se o orante estiver unido a Cristo (cf. Jo 15,17) e se aquele por quem ora não tiver cometido um pecado para a morte (1Jo 5,16). Quanto ao pecado para morte, não se sabe se realmente existe. Durrwell não afirma que a oração de intercessão alcançará o que almeja. Apenas afirma que, quando o cristão entra em comunhão com Cristo, sua intercessão necessariamente chega aos outros. Os santos já estão na plenitude da comunhão com Cristo e participam de sua intercessão junto ao Pai pela salvação da humanidade. Maria concentra o mistério da Igreja e a ela se pode recorrer, uma vez que o seu desejo é conduzir todos à verdade plena de seu Filho Jesus. Embora não possa afirmar categoricamente que todos se salvarão, o cristão se empenha para que isto aconteça. Ele deseja que todos cheguem à salvação e sua oração de intercessão contribui para que a salvação se universalize. Embora não se prove a eficácia dessa oração, o cristão deve, ao menos, desejá-la.

Durrwell compreende a eucaristia a partir de seu aspecto sistemático. O teólogo afirma que ela é o sacramento e a expressão, nas realidades desse mundo, do próprio mistério pascal de Cristo. A eucaristia se refere à páscoa de Jesus (cf. Lc 22,15-18; Jo 6,4.51.54.58; 1 Cor 11,21.23). Através dela, Jesus se faz presente no seu mistério pascal. Segundo Durrwell, ela nada mais é do que “o sacramento do Cristo que, na sua páscoa, se torna presente à Igreja, se oferece a ela, na morte na qual ele é glorificado. *Ela é esta presença, neste evento, e a comunhão com Cristo, neste evento*”³⁹. Na eucaristia, Cristo vem no seu *ser parusíaco*, como *eschaton* do mundo, para se oferecer aos homens como evento último da salvação; ele vem na *eventicidade* do seu mistério pascal. A presença de Jesus na eucaristia, morto e ressuscitado *pro nobis*, exige acolhida por parte do cristão. Acolhida que se realiza numa experiência de comunhão. Evidentemente, o encontro com Cristo supõe o encontro com todos os outros, porque Cristo morreu e ressuscitou *pro nobis*, ou seja, por todos os homens. O tema da pesquisa, no entanto, é a oração do cristão, por isto se acentuou o significado da eucaristia para o cristão. O encontro do cristão com Cristo na eucaristia se entende como comunhão, conceito crucial na teologia de Durrwell. Nesse sentido, o teólogo entende a eucaristia como sacramento da oração, porque nela Cristo vem ao encontro do

³⁸ DURRWELL, La communion des Saints, p. 36.

³⁹ DURRWELL, L'Eucharistie, sacrement pascal, p. 40. O cursivo é do autor.

cristão no auge de sua entrega ao Pai por todos, no momento do seu sacrifício, da plenitude de sua filiação, enquanto oração atendida, e o cristão entra em comunhão com ele. A eucaristia realiza, assim, o que busca o cristão na oração: entrar em comunhão com Jesus. Segundo Durrwell, “a eucaristia foi sempre, na Igreja, um prodigioso fermento de oração. Foi instituída em vista da comunhão e, portanto, em vista da oração, porque a oração é entrar em comunhão com Deus”⁴⁰. Jesus se faz presente na eucaristia não para estar diante do cristão, ele quer dar-se, entregar-se, tornando-se uma presença que é comunicação de si em vista da comunhão. Ele deseja permanecer unido ao cristão. A eucaristia conserva o aspecto trinitário do próprio mistério pascal que ela torna presente, aspecto inerente, aliás, a toda oração cristã. O Pai, no mesmo Espírito que une o cristão a Cristo no batismo, transforma o pão e o vinho em corpo de Cristo para que o cristão se transforme no corpo de Cristo e se torne realmente seu Filho. Ao entrar em comunhão com Cristo, o cristão entra em comunhão com a Trindade e se constitui como *creatura Trinitatis*⁴¹.

Sem fazer um estudo bíblico-exegético da oração do Pai-nosso, o teólogo francês a interpreta à luz de sua teologia, afirmando que nela se encontram os elementos teológicos fundamentais da oração cristã. O verdadeiro significado do Pai-Nosso se torna compreensível à luz do mistério pascal, porque a invocação de Deus como Pai supõe a comunhão com Cristo na sua páscoa. Graças ao Espírito que o faz entrar em comunhão com Cristo, o cristão participa da oração de Cristo, chamando Deus de *Abba*. O Pai de Jesus é também seu Pai. A oração do Pai-Nosso possui uma dimensão trinitária. Como afirma Durrwell, “é própria de homens que, com Cristo, habitam a Trindade”⁴². O Pai-nosso aparece em Mt 6,9-13 e Lc 11,2-4. A diferença entre a invocação de Deus como Pai em Mateus e Lucas não modifica o fato de os discípulos chamarem Deus de *Pai*. Graças a Jesus, eles têm acesso à paternidade de Deus. Jesus ensina uma oração filial, porque os que a dizem participam de seu mistério filial. À invocação inicial, seguem-se pedidos ao Pai. *Santificado seja o teu nome, venha o teu Reino*. A iniciativa vem sempre do Pai, que faz seu nome ser santificado e faz seu Reino acontecer. O nome de Deus é o próprio Deus em sua revelação. A realização do Reino exige que a paternidade de Deus se difunda entre os homens, para que se tornem seus filhos, por participação na filiação de Jesus, realizada no Espírito, no qual o Pai gera seu

⁴⁰ DURRWELL, F. —X. Orar en la presencia, p. 34.

⁴¹ Cf. CASTELLANO, *Teologia e spiritualità*, p. 106.

⁴² DURRWELL, O Pai, p. 209.

Filho e seus filhos. Assim o Pai faz acontecer o Reino, gerando no mundo o seu Filho. “Que ele queira, pois, fazer sua paternidade conhecida no mundo inteiro, realizando-a plenamente entre os homens e levando a criação a seu termo, no qual ela será totalmente filial”⁴³. A oração dos discípulos busca os interesses do Pai. E o Pai atende enquanto Pai. “Nós oramos pelos interesses do Pai, e Deus nos ouve enquanto Pai, enquanto aquele que gera gloriosamente seu Filho e, nele, a multidão dos fiéis. A sua glória consiste em ser nosso Pai, de Cristo e nosso”⁴⁴. Em Mateus, a oração que pede pelo Reino ganha um acréscimo: *Seja feita a tua vontade, na terra como no céu*. A vontade de Deus é que humanidade seja salva. E a salvação da humanidade se encontra em Jesus, o evento da salvação que se atualiza no mundo, criando uma família, pela ação do Espírito Santo. “O Pai-nosso é a oração da família de Deus, na qual os filhos de Deus cooperam com a atividade do Pai no mundo”⁴⁵.

