

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

ROBERTO MARCELO DA SILVA

REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE A DESCIDA DE CRISTO À MANSÃO DOS
MORTOS

Origens e desdobramentos de um artigo da fé.

MESTRADO EM TEOLOGIA

SÃO PAULO

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

ROBERTO MARCELO DA SILVA

REFLEXÃO TEOLÓGICA DA DESCIDA DE CRISTO À MANSÃO DOS
MORTOS

Origens e desdobramentos de um artigo da fé.

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia em concentração em Dogma, sob a orientação do Prof., Doutor Ney de Souza.

SÃO PAULO

2011

BANCA EXAMINADORA

RESUMO

A afirmação da descida de Cristo à morada dos mortos (ou aos infernos) tem sido alvo de muitas interpretações teológicas desde o séc II. Formulada num contexto bíblico, onde expressões como Sheol, Hades eram usais, refere-se ao tempo transcorrido entre a morte e ressurreição de Jesus, às atividades ele teria realizado nesse período e ao significado salvífico dessas atividades. O tema foi abundantemente discutido pelos Padres e suas grandes linhas de interpretação soteriológica, a pregação aos mortos e a vitória sobre os poderes infernais, estão presente em todos os gêneros de literatura e arte cristãs da época. Relativamente cedo alguns Padres relacionaram a afirmação da descida aos infernos aos enigmáticos versículos da Primeira Carta de Pedro 3,18-22, associação não de todo evidente, que tornou o tema ainda mais complexo. A tentativa de interpretação dos mesmos versículos relacionando-os ao Livro apócrifo de Henoc, feita no início do século XX, parece ter aumentado ainda mais essa dificuldade. O tema da descida aos infernos esteve também presente na teologia medieval e moderna, períodos em que foi estabelecida, o que podemos chamar, sua interpretação tradicional católica. O tema persiste na reflexão teológica contemporânea, a qual, além de retomar as interpretações clássicas (como a vitória sobre a morte e poderes infernais), desenvolveu interpretações que privilegiam aspectos que não haviam sido suficientemente abordados pelos antigos, como a solidariedade de Cristo com os pecadores. Nosso trabalho pretende mostrar que, cerca de mil e duzentos anos após sua incorporação ao Símbolo Apostólico, o artigo que afirma a descida de Cristo à mansão dos mortos continua mantendo sua relevância para a teologia e a práxis cristã do séc. XXI.

Palavras chaves: Sheol, Anúncio, Pregação, Solidariedade, Infernos

ABSTRACT

The statement of Christ's descent to the abode of the dead (or hell) has been the target of many theological interpretations since the sixth century II. Formulated in a biblical context, where expressions like Sheol, Hades were used, refers to the time elapsed between death and resurrection of Jesus, he would have performed the activities during this period and the salvific meaning of these activities. The issue was thoroughly discussed by the Fathers and its main lines of interpretation soteriological, preaching to the dead and the victory over the infernal powers, are present in all genres of Christian literature and art of the time. For some early Fathers of the related statement of the descent into hell the enigmatic verses of the First Letter of Peter from 3.18 to 22, an association not at all clear that the issue became even more complex. The attempt to interpret the same verses relating them to the apocryphal Book of Enoch, made at the beginning of the twentieth century seems to have increased further this difficulty. The theme of the descent to hell was also present in medieval theology and modern periods in which it was established, which can be given the traditional Catholic interpretation. The theme persists in contemporary theological reflection, which, besides reviewing the classic interpretations (like the victory over death and infernal powers), develop interpretations that emphasize aspects that had not been sufficiently addressed by the ancients, as the solidarity of Christ with sinners. Our work aims to show that, about twelve hundred years after its incorporation in the Apostles' Creed, the article asserts that Christ's descent into hell continues to maintain its relevance for Christian theology and praxis of the century. XXI.

Keywords: Sheol, Announce, Preaching, Solidarity, Hells

ABREVIATURAS

AH	Adversus Hæreses
CCEC	Compêndio do Catecismo da Igreja Católica
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina
CEC	Catecismo da Igreja Católica
DPAC	Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs
PG	Patrologia Grega (Migne)
PL	Patrologia Latina (Migne)
SChr	Sources Chrétiennes

Abreviaturas	
Índice	
Introdução	09
CAPÍTULO I. A descida de Cristo aos infernos: Sagradas Escrituras.	12
1.1 - A morada dos mortos.	13
1.1.1 - O universo semita.	13
1.1.2 - O Sheol identificado com o túmulo, sinônimo de morte.	14
1.1.3 - O Sheol: planície subterrânea e sombria.	16
1.1.4 - Organização do Sheol.	18
1.1.5 - Descer e subir da morada dos mortos.	21
1.1.5.1 - Ausência de retorno.	21
1.1.5.2 - O poder de Iahweh que faz sair do Sheol.	22
1.1.6 - O Hades.	25
1.1.6.1 - O Hades na mitologia pagã.	25
1.1.6.2 - O Hades no Novo Testamento.	27
1.2 - A descida de Cristo à morada dos mortos.	29
1.2.1 - Mt 12,40	30
1.2.2 - Mt 27,51-54	32
1.2.3 - Rm 10,6-8	35
1.2.4 - Ef 4,8-9	36
1.2.5 - At 2,24-31	36
1.2.6 - Ap 1,18	38
1.2.7 - 1Pd 3,18-19; 4,6	39
CAPÍTULO II A descida de Cristo aos infernos: Período Patrístico.	49
2.1 - As interpretações predominantemente soteriológicas.	50
2.1.1 - A pregação de Cristo aos mortos	50
2.1.2 - A descida de Cristo à morada dos mortos como vitória sobre os poderes infernais	59
2.1.3 - A peculiar abordagem de Santo Agostinho	62
2.2 - As interpretações predominantemente cristológicas.	67
2.3 - Os Símbolos.	72
2.3.1 - Os Símbolos filo-arianos.	73
2.3.1.1 - O Símbolo de Sírmio.	76
2.3.1.2 - O Símbolo de Nicéia.	77
2.3.1.3 - O Símbolo de Constantinopla.	79
2.3.2 - Os Símbolos Católicos.	81
2.3.2.1 - O Símbolo de Aquiléia.	81
2.3.2.2 - O Símbolo Apostólico.	82
2.3.2.3 - O Símbolo (pseudo-) Atanasiano.	83
2.4 - O testemunho litúrgico (lex orandi).	85

CAPÍTULO III - A descida de Cristo aos infernos:	
Período medieval e moderno.	88
3.1 - A teologia medieval: Santo Tomás de Aquino.	88
3.2 - A teologia moderna.	97
3.2.1 - Calvino.	97
3.2.2 - São Roberto Bellarmino.	100
3.2.3 - O Catecismo Tridentino.	103
CAPÍTULO IV - A descida de Cristo aos infernos: Período contemporâneo.	105
4.1 - A teologia romana.	105
4.1.1 - João Paulo II.	105
4.1.2 - O Catecismo da Igreja Católica.	107
4.2 - Teólogos de língua alemã.	108
4.2.1 - Hans Urs von Balthasar.	108
4.2.2 - Joseph Ratzinger.	119
4.2.3 - Karl Rahner.	123
4.2.4 - Hans Küng.	124
4.3 - Teólogos de língua francesa:	127
4.3.1 - Jean Galot.	127
4.3.2 - Christian Duquoc.	129
4.3.3 - Louis Lochet.	132
4.3.4 - Adolphe Gesché.	134
4.4 - Um teólogo brasileiro: Leonardo Boff.	140
Conclusão.	143
Anexos	149
Referências Bibliográficas	155

INTRODUÇÃO

A afirmação da descida de Cristo à mansão dos mortos (ou aos infernos¹) faz parte do depósito da fé, atestado em uma de suas mais expressivas manifestações, o assim chamado Símbolo apostólico². Uma infinidade de fiéis, das diversas denominações cristãs, expressa com essas palavras aquilo que acredita acerca do mistério de Cristo.

Se a introdução deste artigo nos Símbolos católicos parece ter-se dado pela primeira vez em Aquilêia³ (Itália, por volta do ano 390), o tema, certamente, pertence à antiga tradição cristã, podendo ser encontrado nos mais diversos tipos de escritos eclesiásticos: apologias⁴, apócrifos⁵, homilias⁶, relatos legendários⁷, textos litúrgicos⁸, além de inúmeras representações artísticas⁹.

Seu estudo, porém, não é fácil; escassos (se não inexistentes) são os textos bíblicos que a fundamentam diretamente, bem como diferentes são as interpretações que a doutrina recebeu ao longo dos tempos.

¹ Como veremos, os termos para se referir ao lugar dos mortos sofrem mudanças na Escritura e tradição católica. Por isso, no presente trabalho, usaremos indiferenciadamente tanto “*descida de Cristo à morada dos mortos*” como “*descida de Cristo aos infernos*”, bem como os sinônimos latinos “*descensus ad inferos*” ou “*ad infera*” (às vezes na forma abreviada “*descensus*”). Salvo quando indicado (expressamente ou pelo contexto, o termo não pretende referir-se ao “*inferno dos condenados*”.

² Contestado pelos orientais no concílio de Florença (Ferrara, ano 1438), que afirmaram nunca ter notícia dele, o Símbolo dito Apostólico acabou se impondo como profissão de fé reconhecida pela maioria das Igrejas e Comunidades eclesiais cristãs (KELLY, J.N. D.; *Primitivos Credos Cristianos*, 1980, pp. 19 e 435-436).

³ DHü16

⁴ IRINEU DE LYON, AH, 27,2; JUSTINO, *Diálogo com Trifão*, 72,4.

⁵ EVANGELHO DE PEDRO, In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, 2005, pp. 39-42.

⁶ MELITÓN DE SARDES, *Sur la Pâques*, 1966, pp. 120-124 (Sources Chrétiennes, 123).

⁷ A descida de Cristo aos infernos, parte do chamado Evangelho de Nicodemos (DESCIDA DE CRISTO AO INFERNOS (Versão Grega). In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, 2005, pp. 5,1-6,2)

⁸ Segunda Estância dos Encômios do Sábado Santo na Liturgia Bizantina. Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/o_grande_sabado_santo.html. Acessado em: 08 jan 2010; ou Oração da Primeira Incensação da Divina Liturgia: “*Ó Cristo, estavas de corpo no sepulcro e com a alma nos infernos e, como Deus, no paraíso com o ladrão e no trono com o Pai e o Espírito Santo, ocupando todo lugar, Tu, o Onipresente!*” Disponível em

http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/a_divina_liturgia_de_sao_joao_crisostomo_segunda_parte.html#II. Acessado em 12 de Janeiro de 2010.

⁹ PASSARELLI, G., *Iconos. Festividades Bizantinas*, 1999, p. 11-16.

Nossa pesquisa pretende, primeiramente, contextualizar a origem da doutrina do *Descensus*, com a apresentação do pensamento bíblico no qual ela surgiu, e que demonstrará seu impacto sobre a mesma, o que pretendemos fazer no primeiro capítulo de nosso trabalho. Tal estudo bíblico, particularmente vetero-testamentário, acerca da morte e da morada dos mortos, é necessário para a compreensão do tema que propomos. Isto não apenas pelo motivo óbvio do horizonte bíblico no qual a doutrina se desenvolveu, como também pelo frequente recurso que os escritores eclesiásticos fizeram a textos do Antigo Testamento para explicar o sentido da afirmação¹⁰. No primeiro capítulo apresentaremos os textos do Novo Testamento que tradicionalmente se utilizam como fundamentação bíblica para a afirmação do *Descensus*, procurando analisar a consistência exegética de tal uso.

No segundo capítulo, nossa atenção se voltará à teologia dos Padres, período em que a doutrina da descida de Cristo aos infernos apresentou maior desenvolvimento, fixando as principais linhas da reflexão teológica posterior. Analisaremos, particularmente, a abordagem soteriológica com que os Padres refletiram sobre nosso tema, sem deixar de lado suas implicações para a Cristologia.

No terceiro capítulo, nosso estudo se voltará aos teólogos medievais, com os quais se fixou o que poderíamos chamar de *ortodoxia católica* a respeito do tema, através de uma maior precisão dos termos e a tentativa de esclarecer e acomodar ao conjunto da doutrina aquilo que ainda ambíguo no período anterior. Como veremos, a reflexão teológica desse período produziu certa estagnação no estudo da descida de Cristo aos infernos, que perdurou por todo o período moderno, com o qual concluiremos o capítulo.

¹⁰ Para fundamentar a afirmação em seu comentário ao Símbolo de Aquiléia (primeiro símbolo católico em que ela aparece), Rufino de Aquiléia utiliza fundamentalmente textos do Antigo Testamento (Sl 22,16; 30,10; 69,3; 16,10; 30,4; 71,20; 88,5) GOUNELLE, R. La descente du Christ aux enfers. In: *Cahiers Évangile*, 2004, p. 47.

O quarto capítulo será dedicado à teologia contemporânea, na qual floresceu, com novo vigor, a reflexão sobre a descida aos infernos. Com releituras originais e, até mesmo, com abordagens inéditas, os autores revitalizaram o estudo do tema, que adquiriu uma complexidade ainda maior. Nossa apresentação será dividida, *grosso modo*, por grupos linguísticos.

Pretendemos, depois disso, analisar a presença da afirmação da descida de Cristo aos infernos na teologia e na vida da Igreja, e as consequências de tal afirmação para a cristologia e, principalmente, para a soteriologia (âmbito em que a doutrina mais se desenvolveu). A apresentação seguirá uma ordem predominantemente cronológica. No que se refere aos teólogos, procuraremos identificar a contribuição específica de autores à compreensão do tema, bem como as dificuldades que algumas interpretações apresentam.

Acreditamos que tal apresentação será suficiente para mostrar a relevância do tema e até onde pode chegar, no panorama do pensamento teológico, a pesquisa exegético-sistemática acerca do mesmo.

Por fim, em uma breve conclusão (que abre caminho a uma reflexão posterior), tentaremos mostrar o significado que pode ter a afirmação da descida de Cristo junto aos mortos para o homem atual e o modo como o antigo artigo de fé pode ser traduzido de modo a fazer sentido para o fiel do séc. XXI.

CAPÍTULO I - A descida de Cristo aos infernos: as Sagradas Escrituras.

“Os ‘infernos’ (não confundir com o inferno da condenação) ou mansão dos mortos, designam o estado de todos aqueles que, justos ou maus, morreram antes de Cristo”¹¹.

Ao falar da descida de Cristo à mansão dos mortos, o Símbolo Apostólico utiliza, para afirmar um conteúdo de nossa fé, a linguagem de uma cosmologia que não pertence a nosso contexto cultural, ocidental e moderno. O estudo de tal artigo deve, pois, começar com a apresentação do pensamento no qual ele surgiu, especificamente, o universo bíblico¹², o que pensavam e diziam os povos da Escritura acerca da morte e do lugar dos mortos, quer do antigo, quer do Novo Testamento. Como veremos a compreensão dos antigos acerca de tais temas, em razão da própria complexidade do assunto, não era uniforme, mas comportava contradições e até mesmo uma evolução.

Apresentaremos, a seguir, os textos do novo Testamento que tradicionalmente são utilizados como base bíblica para a afirmação da descida de Cristo aos infernos¹³, procurando analisar até que ponto se justifica tal utilização.

¹¹ CCEC, 125.

¹² Como veremos, a primeira “profissão de fé” a fazer menção da descida de Cristo aos infernos, a fórmula do IV Sínodo de Sirmio, ao mencionar o artigo faz explícita referência a uma passagem bíblica, Jó 38,17b.

¹³ Obviamente os textos do Antigo Testamento só podem ser associados ao tema de modo alegórico, simbólico; por isso trataremos deles apenas quando mencionados no Novo Testamento, omitindo aqueles (como Jó 38,17b) que apenas a alegoria patrística ou medieval interpretou como relacionados ao Descensus.

1.1. A morada dos mortos.

1.1.1 - O universo semita.

Os antigos semitas imaginavam o universo como constituído de três partes distintas. Acima ficava o céu, entendido como uma grande cúpula (Is 40,22b; 45,12; Sl 104,2)¹⁴; apoiada por pilares (Jó 9,6: “*abala a terra desde os fundamentos e faz vacilar suas colunas*”). O firmamento separava as águas superiores das águas inferiores, que ficavam na terra (Gn 1,6-8); nele se encontravam janelas que se abriam ocasionando as chuvas (Gn 7,11; 2Rs 7,2a. 19). Acima da cúpula e das águas superiores ficava a morada dos deuses, ou, para o povo judeu, o trono de Iahweh (Sl 11,4; Sl 103,19). Sendo o céu normalmente considerado constituído por vários andares¹⁵, a palavra que o designava era normalmente utilizada no plural: “*Louvai-o, céus dos céus, e vós, águas de cima dos céus*” (Sl 148,4).

A terra era imaginada como um disco achatado, repousando sobre as águas (Gn 49, 25; Ex 20,4; Sl 24,2; Sl 136,6), ou sustentado por pilares, cujas bases se encontram nas profundezas do mundo inferior (Sl 24,2; Sl 104,5; Jó 38,4); quando estes pilares tremiam provocavam os terremotos (Sl 18,8). Sob a terra havia massas de água das quais nasciam fontes, que se tornavam os rios (Gn 7,11; 8,2; Pr 8, 28), os quais fluíam para as águas do mar (Ecl 1,7: “*Todos os rios correm para o mar e, contudo, o mar nunca se enche: embora chegando ao fim do seu percurso, os rios continuam a correr*”)¹⁶. Se o céu era considerado o trono de Deus, a terra era o escabelo

¹⁴ As citações das Escrituras serão feitas com base em *Bíblia de Jerusalém*.

¹⁵ Para os babilônios havia três céus, sendo que o deus supremo residia na parte superior (MARCHADOUR, A. *Morte e Vida na Bíblia*, 2001, p. 7).

¹⁶ Se tal visão nos parecer ingênua; basta compará-la com uma narrativa árabe da criação do mundo para ver como é sóbrio o relato bíblico: “*Portanto, o mundo está apoiado sobre os ombros de um anjo, que está sobre uma grande esmeralda verde, que está sobre os chifres ou o dorso de um touro, que por sua vez se apóia sobre as costas de uma grande baleia (ou dragão, segundo alguns), que nada em um grande oceano sustentado pelo ar, que finalmente está envolto em trevas, onde os corpos celestes se manifestam em certas estações do ano. O que há por trás das trevas? Só Alá sabe*” (HANAUER, J. E., *Mitos, lendas e fábulas da Terra Santa*, 2005, p. 16).

de seus pés (Is 66,1).¹⁷ Por fim, debaixo da terra estava o mundo inferior, a morada dos mortos, o Sheol¹⁸.

1.1.2 - O Sheol identificado com o túmulo, sinônimo de morte.