O pão nosso cotidiano dá-nos a cada dia. É o primeiro pedido que os discípulos fazem para si mesmos. Os que são filhos vivem daquilo que o Pai lhes dá. O Pai concede como graça o pão de cada dia; ele deseja que todos os seus filhos tenham o pão necessário para seu sustento. O pronome possessivo *nosso* revela a paternidade de Deus em relação a todos os homens, portanto cada um tem direito aos bens necessários à sua subsistência. Se todos são filhos no Filho, a oração do Pai-nosso exige pensar nos outros. O *pão* tem ainda um significado escatológico. As refeições de Jesus com os discípulos apontavam para a vinda do Reino definitivo (cf. Mt 26,29). Ele mesmo é o pão verdadeiro que dá vida ao mundo, segundo o evangelista João (cf. Jo 6,32-34). Jesus se faz presente na eucaristia para alimentar os discípulos. “Através do pão do qual o corpo tem necessidade, chega-se ao Pão que o Pai modela no seu próprio seio e prepara no fogo do Espírito: seu Filho que ele gera para nós na potência de amor do Espírito”⁴⁶. Os discípulos pedem, ainda, o perdão de seus pecados. *Perdoa-nos os nossos pecados, pois também nós perdoamos a nossos devedores*. “Em todo pecado, o homem desconhece a paternidade de Deus ou se opõe a ela”⁴⁷. O pecado se encontra na ruptura da comunhão com o Pai e com os irmãos, o que não destrói a paternidade de Deus, sempre disposta a perdoar, por isso o pecador se reaproxima com confiança do Pai, cujo perdão está garantido. Jesus vai ao Pai para que todos cheguem ao Pai. “Toda

⁴³ DURRWELL, O Pai, p. 212.

⁴⁴ DURRWELL, O Pai, p. 212.

⁴⁵ DURRWELL, O Pai, p. 213.

⁴⁶ DURRWELL, Donne-nous aujourd’hui, p. 6.

⁴⁷ DURRWELL, O Pai, p. 215.

conversão se realiza na páscoa de Jesus”⁴⁸. No Filho, os filhos são perdoados e se abrem à caridade. O perdão de Deus, gratuito, faz os discípulos perdoarem seus irmãos. Deus se reconhece naquele que se mostra capaz de amar e perdoar (cf. Lc 6,36; Mt 5,48; Ef 4,32–5,1). No Pai-nosso há, ainda, um pedido sobre a tentação: *E não nos deixes cair em tentação*. Durrwell adota a tradução seguinte: *não nos deixes entrar em tentação*. Para o teólogo, a tentação corresponde ao sentido que lhe dá Mt 26,41: “Vigiai e orai, para que não entreis em tentação”. O Pai protege os seus filhos da tentação dos tempos escatológicos, a do fechamento ao Reino de Deus que se manifesta na realização da paternidade de Deus no mundo. A oração que Jesus fez ao Pai por Pedro, ele ensina aos discípulos: “eu, porém, orei por ti, a fim de que tua fé não desfaleça” (cf. Lc 22,32). Os discípulos pedem para não se afastarem da paternidade de Deus, para que permaneçam sempre na graça de Cristo (cf. Gl 5,4) que os faz filhos. O Pai-nosso termina, em Mateus, com um pedido que está ligado ao anterior: *livra-nos do Maligno*. Durrwell afirma que, de acordo com o contexto do Evangelho, a tradução *Maligno* faz mais sentido que a tradução *Mal*. Enquanto o *Maligno* tenta, o Pai protege contra a tentação, pois “Ele nos arrancou do poder das trevas e nos transportou para o Reino do seu Filho amado” (Cl 1,13). Ao final do Pai-nosso, o cristão diz *amém*, confirmando que tudo o que expressou na oração é verdadeiro. “O Reino de Deus já está chegando; os filhos de Deus estão reunidos para o banquete escatológico e começam a participar do mistério do Filho”⁴⁹.

Nos três capítulos da tese, apresentaram-se, ainda, algumas lacunas do pensamento de Durrwell que se relacionam mais diretamente ao tema da tese. Não seria o caso de repeti-las minuciosamente. Nota-se certa ausência da categoria Reino de Deus, conteúdo da pregação e da oração de Jesus. O teólogo francês, ao centrar-se na filiação, não desenvolve uma teologia do Reino de Deus, nas suas dimensões históricas. A oração de Jesus inclui, no entanto, o conteúdo do Reino que ele quis realizar, como afirma Sobrino. Além de expressar a filiação, ela revela o Pai como horizonte último da ação libertadora de Jesus. O teólogo interpreta, ainda, a morte de Jesus na cruz como a realização plena de sua filiação, mas não entra nas *causae crucis*. Deixa a impressão de abandonar uma teologia da cruz a favor de uma teologia da morte. Entretanto, um estudo da morte de Jesus que não leva em conta as causas históricas de sua morte,

⁴⁸ DURRWELL, O Pai, p. 215.

⁴⁹ DURRWELL, O Pai, p.218.

permanece incompleto. A morte na qual Jesus é glorificado o faz plenamente Filho e o torna a salvação da humanidade, mas Jesus não morre apenas para realizar o seu destino pessoal; sua morte evidencia uma resistência objetiva à sua proposta. A oração de abandono de Jesus na cruz possui uma dimensão trinitária, diz respeito à sua relação com o Pai, por outro lado emerge do processo histórico contra ele, exprime o abandono por parte do Pai, que não intervém para livrar Jesus de seu destino trágico. Mesmo que não se aceite a *substituição vicária*, entendida como castigo de Deus que faz Jesus ser maldito, sua morte é fruto do pecado dos homens que o rejeitam e o entregam. Durrwell, sem negar a solidariedade de Jesus com os pecadores, centra-se no aspecto salvífico-pessoal da morte de Jesus e não aprofunda as causas da morte de Jesus. Sua interpretação do grito-oração de Jesus não leva em consideração o processo contra Jesus. De qualquer modo, permanece válida sua leitura do grito-oração de Jesus, que expressa abandono, mas não ruptura do Pai com o Filho. A morte-ressurreição faz, sim, Jesus entrar na glória e leva sua filiação à plenitude. Entretanto, além disso, a ressurreição realiza o Reino, o que Durrwell não explora, pois nela o Pai toma posição frente ao projeto de Jesus, levando-o a seu termo. Se a morte de Jesus é uma oração atendida, porque o Pai o ressuscita, fazendo-o entrar na glória e se tornar a páscoa dos homens, ela também leva à plenitude o Reino de Deus que Jesus anunciou com palavras e obras. A salvação que Jesus se torna supõe comunhão com ele e adesão a seu projeto: o Reino. Se a salvação se compreende como uma oração que foi atendida, o conteúdo dessa oração inclui, além da filiação, o Reino, a ser construído pelo cristão. O tema da caridade aparece na teologia de Durrwell, entretanto a fraternidade mereceria mais atenção, porque a filiação exige a fraternidade como seu fruto evidente. O Reino que a morte-ressurreição de Jesus realiza se traduz na fraternidade vivida. Tornar-se filho equivale a se tornar irmão, o que exige pôr em prática o conteúdo do Reino. Num estudo da oração, esse aspecto se mostra central, porque o amor desinteressado aos irmãos se revela, segundo os grandes orantes da história do cristianismo, o fruto maduro da oração e critério último de discernimento de sua autenticidade. Num contexto de injustiça, tornar-se irmão do outro exige se comprometer com a construção de uma sociedade mais justa.

Outras críticas se fazem a Durrwell. Critica-se, por exemplo, quanto à sua teologia trinitária, a afirmação segundo a qual Jesus, na Trindade imanente, é gerado *in Spiritu*, o que o teólogo deduz da Trindade econômica, uma vez que o Pai gera Jesus em

Maria no Espírito e o gera na ressurreição no mesmo Espírito para a plenitude de sua filiação. Tudo o que o Pai faz, ele o faz no Espírito, que é poder de geração. Assim, desde sempre, o Filho é gerado no Espírito. Sobretudo Ladaria, que em muitos aspectos se mostra favorável a Durrwell, critica a geração do Filho *in Spiritu* na Trindade imanente. Para o teólogo espanhol, Durrwell faz um indevida passagem da Trindade econômica à Trindade imanente. Ladaria justifica sua crítica mostrando os riscos do clássico axioma rahneriano, segundo o qual a Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa. A proposta de Durrwell comprometeria a taxis trinitária. Durrwell é consciente dessa crítica, com a qual discorda. A questão se revela, de fato, muito controversa, porque outros teólogos se mostram muito favoráveis à visão de Durrwell. Congar, por exemplo, chega a afirmar que se se levam em consideração todos os dados da economia, pode-se concluir a geração do Filho no Espírito desde toda a eternidade o que, no entanto, admite o teólogo, não encontra apoio na Tradição. Outra crítica a Durrwell advém de sua recusa de uma interpretação da morte de Jesus como *substituição vicária*. Tremblay é o teólogo que elaborou essa crítica de maneira mais consistente, sem negar, no entanto, todos os méritos de Durrwell no que diz respeito à teologia do mistério pascal. Segundo o teólogo canadense, a recusa da *substituição vicária* enfraquece muito a teologia da redenção, uma vez que, nesse caso, Jesus não salva os homens desde o lugar em que se encontram, ou seja, ele não se põe *no lugar* dos pecadores, *substituindo-os* diante de Deus. Segundo Tremblay, a morte de Jesus não se compreende somente como a *favor dos homens*, mas também como *no lugar dos homens*. A categoria solidariedade se revelaria, pois, insuficiente para a teologia da salvação. Durrwell, consciente das críticas de Tremblay, as rejeita. E também aqui a questão, como se viu, mostra-se controversa, porque, como o teólogo francês, outros teólogos recusam a substituição vicária para a compreensão da morte de Jesus. Por outro lado, faz-se necessário afirmar que teólogos importantes a admitem, embora a enfatizem de maneiras diversas. Durrwell, no entanto, constrói uma teologia bastante sólida e bem fundamentada e até mesmo os teólogos que criticam certos aspectos de seu pensamento, reconhecem seus grandes *insights* teológicos. Tais aspectos mais críticos de sua teologia não comprometem em nada a sólida base que o teólogo oferece para a elaboração de uma consistente teologia da oração, como se mostrou ao longo da pesquisa.

Evidentemente, muitos outros aspectos da oração não foram contemplados neste estudo e merecem ser afrontados pela teologia. Atualmente, há, felizmente, bons

estudos sobre a oração. Entretanto, o aspecto doutrinário da oração, embora essencial, completa-se com o aspecto prático, porque não basta construir uma boa teologia da oração; faz-se necessário ensinar como praticá-la. Quando se pensa a oração como *elemento constitutivo da existência cristã*, surge um dos desafios mais importantes a enfrentar: sua dimensão pastoral. Ensinar nosso povo a orar, a partir de uma sólida teologia da oração, não seria uma urgência pastoral? Aqui não se está referindo à oração litúrgica. O Vaticano II definiu a liturgia como “cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, fonte donde emana toda a sua força” (SC 10). Houve, depois do Concílio, excelentes estudos sobre a pastoral litúrgica. Mas a liturgia não absorve a oração pessoal, o que o próprio Concílio reconhece: “A vida espiritual não se restringe unicamente à participação na sagrada Liturgia. O cristão, chamado à oração comunitária, deve, não obstante, entrar em seu quarto e orar ao Pai em segredo (cf. Mt 6,6)” (SC 12). Por outro lado, o cristianismo tem, sim, muitos desafios à sua frente que exigem a ação, a organização, o serviço fraterno em todas as suas formas⁵⁰. Mas nada disso, evidentemente, torna desnecessária a oração pessoal. Segundo São João da Cruz, é melhor fazer pouco com oração do que muito sem oração, pelo simples motivo de que a oração garante a motivação profunda daquilo que se faz. Para o grande místico, ela garante que uma determinada ação tenha em vista a glória de Deus. Daí sua conclusão, de que se conseguirá mais com menos, se houver oração verdadeira⁵¹. Não parece insensato, portanto, pensar a oração como um desafio pastoral a ser enfrentado pela teologia.

Neste sentido, chama a atenção um documento do Magistério que menciona explicitamente o valor eclesial da oração e suas dimensões pastorais. João Paulo II, na *Novo Millennio Ineunte*, afirma a necessidade de um cristianismo que se destaque, sobretudo, pela *arte da oração*. Ele identifica a *generalizada exigência de espiritualidade* com uma *carência de oração* e chega a propor que as comunidades cristãs sejam verdadeiras *escolas de oração*. Uma oração que não afaste o cristão do compromisso com a história. Segundo o Papa, sem o aprendizado da oração, o cristão corre o risco de acolher propostas religiosas alternativas ou cair em extravagantes superstições. A educação para a oração merece, portanto, entrar na programação

⁵⁰ Libanio, ao se perguntar pela agenda do cristianismo do futuro, enumera, de modo muito preciso, muitos dos desafios da experiência de fé no contexto pós-moderno latino-americano e oferece, ainda, boas pistas pastorais. Cf. LIBANIO, Olhando para o futuro, p. 191-241.

⁵¹ SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 753.

pastoral (NMI 32-24). Uma oração que carregue a marca trinitária, que busque “tornar a pessoa totalmente possuída pelo Amante divino, sensível ao toque do Espírito, abandonada filialmente ao coração do Pai” (NMI 33)⁵². Eis, pois, o desafio: Como incluir a oração num projeto pastoral? Já surgiram bons estudos sobre o assunto⁵³, mas ainda não se conseguiu tornar a oração um elemento da organização pastoral. Os novos movimentos espirituais católicos propõem a redescoberta da espiritualidade e da oração, mas muitas vezes duvida-se do fundamento dogmático de sua compreensão dessas dimensões do cristianismo, o que aumenta a necessidade de uma boa catequese teológica sobre a oração cristã⁵⁴. Alguns teólogos propõem, justamente, a redescoberta da leitura orante da Bíblia, a *lectio divina*⁵⁵, um método simples, de leitura meditativa da Palavra de Deus que faz penetrar no mistério cristão. Infelizmente, muitos ainda o desconhecem. A teologia de Durrwell, com clara preocupação pastoral-espiritual e fundamentada na Sagrada Escritura, nasce, em certo sentido, da *Lectio*, da contemplação do mistério de Jesus por trás dos textos bíblicos. Sua teologia ajuda na compreensão e no exercício da *Lectio*. Mostra-se louvável a iniciativa de Jean-Marie Ségalen, que recolhe alguns trechos de Durrwell com os respectivos textos bíblicos que o teólogo cita e os propõe como conteúdo para a meditação. A teologia de Durrwell ajuda o orante a entrar, através dos textos bíblicos, no mistério de Deus-Pai que gera o Filho no mundo no poder do Espírito até à plenitude da páscoa *pro nobis*. Ségalen quer introduzir o orante no mistério pascal de Cristo à luz da teologia de Durrwell. O autor propõe a *Lectio* de alguns textos bíblicos fundamentando sua interpretação na teologia

⁵² Tal oração contribuiria, sem dúvida, para a revitalização da Igreja. Segundo Clodovis, “sente-se cada vez mais a necessidade de uma Igreja mais numinosa, que tenha mais fascínio espiritual, dotada de um maior poder de encantamento, que seja enfim mais perfumada em santidade e mais impregnada do Espírito” (BOFF, *Perspectivas da experiência religiosa*, p. 322).