A ideia que se tinha do Sheol depende, obviamente, da compreensão que se tem acerca da morte e da possibilidade de subsistência após ela. A morte como um fenômeno misterioso, desperta reações diversas, complexas e contraditórias; esta complexidade encontrava-se presente no pensamento dos antigos judeus, pelo que seria impreciso afirmar apenas uma única concepção da morte no Antigo Testamento, antes, os textos vetero-testamentários indicam que diferentes concepções acerca da morte pareciam coexistir, sem que se notasse contradição entre elas¹⁹.

Fundamentalmente, o Antigo Testamento declara que o homem não é imortal e que nele nenhum aspecto é eterno (Nm 23,10; Jz 16,30; Ez 18,4.20). Na Bíblia, a morte parece como um fato normal que atinge todo o ser humano: “*Quem viverá sem ver a morte, para tirar sua vida das garras do Xeol?*” (Sl 89, 49)²⁰.

¹⁷ Cf. em anexo I (p. 146) a imagem proposta por WEISER, A., *O que é milagre na Bíblia*, 1978, p. 14.

¹⁸ Š. ’ōl tem sido associado ao verbo šā’al que significa: perguntar, requerer, e neste caso seria o lugar em que os mortos são interrogados e julgados. Pode evocar também a profundidade do mundo subterrâneo e seria proveniente de š’l, estar no profundo. Pode indicar o lugar onde se põe o sol, visto frequentemente como a entrada para o mundo infernal. O radical š’h significa “estar deserto” (Is 6,11; Na 1,5). O Sheol seria a terra sem vida, o mundo caótico, o não mundo. E, por fim, Sheol pode equivaler do termo babilônico šuāru, a residência de Tamuz, e de maneira geral, o reino dos mortos. (cf. MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à Ressurreição segundo o Antigo Testamento*, 2005, p. 54).

¹⁹ “*O Antigo Testamento não escapa desta complexidade. Seu testemunho confirma ainda mais a dificuldade que experimenta o ser humano para encontrar uma explicação lógica para o problema da morte. Por outro lado, está constituída por diversas tradições escalonadas no tempo, que se sobrepõe umas às outras; finalmente elas partem de uma psicologia diferente da nossa que aceita perfeitamente afirmações que para nós nos parecem excluir. Em tais condições, pode parecer arriscado traçar um quadro preciso da evolução das doutrinas israelitas acerca da sorte dos mortos*”. (Ibid. pp. 33-34).

²⁰ Manteremos nas citações da Bíblia de Jerusalém a grafia “Xeol”, utilizando a forma “Sheol” (mais comum) nos outros casos.

Conforme a antiga antropologia judaica, não há nenhuma parte do homem que possa escapar da morte. “A distinção entre alma e corpo é estranha à mentalidade hebraica e, por consequência, a morte não é considerada como separação entre esses dois elementos. Uma pessoa viva é uma ‘alma (nepesh) vivente’, um morto é uma ‘alma (nepesh) morta’; Nm 6,6; Lv 21,1; Nm 19,13”²¹.

O Antigo Testamento, pois, em sua maior parte, desconhece a crença que a alma é imortal; a alma não era tida como essencialmente superior ao corpo e nem poderia viver sem ele, não pertence a uma realidade incriada para ser imperecível²².

Seguindo essa concepção, em diversas passagens bíblicas, o Sheol aparece como sinônimo da morte e da sepultura, como o fim último do homem (Sl 55,16; ver ainda 1Rs 2,6.9; Jó 21,13). Apresentado como um fosso, um lugar de trevas, vermes e pó, parece representar apenas o túmulo.

Ora, minha esperança é habitar no Xeol e preparar minha cama nas trevas. Grito à cova: “Tu és meu pai!”; ao verme: “Tu és minha mãe e minha irmã!” Pois, onde, onde então, está minha esperança? Minha felicidade, quem a viu? Descerão comigo ao Xeol, baixaremos juntos ao pó? (Jó 17,13-16)²³.

²¹ VAUX, R., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, 2004, p. 80.

²² A propósito, ver o comentário de J.V. LINDEZ, sobre o Eclesiastes: “Quanto ao fato mesmo de morrer, a igualdade é total: como morrem uns, morrem os outros. Já tínhamos ouvido falar da mesma sorte do sábio e do néscio em 2,14s; mas a igualdade com o animal é algo novo. É um fato que se contempla cada dia em nossa vida. Qohélet não se contenta com afirmar o evidente; reflete e busca uma explicação que se vai fundamentar no mais conhecido da tradição de Israel. Porque a sentença: todos têm o mesmo alento (ruah), sem dúvida se inspira no Gênesis, ainda que nem sempre utilize o termo ruah, mas outros equivalentes. Assim, em Gn 2,7 diz-se do homem que se converteu em ser vivo (nepesh hyyah), o mesmo que se diz dos animais em Gn 2,19; também segundo Gn 2,7 o homem tem alento de vida (nishmat hyyim), como animal segundo Gn 7,22. Por essa razão afirma também Qohélet que o homem não supera os animais: se o alento vital ou o princípio de vida é o mesmo para uns e para outros, e o final é o mesmo Qohélet não vê razão alguma para afirmar diferenças nestes aspectos, os fundamentais para ele” (LÍNDEZ, J. V., *Eclesiastes ou Qohélet*, 1999, pp. 245-246).

²³ “Em numerosas passagens, o Xeol significa só a morte ou a sepultura, e descer ao Sheol equivale a morrer. De alguém que teve uma tranqüila morte natural se diz que desceu ao Xeol em paz (1Rs 2,6.9; Jó 21,13) e alguém cujos últimos anos foram amargurados pela dor desce ao Xeol com tristeza (Gn 37,35; 42,38; 44,29.31)” (MACKENZIE, J.L., *Dicionário Bíblico*, 1983, p. 972). “Na maioria das vezes, a menção da descida à como mundo dos mortos não significa mais do que a referência ao enterro como fim da vida” (Gn 42.38; 44.29,31; Is 38.10,17; Sl 9.16,18; 16.10; 49.10,16; 88.4-7,12s; Pv 1.12) (WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, 2007, p. 167; mantivemos as citações bíblicas do modo apresentado na obra).

1.1.3 - O Sheol: planície subterrânea e sombria.

Alguns textos, porém, contradizendo o que foi acima afirmado, sugerem que a morte, não fosse o fim da existência²⁴, com ela não acontecia um desaparecimento completo, o homem prosseguiria, porém, em tal condição já não mereceria ser chamada de vida: as forças vitais seriam reduzidas, como num sono profundo do qual é impossível despertar-se. Segundo tal posição, a existência do morto assemelha-se a uma sombra, seres sem consistência, numa situação miserável. Os mortos (“*refaim*”²⁵), habitantes do Sheol, aparecem como seres impotentes, sem brilho, condenados a conhecer uma existência triste no mundo do pó.

Característica fundamental dos *refaim* é sua inatividade; os mortos estão completamente inativos no Sheol:

Os vivos sabem ao menos que morrerão; os mortos, porém, não sabem nada. Não há para eles retribuição, uma vez que sua lembrança é esquecida²⁶. Seu amor, ódio e ciúme já pereceram, e eles nunca mais participarão de tudo o que se faz debaixo do sol (Ecl 9,5-6).

²⁴ *A morte não é um aniquilamento: enquanto subsiste o corpo, ou pelo menos enquanto dura a ossada, subsiste a alma, em um estado de debilidade extrema, como uma sombra na morada subterrânea do sheol. Jó 26,5-6; Is 14,9-10; Ez 32,17-32* (VAUX, R., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, 2004, p. 80).

²⁵ *“Os mortos são designados no Antigo Testamento, pela palavra r.phaim ‘Refaim’. Não é fácil determinar de modo preciso o sentido desta palavra, afinal parece ter havido no decorrer dos séculos múltiplas acepções. Assim, é utilizado para designar, por sua vez, os habitantes do mundo subterrâneo e a população de gigantes que habitou em outro tempo a debilidade dos mortos e o poder de um povo pré-histórico”* (MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à Ressurreição segundo o Antigo Testamento*, 2005, p. 51).

²⁶ *“Sua memória foi esquecida: Qohélet faz um jogo de palavras evidente entre skr (recompensa) e zkr (memória, recordação). No entanto, não tem nada de jogo o sentido das palavras. Algo já se disse da memória e do esquecimento como sobrevivência ou aniquilamento dos mortos conforme a mentalidade de Qohélet (cf. 2,16 e 7,1); mas é aqui em 9,5b que aparece com mais clareza o que é para ele a memória da pessoa desaparecida. A memória que têm os vivos dos que morreram é seu único meio de subsistência. Mantém um defunto seu nome, sua existência se bem que enfraquecida, à medida que é recordado. Como o tempo gera o esquecimento (cf. 2,16), os mortos vão perdendo sua pobre existência debilitada. Quando são de todo esquecidos, morrem definitivamente, ou seja, perdem toda a existência que possuem”*. (LÍNDEZ, J. V., *Eclesiastes ou Qohélet*, 1999, p. 355).

Os mortos, especialmente, não mais louvam a Deus, não mais esperam em sua fidelidade: *“Com efeito, não é Xeol que te louva, nem a morte que te glorifica, pois não esperam em tua fidelidade aqueles que descem à cova”* (Is 38,18).

Entendida a morte como acima foi expresso, o Sheol é visto um vasto território abaixo da terra, ao qual se descia²⁷ com a morte e do qual não era possível haver qualquer retorno: *“Como a nuvem se dissipa e desaparece, assim quem desce ao Xeol não subirá jamais”* (Jó 7,9).

Tal concepção, todavia, pode não ser incompatível com a anterior²⁸, e podemos, até mesmo, questionar se a descrição da miserável existência do morto no Sheol não seja apenas um modo simbólico de afirmar o retorno ao nada²⁹.

A ideia, porém, de uma região dos mortos, sombria e, situada abaixo da terra, não era exclusiva dos hebreus, mas estava presente em muitos outros povos da antiguidade³⁰. No mito acádico da descida da deusa Istar ao mundo dos mortos, este é descrito como *“a casa escura, a morada de Irkalla, a terra de onde não há retorno, da qual não há caminho para voltar, onde os que entram são privados de luz, onde o pó é a sua comida e a lama a sua alimentação, onde eles*

²⁷ Gn 37,35 *“Todos os seus filhos e filhas vieram para consolá-lo, mas ele recusou toda consolação e disse: ‘Não é em luto que descerei ao Xeol para junto do meu filho.’ E seu pai o chorou.”* Gn 42,38 *“Mas ele retrucou: ‘Meu filho não descera convosco: seu irmão morreu e ele ficou só. Se lhe suceder desgraça na viagem que ireis fazer, na aflição faríeis descer minhas cãs ao Xeol.”* Gn 44,29.31 *“Se tirardes ainda este de junto de mim, e lhe suceder alguma desgraça, na aflição terão feito descer minhas cãs ao Xeol; logo que vir que o rapaz não está conosco ele morrerá, e teu servo na aflição terão feito descer ao Xeol as cãs de teu servo, nosso pai.”*,

²⁸ *“O Sheol está constituído por uma série de túmulos gigantes. As sepulturas individuais são apenas uma manifestação particular. Para um israelita não se cogita o problema de saber se o morto reside no sepulcro ou no império dos mortos. Aquele (das Grab) é uma expressão deste (das Urgrab)”* (MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à Ressurreição segundo o Antigo Testamento*, 2005 p. 55.)

²⁹ MARCHADOUR, A. *Morte e Vida na Bíblia*, 2001, p. 12.

³⁰ *“O mundo dos mortos, o Sheol dos hebreus, é totalmente comparável ao Hades dos gregos, e ao Aralu dos assírios babilônicos. Alguns pesquisadores são de opinião de que os israelitas tomaram esta noção de um reino de espíritos de seus vizinhos, mas se esta hipótese for verdadeira, o empréstimo é muito antigo e data provavelmente antes da entrada dos hebreus na Palestina”* (MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à Ressurreição segundo o Antigo Testamento*, 2005, p. 54).

não vêem a luz, onde sobre o ferrolho e a porta se espalha pó”³¹. O nome *Irkalla*, que designava originalmente a deusa babilônica dos mortos, passou depois a significar o próprio mundo inferior.

1.1.4 - Organização do Sheol.

As contradições presentes no Antigo Testamento em relação ao conceito de morte e morada dos mortos se agravam ainda mais com as influências dos demais povos do médio Oriente, com os quais conviviam os israelitas. Convivendo com nações que acreditavam no poder dos mortos, Israel não podia deixar de temê-los, ou, até mesmo, invocá-los. Demonstra-o os ritos funerários, nos quais, ao mesmo tempo em que rendiam honras aos mortos, se evitava todo contato com eles, impedindo-os de qualquer possibilidade de retorno ao mundo dos vivos. Se, em alguns casos, os ritos funerários significavam apenas uma humilde compaixão para com os mortos, em outros eram expressão de um temor ou repúdio, tendo como objetivo de impedir que o poder dos mortos se expandisse e contaminasse o grupo familiar, ou até mesmo a nação inteira: *“O essencial era o tratamento dado ao cadáver. Os parentes fechavam-lhe os olhos e a boca, sem dúvida para impedir que o espírito do morto escapasse e saísse indo se refugiar em algum utensílio mal fechado (Nm 19.14,15)”*³².

Se alguns textos indicam que os mortos eram imaginados como fracos e inativos (*refains*), em outros aparecem dotados de uma ciência superior e de um poder quase divino, sendo, por isso, chamados *“elohim”*, espíritos divinos. Na famosa cena em que Saul, a quem Iahweh não respondia *“nem por sonho, nem pela sorte, nem pelos profetas”* (1Sm 28,6) resolve recorrer à

³¹ MACKENZIE, J.L., *Dicionário Bíblico*, 1983, p. 972.

³² MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à Ressurreição segundo o Antigo Testamento*, 2005 p. 45.

consulta dos mortos, a necromante de En-Dor, após invocar Samuel, vê um *elohim* que subia da terra, o qual revelou ao rei seu fim iminente³³. Entendia-se, pois, que

os mortos, ou pelo menos alguns deles, estão dotados de um poder que escapa aos humanos, conhecem o futuro. A esta tradição faz menção, sem dúvida, Isaías quando convida ironicamente seus contemporâneos infiéis a invocar os seus deuses (isto é, seus mortos), uma vez que recusam crer em Yahweh³⁴: Perguntai aos que evocam os mortos, aos adivinhos, aos que cochicham e sussurram – acaso um povo não consulta seus deuses, os mortos em favor dos vivos? (Is 8,19).

Por isso, se em algumas passagens se afirma uma completa igualdade entre todos os que descem ao Sheol (*“lá pequenos e grandes se avizinham, o escravo livra-se de seu amo”*, Jó 3,19), outras parecem supor uma hierarquização entre as sombras: *“Nas profundezas, o Xeol se agita por causa de ti, para vir ao teu encontro; para receber-te despertou os mortos, todos os potentados da terra, fez erguerem-se dos seus tronos os reis das nações”* (Is 14,9; notar, porém, o caráter satírico do texto, uma sátira contra o rei da Babilônia)³⁵. A representação da morada dos mortos, organizada como uma cidade se encontra também, muitas vezes, na literatura rabínica³⁶.

Nos períodos mais antigos a distinção estabelecida entre os mortos não provinha de quaisquer considerações morais, mas dependia da situação social do morto ou do cuidado

³³ *“E a mulher respondeu a Saul: ‘Vejo um deus que sobe da terra’”* (1Sm 28,13).

³⁴ Ibid. p. 51. H.W.Wolff comenta o texto a propósito da profunda desmistificação da morte realizada no Antigo Testamento: *“O Antigo Testamento até relata um bem-sucedido esconjuro de mortos, o qual, porém, precisamente como ‘bem-sucedido’, mostra de modo óbvio o absurdo da empresa. Faz parte da insânia do rei Saul que, disfarçado, peca, contrariando sua própria proibição (1Sm 28.3), à esconjuradora de mortos de En-Dor a evocação de Samuel morto, pois o silêncio de Deus em face da ameaça dos filisteus o deixou completamente desorientado (1Sm 28.4ss). De fato, Samuel surge como um fantasma. Mas que diz? Repreende a perturbação de seu descanso e recorda aquilo que tinha anunciado antes a Saul: que Javé tinha se afastado dele e dado a realeza a Davi (vv. 15ss). Assim, essa narrativa de uma evocação dos mortos, singular no Antigo Testamento, mostra que dos espíritos dos mortos não se pode esperar nada que ultrapasse aquilo que os mensageiros vivos atestam”* (WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, 2007, pp. 168-169). Porém, há de se notar que nas palavras do espírito de Samuel, há uma informação nova, referente ao futuro não conhecido por Saul: *“Amanhã, tu e teus filhos estareis comigo, e o exército de Israel também”* (1Sm 27,19).

³⁵ *“Mas esta concepção de um nivelamento por baixo, se opõe a uma tradição que parece ser mais antiga, na qual cada um conserva sua classe social e, além do mais, permanecendo as hierarquias, onde a uniformidade da morte não exclui claras distinções entre os mortos, nem ao menos entre as sombras do Sheol”* (MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à Ressurreição segundo o Antigo Testamento*, 2005, p. 56).

³⁶ VAN DER BORN, A.(Org) .*Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 1971, pp. 659-660.

prestado a seu cadáver³⁷. Evoluindo a doutrina da retribuição, principalmente no período intertestamentário, e, mais ainda, quando a noção da imortalidade da alma foi introduzida no pensamento judaico³⁸, ocorre nova mudança na compreensão da morte, que, necessariamente, deveria refletir na compreensão da morada dos mortos.

O Sheol aparece, então, como um lugar apenas para os ímpios, às vezes identificado com a geena³⁹. Distante deste lugar de castigo, ficava o Paraíso, aonde, após a morte eram levados os justos. Tal concepção é particularmente presente em apócrifos, tais como a Assunção de Moisés e o Primeiro livro de Enoque⁴⁰.

Por fim, deve-se notar a progressiva personificação do Sheol no Antigo Testamento. Essa personificação, já presente em Is 14,9 (onde o Sheol se agita e desperta os que morreram), aumentou até fazer do Sheol um monstro devorador insaciável: *“Por isso o Xeol alarga sua*

³⁷ MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à Ressurreição segundo o Antigo Testamento*, 2005, p. 56.