⁵³ É interessante a proposta de Rafael Checa, por exemplo, que numa tese doutoral busca construir as bases teológicas para uma pastoral da espiritualidade que inclua a oração. Cf. CHECA, R. *La pastoral de la espiritualidad cristiana*. Fundamento teológico, sectores de actuación, orientación mistagógica. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

⁵⁴ Alguns teólogos reconhecem as boas perspectivas que o surto espiritualista abre à teologia, por outro lado denunciam a resistência de uma espiritualidade de cunho emocional ao pensar teológico. Infelizmente, ao invés do confronto crítico, muitas vezes opta-se pelo afastamento e a tomada de distância. Cf. LIBANIO; MURAD, *Introdução à teologia*, p. 41-42.

⁵⁵ Konings, no seu artigo sobre a XII Assembléia Geral do Sínodo dos Bispos sobre a Palavra de Deus, faz uma conclusão prática, na qual sugere alguns passos para a renovação bíblica da pastoral. Entre eles, sugere a *Lectio Divina*, como prática pessoal e comunitária. Cf. KONINGS, J. XII Assembléia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos sobre a Palavra de Deus. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 114, p. 190, 2009. Um bom artigo sobre a teologia da *Lectio Divina* encontra-se na Enciclopédia da oração. Cf. CÀNOPI, A. M. *Lectio Divina*. In: ROSSINI, C; SCIADINI, P. (org). *Enciclopedia della Preghiera*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 365-376.

de Durrwell⁵⁶. Como, porém, popularizar a *Lectio* e torná-la mais conhecida? Como incluí-la num projeto diocesano de pastoral?

Há outros aspectos da oração que exigem contínuo aprofundamento: sua dimensão psicológica, para que não se torne uma experiência neurotizante, que aliena e centra a pessoa em si mesma; a possibilidade de utilização de técnicas orientais que, ainda que úteis e neutras em si mesmas, correm o risco de afastar o orante do conteúdo específico da oração cristã. Apesar dos riscos inerentes à prática da oração, a pesquisa que ora se encerra, ao fundamentar a oração numa consistente teologia dogmático-bíblica-espiritual, prova que permanece válido, cinco séculos depois, o conselho de Santa Teresa, que experimentou a transformação da sua existência na oração, através da qual ela entra no mistério de Cristo. Ela experimentou a alegria de ser transformada em Cristo, em quem o Pai a filializou no Espírito e a fez irmã de todos. A oração possibilitou-lhe, ainda, uma rica experiência eclesial. Eis a grande graça da oração, ela abre o orante para Deus e para os outros. Por isso, revela-se atual o conselho que a Doutora dá aos que desejam iniciar a experiência de oração: “Quanto àqueles que ainda não começaram, eu lhes peço, por amor do Senhor, não se privem de tanto bem. Aqui não há nada o que temer, mas só o que desejar”⁵⁷.

⁵⁶ O próprio título da obra revela o desejo do autor de ajudar os cristãos a entrar no mistério pascal à luz da teologia de Durrwell. Cf. SÉGALEN, J. -M. *Prier à la lumière du mystère pascal avec François-Xavier Durrwell*.

⁵⁷ TERESA D'ÁVILA, *Opere Complete*, p. 135.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bibliografia de Durrwell

Livros (em ordem de publicação)

DURRWELL, F. –X. *La résurrection de Jésus, mystère de salut*. Étude biblique. Paris: Xavier Mappus, 1950.

DURRWELL, F. –X. *La résurrection de Jésus, mystère de salut*. Étude biblique. Paris: Xavier Mappus, 1963, 7.ed.

DURRWELL, F. –X. *La résurrection de Jésus, mystère de salut*. Études Biblique. Paris: Xavier Mappus, 1963, 8. ed.

DURRWELL, F. X. *A ressurreição de Jesus*. São Paulo: Herder, 1969.

DURRWELL, F. –X. *La résurrection de Jésus, mystère de salut*. Paris: Cerf, 1982.

DURRWELL, F. –X. *Dans le Christ Rédempteur*. Paris: Xavier Mappus, 1960.

DURRWELL, *Le mystère pascal, source de l'apostolat*. Paris: Ouvrière, 1970.

DURRWELL, F. –X. *Eucharistie, présence du Christ*. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1971.

DURRWELL, F. –X. *Eucharistie, sacrement pascal*. Paris: Cerf, 1981.

DURRWELL, F. –X. *L'Esprit Saint de Dieu*. Paris: Cerf, 1985.

DURRWELL, F. –X. *Le Père, Dieu en son mystère*. Paris: Cerf, 1988.

DURRWELL, F. –X. *O Pai, Deus em seu mistério*. São Paulo: Paulinas, 1990.

DURRWELL, F. –X. *L'Esprit du Père et du Fils*. Paris: Médiaspaul, 1989.

DURRWELL, F. –X. *Marie. Méditation devant l'icône*. Paris: Médiaspaul/Paulines, 1990.

DURRWELL, F. –X. *Le Christ, l'homme et la mort*. Paris: Médiaspaul e Paulines, 1991.

DURRWELL, *Régards chrétiens sur l'au-delà*. Paris: Médiaspaul, 1994.

DURRWELL, F. –X. *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*. Paris: Desclée, 1997.

DURRWELL, F. –X. *Aux sources de l'apostolat*. Paris: Médiaspaul, 1999.

DURRWELL, F. –X. *Christ notre pâque*. Montrouge: Nouvelle Cité, 2000.

DURRWELL, F. –X. *Cristo nossa páscoa*. Aparecida: Santuário, 2006.

DURRWELL, F. –X. *La mort du Fils: Le mystère de Jésus et de l'homme*. Paris: Cerf, 2006.

DURRWELL, F. –X. *A morte do Filho. O mistério de Jesus e do homem*. São Paulo: Loyola, 2009.

Artigos (em ordem de publicação)

DURRWELL, F. –X. Vidi Aquam. *Vie Spirituelle*, Paris, n. 96, p. 366-378, 1957.

DURRWELL, F. –X. La prière chrétienne. *Vie Spirituelle*, Paris, n. 98, p. 473-483, 1958.

DURRWELL, F. –X. La prière du chrétien sur terre. *Masses Ouvrières*, Paris, n. 152, p. 9-17, 1959.

DURRWELL, F. –X. Le Christ, premier e dernier, selon Cl 1,13-20. *Bible et Vie Chrétienne*, Paris, n. 54, p. 16-28, 1963.

DURRWELL, F. –X. Lamb of God. *New Catholic Encyclopedia*, New York, t. 8, 1967, p. 338-340.

DURRWELL, F. –X. L'efficacité de la prière de demande. À la recherche d'une loi. *Lumen Vitae*, Bruxelles, n. 23, p. 221-244, 1968.

DURRWELL, F. –X. Eucaristía y Parusía. El principio de interpretación de la presencia real. *Selecciones de Teología*, Madrid, n. 11, p. 296-304, 1972.

DURRWELL, F. –X. Mistère Pascal et Parousie. L'importance sotériologique de la présence du Christ. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 95, p. 253-278, 1973.

DURRWELL, F. –X. La communion des Saints. *Carmel*, Paris, n. 21, p. 28-37, 1981.