³⁸ Tal pode ser atestado no livro mais recente do Antigo Testamento, a Sabedoria: *“A antropologia grega admitira desde muito cedo um consenso acerca da imortalidade da alma. Com a morte, o corpo prisão (‘sôma-sêma’) liberta a alma que, então pode gozar da imortalidade. Sem chegar a dizer que o autor da Sabedoria adota as categorias da filosofia grega, pode-se admitir que ele assimila ‘uma crença comum separada dos seus pressupostos e provas filosóficos’. /.../ em contato com a filosofia grega, o obstáculo antropológico levanta-se: a alma ‘que se apresenta mais destacada da matéria, muito menos imersa no corpo que o ‘nefesh’ sobrevive, dotada de uma existência autônoma, muito mais real do que ‘as sombras’ que conheciam os Judeus”* (MARCHADOUR, A. *Morte e Vida na Bíblia*, 2001, p. 36).

³⁹ *“Geena (gr.) representa o aramaico gehinnam que por sua vez representa o hebraico gehinnom. Geena é uma abreviatura do título ‘vale do filho de Enom’. Geena é um termo geográfico que divide a antiga Jerusalém das colinas do sul e do oeste. O vale era um ponto limítrofe entre Judá e Benjamim. Js 15,8; 18,16; Ne 11,30. O vale tinha reputação má nos últimos livros do Antigo Testamento, porque era a região do Tofet, um santuário cúbico onde eram oferecidos sacrifícios humanos. 2Rs 23,10; 2Cr 28,3; 33,6 Jr 7,31; 19,2ss; 32,35. Jeremias amaldiçoou o local devido ao culto e previu que o lugar seria de morte e de corrupção 7,32; 19,6ss. No Novo Testamento Geena era compreendida como punição e prisão Mt 5,25-26, desgraça Mt 8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51, corrupção interminável Mc 9,48 tirado de Is 66,24 ou lugar de escuridão Mt 8,12; 22,13; 25,30”* (MACKENZIE, J.L., *Dicionário Bíblico*, 1983, pp. 376-377).

⁴⁰ *“E Deus te exaltará, e o fará se aproximar do céu e das estrelas, no lugar da sua habitação. E tu olharás do alto e verá seus inimigos no Geena e os reconhecerá e se alegrará e dará graças e confessará ao teu Criador”* (ASSUNÇÃO DE MOISÉS 10. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, 2005, p. 195). *“Respondeu-me então Uriel, um dos santos Anjos que estavam comigo, e disse: “Aquela garganta maldita que viste foi destinada aos eternamente malditos; ali serão reagrupados todos aqueles que, com a sua boca, proferem coisas desrespeitosas contra Deus e falam com insolência da sua Glória. Ali eles serão reunidos; será o lugar do seu Julgamento”* (Idem. LIVRO DE ENOQUE 27,2, p. 273. *“Eu olhei e voltei-me para outra parte da terra. Lá eu vi um vale profundo, onde havia fogo com labaredas. E eles traziam os reis e os poderosos e arremessavam-nos naquele vale profundo”* (Ibid. 54,1).

goela, sua boca se abre desmesuradamente” (Is 5,14). “O Sheol não é somente uma região distante que espera passivamente que os humanos morram um após outro; na verdade é uma potência que não pestaneja ao ameaçar os vivos, um mostro insaciável que abre sua boca para devorar Israel”⁴¹.

1.1.5 - Descer e subir da morada dos mortos.

1.1.5.1 - Ausência de retorno.

Algumas passagens do antigo Testamento parecem entender o Sheol como além de qualquer intervenção, inclusive a divina. O mundo dos mortos, com efeito, está no sentido oposto do céu, o ponto mais baixo do universo, nas profundezas do abismo (Sl 63,10), o mais longe possível do lugar onde reina Iahweh (Jó 11,8). Os mortos estariam além da lembrança e da atuação do Senhor: *“despedido entre os mortos, como as vítimas que jazem nos sepulcros, das quais já não lembras porque foram separadas de tua mão”* (Sl 88,6). Esquecidos pelo Senhor, os mortos também dele não mais se lembram, ficando Iahweh privado de seus louvores: *“Realizas maravilhas pelos mortos? As sombras se levantam para te louvar? Falam do teu amor nas sepulturas, da tua fidelidade no lugar da perdição? Conhecem tuas maravilhas na treva, e tua justiça na terra do esquecimento?”* (Sl 88,11-13). Quando se dizia ser *“Iahweh quem faz morrer e viver, faz descer ao Xeol e dele subir”* (1Sm 2,6), tal significava apenas a cura de uma doença grave, pois *“quem desce ao Xeol, não subirá jamais”* (Jó 7,9).

⁴¹ MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à Ressurreição segundo o Antigo Testamento*, 2005, p. 59.

1.1.5.2 - O poder de Iahweh que faz sair do Sheol.

No entanto, o Antigo Testamento rejeita toda forma de dualismo, nunca aceitando uma luta de opostos, entre divindades de igual poder. Não põe dúvidas ou limites ao poder de Iahweh: o Deus vivo pode intervir no Sheol. Assim, o profeta Amós, falando em nome do Senhor, ameaça aos israelitas pecadores: *“Nenhum deles poderá fugir, nenhum deles poderá escapar! Se penetrarem no Xeol, lá minha mão os prenderá”* (Am 9,1c-2) e Isaías, também falando em nome do Senhor, pode oferecer a Acaz um sinal *“nas profundezas do Xeol, ou nas alturas”* (Is 7,11). Também o salmista iria afirmar: *“Se subo aos céus, tu lá estás; se me deito no Xeol, aí te encontro”* (Sl 139,8; também Sl 135,6 onde *“abismo”* significa a mansão dos mortos e Pr 15,11).

A consciência de que Iahweh possuía um poder ilimitado, inclusive sobre a morada dos mortos, possibilitou o surgimento da doutrina da ressurreição. Iahweh pode não apenas fazer o homem descer à mansão os mortos, mas, também, tirá-lo de lá. Os textos de 1Rs 17,17-23; 2Rs 4,33-35; 13,21 mostram a ressurreição de um morto como algo possível; a passagem de Sb 16,13: *“Porque tu tens poder sobre a vida e a morte, fazes descer às portas do Hades e de lá subir”* (praticamente idêntico ao já citado texto de 1Sm 2,6) deve ser entendida como referência a ressurreição em sentido estrito.

A doutrina da ressurreição teve um aparecimento bastante tardio no pensamento vétero-testamentário: *“quando, pela primeira vez, um crente afirma a sua fé na Ressurreição dos mortos, há mais de 1600 anos que os patriarcas ouviram a chamada de Deus, mais de um milênio que Moisés encontrou o Deus surpreendente do Sinai. Duzentos anos mais tarde dar-se-à o início da pregação de Jesus”*⁴². O autor citado refere-se ao texto de Dn 12,1-2, considerado

⁴² MARCHADOUR, A. *Morte e Vida na Bíblia*, 2001, p. 35.

como uma das revelações mais importantes do Antigo Testamento: *“E muitos dos que dormem no solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna e outros para o opróbrio, para o horror eterno”*.

O texto de Daniel não usa, porém, a palavra “ressurreição”, que aparecerá pela primeira vez nas Escrituras nos lábios de um dos irmãos Macabeus: *“Chegado já o último alento, disse: ‘Tu, celerado, nos tiras desta vida presente. Mas, o Rei do mundo nos fará ressuscitar para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis!’”* (2Mc 7,9).

Foi à consciência da fidelidade de Deus, que não abandona seus fiéis, que fez florescer essa doutrina. Se o sonho do israelita era morrer *“velho e saciado de dias”* (Gn 35,29), rodeado de filhos (Sl 128,3), a dramática situação de perseguição e martírio fez com que a ressurreição fosse percebida como uma consequência necessária da justiça e fidelidade divina (2Mc 7,9: *“Chegado já ao último alento, disse: ‘Tu celerado, nos tira desta vida presente, mas, o Rei do mundo nos fará ressuscitar para uma vida eterna, a nós que morremos por suas leis!’”*), despertando a fé na ação de Deus todo poderoso que arrebatará os seus mártires da morada dos mortos para lhes dar uma recompensa que não mais se acabará⁴³.

No que se refere à possibilidade de alguém ir e voltar da morada dos mortos, merece atenção o livro apócrifo de Enoque. Este consiste em uma série de cinco documentos, de datação diferente, que tratam do personagem enigmático do Antigo Testamento que andou com Deus e

⁴³ *“Outras culturas podem supor uma influência decisiva na evolução da compreensão da ressurreição no Antigo Testamento. Israel conhecia o mito sobre um deus (Baal) cuja descida à mansão dos mortos e conseqüentemente a ressurreição era celebrada no culto como uma personificação da natureza (Jr 17,10; Ez 8,14; Zac 12,11; Os 6,1). Os persas também poderiam ter influenciado a fé judaica na compreensão da ressurreição, porém tem algumas diferenças importantes: a ressurreição para os persas era universal enquanto que para o judaísmo era limitado a determinadas categorias de pessoas; para os persas a ressurreição para aqueles que cometiam atos maus era sinal de purificação, para o judaísmo o castigo permanece eterno para os maus, mesmo se ressuscitarem. Apesar das contradições a respeito da ressurreição é possível que Israel tenha tido um contato com as ideias persas, ocasionando uma influência fecunda, uma evolução de uma doutrina sobre a ressurreição na fé judaica”* (VAN DER BORN, A.(Org).*Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 1971, pp. 1303-1304).

foi por Ele arrebatado (Gn 5,18; Eclo 44,16). Estes documentos, que os Padres conheceram separados, foram reunidos em um só livro, conservados em etíope.

O livro exerceu influência no Novo Testamento, particularmente nas epístolas católicas: Jd 14-15 é uma citação (provavelmente de memória) de Enoque. 60,5; a ele também se refere (provavelmente) o texto de 2Pd 2,4; a relação de Enoque com 1Pd 3,18-19 será objeto de um estudo mais pormenorizado que faremos adiante⁴⁴.

O primeiro documento desta coleção, denominado Livro dos Anjos (ou “dos Guardiões”, cap. 1 a 36), é datado entre os séculos III e II a.C e contém uma leitura midráshica de Gn 6,1-4. Narra como alguns anjos maus (os “Guardiões” Azazel, Semjaza, Barakijal, etc) enamoraram-se por mulheres, às quais ensinaram feitiçarias (7,1)⁴⁵ e delas geraram os gigantes que oprimiram os homens (7,2). Os anjos bons, Miguel, Uriel, Rafael e Gabriel, levaram o clamor dos homens junto ao Altíssimo (9,1-7), que determinou que os Guardiões fossem amarrados e lançados a um buraco, cavado no deserto de Dudael, onde iriam esperar o julgamento final (10,3-4).

No cap. 12, o livro narra o chamado de Enoque para anunciar aos Guardiões caídos a sentença condenatória: “*Não encontrareis nem paz nem perdão*” (12,2). Como o acesso ao Senhor dos céus lhes estava vetado, eles pediram a Enoque que intercedesse em seu favor. Enoque atendeu ao pedido: “*eu redigi o seu rogo de súplica, falando da sua condição de espíritos e dos atos individualmente praticados, e contendo o seu pedido especial de clemência e*

⁴⁴ A obra influenciou também o Testamento dos Doze Patriarcas (apócrifo do período intertestamentário; cf. Testamento de Rubén 5,2 (TESTAMENTO DE RUBÉN. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*. 2005, p 338.), sendo citada no Testamento de Levi 14,1 (TESTAMENTO DE LEVI. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*. 2005, p. 347.) e na II Apologia (4,3-4) de Justino (JUSTINO, *II Apologia*, 4,3-4, 1995, p. 95 (Coleção Patrística, 3).

⁴⁵ Narra ainda que corromperam os homens ensinando-lhes a lidar com os metais (confeção de armas; 8,1), bem como esconjuros e poções de feitiços, astrologia (8,2) (LIVRO DE ENOQUE. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, 2005, pp. 261-262).

perdão” (13,4). Mas a súplica não foi atendida e a Enoque foi ordenado que voltasse com a terrível resposta: “*Vós não tereis nenhuma paz!*” (16,2).

No início do séc. XX desenvolveu-se a interpretação de 1Pd 3,18-19 como descida de Cristo à morada dos mortos, baseada numa suposta utilização do Livro de Enoque. Tal interpretação, porém, apresenta problemas. Embora o Livro descreva a visita de Enoque à morada dos mortos (cf. 22; 27,1-3; 54,1), não é certa sequer a identificação do local da prisão dos anjos decaídos, se nas profundezas da terra⁴⁶, ou em um lugar entre o céu e a terra, como afirmam de modo enigmático, os capítulos 18 e 19. Também não é certo que o lugar “*nos vales da terra*” (10,7)⁴⁷ ou o buraco no deserto de Dudael, onde estavam os Guardiões acorrentados, se refira à morada dos mortos.

1.1.6 - O Hades.

1.1.6.1 - O Hades na mitologia pagã.

A etimologia do termo grego Hades (*Αϊδης*) é incerta. “*Se se considera a derivação de ἰδεῖν [ideín] = ver, com ‘a’ privativo, então significa ‘o invisível’, mas pode ser também que hades se relacione com αἰανες [aianes] e então seu sentido originário seria ‘triste, espanto’*”⁴⁸.

“*Hades*” designava originalmente o deus olímpico dos mortos, sendo este o sentido que a palavra

⁴⁶ “*E a Raphael disse o Senhor: ‘Amarra Azazel de mãos e pés e lança-o nas trevas! Cava um buraco no deserto de Dudael e atira-o ao fundo! Deposita pedras ásperas e pontiagudas debaixo dele e cobre-o de escuridão! Deixa-o permanecer lá para sempre e veda-lhe o rosto para que não veja a luz!’*” Enoque 10,3 (Id. p. 263).

⁴⁷ Na tradução espanhola de F. CORRIENTE- A. PIÑERO se diz: “*bajo los collados de la tierra*” (SANTAMARIA LANCHO, J.A., *Un estudio sobre la soteriología Del dogma del Descensus ad inferos: 1 Pe 3,19-20a y la tradición sobre “la Predicación de Cristo en los Infiernos”*. 2007. p. 58. Tese (Doutorado em Teologia) Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München, 2007).

⁴⁸ H. Bietenhard, verbete inferno, in COENEN et alii, *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento II*, 1990, p. 349).

é usada na *Iliáda* de Homero⁴⁹. Logo, porém, passou a significar a morada dos mortos, entendida como um lugar subterrâneo e sombrio, habitado pelas sombras.

Sendo o Hades comparável ao Sheol dos judeus⁵⁰, dele se pode afirmar muito do que acima foi dito do Sheol, como se pode facilmente perceber em dois textos de Homero:

a) na *Iliáda*, o fantasma de Pátroclo aparece a Aquiles, pedindo que o sepultasse quanto antes, para que ele pudesse “*passar as portas do Hades (Αἵδαο), pois as almas (ψυχὰι), que são imagens (εἶδωλα) dos defuntos*”, o rechaçavam, impedindo-o de atravessar o rio e chegar ao “*palácio de amplas portas de Hades*”⁵¹. Após tentar inutilmente abraçar o amigo, Aquiles exclama: “*Oh deuses! Certo é que na morada de Hades (Αἵδαο) ficam a alma (ψυχή) e a imagem (εἶδωλον) dos que morrem, mas a força vital desaparece por inteiro (ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν)*”⁵².

b) na *Odisséia*, quando Ulisses (Odisseu) vai consultar o falecido adivinho Tirésias, este, antes de lhe dar seus vaticínios, o questiona por ter deixado a luz do sol (φάος ἡελίοιο) para ir àquele lugar de tristeza (ἀτερπέα χῶρον)⁵³. Quando Ulisses tenta inutilmente abraçar sua falecida mãe, esta se esvai, como sombra (σκιῇ) e sonho (ὄνειρῳ)⁵⁴. Também Aquiles fala com Ulisses, afirmando estarem os mortos privados de sentido (νεκροὶ ἀφραδέες), sendo apenas imagens (εἶδωλα) dos homens falecidos. Quando Ulisses tenta consolá-lo por sua morte, dizendo-

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 348.

⁵⁰ Cf. MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à Ressurreição segundo o Antigo Testamento*, 2005, p. 54.

⁵¹ *Iliáda*, XXIII, 69. Versão para e-book. e-BooksBrasil.com. Fuente digital <http://abcdioses.noneto.com>. Acessado em 04 de Dezembro de 2010.

⁵² *Ibid.* *Iliáda*, XXIII, 103.

⁵³ *Odisséia* XI, 94. Versão para e-book. e-BooksBrasil.com. Fuente digital <http://abcdioses.noneto.com>. Acessado em 04 de Dezembro de 2010.

⁵⁴ *Ibid.* 207.

lhe ser venerado como um deus, ele respondeu que preferiria ser lavrador e servir a um homem despossuído na terra, do que reinar sobre os mortos (ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν)⁵⁵. Há de se lembrar a falta de prestígio das profissões manuais e, mais ainda, da servidão entre os gregos, pelo que a frase expressa bem a situação de desespero do herói.

Nos textos citados, percebe-se clara semelhança com a ideia do Sheol hebraico, inclusive em suas incoerências: o que sobrou do ser humano após a morte vagueia semi-consciente pela morada dos mortos; o que não impediu um dos mortos, Tírésias, ser capaz de revelar a Ulisses o seu futuro, como fizera o espírito de Samuel a Saul.

1.1.6.2 - O Hades no Novo Testamento.

O termo “Hades” foi utilizado pela Septuaginta para traduzir o hebraico Sheol, como se pode perceber nas seguintes passagens: Gn 37,35 (// ἄδου); Jó 26,6 (// ὁ ἄδης); Is 14,9 (// ὁ ἄδης)⁵⁶.

Como sucede com a palavra Sheol vetero-testamentária, as diversas vezes que o termo Hades é usado no Novo Testamento apresentam significados próximos, mas não idênticos. Em Mt 11,23 (// Lc 10,15), refere-se a um lugar subterrâneo, de castigo (certamente definitivo): “*E tu, Cafarnaum, por acaso te elevará até o céu (ἕως τοῦ οὐρανοῦ)? Antes, até o inferno descerás*” (ἕως ἄδου).

⁵⁵ Ibid. XI, 492.

⁵⁶ ANTIGO TESTAMENTO POLIGLOTA, 2003.

; “*Nos LXX Hades é a tradução do hebraico šē’ōl (xeol), o último e definitivo lugar de descanso para todos os mortos*” (VAN DER BORN, A.(Org). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 1971, p. 659).

No livro do Apocalipse (talvez, também em At 2,27.31 *“porque não abandonarás minha alma no Hades nem permitirás que teu Santo veja a corrupção; previu e anunciou a ressurreição de Cristo, o qual na verdade não foi abandonado no Hades, nem sua carne viu a corrupção”*, citação de Sl 16,10), o Hades aparece como o lugar intermediário, anterior ao julgamento final, onde são reunidos todos os mortos, bons e maus: *“A Morte e o Hades (ὁ ᾗδης) entregaram os mortos que neles estavam”* (Ap 20,13). Conforme o pensamento da época, já no Hades haveria repartições separadas para os justos e para os pecadores⁵⁷; essa ideia pode estar presente em Lc 16,19-31, onde por *“seio de Abraão”* se entende o local dos justos no Hades⁵⁸.

Também o Novo Testamento conhece uma personificação da morada dos mortos. No Apocalipse, a Morte aparece montada em um cavalo esverdeado (cor do cadáver em decomposição, especialmente dos que morrem pela peste), sendo seguida pelo Hades, qual monstro disposto a devorar as vítimas: *“Vi aparecer um cavalo esverdeado. Seu montador chama-se ‘a Morte’ e o Hades acompanhava”* (Ap 6,8)⁵⁹. Também no Apocalipse, o Hades recebe o mesmo castigo da Morte: *“A Morte e o Hades foram então lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte: o lago de fogo”*, *“O último inimigo a ser destruído é a morte* (Ap 20,14; cf. 1Cor 15,26).

⁵⁷ Livro de Enoque 22; 102,4s; 103 (LIVRO DE ENOQUE. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, 2005. pp. 270-271; 327-329).

⁵⁸ Comentando a passagem J. Jeremias afirma: *“v. 22: ‘en el seno de Abraham’: es la designación del lugar de honor en el banquete celestial a la derecha (Jn 13,23) del padre de familia, Abraham. En este lugar de honor, la meta suprema de la esperanza, afirma que Lázaro está a la cabeza de todos los justos. /.../ El Nuevo Testamento distingue siempre claramente entre el intervalo del ᾗδης y la γέεννα definitiva (‘infierno’). Se habla por tanto, de un estado no definitivo”* (JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, 1997, pp. 207-208).

⁵⁹ *“Esta personificación del lugar donde residen los muertos va detrás de la peste para devorar a los que perezcan”* (BROWN, R. E.; FITZMYER, J.A.; MURPHY, R. E.; et al, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, 1972, p. 554).

A literatura apócrifa desenvolveu ainda mais a personificação do Hades. Nos “Atos de Pilatos” o Hades aparece conversando com Satanás, repreendendo-o por ter trazido Jesus até ele⁶⁰. Diálogo semelhante, encontramos também no “Evangelho de Bartolomeu”:

Belial disse ao Hades (ἄδης): “Não te perturbes. Assegura bem tuas portas e reforça os ferrolhos. Acredita-me: Deus não baixa à terra”. Responde o Hades (ἄδης): “Não posso ouvir tuas belas palavras. Sinto que se me arrebeta o ventre e minhas entranhas enchem-se de aflição. Outra coisa não pode ser que Deus se apresentou aqui. Ai de mim!”⁶¹

Uma interessante representação do Hades personificado pode ser vista na obra do artista catalão Jaime y Pere Serra (séc. XIV), “Descenso de Jesús al Limbo”, no retábulo da Igreja do Convento del Santo Sepulcro de Zaragoza, que pode ser vista no anexo II⁶².

1.2 – A descida de Cristo à morada dos mortos.

Acreditamos que nos primórdios da teologia cristã, a ideia da descida de Cristo à morada dos mortos não tinha outro alcance teológico do que aquele relacionado com a afirmação de sua morte, sendo, praticamente, sinônimo dela. Muitos textos vão insistir na realidade do

⁶⁰ “Respondió el infierno (ὁ Ἄδης): “Heredero de las tinieblas, hijo de la perdición, calumniador, acabas de decirme que él hacía revivir con una sola palabra a muchos de los que tú tenías preparados para la sepultura; pues, él ha librado a otros del sepulcro, ¿cómo y con qué fuerzas seremos capaces de sujetarle nosotros? Hace poco devoré yo un difunto llamado Lázaro; pero, poco después, uno de los vivos con sola su palabra lo arrancó a viva fuerza de mis entrañas. Y pienso que éste es ese a quién tú te refieres. Si, pues, lo recibimos aquí, tengo miedo de que peligrosos también con relación a los demás, porque has de saber que veo agitados a todos los que tengo devorado desde el principio y siento dolores en mi vientre” SANTOS, A. dos, Actas de Pilatos 20, in, *Los Evangelios Apócrifos*, 2006, p. 441-442.

⁶¹ EVANGELIO DE BARTOLOMÉ, I, 18-19 (in Id,p. 539).

⁶² Anexo p. 147, PITSTICK, A. L., *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, 2007, p. 344.

sepultamento do Senhor, como sinal comprobatório de sua morte. Com efeito, somente com o sepultamento, a morte era considerada completa, consumada⁶³.

Desse modo, o kerigma recebido por Paulo, falando da morte, da sepultura e da ressurreição do Senhor, não menciona o *Descensus*: “*eu vos transmiti, antes de tudo, o que eu mesmo tinha recebido, a saber: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras, foi sepultado e, ao terceiro dia, foi ressuscitado, segundo as Escrituras*” (1Cor 15,3-4).

Não faltam autores que acreditam encontrar referências à descida de Cristo à morada dos mortos em muitas passagens do Novo Testamento⁶⁴. Nós, porém, enquanto pudemos observar, acreditamos não há um texto bíblico do qual se possa dizer com segurança (e sem opositores) que afirme essa descida. Não se pode, porém, afirmar que as Escrituras não conheçam a doutrina. “*Tendo em conta as idéias judeu-cristãs sobre o estado da alma após a morte, a cláusula não era senão um corolário natural. Dizer que Jesus Cristo morreu e foi sepultado era o mesmo que afirmar que havia passado ao sheol*”⁶⁵. Algumas passagens bíblicas, porém, são tradicionalmente associadas ao tema do *Descensus*:

⁶³ “*Não deixou o templo de seu corpo aguardar muito tempo, mas comprovada a morte após a luta, logo o ressuscitou, ao terceiro dia, erguendo qual troféu da vitória sobre a morte a incorruptibilidade e impassibilidade obtidas neste corpo. Teria podido, sem dúvida, imediatamente ressuscitar o corpo morto e apresentá-lo vivo, mas o Salvador não o quis, por sábia providência. No caso de manifestar imediatamente a ressurreição, alguém poderia replicar que não estivera inteiramente morto, ou que a morte não o tocara de modo algum*” (SANTO ATANÁSIO, *A encarnação do Verbo*, 26, 1-2, 1995, pp. 160-161 (Coleção Patrística 18).

⁶⁴ Giorgio MAZZANTI, em sua abordagem bastante peculiar do tema, aponta 22 textos bíblicos (sendo dois paralelos) que ele julga que se referem ao nosso tema (“*Testi del Nuovo Testamento riguardante la discesa agli inferi di Cristo*”), entre os quais estão, além dos textos tradicionais, textos como, por ex., Mt 2,11 (“*i magi offrono mirra*”!) e Jo 19,39 (“*Nicodemo porta uma mistura di mirra*”! cf. MAZZANTI, G. *Discesa agli inferi e dramma nuziale*, 2011, p. 121-124.

⁶⁵ KELLY, J.N. D.; *Primitivos Credos Cristianos*, 1980, p. 449.

1.2.1 - Mt 12,40

Na perícope de Mt 12,40, referente ao sinal de Jonas, encontramos um dos textos que tradicionalmente se associa à doutrina da descida de Cristo à morada dos mortos: “*pois como Jonas esteve no ventre do monstro marinho três dias e três noites, assim ficará o Filho do Homem três dias e três noites no seio da terra*” (Mt 12,40)⁶⁶.

A origem da perícope é controvertida⁶⁷; menção ao “*ventre do monstro marinho*” e ao “*seio da terra*” ausente nos outros Sinóticos, provém do material próprio do evangelista. A frase duplica o sinal: em Mt 12,41 (// Lc 11,32) o sinal é a pregação de Jesus, no v.40, sua morte e ressurreição. “*Os três dias*” referem-se ao modo como a Igreja primitiva contou o sepultamento de Jesus “*segundo o cálculo joânico, desde o dia da preparação para a Páscoa/sábado, o dia da festa e o primeiro dia da semana*”⁶⁸.

⁶⁶ “Dall’analisi del logion in Mt 12,40 sotto l’aspetto storico-redazionale, si ricava già che il segno di Giona è un segno della passion e del descensus del Figlio dell’Uomo. Questa interpretazione viene confortata quando si consideri quella del Midrash di Giona e rispettivamente dei Pirqê di Rabbi Eliezer: la discesa di Giona agl’inferi è qui in posta relazione com la sua vittoria escatologica sul Leviatano, che a sua volta à la personificazione del malvagio, minaccioso maré primigenio del Caos, e questo sta in stretto rapporto com la rappresentazione veterotestamentaria della She’ol” (Wilhelm MASS, “Discese all’inferno”. Aspetti di un articolo di fede dimenticato, *Communio* (italiana) 55, 1981, p. 22)

⁶⁷ François Bovon assim apresenta a gênese do texto Lc 11,29-32 paralelo a Mt 12,38-42 que analisamos: “Si se quiere intentar una visión genética, diremos lo siguiente. En el origen de las tradiciones doble (Q) y triple (Mc 8,11-12) había un breve apotegma: a la petición de un signo Jesús oponía una firme repulsa (Marcos conservó esta respuesta inicial). Este relato se amplió rápidamente, como atestigua la tradición que se oculta tras la fuente de los logia: la negativa estricta de Jesús se ve sustituida por una negativa matizada por una excepción (el añadido, evidentemente cristiano: ‘más que el signo de Jonás’). Como en varias ocasiones, se hizo luego necesario un desarrollo de la tradición, esta vez de tipo exegético; entonces se redactó una sentencia como comentario, que se remonta a los cristianos y no a Jesús. Los autores de esta frase querían explicar la excepción e indicar que el Hijo del hombre sería para esta generación lo que había sido Jonás para los ninivitas: para Q y luego para Lucas, el predicador del arrepentimiento; para Mateo, el héroe que sufrió (Mateo, como ya He dicho, no vacilo en modificar profundamente esta sentencia y, por eso mismo, el comentario). La historia de la tradición es una historia de la interpretación. En el caso de Q, y luego de Lucas, el comentario va en un sentido antropológico (aceptación o rechazo del signo). En el caso de Mateo, en un sentido cristológico (el signo es el destino mismo de Jesús)” BOVON, F., *El Evangelio según San Lucas II*, 2002, pp. 245-246. Ver, porém, opinião diferente de LUZ, U.; *El Evangelio según San Mateo II*, 2001, p. 370.

⁶⁸ VIVIANO, B.T., *Evangelio según Mateo*. In: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, 2004, p. 103.

“O Filho do Homem, Jesus, estará ‘no seio da terra’, isto é (provavelmente), no sepulcro; a viagem de Jesus ao inferno, importante para a exegese eclesial, seria algo singular na tradição sinótica, e resulta por isso improvável, sem que se possa excluir”⁶⁹. Há de se notar, com efeito, que há uma menção expressa à morada dos mortos na oração de Jonas (cf. Jn 2,3), a qual, porém, pode também ser entendida como simples sinônimo da sepultura (como acima expusemos).

A associação das imagens de Jonas no ventre do peixe e de Cristo na morada dos mortos tornou-se comum entre os Padres, como se pode ver em Orígenes⁷⁰, Cirilo de Jerusalém⁷¹ e Quodvultdeus⁷².

1.2.2 - Mt 27,51-53.

“Nisso, o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo, a terra tremeu e as rochas se fenderam. Abriram-se os túmulos e muitos dos corpos dos santos falecidos ressuscitaram. E, saindo dos túmulos, após a ressurreição de Jesus, entraram na Cidade santa e foram vistos por muitos” (Mt 27,51-53).

Na interpretação destes enigmáticos versículos do evangelho de Mateus, alguns autores recorreram à doutrina da descida de Jesus à morada dos mortos. Assim, é possível que Cirilo de

⁶⁹ LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo II*, 2001, p. 364-367

⁷⁰ “Contudo é possível não desesperar completamente. É possível, com efeito, que se ele se arrepende, o que foi engolido seja vomitado como Jonas. Além disso, a nós todos, penso, a terra já nos tinha antes engolido nas profundezas do inferno; é por isso que nosso Senhor desceu não só até a terra, mas ‘até as regiões inferiores da terra’, ali nos encontrou engolidos e ‘sentados na sombra da morte’, e tirando-nos dela, nos prepara um lugar, não sobre a terra, por temor que sejamos engolidos de novo, mas um lugar no reino dos céus” (Homilia sobre o Êxodo VI,6, SCh 321, 186).

⁷¹ “Jonas foi jogado ao mar e terminou no ventre do cetáceo; Jesus, ao invés, quis espontaneamente descer onde habitavam o monstro da morte; Ele desceu espontaneamente, para que a morte vomitasse os homens que havia engolido” (Catequese 14,17, PG 33, 846).

⁷² *Sermo 3, De Symbolo*, III.6.9-10 (CCL 60,359), cf. o texto em DHü 15.

Jerusalém tenha feito essa associação em sua IV Catequese⁷³; mas o texto mais explícito nós encontramos no apócrifo Atos de Pilatos (ou Evangelho de Nicodemos), onde os ressuscitados, que estavam morando em Arimatéia, descrevem com detalhes os fatos ocorridos no Inferno, quando Cristo lá desceu para libertar os falecidos⁷⁴:

Senhores, quando íamos da Galiléia ao Jordão, veio ao nosso encontro uma grande multidão de homens vestidos de branco que haviam morrido já há algum tempo. Dentre eles reconhecemos Karino e Lêucio; /.../ perguntamos-lhes: “Dizei-nos, irmãos e amigos, que são esta alma e este corpo, e quem são estas pessoas com quem caminhais, e como viveis no corpo, sendo que já faz tempo que morrestes?” Eles responderam: “Ressuscitamos dos infernos com Cristo e Ele nos tirou-nos de entre os mortos. E saibas que a partir de agora ficam destruídas as portas da morte e das trevas, e as almas dos santos foram tiradas dali e subiram ao céu com Cristo Senhor nosso”⁷⁵.

Também os comentadores da Bíblia de Jerusalém fazem a mesma associação: “*Essa ressurreição dos justos do AT é sinal da era escatológica (Is 26,19; Ez 37; Dn 12,2). Libertados do Hades pela morte de Cristo (cf. Mt 16,18)*⁷⁶, esperam sua ressurreição para entrar com ele na Cidade santa, isto é, Jerusalém. Temos aqui uma das primeiras expressões da fé na libertação dos mortos pela descida de Cristo aos infernos (cf. 1Pd 3,19)”⁷⁷.

A associação, porém, não se mostra consistente. Analisando os “fenômenos especiais” que o Evangelho de Mateus descreve junto à morte de Jesus, Raymond Brown percebe nos vv.

⁷³ São Cirilo de Jerusalém afirmou que Jesus foi sepultado encontramos talvez uma associação de Mt 27,51 ao nosso tema; com efeito, o santo bispo afirmou que Jesus foi sepultado como homem em uma tumba rochosa, “*pois, diante dele, as rochas aterrorizadas, se partiram em pedaços, pois ele desceu ao mundo subterrâneo para libertar os justos*” (Catequese IV, PG 33, 454).

⁷⁴ DESCIDA DE CRISTO AO INFERNO, in: *Apócrifos e pseudo-epigráficos da Bíblia*, versão grega pp. 551-557, ou - versão latina pp. 559-566.

⁷⁵ DESCIDA DE CRISTO AO INFERNO, in: *Apócrifos e pseudo-epigráficos da Bíblia* versão latina pp. 559.

⁷⁶ O comentador acredita estar relacionado ao Descensus inclusive o texto de Mt 16,18: “*Aqui, as suas [do Hades] ‘portas’ personificadas evocam as potências do Mal, que, depois de terem arrastado os homens à morte do pecado, os encadeiam definitivamente na morte eterna. Seguindo o seu Mestre que morreu, ‘desceu aos Infernos’ (1Pd 3,19) e ressuscitou (At 2,27.31), a Igreja deverá ter por missão arrancar os eleitos ao império da morte temporal e, sobretudo da eterna, para conduzi-los ao reino dos Céus (cf. Cl 1,13; 1Cor 15,26; Ap 6,8; 20,13)*” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, comentário ‘a’ Mt 16,18). Correto teologicamente, o comentário nos parece questionável do ponto de vista exegético.

⁷⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM, comentário ‘g’ a Mt 27,53.

51a.b.c. 52a.b quatro orações que começam com καὶ , nas quais são verbos que estão no passivo aoristo⁷⁸, indicadores de que o agente é Deus (passivo divino). As frases, pois, devem ser lidas:

Nisso, Deus rasgou o véu do Santuário em duas partes, de cima a baixo, Deus fez a terra tremer e as rochas se fenderem. Deus abriu os túmulos e ressuscitou muitos dos corpos dos santos falecidos. Antes se falou da obscuridade sobre toda a terra ao meio-dia e do rasgo do véu. Se acrescentamos estes dois fenômenos aos quatro referidos em 51b-52b, temos em Mateus um total de seis acontecimentos apocalípticos associados à morte de Jesus. Alguns anos depois de Mateus, Inácio (Tral. 9,1) escreverá que Jesus ‘foi realmente crucificado e morreu, à vista de todos os que estavam no céu, na terra e abaixo da terra’. Quiçá não seja demasiado imaginativo, portanto, ver em Mt 27,51b-52b uma progressão do sinal original no céu (com resultado da obscuridade) a sinais na terra (rasgadura do véu, sacudida sísmica, fendimentos das rochas) e, logo, a sinais abaixo da terra (abertura dos sepulcros e ressurreição dos mortos). Aqueles que em Mt 27,49 estavam perto da cruz pediram burlosamente um sinal do céu ao referir-se à descida de Elias; agora Deus, que lhes havia negado esse sinal, respondeu ampla e majestosamente, como corresponde ao poder divino⁷⁹.

No contexto do primeiro evangelho, o texto citado não faz, portanto, referência alguma a uma descida de Cristo à morada dos mortos⁸⁰. Também Ulrich Luz, após analisar o texto de Mt 27,51-52 com profundidade, conclui que *“o texto somente foi relacionado secundária e ocasionalmente com o artigo de fé da descida de Cristo aos infernos. A passagem nunca foi utilizada como legitimação exegética do referido artigo. Isto vem a excluir claramente que por trás de Mt 27,52s exista uma tradição cristã sobre a descida de Cristo aos infernos”*⁸¹.

⁷⁸ Cf. v. 51a: ἐσχίσθη (foi rasgado), v. 51b: ἐσχίσθη (foi sacudida), 51c: ἐσχίσθησαν (foram fendidos, verbo σχίζω, ν); v. 52a: ἀνεώχθησαν (foram abertos; verbo ἀνοίγω,ν) 52b: ἠγέρθησαν (foram levantados, verbo ἐγείρω,ν).

⁷⁹ BROWN, R., *La muerte del Mesías II*, Verbo Divino, Estella, 2006, p. 1323.