DURRWELL, F. –X. La pâque du Christ selon l'Écriture. In: BENZERATH, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut*. Mélanges offerts au P. F. –X. Durrwell pour son 70e anniversaire. Paris: Cerf, 1982, p. 9-13.

DURRWELL, F. –X. Si nous mourrons avec lui. *Mission Chrétienne*, Paris, n. 300, p. 1-5, 1985.

DURRWELL, F. –X. La preghiera di Gesù. *Nuova Umanità*, Roma, n. 44, p. 7-23, 1986.

DURRWELL, F. –X. Le Géniteur, l'Engendré et l'Engendrement. *Communautés et Liturgies*, Ottignies, n. 69, p. 181-198, 1987.

DURRWELL, F. –X. Notre Dame du Salut. *Mission Chrétienne*, Paris, n. 316, p. 14-20, 1987.

DURRWELL, F. –X. Orar en la presencia. *Vida Religiosa*, Madrid, n. 1, v. 62, p. 28-40, 1987.

DURRWELL, F. –X. Devenir le prochain de tous. *Mission Chrétienne*, Paris, n. 327, p. 16-20, 1988.

DURRWELL, F. –X. La mort du Christ, rupture ou communion? *Studia Moralia*, Roma, n. 27, v. 2, p. 781-790, 1989.

DURRWELL, F. –X. Poursuite du dialogue. *Studia Moralia*, Roma, n. 27, v. 2, p. 794-796, 1989.

DURRWELL, F. –X. Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour. *Mission Chrétienne*, Paris, n. 343, p. 1-7, 1990.

DURRWELL, F. –X. Quand vous priez, dites: Père! *Mission Chrétienne*, Paris, n. 343, p. 1-5, 1990.

DURRWELL, F. –X. Pour une christologie selon l'Esprit Saint. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 114, p. 653-677, 1992.

DURRWELL, F. –X. Pourquoi prier l'Esprit Saint? *Mission Chrétienne*, Paris, n. 367, p. 8-11, 1992.

DURRWELL, F. –X. La Trinité révélée en Jésus-Christ. *Jésus Caritas*, Paris, n. 250, p. 47-51, 1993.

DURRWELL, F. –X. La foi de Jésus. *Sources Vives*, Paris, n. 71, p. 85-93, 1996.

DURRWELL, F. –X. La théologie comme charisme apostolique. *Studia Moralia*, Roma, n. 35, p. 247-256, 1997.

DURRWELL F. –X. A missa em nossa vida. *Revista de Espiritualidade Redentorista*, Aparecida, n. 10, p. 205-216, 2007.

2. Sobre Durrwell e seu pensamento: teses, artigos, recensões e notas bibliográficas

BENZERATH, M. L'oeuvre du Père Durrwell. In: BENZERATH, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut*. Mélanges offerts au P. F. –X. Durrwell pour son 70e anniversaire. Paris: Cerf, 1982. p. 282-285.

BOFF, L. Nota bibliográfica sobre “A ressurreição de Jesus, mistério de salvação”, de F. –X. Durrwell. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 30, p. 758, 1970.

BOYER, L. Recension de “Dans le Christ Rédempteur”. *La Maison Dieu*, Paris, n. 68, p. 224, 1961.

CUNHA, J. T. *O evento do Filho: advento do homem*. A relação do homem a Cristo pascal, fonte da ética na obra de F. –X. Durrwell. Roma: Afonsiana, 1989.

DALMAIS, I. –A. Note bibliographique sur “Dans le Christ Rédempteur”. *La vie spirituelle*, Paris, n. 468, v. 104, p. 96-96, 1961.

DUPUIS, J. Recension to “Holy Spirit of God. An essay in Biblical Theology. *Gregorianum*, Roma, n. 69, p. 133-134, 1988.

GASPAR, V. *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*. Status quaestionis e prospetive. Roma: Gregoriana, 2000.

GUILLET, J. Introduction. In: BENZERATH, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut*. Mélanges offerts au P. F. –X. Durrwell pour son 70e anniversaire. Paris: Cerf, 1982. p. 15-18.

GUY, J. –C. Recension de “L'Eucharistie, sacrement pascal”. *Études*, Paris, n. 354, v.2, p. 280, 1981.

IAZZETTA, A. *Lo Spirito Santo, “dono eterno”*. La pneumatologia di F. –X. Durrwell. Roma: Urbaniana, 2005.

KOCH, R. Récension de “L'Esprit Saint de Dieu”. *Studia Moralia*, Roma, n. 22, p. 141-142, 1984.

LEVIE, J. Recension de “La réssurrection de Jésus mystère de salut”. *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, n. 73, p. 659-660, 1950.

- MIMEAULT, J. *La sotériologie de François-Xavier Durrwell*. Exposé et réflexions critiques. Roma: Gregoriana, 1997.
- PORTOS, L. Recension de “La résurrection de Jésus mystère de salut”. *Lumen Vitae*, Bruxelles, n. 38, p. 108, 1983.
- RÉMY, G. L’engendrement du Fils dans la mort. L’apport de F. –X. Durrwell à la théologie. *Nouvelle Revue Théologique*, Lovain, n. 129, p. 569-590, 2007.
- RÉMY, G. Une théologie pascal de l’Esprit Saint. À propos d’un ouvrage récent. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 112, p. 731-741, 1990.
- RÉMY, G. Transsubstantiation ou présence pascal. In DORE, J; THEOBALD, C. (org.). *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd’hui*. Mélanges offerts à Joseph Moingt. Paris: Cerf, 1993, p. 827-842.
- RENEWART, L. Recension de “L’Eucharistie, sacrement pascal”. *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, n. 6. v. 102, p. 929-930, 1980.
- REYNAL, G. François-Xavier Durrwell, in REYNAL, G. (org.). *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*. Paris: Bayard-Centurion, 1998. p. 153.
- SANTOS, M. V. dos. *Pesquisa teológica sobre o mistério de Deus Pai em alguns escritos de François-Xavier Durrwell (1912-2005)*. Roma: Gregoriana, 2007.
- SÉGALEN, J. -M. *Prier à la lumière du mystère pascal avec François-Xavier Durrwell*. Lion: Editions du Jubilé, 2007.
- TEMBLAY, R. Recension de “Le Père, Dieu en son mystère”. *Studia Moralia*, Roma, n. 25, p. 470-471, 1987.
- TREMBLAY, R. À propos de “La mort du Fils”. Le livre posthume de F. –X. Durrwell. *Lateranum*, Roma, n. 72, v. 3, p. 649-652, 2006.
- TREMBLAY, R. En parcourant le dernier ouvrage du R. P. François-Xavier Durrwell, “Christ notre pâque”. Hommage psthume. *Studia Moralia*, Roma, n. 44, v. 1, p. 213-232, 2006.
- TREMBLAY, R. Bilan d’une controverse. *Studia Moralia*, Roma, n. 27, v. 2, p. 791-793, 1989.
- TREMBLAY, R. *François-Xavier Durrwell*. Teologo della Pasqua di Cristo. Con bibliografia di Durrwell a cura di Jules Mimeault. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2010.
- TREMBLAY, R. La mort de l’homme. À propôs du dernier livre du R. P. F. –X. Durrwell. *Studia Moralia*, Roma, n. 30, v. 2, p. 331-336, 1982.
- TREMBLAY, R. La mort du Christ, une naissance filial. Exposé et évaluation de la pensée de F. –X. Durrwell. *Studia Moralia*, Roma, n. 26/2, p. 231-242, 1988.