⁸⁰ *“Ningunas de esas referencias al descenso a los infiernos [1Pd 3,18-19; 4,6; Ef 4,8-10; Rm 10,6-7; Fl 2,9] parece tener nada que ver con la descripción ofrecida en Mt 27,52 sobre tumbas abiertas y a resurrección de los santos que dormían en el momento de la muerte de Jesús”* (BROWN, op. cit. 1332).

⁸¹ LUZ, U.; *El Evangelio según San Mateo IV*, 2005, p. 445.

1.2.3 - Rm 10,6-8

Na carta aos romanos, opondo a justiça que vem da observância da Lei àquela que provém da fé, após deixar subentendida a primeira (Rm 10,5), Paulo apresenta o caráter gratuito e fácil da segunda, através de uma explicação midráxica de Dt 30,11-14: “*a justiça que provém da fé assim se exprime: Não digas em teu coração: Quem subirá ao céu? Isto é, para fazer descer Cristo, ou: Quem descerá ao abismo? Isto é, para fazer Cristo levantar-se dentre os mortos*” (Rm 10,6-8).

O texto foi associado à descida de Cristo aos infernos.

Ainda mais claramente a tipologia de Jonas está subjacente a Rm 10,7, onde Paulo usa uma típica exegese midráshica. Em uma detalhada comparação da interpretação paulina com a paráfrase de Dt 30,11-14 no Targum palestinese (na recensão do Codex Neofiti I, descoberto em 1956) parece que ambos substituem “atravesar o mar” com “cair no abismo” e respectivamente “na profundidade do Grande Mar”. O Targum se refere em seguida ao versículo do profeta Jonas enquanto que Paulo, evidentemente à luz desta interpretação do Targum relativo a Jonas, refere-o ao descensus de Cristo: Cristo como o novo Jonas. Assim como Jonas esteve dentro do escuro ventre do peixe na profundidade do abismo, assim Cristo esteve no abismo do reino dos mortos⁸².

Com efeito, na passagem Paulo acomoda o texto, alterando o “*além-mar*” de Deuteronomio 30,13 (LXX: θαλάσσης) para *abismo* (ἄβυσσος), o *Hades*, donde Cristo ressuscitou dos mortos⁸³. A menção fica ainda mais explícita no texto siríaco de Rm 10,7, “*que, onde o grego diz: ‘Quem descerá no abismo?’*, traduz: ‘*Quem descerá no abismo dos infernos (sheol)?*’”⁸⁴

⁸² MASS, W., “Discese all’inferno”. Aspetti di un articolo di fede dimenticato, *Communio* (italiana) 55 (1981) p. 22.

⁸³ A idéia da morada dos mortos associada ao fundo do mar não era estranha ao pensamento vetero-testamentário, cf. Jó 38,16-17; Jn 2,3-4.

⁸⁴ Apud. CHIALÀ, S.; *Discese agli inferi*, 2000, p. 16.

1.2.4 - Ef 4,8-9

Citando o Sl 68,19 (“*em forma que não corresponde a nenhum manuscrito bíblico hebraico nem grego*”⁸⁵) o autor da carta aos efésios interpreta-o em relação à ascensão de Jesus e à concessão de dons à Igreja: “*Tendo subido às alturas, levou cativo o cativo, concedeu dons aos homens. Que significa ‘subiu’, senão que ele também desceu às profundezas da terra?*” (Ef 4,8-9).

Esta passagem de Ef 4,8-9 foi tradicionalmente entendida como se referindo à descida de Cristo à morada dos mortos (cf. Rm 10,7: “*ou: Quem descerá ao abismo? Isto é, para fazer Cristo levantar-se dentre os mortos*”; Fl 2,10 “*a fim de que ao nome de Jesus todo o joelho se dobre nos céus, sobre a terra e debaixo da terra*”), mas é bastante provável que se refira à encarnação, pela qual Cristo desceu dos céus a terra. Com efeito, “*a cosmologia do autor, segundo a qual todos os seres não humanos benéficos ou malignos, estão situados nas alturas (1,20-22; 3,9-10; 6,10-20) apóia a interpretação de tēs gēs, ‘a terra’, como uma aposição em genitivo (‘as regiões inferiores’, isto é, ‘a terra’), a descida como a encarnação e as regiões inferiores, ta katōtera.*”

1.2.5 - At 2,24-31

Tradicionalmente usado pelos Padres para referir-se à descida de Cristo aos infernos⁸⁶, o sermão kerigmático de Pedro afirma que Deus ressuscitou Jesus, “*libertando-o das angústias do Hades, pois não era possível que ele fosse retido em seu poder*” (At 2,24).

⁸⁵ KOBELSKI, P., Carta a los Efesios. In: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, 2004, p. 447.

⁸⁶ Por ex. SANTO AGOSTINHO, *Epístola*. 164,3 a Evódio (PL 33, 710).

Em relação ao presente versículo, os manuscritos apresentam divergências. Aqueles comumente chamados de “ocidentais”, entre os quais se destaca o Códice Beza (D05, seguido pela Bíblia de Jerusalém, cuja tradução utilizamos), lêem “*Hades*” (ὠδῖνας τοῦ ἄδου) onde a tradição Alexandrina (por ex. o Códice Vaticano B03) lê “*morte*” (ὠδῖνας τοῦ θανάτου)⁸⁷. No Sl 18,5-6 (versão dos LXX) aparecem as duas expressões, “*dores da morte*”⁸⁸ e “*dores do Hades*”⁸⁹, que, na prática, são equivalentes. A nós, o uso de *Hades* em At 2,24 parece ser uma harmonização com a citação do Sl 16,10, apresentado a seguir como prova escriturística: “*porque não abandonarás minha alma no Hades nem permitirás que teu Santo veja a corrupção*” (At 2,27 // Sl 16,10)⁹⁰.

“*O uso judaico contemporâneo deu a ὠδῖνες, ‘dores’, a conotação de dores messiânicas (Mc 13,8; Mt 24,8; 1Ts 5,3)*”⁹¹. Porém, conforme W. Haubeck e H. Siebenthal⁹², ὠδῖν ἴνος tem o sentido de “dores de parto”, pelo que o texto significaria “*algo como: ‘que a morte não podia segurar Jesus, assim como uma grávida não pode segurar seu bebê*”⁹³.

A metáfora que Pedro emprega para descrever a ressurreição é ao mesmo tempo singular e chamativa. A frase “as terríveis dores da morte” procede da tradução do Sl 114,3 LXX e “as terríveis dores do Sheol (= Hades)” do Sl 117,5 LXX, onde em hebreu se lê a palavra ambígua que pode significar “ataduras” ou “dores terríveis”. Ainda que a comparação da morte com uma mulher que está dando a luz não seja conhecida nas Escrituras hebraicas, os LXX adotam o último significado, traduzindo o substantivo por ὠδῖνες, que Pedro usa aqui –

⁸⁷ Ambos os textos podem ser encontrados em RIUS-CAMOS, J., READ-HEIMERDINGER, J., *El Mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza*, 2004, Tomo I, pp. 156, 162. “*La investigación del s. XX se ha decantado cada vez más a favor del texto ‘egipcio’ como más cercano al autógrafo de Lucas, principalmente porque el texto ‘occidental’, más extenso y con omisiones ocasionales, manifiesta tendencias de una revisión consciente*” (DILLON, R. J., *Hechos de los Apóstoles*, in *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo II*, 2004, p. 207).

⁸⁸ Sl 17,5: ὠδῖνες τοῦ θανάτου (también Sl 114,3 LXX).

⁸⁹ Sl 17, 5: ὠδῖνες ἄδου.

⁹⁰ “*Hades*” (εἰς ἄδην) aparece tanto na versão citada pelos Atos, como na versão dos LXX (Sl 15,10), sendo a tradução correta do hebraico Sheol (Sl 16,10).

⁹¹ DILLON, R. J., *Hechos de los Apóstoles*. in: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo II*, 2004, p. 219.

⁹² HAUBECK, W.; SIEBENTHAL, H., *Nova chave lingüística do Novo Testamento grego*, 2009, p. 673.

⁹³ Idem.

de fato, mediante uma fusão de idéias, visto que combina “dores terríveis” com o verbo “desatar” que sintoniza melhor com a idéia de “ataduras” –. Ainda que não seja comum a idéia da morte que dá à luz, não obstante, nas Escrituras hebraicas aparece a associação das dores de parto com a redenção de Israel (ver, por ex., Is 66,7; Os 13,13; Jr 13,21; 22,23; 49,24) e pode ser esta idéia que suscita a imagem que Pedro utiliza neste ponto. Pedro personifica a morte (especialmente com o nome de Hades em D05, antecipando a referência ao Salmo 15 LXX que está a ponto de citar, At 2,27) como uma mulher parturiente retendo o nascimento de seu filho (cf. Os 13,13) a quem Deus liberta, criando desta maneira uma poderosa imagem da morte que dá à luz à vida⁹⁴.

1.2.6 - Ap 1,17-18.

O estudo de Ap 1,17-18 é particularmente importante em relação à interpretação do *Descensus* como vitória sobre os poderes infernais. Na parte anterior mencionamos a crença vetero-testamentária no poder soberano de Iahweh, que domina inclusive sobre o Sheol (cf. Am 9,1c-2; Is 7,11; Sl 139,8). Em algumas passagens, possivelmente ecos de mitos da criação, Iahweh é apresentado como vencedor de potências do caos, facilmente identificadas como potências infernais: “*Iahweh derrota e mata a monstruosa serpente Leviatã (Is 27,1ss); despedaça Raab e trespassa o Dragão (Is 51,9s); as legiões de Raab devem inclinar-se diante dele (Jó 9,13); Iahweh aniquila Raab e trespassa a Serpente fugitiva (Jó 26,12s); esmaga as cabeças dos monstros das águas e do Leviatã (Sl 74,13-15)*”⁹⁵.

Nos evangelhos, em relatos que, com toda probabilidade, remontam ao próprio Jesus histórico, sua ação salvadora é apresentada como uma luta contra as potências do mal. J. Jeremias vê na pequena parábola sobre o combate, transmitida pelos sinóticos (Mc 3,27 // Mt 12,29 e versão independente em Lc 11,21-22), uma peça da tradição pré-pascal, que mostra uma vitória

⁹⁴ RIUS-CAMPS, J., READ-HEIMERDINGER, J., *El Mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza*, 2004, Tomo I, pp. 175-176.

⁹⁵ MACKENZIE, J. L., *Dicionário Bíblico*, 1983, p. 198.

de Jesus sobre Satã, ocorrida antes de seu ministério público (na ocasião da “tentação do deserto”)⁹⁶.

Mas foi principalmente com base em sua crucifixão e ressurreição que a cristologia das origens cristãs afirmava a vitória de Jesus sobre Satã, como se pode facilmente constatar em passagens como 1Cor 15,24; Cl 2,15; Ef 1,20-21⁹⁷. Ainda mais explícita é a afirmação do Ressuscitado em Ap 1,17-18: *“Eu sou o Primeiro e o Último, o Vivente; estive morto, mais eis que estou vivo pelos séculos dos séculos e tenho as chaves da Morte e dos Hades”*.

Se Cristo tem agora as chaves, esta posse significa (conforme o Apocalipse está sendo declarado o estado de guerra) o saque de sua vitória, troféu bélico que, em justa batalha, arrebatou a seus donos anteriores; agora Cristo detém de maneira plena o poder, visivelmente representado nas chaves que empunham suas mãos. /.../ Com este triunfo inapelável, pode descer aos infernos, o lugar da morte, abrir suas portas e levar consigo a seus fiéis que se encontravam cativos e aprisionados pelos laços da morte e, não obstante, expectantes e ansiosos de sua vinda. As chaves permitem livre acesso a tais lugares⁹⁸.

1.2.7 - 1Pd 3,18-20;4,6.

O texto clássico para se afirmar a descida de Cristo aos infernos e sua pregação aos mortos é 1Pd 3,18-20;4,6. Porém, tal interpretação destes difíceis versículos da Carta do Apóstolo não é isenta de dificuldades, algumas devidas a problemas apresentados pelo próprio texto.

De fato, não é fácil determinar qual a relação de 1Pd 3,18-20 com a sessão parenética anterior, 1Pd 3,13-17, sendo que a interpretação desta afeta a interpretação do texto que segue. Trata-se de uma exortação à conversão dos pagãos, conversão esta que lhes traria a salvação?

⁹⁶ JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, 2004, p.127-128. Ainda, Id. *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella, 1997, p. 140: *“la historia de la tentación en sus diferentes variantes está muy cercana a Mc 3,27; en el mañal de Jesús testimonia a los discípulos la misma experiencia que Mc 3,27 opone a los enemigos: ¡Satán ha sido vencido! ¡Ahora, hoy! ¡Satana maior Christus!”*.

⁹⁷ Idem, *Teologia do Novo Testamento*, 2004, p.128.

⁹⁸ MOLINA, F. C., *El Señor de la vida. Lectura Cristológica del Apocalipsis*, 1991, p. 61-62.

Nesse caso, os vv. 18-20 deveriam ser lidos como anúncio da generosidade da salvação no Novo Testamento, contrastando com a severidade da Aliança antiga. Ou os vv. 13-17 referem-se à salvação do justo (cristão) e à ameaça de castigo aos injustos, sendo este também o sentido dos versículos que seguem?

Mais ainda, fundamental para a compreensão do texto é saber se a sessão parenética de 1Pd 4,1-6 mantém relação com o texto de 1Pd 3,18-20, como pensa Boismard, sendo esta o fundamento teológico da parenese que segue⁹⁹, ou se os dois textos tratam de assuntos diferentes. Com efeito, ainda que se empreguem os mesmos termos em ambos os textos, inclusive com certo paralelismo¹⁰⁰, em 1Pd 4,6 não se menciona o sujeito da pregação, pelo que se pode interrogar se ambas as passagens tratam de um mesmo acontecimento¹⁰¹.

Também não são poucas as dificuldades para tradução do texto de 1Pd 3,18-20, como se pode facilmente observar com a comparação de algumas das versões brasileiras das Sagradas Escrituras (às quais acrescentamos a tradução latina da Nova Vulgata), que colocamos em quadros sinóticos.

⁹⁹ “*Tout d’abord, il est certain que l’auteur de l’épître développe la section parénétique en 4,1-6 à partir de éléments qu’il a utilisés en 3,18. C’est visible déjà en 4,1: ‘Le Christ ayant donc souffert par la chair...’; après la digression concernant le déluge comme type du baptême chrétien, l’auteur reprend son développement parénétique en rappelant les expressions de 3, 18: ‘Car le Christ a souffert une fois pour lès péchés... mis à mort par la chair’. Mais c’est visible surtout au v. 6; pour s’en convaincre, il suffit de mettre les divers membres de phrase en parallèle*” (BOISMARD, M.-E., *Quatre Hymnes Baptismales dans la première épître de Pierre*, 1961, p. 64).

¹⁰⁰ Além do tema da “pregação” (que aparece em 3,19 e 4,6), o binômio “carne-espírito” (que aparece tanto em 3,18 como em 4,6).

¹⁰¹ BROWN R., *Introdução ao Novo Testamento*, 2004, pp. 931-932.

Bíblia Jerusalém¹⁰²

¹⁸Com efeito, também Cristo morreu uma vez pelos pecados, o justo pelos injustos, a fim de vos conduzir a Deus. Morto na carne, foi vivificado no espírito¹⁰³,

¹⁹no qual foi também pregar aos espíritos em prisão,

²⁰a saber, aos que foram incrédulos outrora, nos dias de Noé, quando Deus, em sua longanimidade, contemporizava com eles, enquanto Noé construía a arca, na qual poucas pessoas, isto é, oito, foram salvas, por meio da água.

Bíblia do Peregrino¹⁰⁴

¹⁸Porque Cristo morreu uma vez por nossos pecados, o justo pelos injustos, para vos conduzir a Deus: sofreu a morte no corpo, ressuscitou pelo Espírito

¹⁹e assim foi proclamar também para as almas encarceradas:

²⁰para aqueles que outrora não acreditavam, quando a paciência de Deus contemporizava e Noé fabricava a arca, na qual poucos – oito pessoas – se salvaram atravessando a água.

Bíblia Tradução Ecumênica¹⁰⁵

¹⁸Com efeito, também Cristo morreu pelos pecados, uma vez por todas, ele, o justo pelos injustos, a fim de vos apresentar a Deus; ele, justificado em sua carne, mas restituído à vida segundo o Espírito¹⁰⁶.

¹⁹Então é que ele foi pregar até aos espíritos que se encontravam na prisão,

²⁰aos rebeldes de outrora, quando se prolongava a paciência de Deus nos dias em que Noé construía a arca, na qual, poucos, isto é, oito pessoas foram salvos pela água.

¹⁰² Bíblia de Jerusalém. Edição que seguimos preferencialmente em nosso estudo, Paulus, nova edição revista e ampliada, 2004 (conforme a edição francesa de 1998, *La Bible de Jerusalém*, Paris, CERF).

¹⁰³ Na edição francesa de “il a été vivifié selon l’esprit”.

¹⁰⁴ Bíblia do Peregrino, São Paulo: Paulus, 2002 (tradução da edição espanhola *Bíblia Del Peregrino*, Luis Alonso Schökel, Verbo Divino, 1997).

¹⁰⁵ Bíblia Tradução Ecumênica, São Paulo: Edições Loyola, 1994 (traduzido da francês *La Bible – Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, CERF, 1988).

¹⁰⁶ Em francês: “*mais rendu à la vie par l’Esprit*”. Em nota de rodapé, apresenta como interpretação menos provável: “*en cet Esprit*”,

Bíblia CNBB¹⁰⁷

¹⁸De fato, também Cristo morreu, uma vez por todas, por causa dos pecados, o justo pelos injustos, a fim de nos conduzir a Deus. Sofreu a morte, na existência humana, mas recebeu nova vida no Espírito.

¹⁹No Espírito, ele foi também pregar aos espíritos na prisão,

²⁰aos que haviam sido desobedientes outrora, quando Deus usava de paciência – como nos dias em que Noé construía a arca. Nesta arca, umas poucas pessoas – oito – foram salvas, por meio da água.

Nova Vulgata¹⁰⁸

¹⁸ Quia et Christus semel pro peccatis passus est, iustus pro iniustis, ut vos adduceret ad Deum, mortificatus quidem carne, vivificatus autem Spiritu:

¹⁹in quo et his, qui in carcere erant, spiritibus adveniēns praedicavit,

²⁰qui increduli fuerant aliquando, quando exspectabat Dei patientia in diebus Noe, cum fabricaretur arca, in qua pauci, id est octo animae, salvae factae sunt per aquam.

Bíblia tradução João Ferreira Almeida¹⁰⁹

¹⁸Porque também Cristo padeceu uma vez pelos pecados, o justo pelos injustos, para levar-nos a Deus; mortificado, na verdade, na carne, mas vivificado pelo Espírito;

¹⁹No qual também foi, e pregou aos espíritos em prisão;

²⁰ quando Deus aguardava com paciência, enquanto se edificava a arca, na qual poucas pessoas, isto é, apenas oito se salvaram através da água.

Novo Testamento grego (Nestle)¹¹⁰

¹⁸ ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγη τῷ θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι:

¹⁹ ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν,

²⁰ ἀπειθήσασιν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτῶ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος.

¹⁰⁷ Bíblia CNBB, São Paulo: CNBB/Canção

Nova, 2008.

¹⁰⁸ Nova Vulgata, Bibliorum Sacrorum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata. Libreria Editrice Vaticana, 1986.

¹⁰⁹ Novo Testamento Interlinear Grego-português. Barueri: Sociedades Bíblicas do Brasil, 2004.

¹¹⁰ Nuevo Testamento Interlineal griego-español, Barcelona: Editorial Clie, 1990.

Algumas diferenças são patentes:

Na expressão δὲ πνεύματι (v. 18) o termo πνεῦμα pode tanto significar a parte imaterial do ser humano, a alma ou espírito humano (como traduz a Bíblia de Jerusalém), como pode também se referir ao Espírito Santo (como traduzem as demais versões).

O pronome relativo ἐν ᾧ (v.19) é passível de diferentes interpretações. Entendido em relação ao *Espírito* do v. 18 (como “*Espírito Santo*”) significaria a participação deste Espírito na pregação de Cristo (Nova Vulgata, Bíblia da CNBB e tradução João Ferreira de Almeida). Entendido como uma expressão grega estereotipada, significando “*então é que*” (TEB) ou “*e assim*” (Bíblia do Peregrino), faz o texto dizer que a pregação aconteceu após a Ressurreição. No caso da tradução da Bíblia de Jerusalém, significaria que Cristo foi “*espiritualmente*” fazer a pregação (“*sua alma*” foi pregar)¹¹¹.

No v. 19, a conjunção καὶ possibilitou as traduções “*foi também*” (“*pregar*”, Bíblia de Jerusalém, CNBB; “*proclamar*”, Bíblia do Peregrino; “*e pregou*”, João Ferreira de Almeida), assim como a tradução “*(foi pregar) até aos*” da TEB, o que tem sentido diferente¹¹².

O termo ἀπειθήσασιν no v. 20 pode significar tanto *descrentes, incrédulos* (Nova Vulgata, Bíblia de Jerusalém, Bíblia do Peregrino) como *desobedientes, rebeldes* (TEB e CNBB), o que faz bastante diferença na identificação de quem são os “*espíritos em prisão*” do v. 18¹¹³.

¹¹¹ Para exegese, cf. William Joseph DALTON, *Christ's proclamation to the spirits. A study of 1Peter 3:18-4:6*, 1989², pp. 143-148.

¹¹² Ibid. 148-150.

¹¹³ Ibid. 163-164.

As dificuldades do texto não terminam aí; são deixadas sem resposta (ao menos direta) outras questões:

Quem são os φυλακῆ πνεύμασιν mencionados no v. 19? Seriam os mesmos νεκροῖς mencionados em 1Pd 4,6?¹¹⁴ E, nesse caso, a pregação do Senhor teria como destinatários apenas os justos da antiga Aliança, ou todos os justos falecidos, ou todos os mortos indistintamente? A geração de Noé, explicitamente citada no v. 20, representaria todos os falecidos, ou essa geração seria alvo de uma especial consideração? (e, neste caso, por quê?). Ou, ainda, o termo “*espíritos em prisão*” não designariam os homens, mas seres das hierarquias celestes decaídos? Conforme Raymond Brown,

na antropologia semítica, a palavra “espíritos” (distintos de “fantasmas”) é um modo inusitado de referir-se aos mortos; com maior probabilidade, subentender-se-iam os anjos. A referência à desobediência nos dias de Noé sugere que esses são anjos ou filhos de Deus que agiram mal ao manter relações com mulheres na terra, conforme Gn 6,1-4, uma maldade que levou Deus a enviar o grande dilúvio do qual Noé foi salvo (Gn 6,5ss)¹¹⁵.

Dado que o verbo πορευθεῖς (πορεύομαι,ν) do v. 19, significa apenas movimento, mudança de lugar, onde estavam estes “*espíritos em prisão*” aos quais o Senhor *foi pregar*? Nos

¹¹⁴ Tal é a escolha da Bíblia do Peregrino (ao menos na tradução brasileira, dado que não tivemos acesso ao texto espanhol) ao traduzir por “*almas encarceradas*”.

¹¹⁵ BROWN, R., *Introdução ao Novo Testamento*, 2004. pp. 932. Por sua vez, Santamaría Lancho acredita que 1Pd que 3,19-21 “*trata de la salvación y condena de los hombres. Los desobedientes (identificados en la carta con los paganos (perseguidores) se condenan, y los justos se salvan por el agua. Además, la obediencia esta relacionada en 1 Pe con la escucha y obediencia a la palabra (1 Pe 1, 23-24), que es un tema bautismal. Tampoco hay que olvidar que la tradición conocía una predicación de Noé (cf. 2 Pe) que fue rechazada por sus contemporáneos*” (SANTAMARIA LANCHO, J.A., *Un estudio sobre la soteriología Del dogma del Descensus ad inferos: 1 Pe 3,19-20a y la tradición sobre “la Predicación de Cristo en los Infiernos*”. 2007. 200 p. Tese (Doutorado em Teologia) Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München, 2007.p. 134, nota 527).

abismos da terra (morada dos mortos?), ou nos ares, onde o pensamento bíblico situava os espíritos, inclusive os demoníacos (cf. Ef 2,2)?¹¹⁶

Quando se deu essa pregação? Quando Cristo, conforme a Bíblia de Jerusalém, “*morto na carne, vivificado no espírito*” foi “*espiritualmente*” (no espírito) pregar? Ou depois da Ressurreição como traduz a TEB e a Bíblia do Peregrino? Considerando que estes espíritos estivessem “*nos ares*”, a pregação ter-se-ia dado por ocasião de sua Ascensão aos céus?

Qual o conteúdo dessa pregação? Anúncio da salvação, *praedicatio evangelica*¹¹⁷, ou de uma condenação definitiva, *praedicatio damnatoria*?¹¹⁸

Todas essas dificuldades colocam em questão a identificação mesma do texto de 1Pd 3,18-20 com a doutrina da descida de Cristo à morada dos mortos. Esta associação foi feita pela primeira vez por Clemente de Alexandria († 215), sendo que, antes dele, nem mesmo o Evangelho de Pedro a conhecia. Irineu de Lyon nas diversas vezes em que se refere ao *Descensus* (e mesmo à pregação aos mortos), não o relaciona com o texto da Primeira Carta de Pedro. Mas,

¹¹⁶ Também conforme o pensamento gnóstico, as almas dos mortos subiam pelos ares até o paraíso, sendo interceptada nesse caminho pelos demônios. (DI BERARDINO, A. (Org). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 1999, p 1399); Os hereges valentinianos (discípulos do gnóstico Valentin + 160) acreditavam os homens “hílicos” (de alma irracional) e os homens psíquicos de vida irracional desregrada se desfaziam após sua morte, restando apenas os psíquicos de vida racional, divididos em psíquicos não pneumáticos e psíquicos pneumáticos. “¿Donde se congregaban ambos grupos, a raíz de la muerte? Los valentinianos ignoran el Hades subterráneo. Con arreglo a la correlación entre el lugar y sus moradores, parece se congregaban en algunos de los cielos psíquicos dela Hebdómada. Tal vez en el IV cielo planetario (resp. psíquico), o cielo del Paraíso. El mismo cielo, adonde fue levantado el hombre hílico para convivir con el psíquico (cf. Gn 2,8 y 15); y de donde cayó, exiliado por el Demiurgo: recobraría a los dos grupos de ‘psíquicos’, en espera del Salvador. A raíz de su muerte de Cruz, el Salvador, en vez de bajar al Hades, región subterránea, subió probablemente al IV cielo psíquico, al Paraíso. Allí encontró los dos grupos en estadio aún de ignorancia; en tinieblas del verdadero Dios” (ORBE, A., El ‘Descensus ad inferos’ y San Irineo, in: *Gregorianum*, 68, 1987, 489).

¹¹⁷ Clemente, como veremos adiante, entende a pregação como benéfica, afirmando ter o Senhor “*evangelizado aqueles que pereceram no dilúvio*” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Les Stromates* VI 45,4, 1999, p. 153 (Sources Chrétiennes, 446).

¹¹⁸ “Por isso, diz Damasceno que ‘como evangelizou os que estavam na terra, também o fez com os dos infernos’, não para converter à fé os incrédulos, mas ‘para censurar a infidelidade deles’” (S. Tomás de Aquino, Suma Teológica III,52,2, resp.3. S. Tomás, porém, demonstra crer ser “*melhor explicação*” a de S. Agostinho, que exporemos adiante). Como autor atual a defender a *praedicatio damnatoria* encontramos HEIMANN, L.; *Pregação aos mortos*, 2002.

introduzida por Clemente, a associação acabou por se impor, ainda que com interpretações diferentes devidas à ambiguidade do texto e aos problemas suscitados pela própria associação.

Pretendendo esclarecer as obscuridades de 1Pd 3,18-20, a partir do séc. XIX, alguns autores¹¹⁹ formularam a hipótese de que a passagem estivesse associada ao Livro apócrifo de Enoque, que citamos acima; sendo uma cristianização de um midrax judaico, que inverteria a obra na qual se inspirou: enquanto Enoque levaria aos espíritos aprisionados a terrível sentença: “*Vós não tereis nenhuma paz!*” (En. 16,2), o anúncio de Cristo seria a salvação.

A proposta de uma pregação aos anjos caídos relacionada com os espíritos em prisão de 1Pd 3,18-20, agradou a muitos e atualmente parece ter-se tornado dominante na interpretação da passagem¹²⁰. Mas, novamente, trata-se de uma associação que traz problemas! Santamaría Lancho, em sua já citada tese doutoral, aponta diversas dificuldades dessa associação que apresentamos a seguir:

Por diferença de linguagem. Enquanto que nas passagens do Novo Testamento que se referem com segurança ao Livro de Enoque, 2Pd e Jd, são usados os mesmo termos do livro apócrifo¹²¹, é grande a diferença de termos entre 1Pd 3,18-20 e a passagem de Enoque que tem

¹¹⁹ A ideia parece ter sido do teólogo protestante alemão Friedrich Spitta († 1924) (Cf. DALTON, W. J., *Christ's proclamation to the Spirits, A study of the 1 Peter 3:18-4:6*, 1989, p. 151). Não tivemos acesso à obra de F. Spitta, *Christi Predigt an die Geister: 1 Petr. 3, 19 ff. Ein Beitr. zur neutestamentl. Theologie*, Göttingen 1890.

¹²⁰ Ver JEREMIAS, J., Entre Viernes santo y Domingo de Pascua. In: *Abba El mensaje central del Nuevo Testamento*, 1999, pp. 189-196, como também BALTHASAR, H. U.; Teología de los tres días, 2000, p. 138; SANTAMARÍA LANCHO (op. cit. 52) indica uma série de autores que seguem essa posição.

¹²¹ Os mesmos termos de Jd 6 (ἀγγέλους) 2Pd 2,4 (ἀγγέλων) são usados em En. 1,6 para designar os seres celestiais. Também o termo de Jd 6, δεσμοῖς (encarcerados) aparece em 1En. 10,4.12; 10,13.14; 13,1; 14,5; 18,16; 21,6, nunca usando o termo “prisão” citado em 1Pd 3,19. A causa da condenação é apresentada em 2Pd 2,4 com o termo “pecar” (ἁμαρτησάντων), o mesmo que aparece em 1Hen. 6,3; 18,16 e 21,6; diferente do termo ἀπειθέω (desobediência, incredulidade) usado em 1Pd 3,20 (ἀπειθήσασίν), também nunca usado em 1Enoque.

maior paralelismo com ela, o cap. 12 do Livros dos Anjos: “*Praticamente nenhuma das palavras usadas no capítulo 12 de 1 Enoque coincide com 1 Pe 3,19*”¹²².

Por diferença de temas. No que se refere ao termo ἀπειθέω (desobediência, incredulidade) usado no v. 20 (ἀπειθήσασίν), o mesmo aparece na *Prima Petri* mais três vezes (2,8; 3,1; 4,17), todas relacionadas à Palavra (ou Evangelho), ou seja, à desobediência à pregação. Ora, não foi esse o pecado que motivou a condenação dos anjos mencionados em Enoque, dos quais se afirma terem mantido relacionamento sexual com mulheres e lhes ensinado artes mágicas.

Também 1Pd 3,20 sugere que a desobediência mencionada se deu “*enquanto Noé construía a arca*”, o que não se pode dizer do pecado dos anjos a que se refere Enoque.

Falta de apoio na tradição. Os Padres da Igreja que conheciam o livro de Enoque, como Justino (II Apologia 5,3-4), nunca o relacionam com o texto da 1Pd 3,18-20.

Concluindo, deve-se dizer que, contrariamente a quanto muitos pensaram no passado e alguns continuam a crer hoje, na famosíssima passagem de 1Pd 3,19-20 não se fala da descida de Cristo aos infernos, mas de sua ascensão à glória que é, ao mesmo tempo, salvação e condenação: salvação para todos os que nele creram, a começar pelos justos do Antigo Testamento; condenação contra os incrédulos de todos os tempos, dos quais o modelo mais impressionante

¹²² SANTAMARIA LANCHO, J.A., *Un estudio sobre la soteriología Del dogma del Descensus ad inferos: 1 Pe 3,19-20a y la tradición sobre “la Predicación de Cristo en los Infiernos”*. 2007. 200 p. Tese (Doutorado em Teologia) Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München, 2007, p. 131.

oferecem os “espíritos” malvados que provocaram, segundo a tradição judaica, a devastação do dilúvio¹²³.

¹²³ Settimio di CIPRIANI, *Insegna la prima lettera di Pietro (3,19-20; 4,6) la "discesa" di Cristo agli inferi?*, in *Communio* (italiana), 55 [1981] 15. Também William Joseph DALTON, após abundante argumentação, conclui afirmando: “*To sum up our findings on this fundamentally important phrase of 1Pet 3:18, we may take it as certain that it refers, in stereotyped traditional fashion, to death of Christ and his bodily resurrection, with the emphasis on the resurrection. In no way can it be construed to refer to the ‘separated soul’ of Christ. If such an idea is introduced into the text, this is due either to a misunderstanding of the antithesis flesh-spirit, or to the subtle pressure of past exegesis which for so long used this text a major evidence for the descent of Christ’s soul into the world of the dead*” (DALTON, W. J.; *Christ’s proclamation to the spirits. A study of 1Peter 3:18–4:6*, 1989², p. 142).

CAPÍTULO II - A descida de Cristo aos infernos: Período Patrístico.

Se, conforme pensamos, a ideia da descida de Cristo à morada dos mortos tinha nos primórdios apenas o sentido da afirmação de sua morte (sendo praticamente sinônimo dela), muito cedo, na reflexão patrística a afirmação ganharia novos coloridos, quer cristológicos, quer (e predominantemente) soteriológicos.

Os Padres procuraram, primeiramente, explicar o papel dessa *descida* na economia da salvação, enfoque que nos parece bastante conforme ao pensamento bíblico. São Paulo, com efeito, apresenta, como parte do kerygma que ele mesmo recebera, não apenas a morte do Senhor, mas também o sentido salvífico desta morte: “*morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras*” (1Cor 15,3), do mesmo modo os Padres explicitaram o sentido soteriológico da *descida junto aos mortos*. E foi principalmente no âmbito da soteriologia que esta doutrina mais se desenvolveu, quer seja na Patrística, quer seja na reflexão teológica posterior.

Mais tarde, como veremos, foi dada também atenção à questão cristológica, procurando-se analisar o que a afirmação da descida aos infernos significava para a compreensão do próprio mistério de Cristo.

A reflexão dos Padres refletiu grandemente nas diferentes profissões que foram progressivamente elaboradas, nas quais se inseriu o artigo que professa a descida de Cristo aos infernos. Nos Símbolos esta foi contemplada, basicamente, sob o enfoque soteriológico. A teologia dos Padres influenciou, também, as fórmulas litúrgicas onde se menciona a descida de Cristo aos infernos. Ainda que diversas destas tenham sua formulação definitiva em períodos mais recentes, refletem fundamentalmente, a teologia patrística.

2.1 – As interpretações soteriológicas

Duas são as principais imagens com as quais os Padres interpretaram a descida de Cristo aos infernos: a pregação aos mortos e a vitória sobre as potências infernais, imagens que, muitas vezes, se interpenetram e se completam mutuamente.

2.1.1 - A pregação de Cristo aos mortos.

“Cristo, portanto, desceu aos abismos da morte (539), para que «os mortos ouvissem a voz do Filho do Homem e os que a ouvissem, vivessem” (Jo 5, 25)”¹²⁴.

A mais antiga das interpretações do *Descensus* parece ter sido a da pregação de Cristo na morada dos mortos. Em algumas representações iconográficas¹²⁵ o Salvador é representado na morada dos mortos com o livro (ou rolo) dos Evangelhos em sua mão.

A escassez de textos bíblicos que fundamentassem a doutrina da descida de Cristo aos infernos fez com que os Padres buscassem apoio em outras obras da literatura apócrifa. O texto apócrifo conhecido como *Pseudo-Jeremias* é uma das passagens mais antigas que se usavam para fundamentar a pregação de Cristo aos mortos por ocasião de sua descida. Encontramo-lo, pela primeira vez, em Justino de Roma, em seu Diálogo com o judeu Trifão. No texto, Justino acusa os judeus de mutilarem as Sagradas Escrituras, retirando delas passagens “nas quais se demonstra que esse mesmo Jesus crucificado foi claramente anunciado como Deus e homem, e que haveria de ser crucificado e morrer”¹²⁶. Segundo Justino, “das palavras do profeta Jeremias

¹²⁴ CEC, 635.

¹²⁵ PASSARELLI, G., *Iconos. Festividades Bizantinas*, 1999, p. 22 (Cf. anexo III p. 148).

¹²⁶ JUSTINO, *Diálogo com Trifão*, 71.

*também eliminaram esta passagem: ‘O Senhor, o Deus santo de Israel, lembrou-se de seus mortos, dos que dormiram na terra amontoada, e desceu até eles para anunciar-lhes a sua salvação’*¹²⁷.