3. Bibliografia Geral

Documentos da Igreja

- BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

COMISSÃO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA. *Teologia da redenção*. São Paulo: Loyola, 1997.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 1983.

DENZINGER-HÜNERMANN. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

JOÃO PAULO II, *Dominum et Vivicantem*. São Paulo: Paulinas, 1986.

JOÃO PAULO II, *Nuovo Millennio Ineunte*. São Paulo: Paulinas, 2001.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI. *La méditation chrétienne*. Lettre sur quelques aspects de la méditation chrétienne. Montreal: Paulines, 1990.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Introdução Geral sobre a Liturgia das horas*.

Livros e artigos

AFONSO MARIA DE LIGÓRIO. *Visitas a Jesus Sacramentado e a Nossa Senhora*. Aparecida: Santuário, 1985.

AGOSTINHO. *Tratado sobre la Santíssima Trinidad*. Madri: BAC, 1956.

AGOSTINHO. *Cidade de Deus I*. Petrópolis: Vozes, 1991.

ANSELMO. *Cur Deus homo*. Por que Deus se fez homem? São Paulo: Novo Século, 2003.

AMATO, A. *Gesù il Signore: saggio di cristologia*. Bologna: EDB, 1999.

BALTAHASAR, H. U. von. L'autocoscienza di Gesù. *Comunio*, Milano, n. 42-43, p. 74-84, 1978-1979.

BALTHASAR H. U. von. *La théologique III: L'Esprit de verité*. Bruxelles: culture et verité, 1996.

BALTHASAR, H. U. von. Crucifixus etiam pro nobis. Le mystère de la "substitution". *Communio*, Paris, n. 5, p. 52-62, 1980.

BALTHASAR, H. U. von. *La dramatique divine III. L'action*. Namur: Culture et Verité, 1990.

BALTHASAR, H. U. von. *Mysterium Paschale*. In: FEINER, J; LOHRER, M. (org.). *Mysterium Salutis*. Petrópolis: Vozes, 1974.

BALTHASAR, H. U. von. *Solo l'amore è credibile*. Roma: Borla, 1991.

BALTHASAR, H. U. von. *Sperare per tutti*. Con l'aggiunta di breve discorso sull'inferno. Milano: Jaca Book, 1997.

BARBAGLIO, B. *As cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1991.

BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo I*. São Paulo: Loyola, 1989.

BARBAGLIO, G. O Evangelho de Mateus. In: BARBAGLIO, G; FABRIS, R; MAGGIONI, B. (org.). *Os Evangelhos I*. São Paulo: Loyola, 1990.

- BASÍLIO DE CESARÉIA. *Tratado sobre o Espírito Santo*. São Paulo: Paulus, 2005.
- BERNARD, C. A. *La prière chrétienne: essais pour notre temps*. Paris: Desclée, 1967.
- BERNARD, C. A. *Teologia spirituale*. Milano: San Paulo, 2002.
- BIGAUETTE, F. *Le cri de dérélition de Jésus en croix*. Densité existentielle et salvifique. Paris: Cerf, 2004.
- BINGEMER, M. C. L. Um Deus para ser amado: algumas reflexões sobre a doutrina trinitária em Karl Rahner. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 36, p. 125-141, 2004.
- BOFF, C. Perspectivas da experiência religiosa para o novo milênio. In: DOS ANJOS, M. F. (org.). *Sob o Fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 303-344.
- BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BOFF, L. *A Trindade e a sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- BONBONATTO, V. I. *Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- BOROBIO, D. *Eucaristia*. Madrid: BAC, 2005. p. 3-49.
- BOULNOIS, O. Anologia. In: LACOSTE, J. – Y (org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p. 120-123.
- BRAUN, A. A oração de Cristo. *Perspetiva Teológica*, São Leopoldo, n. 10, p. 8-14, 1974.
- BROWN, R. E. *An introduction to New Testament Christology*. New York: Paulist Press, 1994.
- CANNIZZARO, C. Il battesimo e la cresima: porta d'entrata nella filiazione. In: TREMBLAY, R; ZAMBONI, S. (org.). *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*. Bologna: EDB, 2008. p. 323-343.
- CANTALAMESSA, R. *Nous prêchons un Christ crucifié*. Nouan-le-Ffuzelier: Beattitudes, 1996.
- CASALEGNO, A. *Paulo, o evangelho do amor fiel a Deus*. São Paulo: Loyola, 2001.
- CASTELLANO, J. Lectura de un símbolo teresiano. La metamorfosis del gusano de seda en mariposica como ejemplo de una teología simbólica. *Revista de Espiritualidad*. Madri, n. 41, p. 531-566, 1982.
- CASTELLANO, J. C. *Ripartire dalla preghiera*. Piacenza: Berti, 2001.
- CASTELLANO, J. *Liturgia y vida espiritual*. Teología, celebración, experiencia. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2006.
- CASTELLANO, *Pedagogia della preghiera: mistagogia pastorale dell'orazione personale e comunitaria*. Roma: Teresianum, 1993.
- CASTELLANO, *Teologia e spiritualità della preghiera della Chiesa*. Roma: Teresianum, 2003.
- CHANTRAINE, G. H. *U. von Balthasar: Les grands textes sur le Christ*. Paris: Desclée, 1991.
- CHECA, R. *La pastoral de la espiritualidad cristiana*. Fundamento teológico, sectores de actuación, orientación mistagógica. Burgos: Monte Carmelo, 2000.

- CODA, P. *Dios uno y trino: revelación, experiência y teología del Dios de los cristianos*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2000.
- CODINA, V. Apprendre à prier à partir des pauvres. Une nécessité chrétienne. *Concilium*, Paris, n. 179, p.13-20, 1982.
- CONGAR, Y. *Je crois en l'Esprit Saint I. L'expérience de l'Esprit*. Paris: Cerf, 1979.
- CONGAR, Y. *Je crois en l'Esprit Saint III. Le fleuve de vie coule en Orient et en Occident*. Paris: Cerf, 1980.
- COSTA, M. La dimensione cristologica, pneumatologica, trinitaria ed ecclesiologica della preghiera. In: ROSINI, C; SCIADINI, P. (org.). *Enciclopedia della preghiera*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 204-221.
- COSTA, M. *Voce tra due silenzi*. La preghiera cristiana. Bologna: EDB, 2004.
- CULLMANN, O. *La prière dans le Nouveau Testament*. Paris: Cerf, 1995.
- DAMASCENO, J. *Exposición de la fe*. Madri: Ciudad Nueva, 2003.
- DE LA PEÑA, J. L. *La pascua de la creación*. Escatología. Madri: BAC, 2007.
- DE LA PEÑA, J. L. R. *El don de Dios*. Antropología teológica especial. Santander: Sal Terrae, 1991.
- DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.
- DUPONT, J. "Filius meus es tu". *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris, n. 35, p. 522-543, 1948.
- DUPONT, J. *Estudos sobre os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1974.
- DUPONT, J. Jésus et la prière liturgique. *La Maison Dieu*, Paris, n. 95, p. 16-49, 1968.
- DUPUIS, J. *Introdução à cristologia*. São Paulo: Loyola, 1999.
- DUQUOC, C. *Cristologia*. Ensaio dogmático I: o homem Jesus. São Paulo: Loyola, 1992.
- DUQUOC, C. *Cristologia*. Ensaio dogmático II: o messias. São Paulo: Loyola, 1996.
- DUQUOC, C. La prière de Jésus. *Concilium*, Paris, n.179, p. 23-31, 1982.
- ESTRADA, J. A. *A oração sob suspeita*. São Paulo: Loyola, 1998.
- FEUILLET, A. El logion sobre el rescate. *Selecciones de Teología*, Madri, n. 7, v. 26, p. 181-188, 1968.
- FITZMEYER, J. A. *Catecismo cristológico*. São Paulo: Loyola, 1997.
- FURIOLI, A. *Preghiera e contemplazione mística*. Genova: Marietti, 2001.
- GALOT, J. Cristologia: de cima ou de baixo? *Perspectiva Teológica*, São Leopoldo, n. 8, p. 137-155, 1973.
- GALOT, J. La paternité: révélation et engagement. *Gregorianum*, Roma, n. 79/4, p. 687-717, 1998.
- GALOT, J. *Nuestro Padre, que es amor: manual de teología sobre Dios Padre*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.
- GALTOT, J. *Esprit Saint, personne de communion*. Saint-Maur: Parole et Silence, 1997.

- GAMARRA, S. *Teologia espiritual*. Madri: BAC, 2000.
- GARCIA, M. H. *Oração*. História de amizade. São Paulo: Loyola, 2001.
- GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GIL, D. A oração de Jesus e nossa. *Perspectiva Teológica*, São Leopoldo, n. 21, p. 323-327, 1978.
- GOPEGUI, J. A. R. de. As figuras bíblicas do diabo e dos demônios em face da cultura moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 79, p. 327-352, 1997.
- GOPEGUI, J. A. R. de. *Eukharistia*. Verdade e caminho da Igreja. São Paulo: Loyola, 2008.
- GRELOT, P. La prière de Jésus dans la Bible. In: *Dictionnaire de Spiritualité*. Paris: Beauchesne, 1986. p. 2217-2247.
- GUARDINI, R. *Introduzione alla preghiera*. Brescia: Morceliana, 2001.
- GUILLON, C. *La théologie catholique de la rédemption au XXe siècle*. Paris: Institut Catholique, 1985.
- HÄRING, B. Oração. In: FIORES, S; GOFFI, T. (org.). *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993. p. 841-848.
- HELEWA, G. *Insegnamenti sulla preghiera nel Nuovo Testamento*. Roma: Teresianum, 2002. p. 11.
- HELEWA, G. La preghiera di Gesù. *Rivista di Vita Spirituale*, Roma, n. 4-5, p. 387-408, 1971.
- HELEWA, G. *Lo Spirito Santo nel mistero del Cristo e del cristiano*. Roma: Teresianum, 2001.
- HELLEWA, G. La preghiera del cristiano: Abba! Padre! *Rivista di Vita Spirituale*, Roma, n. 6, p. 573-593, 1971.
- HURTADO, M. Novas cristologias: ontem e hoje. Algumas tarefas da cristologia contemporânea. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 112, p. 315-341, 2008.
- IGNAZIO DI ANTIOCHIA. *Lettere di Sant' Ignazio*. Roma: Città Nuova, 1998.
- IRÉNÉE DE LYON. *Contre les hérésies* III. Paris: Cerf, 1974.
- JEREMIAS, J. *O Pai-Nosso: a oração do Senhor*. São Paulo: Paulinas, 1976.
- JEREMIAS, J. *El mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 1972.
- JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KAMINOUCHI, A. B. Sacrificio e expiação. Um estudo bíblico. *Revista de Espiritualidade Redentorista*, Aparecida, n. 10, p. 41-65, 2007.
- KASPER, W. *Il Dio di Gesù Cristo*. Brescia: Queriniana, 2003.
- KASPER, W. *Jesus, el Cristo*. Salamanca: Sigueme, 1989.
- KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. (org.). *Manual de Dogmática* I. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 219-397.
- KESSLER, H. *La resurreccion de Jesus: aspecto bíblico, teológico y sistemático*. Salamanca: Sigueme, 1989.

KONINGS, J. Deus, Pai: que significa?. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 31, p. 307-322, 1999.

KONINGS, J. *Evangelho segundo João*. Amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.

KONINGS, J. *Hebreus*. São Paulo: Loyola, 1995.

KONINGS, J. XII Assembléia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos sobre a Palavra de Deus. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 114, p. 165-190, 2009.

LADARIA, L. F. *El Dios vivo e verdadero: el misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.

LADARIA, L. F. *Teologia del pecado original y de la gracia*. Madri: BAC, 2001.

LADARIA, L. F. *La Trinidad, misterio de comunión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2007.

LADARIA, L. F. *Gesù Cristo salvezza di tutti*. Bologna: EDB, 2009.

LA POTTERIE, I. de. *La prière de Jésus: le Messie, le Serviteur de Dieu, le Fils du Père*. Paris: Desclée, 1990.

LAUDAZI, C. *L'uomo chiamato all'unione con Dio in Criso*. Temi fondamentali di teologia spirituale. Roma: Edizioni OCD, 2006.

LAUDAZI, C. Preghiera. In: ANCILLI, E. (org.). *Dizionario enciclopédico di spiritualità*/3. Roma: Città Nuova, 1990. p. 1992-2007.

LÉON-DUFOUR, -X. Le dernier cri de Jésus. *Études*, Paris, n. 348, p. 666-682, 1978.

LÉON-DUFOUR, -X. *Leitura do Evangelho Segundo João I*. São Paulo: Loyola, 1996.

LIBANIO, J. B. A redescoberta do Reino na teologia. In: VIGIL, J. M. (org.). *Descer da cruz os crucificados*. Cristologia da libertação. São Paulo, Paulinas, 2007. p. 189-198.

LIBANIO, J. B. *A religião no início do novo milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIBANIO, J. B. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 2001.

LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.

LIBANIO, J. B. *Olhando para o futuro*. Perspectivas e pastorais do Cristianismo na América Latina. São Paulo: Loyola, 2003.

LIBANIO, J. B; BINGEMER, M. C. *Escatologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996.

LIBANIO, J. B; MURAD, A. *Introdução à teologia*. Perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.

LORENZI, L. de. La preghiera, anima dell'evangelo. In VAGAGGINI, C. (org.). *La preghiera nella Bibbia*. Torino: Paoline, 1988. p. 105-262.

LUZARRAGA, J. *Oración y misión en el evangelio de Juan*. Bilbao: Mensajero, 1978.

LYONET, S. Expiation. In: *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, p. 425-428, 1970.

MARCHEL, W. *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens: Étude exégétique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme Père, avant et dans le Nouveau Testament*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1963.

MARCHESI, G. Gesù di Nazareth: tu qui sei? La coscienza filiale del Cristo. *La Civiltà Cattolica*, Roma, n. 132, p. 429-443, 1981.