Que o texto gozava de prestígio entre os antigos cristãos comprova-se pelo uso que Santo Irineu de Lyon faz dele como fundamentação escriturística da descida de Cristo aos Hades. Mas esse mesmo uso mostra as dificuldades de estabelecer sua relação com nosso tema: além das diferentes versões apresentadas por Irineu¹²⁸, em uma ocasião ele o atribui a Jeremias (AH IV,22,1), em outra, na mesma obra, o atribui a Isaías (AH III,20,4), em outras a um dos profetas, sem especificar qual (AH IV,33,1 e 33,12; V,31,1).

De origem incerta, o texto deve ter surgido em ambiente cristão (o que esvaziaria o valor da argumentação de Justino), podendo ser parte de um texto apócrifo atribuído a Jeremias (que conteria também a citação apresentada por Mt 27,8-10?), ou um midrax cristão, acrescentado ao livro de Jeremias (mas, nesse caso, a qual passagem?). De qualquer modo não se encontram em nenhuma versão reconhecida das Sagradas Escrituras.

Não é possível estabelecer sua data de origem e, na hipótese de não ser de origem cristã, é difícil definir seu sentido original; na hipótese (mais provável) de possuir origens cristãs, o texto

¹²⁷ Ibid. 72,4.

¹²⁸ O texto aparece cinco vezes na AH e uma vez na *Démonstration de la prédication apostolique* 78;1995, 192. (SChr, 406): “O Senhor, o Santo de Israel, lembrou-se de seus mortos adormecidos na terra da sepultura e desceu para lhes anunciar a boa-nova da salvação com que os salvaria” (AH. III,20,4). “O Senhor, o Santo, lembrou-se de seus mortos que já tinham adormecido na terra lodocenta, desceu até eles para os tirar de lá e salvá-los” (Ib IV,33,12). “O Senhor se lembrou de seus santos mortos, dos que antes adormeceram na terra das sepulturas e desceu até eles para tirá-los de lá e salvá-los” (Ibid V,31,1).

seria um antiquíssimo testemunho da afirmação da descida de Cristo à morada dos mortos e, conforme a versão que dele aceitarmos¹²⁹, de sua pregação aos que lá estavam.

Ainda o *Evangelho de Pedro*, obra apócrifa, datada provavelmente da primeira metade do século II, conhecida por Eusébio de Cesaréia¹³⁰, encontramos uma referência à pregação do Senhor aos mortos. Quando Cristo é retirado do sepulcro por dois anjos gigantescos, seguido pela cruz, “ouviram uma voz vinda dos céus que dizia: ‘Pregaste para os que dormem?’ e da cruz fez-se ouvir uma resposta: ‘Sim’”¹³¹.

Também um pequeno ágrafo, de autor, destinatário e local de composição ignorados, citado por Clemente de Alexandria, se refere à pregação do Senhor aos mortos: “*O Inferno disse à Perdição: ‘Sua aparência nós não vimos, mas sua voz, nós a ouvimos’*”¹³². O texto era bastante conhecido na antiguidade, sendo tido como divinamente inspirado, inclusive pelos Padres da Igreja, dentre os quais podemos citar Hipólito de Roma e Epifânio de Salamina¹³³.

Na mesma época, temos o *Pastor de Hermas*

uma obra estranha, e, ao mesmo tempo, um dos escritos mais considerados da antiguidade cristã. Estranha enquanto está vazada no gênero apocalíptico, cuja essência decorre dos diálogos obtidos através de visões de seres celestes. /.../ Esta obra foi, por muito tempo, tida como inspirada, inclusive a colocaram no

¹²⁹ Nas versões mencionadas em AH IV, 33,12; V, 31,1 e IV, 33,1 não se faz menção de um anúncio aos mortos.

¹³⁰ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*. VI,12,2 (Patrística 15, p. 295).

¹³¹ EVANGELHO DE PEDRO, 10,41-42. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, p. 563.

¹³² Clemente interpreta o texto, opondo-se à personificação dos Hades: “não é o lugar que recebendo uma voz disse as palavras que acabamos de citar, mas que aqueles cuja residência estava” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Les Stromates* VI 45,1, 1999, p. 151-153 (SChr, 446).

¹³³ “Il est invoqué comme un texte scripturaire non seulement dans le passage de Clément d’Alexandrie que nous venons citer, mais aussi dans la notice que la *Refutation de toutes les hérésies*, consacre aux Naassènes et dans une homélie qui a circulé sous le nom d’Epiphane de Salamine. Il est cité sans être formellement identifié comme « Écriture » par Clément d’Alexandrie pour commenter IP 3,19 et dans un sermon pseudo-hippolytien. On le retrouve, enfin, incorporé dans le récit des Actes de Thomas et des Questions de Barthélemy” (GOUNELLE, R., *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d’une croyance*, 2000, p. 41-42). Gounelle é de opinião que o ágrafo seja de origem síria (Ibid. p. 46).

Cânon do NT. As freqüentes referências que se encontram dela em vários Padres escritores, demonstram a alta estima em que era tida¹³⁴.

Nessa obra, de cunho marcadamente eclesiológico, o autor professa a necessidade absoluta do batismo para ingressar na Igreja e na salvação da qual ela é portadora. Na nona parábola, os justos da antiga Aliança, que haviam morrido antes da vinda do Salvador, são apresentados como *pedras que subiam do abismo para serem colocadas na construção da torre* (Pastor 80,3; 9ª Parábola) que é a Igreja (Pastor 90,1), depois de passarem pela Porta (símbolo de Cristo e do batismo; Pastor 80,4). *“As dez primeiras (pedras), colocadas no alicerce, é a primeira geração; as vinte e cinco seguintes são a segunda geração de homens justos; as trinta e cinco seguintes são os profetas de Deus e seus servos”* (Pastor 92,4).

Isso pode acontecer porque *“os apóstolos e doutores que anunciaram o nome do Filho de Deus, adormecidos no poder e na fé do Filho de Deus, o anunciaram àqueles que tinham morrido antes deles, e lhes deram o selo do anúncio”* (Pastor, 93,5). Ou seja, a missão que receberam do Salvador, de anunciar o Evangelho e batizar as nações (Mt 28,19), os apóstolos continuaram a cumpri-la após terem morrido, possibilitando aos mortos (justos da Aliança antiga) o acesso à salvação¹³⁵.

Temos, pois, uma visão bastante peculiar do *Descensus ad inferos* e da pregação feita aos mortos, realizada desta vez, não por Jesus em pessoa, mas pelos seus apóstolos. A nós, não restam dúvidas que a ideia depende de uma doutrina anterior da descida e pregação do próprio Cristo, que o autor transferiu para os apóstolos, em razão de seu pensamento eclesiológico.

¹³⁴ FRANGIOTTI, R., Introdução à obra do Pastor de Hermas. In *Padres Apostólicos*, p. 161.

¹³⁵ A ideia de um batismo administrado na morada dos mortos aparece também no apócrifo Epístola dos Apóstolos, onde é o próprio Jesus quem o administra: *“Per questo sono sceso al luogho di Lazaro e ho predicato ai giusti e ai profeti, perché potessero uscire dalla quiete di laggiù e venire a quella di lassù. Ho steso su loro La mia destra com l’acqua del battesimo, perdono e savezza de ogni male”* (Epístola degli Apostoli, 27)” (ANCONA, G., *Disceso agli inferi*. 1999, p. 38).

O mesmo se pode dizer da curiosa “*descida de João Batista aos infernos*”, atestada pelo apócrifo Atos de Pilatos (ou Evangelho de Nicodemos)¹³⁶, por Hipólito¹³⁷ e por Orígenes¹³⁸.

No que se refere aos Padres, o tema da pregação de Jesus aos mortos aparece indiretamente afirmado por Santo Inácio de Antioquia, em sua epístola aos Magnésios¹³⁹. Afirmação mais explícita encontramos em Hipólito (que o une ao tema da vitória)¹⁴⁰. Mas é Santo Irineu († por volta de 202) quem o desenvolve com maior profundidade. O tema aparece na obra *Adversus Haereses*, na refutação da heresia marcionita, que rejeitava toda economia do antigo Testamento. Dizia o bispo de Lyon acerca de Marcião:

¹³⁶ No texto João fala aos mortos: “*Eu sou João, o último dos profetas, aquele que preparou os caminhos do Filho de Deus e pregou a penitência ao povo para remissão dos pecados. O filho de Deus veio ao meu encontro e, ao vê-lo de longe, disse ao povo: ‘Eis o Cordeiro de Deus, aquele que tira os pecados do mundo’ /.../ E por isso mesmo também enviou-me a vós para anunciar a chegada do Filho de Deus unigênito a este lugar, a fim de que aquele que acreditar seja salvo, e quem não acreditar seja condenado. Por isto recomendo a todos que, enquanto o virdes, adoreis somente a ele, porque esta é a única oportunidade de que dispões para fazer penitência pelo culto que rendestes aos ídolos enquanto vivíeis no mundo vil de antes e pelos pecados que cometestes; isto já não poderá ser feito em outra ocasião*” (ATOS DE PILATOS XVIII, 2, DESCIDA DE CRISTO AO INFERNO 2, versão grega, in *Apócrifos e pseudoepigráficos da Bíblia*, p. 552).

¹³⁷“(João Batista) depois de ter sido morto por Herodes, foi evangelizar aqueles que estavam nos infernos, apresentando-se lá como precursor, para tornar conhecido que desceria também o Salvador, para resgatar as almas dos santos das mãos da morte” (HIPÓLITO, *O Anticristo*, 45 em <http://www.earlychristianwritings.com/text/hippolytus-christ.html>. Acessado em 23 de Novembro de 2010).

¹³⁸ “*João Batista desceu nos infernos para anunciar Cristo, para predizer Aquele que lá desceria*” (Homilia sobre a pitonisa de Endor, comentando Mt 11,3; *In libr. Reg. hom.* 2, PG 12,1024A). Opondo-se a Orígenes temos um fragmento de uma Homilia sobre o Evangelho de Lucas, de São Cirilo de Alexandria: “*Muitos preferem entendê-lo assim: certamente porque o Batista havia sido levado à mansão dos mortos com violência por Herodes. Precedendo a Cristo e para descer primeiro aos Hades, pergunta – dizem – se este era o que tinha de vir para libertar aos que jaziam nas trevas e nas sombras da morte. Recusamos absolutamente esta proposta. Na Escritura inspirada, nunca encontramos que o Batista anunciasse antecipadamente aos espíritos encerrados nos Hades, e que seriam iluminados com seu esplendor na vinda do Salvador*” (PG 72, 611ss).

¹³⁹ “*Como podemos viver sem aquele que até os profetas, seus discípulos em espírito, esperavam como Mestre? Foi precisamente aquele que justamente esperavam, quem ao chegar, os ressuscitou dos mortos*” (INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Mag IX,2*)

¹⁴⁰ “*He showed all power given by the Father to the Son, who is ordained Lord of things in heaven, and things on earth, and things under the earth, and Judge of all: of things in heaven, because He was born, the Word of God, before all (ages); and of things on earth, because He became man in the midst of men, to re-create our Adam through Himself; and of things under the earth, because He was also reckoned among the dead, preaching the Gospel to the souls of the saints, (and) by death overcoming death*” (HIPÓLITO, *O Anticristo*, 26 em <http://www.earlychristianwritings.com/text/hippolytus-christ.html>. Acessado em 23 de Novembro de 2010).

como verdadeiro porta-voz do diabo que fala tudo o que é contrário à verdade, que Caim e seus semelhantes, os sodomitas, os egípcios e seus semelhantes, e todos os pagãos que praticaram toda espécie de maldades foram salvos pelo Senhor, quando desceu aos infernos e levou consigo ao seu reino os que acorreram a ele. Porém, segundo a serpente que falou em Marcião, Abel, Henoc, Noé e os outros justos, os patriarcas descendentes de Abraão com todos os profetas e os que agradaram a Deus não compartilharam da salvação. Com efeito, diz ele, sabendo todos eles que Deus estava sempre a tentá-los, pensaram também naquele momento numa nova tentação e não foram ao encontro de Jesus e não acreditaram no seu anúncio: deste modo suas almas permaneceram nos infernos¹⁴¹.

Opondo-se a ele, Irineu afirma que a vinda e a pregação de Jesus junto aos mortos não tinha como destinatários os ímpios, mas os justos da antiga Aliança. Estes, mesmo tendo sido acusados pelas Escrituras de muitos pecados, foram perdoados por ocasião da vinda do Senhor (AH IV, 31,1).

Por isso o Senhor desceu às partes inferiores da terra para levar também a eles a boa-nova de sua vinda, que é a remissão dos pecados para os que crêem nele. Crêem nele todos os que nele esperaram, isto é, que anunciaram a sua vinda e cooperaram com suas economias, os justos, os profetas e os patriarcas. A eles, como a nós, perdoou os pecados que não lhes devemos mais imputar, se não quisermos desprezar a graça de Deus (AH IV, 27,2).

Irineu diz que aprendeu essa doutrina do “Presbítero”, personagem que não conseguimos identificar, mas que Irineu afirma ter ouvido os Apóstolos e seus sucessores (AH IV, 27,1), mas para fundamentar ainda mais a doutrina, Irineu recorreu também ao Pseudo-Jeremias, obra que ele tinha como canônica: *“O Senhor, o Santo de Israel, lembrou-se de seus mortos adormecidos na terra da sepultura e desceu para lhes anunciar a boa-nova da salvação com que os salvaria”* (AH III,20,4). A *“evangelização”* mencionada no texto¹⁴² refere-se ao anúncio da salvação, pelo que a afirmação não difere fundamentalmente da ideia da descida do Senhor como libertação dos

¹⁴¹ AH, I, 27,3.

¹⁴² A tradução latina que nos restou do original grego de Irineu diz: *“Commemoratus est Dominus Sanctus Israel mortuorum suorum qui dormierant in terra sepultionis; et descendit ad eos evangelizare salutem quae est ab eo, uti salvaret eos”* (AH III, 20,4).

justos (que apresentaremos a seguir). Não há no pensamento de Irineu a ideia de uma conversão *post mortem*, antes, o contexto de oposição às heresias de Marcião, exclui qualquer menção da salvação oferecida aos ímpios no além¹⁴³.

Com *Clemente de Alexandria* a interpretação da descida de Cristo à mansão dos mortos e sua pregação aos que ali estavam, sofreu uma alteração que afetou profundamente as gerações posteriores, tendo sido ele o primeiro dos Padres a associar a doutrina da *Descensus* com o texto da Primeira Carta de Pedro 3,18-20.

Incentivador da filosofia, Clemente acreditava que a vinda do *Logos* fora preparada entre os pagãos pelos filósofos, assim como o fora pela Lei e os Profetas entre os judeus. Acreditava também que a salvação ou a condenação só poderia ser dadas com justiça após a pregação do Evangelho: “*Seria uma grande injustiça se aqueles que saíram desta vida antes da vinda do Senhor, houvessem tomado parte na salvação ou no castigo sem haver sido evangelizados, ou sem oferecer razão do que acreditavam ou não*” (Stromata. VI,48,4). Para tanto era necessário que os que já haviam morrido antes da vinda de Cristo recebessem também o anúncio do Evangelho que lhes possibilitaria a escolha pela salvação.

Desse modo “*os que viveram na justiça segundo a Lei*”, os justos da Antiga Aliança mortos antes da vinda do Senhor, receberam dele a pregação do Evangelho, quando Ele, após sua morte, foi pregar aos mortos. Do mesmo modo, os falecidos que “*que viveram na justiça segundo a filosofia*” receberam também o anúncio do Evangelho, que “*os apóstolos, imitando ao Senhor, também pregaram nos Hades*” (Stromata VI, 45,5).

¹⁴³ Um estudo mais completo acerca do tema pode ser encontrado em ORBE A., El ‘Descensus ad inferos’ y San Irineo, in: *Gregorianum*, 68, (1987) 485-522.

Clemente harmoniza, pois, as duas versões da pregação entre os mortos que julgava ter encontrado: a pregação realizada por Cristo, segundo ele atestada por 1Pd 3,18-20 e a pregação feita pelos apóstolos, atestada (como vimos) pelo *Pastor* (obra que na época muitos tinham por canônica). Ainda que não fosse um apocatasta, visto que admitia a pregação de Cristo e dos apóstolos apenas aos justos (judeus ou pagãos), ao entender a pregação aos mortos não apenas como anúncio do perdão, mas como convite à conversão¹⁴⁴, Clemente introduziu a ideia de conversão *post mortem* que seria depois desenvolvida por Orígenes.

Também *Orígenes* falou amplamente da descida e da pregação de Cristo aos mortos. Aclamado por alguns e condenado por outros, seu pensamento é bastante complexo e sua análise ultrapassa os limites de nosso trabalho. Vale, porém, lembrar que o Adamantino se limitava, muitas vezes, a apresentar suposições¹⁴⁵, pelo que não são de todo justas as condenações que lhe foram feitas, principalmente porque por terem sido suas ideias julgadas mais tarde fora de seu contexto e, possivelmente, extremadas. No que se refere ao nosso tema, Orígenes é uma testemunha privilegiada da doutrina da descida e da pregação de Cristo aos mortos, que aparece diversas vezes nas suas obras¹⁴⁶.

¹⁴⁴ “Pois, eu opino, os melhores discípulos têm de ser imitadores de seu Mestre tanto aqui como ali (i.é, nos Hades), para converter aos que provém dos judeus e dos pagãos” (CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Les Stromates* VI 45,5, 1999, p. 153 (SChr, 446); Quanto apocatástasis em Clemente de Alexandria, ver JOHN R. SACHS, Apocatástasis, In: *Patristic Theology*, Theological Studies, 54 (1993) 618-620; HAUKE, M.; Alla fine si salveranno tutti? Il dibattito sull "apocatástasi" nella Chiesa antica, In *Serafino M. Lanzetta (a cura) Inferno e dintorni. È possibile un'eterna dannazione?* Edizioni Cantagalli, Siena 2010, pp. 81.

¹⁴⁵ ORÍGENES, *Traité des Principes* II, 6,2, 1978, p. 173 (SChr, 253).

¹⁴⁶ Além dos textos já citados, encontramos referências em: “Comei depressa. É a Páscoa para o Senhor, isto é, a ‘passagem’ do Senhor. Aquele que atravessou os limites fixados por Deus por causa da desobediência de Adão é, com efeito, o Senhor, que debilitou o aguilhão da morte e destruiu seu poder, dando, pela pregação do Evangelho aos espíritos que estavam aprisionados no Hades um meio para ‘atravessar’ e proporcionando-lhes também um meio de subir e entrar no céu, por sua própria ascensão, uma vez elevadas as portas e portais para a sua entrada” (ORÍGENES, *Sobre a Páscoa* apud LANCHO, op. cit.). Também no fragmento de um comentário ao Evangelho de João: “Tomás dice: “Vayamos a morir con él”. Había leído las profecías relativas al Salvador y también había oído decir, naturalmente, que al Hijo de Dios le quedaba por cumplir la economía relativa a las almas, que había debido cumplir descendiendo al lugar de ellas, para ir a predicar a los espíritus prisioneros, que en otro tiempo habían sido rebeldes). Así pues, habiendo oído decir: “Yo voy a despertarlo”, él entendía que Lázaro no podía ser desatado y resucitado de entre los muertos sino sólo a condición de que Jesús descendiese al lugar de las almas.” Ibid, 203.