- MASSON, R. *Souffrance des hommes*. Un psychiatre interroge Thérèse de Lisieux. Versailles: Saint Paul, 1997.
- MIRANDA, M. F. *A doutrina da graça: a salvação de Jesus Cristo*. São Paulo: Loyola, 2004.
- MIRANDA, M. F. O desafio do agnosticismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 114, p. 211-231, 2009.
- MIRANDA, M. F. *O mistério de Deus em nossas vidas*. A doutrina trinitária de Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1975.
- MOLTMANN, J. *Le Dieu crucifié*, Paris: Cerf, 1974.
- MOLTMANN, J. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MORANO, C. D. *Orar depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 1998.
- MORICONI, B. La filialità divina. Base dell'antropologia teologica cristiana. In: MORICONI, B. (org.). *Antropologia cristiana*. Bibbia, teologia, cultura. Roma: Città Nuova, 2001. p. 336-369.
- NOVO AURÉLIO, o dicionário da língua portuguesa. *Expição*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 862.
- OBETI, A. Preghiera e política. In: ROSSINI, C; SCIADINI, P. (org.). *Enciclopedia della Preghiera*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 1123-1125.
- OCCHIALINI, U. Carità fraterna e preghiera. In: ROSSINI, C; SCIADINI, P. (org.). *Enciclopedia della Preghiera*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 273-275.
- PALÁCIO, C. A originalidade singular do cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 70, p. 311-339, 1994.
- PASTOR, F. –A. “Principium totius Deitatis”, misterio inefable y lenguaje eclesial. *Gregorianum*, Roma, n. 79, v. 2, p. 247-294, 1998.
- PASTOR, F. –A. Kérygma bíblico e ortodoxia trinitária. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 32, p. 75-92, 1982.
- PESCH, R. La genèse de la foi en la résurrection de Jésus. Une nouvelle tentative. In: BENZERATH, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut*. Mélanges offerts au P. F. –X. Durrwell pour son 70e anniversaire. Paris: Cerf, 1982. p. 51-74.
- PIRES, J. M. Dom Hélder, testemunho e profecia. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 276, p. 939-944, 2009.
- POULIQUEN, T. –M. La substitution inclusive au fondement de la morale chrétienne chez H. U. von Balthasar. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 131, p. 243-261, 2009.
- QUEIRUGA, A. T. Más allá de la oración de petición. *Iglesia Viva*, Valencia, n. 152, p. 157-193, 1991.
- QUEIRUGA, A. T. *Recuperar a salvação: Para uma interpretação libertadora da experiência cristã*. Paulus: São Paulo, 1999.
- QUERALT, A. La “espiritualidad” como disciplina teológica. *Gregorianum*, Roma, n. 60, p. 321-375, 1979.

- RADERMARKERS, J. La prière de Jésus dans les évangiles synoptiques. *Lumem Vitae*, Bruxelles, n. 3, p. 393-410, 1969.
- RAHNER, K. Advertências sobre o tratado dogmático “De Trinitate”. In: *Escritos de teologia IV*. Madri: Taurus, 1964. p. 105-136.
- RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 2008.
- RAHNER, K. *De la necesidad y don de la oración*. Bilbao: Mensajero, 2004.
- RAHNER, K. Pietà in passato e oggi. In: *Nuovi Saggi II*, Roma: Paoline, 1968. p. 9-35.
- RAHNER, K. Theos en el Nuevo Testamento. In: *Escritos de Teologia I*, Madri: Taurus, 1964. p. 93-167.
- RAHNER, Sobre a oración. *Selecciones de Teología*, Madri, n. 12, p. 345-350, 1973.
- RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2006.
- RATZINGER, J. *Gesù di Nazaret*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- RÉMY, G. La déréluction du Christ. Terme d’une contradiction ou mystère de communion? *Revue Thomiste*, Toulouse, n. 98, p. 39-94, 1998.
- RÉMY, G. La substitution. Pertinence ou non-pertinence d’un concept théologique. *Revue Thomiste*, Toulouse, n. 94, p. 559-600, 1994.
- ROCCHETTA, C. *Teologia della tenerezza*: un “vangelo” da riscoprire. Bologna: EDB, 2002.
- RUIZ, F. *Le vie dello Spirito*. Sintesi di teologia spirituale. Bologna: EDB, 1999.
- SCHENKER, A. Substitution du châtement ou prix de la paix? Le don de la vie du Fils de l’homme en Mc 10, 45 et par. À la lumière de l’Ancien Testament. In: BENZERATH, M. (org.). *La Pâque du Christ, mystère de salut*. Mélanges offerts au P. F. –X. Durrwell pour son 70e anniversaire. Paris: Cerf, 1982. p. 75-90.
- SCHILLEBEECKX, E. *Cristo: sacramento do encontro com Deus*. Petrópolis: Vozes, 1968.
- SCIADINI, P. La preghiera cristiana in América Latina. In: ROSSINI, C; SCIADINI, P. (org.). *Enciclopedia della Preghiera*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007. p. 679-686.
- SESBOÜÉ, B. *Creer*: invitación a la fé católica para las mujeres e los hombres del siglo XXI. Madrid: San Pablo, 2000.
- SESBOÜÉ, B. *Jésus-Christ l’unique médiateur*. Les récits du salut. Paris: Desclée, 1991.
- SESBOÜÉ, B. *Jésus-Christ l’unique médiateur*. Essai sur la rédemption et le salut. Paris: Desclée, 1988.
- SCHLIER, H. *Sobre a ressurreição de Jesus Cristo*. Roma: 30 giorni, 2008.
- SILVA, E. A centralidade do Reino de Deus na cristologia da libertação. In: VIGIL J. M. (org.). *Descer da cruz os crucificados. Cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 269-283.
- SOBRINO, J. *A oração de Jesus e do cristão*. São Paulo: Loyola, 1981.
- SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.

- SOBRINO, J. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000.
- TABORDA, F. *Nas fontes da vida cristã*. Uma teologia do batismo-crisma. São Paulo: Loyola, 2001.
- TABORDA, F. *O memorial da páscoa do Senhor*. Ensaio litúrgico-teológicos sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2009.
- TABORDA, F. A missão do teólogo: comunicar a sabedoria. Uma lição de Tomás de Aquino. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 276, p. 884-913, 2010.
- TERESA D'AVILA. *Opere Complete*. Milano: Paoline, 2000.
- TERESA DO MENINO JESUS. *Obras Completas*. São Paulo: Paulus, 2002.
- THEISSEN, G; MERZ, A. *O Jesus histórico*. Um manual. São Paulo: Loyola, 2002.
- THÉRÈSE DE LISIEUX, *Histoire d'une âme*. Moerzeke: Sarment, 2001.
- TILLARD, J.-M, R. Comunhão. In: LACOSTE, J. – Y (org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004. p. 397-406.
- TILLICH, P. *A coragem de ser*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Porto Alegre: Loyola, 1980.
- TREMBLAY, R. “*Mais moi, je vous dis...*”. L'agir excellent, spécifique de la morale chrétienne. Québec: Fides, 2005.
- TREMBLAY, R. *L'homme qui divinise*. Por une interprétation christologique de l'existence. Paris/Montréal: Médiaspaul/Paulines, 1993.
- TREMBLAY, R. *Radicati e fondati nel Figlio*. Contributi per una morale di tipo filiale. Roma: Dehoniane, 1997.
- VANHOYE, A. *La Lettre aux Hébreux*. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance. Paris: Desclée, 2002.
- VAUX, R. de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- VELASCO, J. M. *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Paulinas, 1993.
- VIDAL, M. *Nova moral fundamental*. O lar teológico da ética. Aparecida/São Paulo: Santuário/Paulinas, 2003.
- VIDAL, M. Teología espiritual y teología moral. In: *La teologia Spirituale*. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000. Roma: Teresianum, 2001. p. 535-562.
- WEINRICH, J. Teologia narrativa. *Concilium*, Roma, n. 85, p. 212-221, 1973.