Entendendo que a Escritura afirmava a salvação de muitos injustos do tempo da Antiga Aliança (os habitantes de Sodoma, cf. Mt 10,15; os ninivitas, Lc 11,32), Orígenes interpretou os castigos divinos como corretivos, como uma forma de instrução. Ainda que admitisse uma condenação definitiva, para o Diabo, os habitantes de Cafarnaum (Mt 11,23), o convidado sem a veste nupcial (Mt 22,11-13)¹⁴⁷, (pelo que não parece justa a acusação que lhe fazem de ser apocatasta¹⁴⁸), Orígenes, como Clemente, admitia a possibilidade da conversão após a morte, deixando, em última análise, o problema nas mãos da Providência divina. Por isso, entende a descida e a pregação de Cristo junto aos mortos como uma oferta da salvação feita no além. Respondendo às objeções de Celso, afirmou a respeito de Cristo que, *“despojada sua alma do corpo, ele foi se entreter com as almas despojadas do corpo, e converteu a si as que queriam se converter ou que ele via mais bem preparadas, por motivos que ele conhecia”*¹⁴⁹.

Orígenes relaciona a descida de Cristo à morada dos mortos a outros temas, que mais tarde serão desenvolvidos por outros teólogos. Em sua obra apareceram relacionados ao *Descensus* o tema da solidariedade (compaixão) de Cristo pela humanidade¹⁵⁰, o *Descensus* como uma continuação/radicalização da encarnação do Verbo¹⁵¹ (temas retomados, mais tarde, como veremos, pelo teólogo suíço Hans Urs von Balthasar).

¹⁴⁷ Ibid. II, 5,2, p. 173(SChr, 166).

¹⁴⁸ Quanto apocatástasis em Clemente de Alexandria, ver JOHN R. SACHS, Apocatastasis, In: *Patristic Theology*, Theological Studies, 54 (1993) 618-620; HAUKE, M.; Alla fine si salveranno tutti? Il dibattito sull "apocatastasi" nella Chiesa antica, In: *Serafino M. Lanzetta (a cura) Inferno e dintorni. è possibile un'eterna dannazione?* Edizioni Cantagalli, Siena 2010, pp. 82 -88.

¹⁴⁹ *Contra Celso* II, 43.

¹⁵⁰ “ Se è disceso sulla terra, ciò è stato per compassione... p. 67. Ibid. Homilia sobre Ezequiel, 6,6.

¹⁵¹ Comentado a passagem do evangelho de João, na qual o Batista afirma não ser digno desatar as sandálias de Jesus, afirma: *“Também o texto sobre as sandálias tem um sentido místico, não deve ser passado em silêncio. Penso que a encarnação, quando o Filho de Deus toma uma carne e osso, constitui uma das sandálias, e a descida ao Hades, seja o que de for que se há de entender pelo termo ‘Hades’ e a viagem em espírito até a prisão, a outra. Da descida ao Hades se diz no Salmo 15: ‘não abandonarás minha alma no Hades’; da viagem até a prisão em espírito, na epístola católica de Pedro ... (segue texto de 1Pd 3,18-19)”* (SCh 157, Paris 1970, p. 260-262).

2.1.2 - A descida de Cristo à morada dos mortos como vitória sobre os poderes infernais.

“Na expressão «Jesus desceu à mansão dos mortos», o Símbolo confessa que Jesus morreu realmente, e que, por ter morrido por nós, venceu a morte e o Diabo «que tem o poder da morte» (Heb 2, 14)”¹⁵².

Outra importante interpretação soteriológica do *Descensus ad infera* é a da vitória de Jesus sobre as forças do mal, bastante explorada nos apócrifos, que personificando a morada dos mortos (como já o fizera a Sagrada Escritura), descreve com muita criatividade a descida do Senhor aos infernos, sua luta e vitória sobre as potências diabólicas. Assim, no Evangelho de Nicodemos, um dos mortos que ressuscitaram por ocasião dos eventos descritos em Mt 27,52-53, relata o que viu acontecer na morada dos mortos, por ocasião da Paixão de Jesus:

Então, de novo veio uma voz que dizia: “Levantai as portas”. O Inferno, que ouviu repetir essa voz, disse como se não se apercebesse: “Quem é este Rei da Glória?” E os anjos do Senhor responderam: “O Senhor forte e poderoso, o Senhor, o poderoso na batalha”. E num instante, à convocação de conjuração dessa voz, as portas de bronze tornaram-se pequeninas e os ferrolhos de ferro ficaram reduzidos a pedaços, e todos os defuntos acorrentados viram-se livres de suas correntes e nós dentre eles. E entrou o Rei da Glória na figura humana, e todos os antros escuros do Inferno foram iluminados. Em seguida o Inferno começou a gritar: “Fomos vencidos, ai de nós! Mas quem és tu, que possuis tal poder e força? /.../ E então o Rei da Glória agarrou o grande sátrapa Satanás pelo pescoço e entregou-o aos anjos dizendo: ‘Amarrai com correntes de ferro suas mãos, seus pés, seu pescoço e sua boca’. Depois colocou-o nas mãos do Inferno com a seguinte recomendação: “Toma-o e o mantém bem preso até minha segunda vinda”¹⁵³

¹⁵² CEC 636.

¹⁵³ DESCIDA DE CRISTO AO INFERNO (Versão Grega) 5,3–6,2. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, 2005 pp. 554-555.

Envolto em um linguajar mitológico, o apócrifo apresenta a profissão de fé cristã na “*extensão da obra redentora a todos os homens de todos os tempos e de todos os lugares, porque todos aqueles que se salvaram se tornaram participantes da redenção*”¹⁵⁴.

Também nos Odes de Salomão (42, 11-20) aparece o tema da vitória do Senhor no mundo dos mortos: “*Os infernos me viram e foram esmagados. A morte me vomitou, e muitos comigo*”¹⁵⁵.

O tema também esteve bastante presente nos Padres da Igreja. Como vimos, no pensamento de Santo Irineu, a doutrina da descida de Cristo à morada dos mortos aparece nas duas vertentes da antiga tradição: a pregação aos mortos e vitória contra os poderes infernais. Tendo já analisado o tema da pregação, vejamos agora o da vitória.

Assim como na interpretação do *Descensus* como pregação, também aqui Irineu utiliza o texto apócrifo do Pseudo-Jeremias¹⁵⁶ para falar da descida do Senhor como libertação e salvação dos que haviam já morrido: “*O Senhor, o Santo, lembrou-se de seus mortos que já tinham adormecido na terra lodocenta, desceu até eles para os tirar de lá e salvá-los*” (AH IV, 33,12). “*O Senhor se lembrou de seus santos mortos, dos que antes adormeceram na terra das sepulturas e desceu até eles para tirá-los de lá e salvá-los*” (AH V, 31,1); e, numa citação não literal: “*aquele que lembrando-se dos pais já adormecidos, desce até eles para libertá-los e salvá-los*” (AH IV, 33,1).

O Senhor desce à morada dos mortos para libertar os justos da antiga Aliança (“*seus santos mortos*” AH V 31,1; “*os pais já adormecidos*” AH IV, 33,1), “*pelos quais o Filho de*

¹⁵⁴ CEC, 634.

¹⁵⁵ Texto citado conforme CHIALÀ, S., *Discese agli inferi*, p. 46.

¹⁵⁶ AH III,20,4; AH IV 22,1; *Démonstration de la prédication apostolique* 78, SChr 406, p. 192.

Deus ainda não tinha sofrido /.../. Para eles a morte do Senhor foi a remissão de seus pecados” (AH IV, 27,2). Não faz, pois, sentido afirmar como pretendem alguns¹⁵⁷, que Irineu se referisse à ressurreição antecipada dos justos: a salvação oferecida nos infernos foi o perdão dos pecados.

O tema da vitória sobre o Diabo, obtida por Cristo por ocasião de sua descida aos infernos¹⁵⁸, aparece também na famosa homilia pascal de Melitão, bispo de Sardes († por volta de 180). Nela o próprio Cristo se apresenta como o vencedor: *“Eu sou, diz o Cristo, eu sou quem destruiu a morte, quem venceu o inimigo, quem pisoteou o Hades, quem atou ao forte, quem arrebatou para o alto dos céus”*¹⁵⁹. A homilia faz referência à parábola do combate (Mc 3,27), que mencionamos acima.

Encontramos o mesmo tema nos Sermões de São Cesário de Arles¹⁶⁰ e Orígenes: *“Para que desceu Cristo aos infernos? Para vencer a morte ou para ser vencido? Ele desceu àquele lugar não como servo, dos que ali estão, mas como Senhor para combater”*¹⁶¹. Também em *De Principiis*, refere-se a Jesus como *“a um triunfador sobre o reino da morte, que volta do reino da morte com o saque”*¹⁶².

¹⁵⁷ Helcion Ribeiro, em nota a AH III, 20,4: *“O autor repete a citação atribuindo-a, porém, a Jeremias. Todavia, tal texto não se encontra na Bíblia atual; antes parece ser um midrax sobre Jeremias, cultivado em ambiente judaico-cristão, onde se discutia a sorte dos santos, patriarcas e profetas de Israel falecidos. E sua importância dogmática se prende ao objetivo da descida de Cristo aos mortos: não apenas para anunciar-lhes a libertação futura, mas libertar de imediato os justos ressuscitando-os corporalmente (não só suas almas), antecipando a ressurreição escatológica”*.

¹⁵⁸ A obra de Fra Angélico, *Christ in Limbo* mostra os demônios derrotados com a chegada de Cristo. (Cf. BARTZ, G., *Master of Italian Art - Fra Angélico*, 2007, p. 91; anexo IV p. 149).

¹⁵⁹ MELITÓN DE SARDES, *Sur la Pâques* 102 Paris: 1966, p 121 (SChr, 123).

¹⁶⁰ *“Questo leone, cioè Cristo, della tribù di Giuda, discese vittoriosamente negli inferi, per sottrarci dalla boca del leone ostile. Egli va a caccia per salvarci, ci cattura e ci rilascia, ci fa prigionieri por poi restituirci liberi alla nostra patria”* (Sermão 119, in: CHIALÀ, S.; *Discese agli inferi*, 47).

¹⁶¹ Hom 1Re VI, 6-7.

¹⁶² ORÍGENES, *De Principiis* II, 6,2 em: <http://www.earlychristianwritings.com/text/origen123.html>. Acessado em 06 de Dezembro de 2010.

2.1.3 - A peculiar abordagem de Santo Agostinho.

O pensamento de *Santo Agostinho de Hipona* acerca da descida de Cristo aos infernos apresenta tal peculiaridade que requer ser estudado à parte. Por outro lado, sua interpretação, como veremos, influenciou profundamente a teologia ocidental acerca do *Descensus*.

A teologia de Agostinho sobre a descida de Cristo à morada dos mortos é encontrada principalmente em sua Carta a Evódio¹⁶³ († por volta de 424), bispo de Uzala. O bispo de Uzala mantinha correspondência direta com Agostinho, buscando conselhos do sábio para ingressar na fé e evitar transgressões doutrinárias.

Em carta enviada ao bispo de Hipona, Evódio perguntara, entre outras questões, “*quais são aqueles espíritos dos quais, em sua epístola, Pedro dá testemunho do Senhor dizendo: ‘morto na carne, vivificado no espírito, no qual foi também pregar aos espíritos encarcerados, etc’.* Parece que estavam no inferno e, descendo, Cristo evangelizou a todos e libertou a todos graciosamente das penas e das trevas”¹⁶⁴. Na Epístola 164, Agostinho tentou responder às diversas dificuldades que a passagem da Primeira Carta de Pedro apresenta.

Baseando-se no texto de At 2, 24.27, Agostinho entendia por “inferno” o lugar dos condenados: “*Está bem claro que o Senhor, morto na carne, desceu aos infernos. Com efeito, não podemos contradizer a profecia que diz: Porque não deixarás minha alma no inferno. O mesmo Pedro o expõe nos Atos dos Apóstolos para que ninguém ouse entendê-lo de outro modo, nem desfigure as palavras do mesmo Pedro, nas quais afirma que ele dissolveu as dores do*

¹⁶³ Ibid. 164 (PL 33, 709-718). O santo trata da questão também na Carta a Dardano, prefeito da Gália (Epist. 187,5, PL 33, 832-848), seu Comentário literal ao Gênesis (*Genesi ad litteram* XII, 33,63, PL 34, 481-482) e no Comentário ao Salmo 85,18 (Patrística 9/2, 863-864).

¹⁶⁴ Ibid. 163 (PL 33, 708).

inferno, no qual era impossível que ele fosse retido. *Quem, pois, senão um infiel, negará que Cristo esteve nos infernos?*”¹⁶⁵. O mesmo pode ser mais claramente percebido em outros escritos do santo bispo: *“Difícilmente pode se encontrar nas Sagradas Escrituras a palavra ‘inferno’ usada em um sentido bom. /.../ a palavra ‘inferno’ é tomada apenas no sentido de lugar de castigo”*¹⁶⁶. Contrariando a tradição (que supunha a visita e pregação de Cristo aos justos), para Agostinho (como também para Evódio) o “inferno”, aonde desceu o Senhor, era o lugar dos condenados.

Mas, qual o sentido dessa “descida”? Teria a alma de Cristo experimentado a condenação? *“Como podemos acreditar com piedade que a alma de Cristo desceu aos infernos?”*¹⁶⁷. Agostinho responde afirmando que o Senhor desceu aos infernos não como condenado, mas para ali atuar como Salvador: *“nenhuma causa se apresenta para que o Salvador ali descesse, senão para salvar das dores”*¹⁶⁸.

Agostinho, porém, não acreditava que, como perguntara Evódio¹⁶⁹, com a ressurreição o inferno fosse dissolvido; julgava que o Senhor ali fora para salvar apenas alguns, *aqueles que deveriam ser libertados*¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Ibid. 164,3; PL 33, 710.

¹⁶⁶ Ibid. 187,2,6 (PL 33, 834). Também, Id: *“Utrum autem sinus ille Abrahae, ubi dives impius cum in tormentis esset inferni, requiescentem pauperem vidit, vel paradisi censendus vocabulo, vel ad inferos pertinere existimandus sit, non facile dixerim”*. Santo Agostinho tem dificuldade em situar “o seio de Abraão”, onde os justos falecidos já encontravam o repouso: *“Aludo ainda a outra opinião: Talvez no próprio inferno haja uma parte mais abaixo, onde são arrojados os ímpios que pecaram mais. Com efeito, não podemos afirmar com certeza que Abraão não tenha estado nem alguma parte do inferno. O Senhor ainda não descera aos infernos a fim de retirar dali as almas de todos os santos que o haviam precedido. E, no entanto, Abraão estava no repouso ali”* (AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 85,18; *Patrística* 9/2 p.863).

¹⁶⁷ *Epistola*. 187,2,6 (PL 33, 834).

¹⁶⁸ *“/.../ nulla causa occurrit cur illo credatur venisse Salvator, nisi ut ab eius doloribus salvos faceret”* (Ibid. 164,8).

¹⁶⁹ Ibid. 163 (PL 33, 708)

¹⁷⁰ *“Unde etiam quaeri solet, si nonnisi poenalia recte intelleguntur inferna, quomodo animam Domini Christi pie credamus fuisse in inferno. Sed bene respondetur ideo descendisse, ut quibus oportuit subveniret”* (Ibid. 187,2,6, PL 33, 834).

Isso considerado, Agostinho recusa-se a ver ligação entre a passagem de 1Pd 3,18-20 e a doutrina do *Descensus*. Com efeito, tal identificação supunha diversos problemas:

– por que Cristo teria pregado apenas à geração de Noé, sendo que muitos outros milhares haviam ido para os infernos antes da vinda e da Paixão do Senhor? E se Cristo pregou a todos, por que Pedro cita apenas a geração de Noé como objeto da pregação de Jesus?

Falo dos muitos milhares de homens, que não conhecendo a Deus e prestando culto aos demônios e aos ídolos, do tempo de Noé até a Paixão Cristo emigraram dessa vida. Por que Cristo, encontrando-os nos infernos, não pregou a esses, mas somente aos que foram incrédulos no tempo de Noé, enquanto ele construía a arca? Se, ao contrário, Cristo pregou a todos, por que Pedro menciona somente aqueles, deixando sob silêncio a multidão inumerável de todos os outros?¹⁷¹

– Notando o paralelismo dos textos de 1Pd 3,18-20 e 1Pd 4,6, Agostinho concluiu que se referiam ao mesmo tema e negou que pudessem estar relacionados com o *Descensus*. Com efeito, em 1Pd 4,6 afirma que “*a Boa-nova foi pregada também aos mortos, a fim de que sejam julgados como os homens na carne, mas vivam no espírito, segundo Deus*”. Ora, os incrédulos do tempo de Noé não poderiam ser julgados *como os homens na carne*, pois já não a tinham mais e, na ocasião da descida de Cristo aos infernos, ainda não haviam recebido a carne de volta (com a ressurreição). Logo, conclui o santo, o Apóstolo Pedro se referia não aos mortos fisicamente, mas às “*almas que se encontravam ainda no corpo e estavam presas nas trevas da ignorância como num cárcere*”¹⁷².

– ainda, a ideia de uma pregação aos mortos implicava a possibilidade da conversão após a morte. Se for dada oportunidade de conversão após a morte àqueles que, tendo morrido antes da

¹⁷¹ Ibid. 164, 2 (PL 33, 709).

¹⁷² Ibid. 164,16 (PL 33, 715).

vinda de Cristo, não tiveram meios de conhecê-lo, deveria ser dada também a mesma oportunidade a todos aqueles que, em qualquer tempo, morressem sem conhecer o Senhor. E se todos pudessem se converter após a morte, ficaria esvaziada a necessidade da pregação missionária; seria melhor que as pessoas não conhecessem a Cristo nessa vida (com risco de rejeitá-lo) e recebessem a pregação salvadora no além. Como é óbvio, o santo considera essa afirmação uma “*impia vanidade*”¹⁷³. Logo, segundo ele, o texto da Primeira Carta de Pedro não pode ser entendido em relação ao *Descensus*.

Agostinho, por fim, conclui que a pregação feita por Cristo aos incrédulos do tempo de Noé se deu não durante a descida do Senhor aos infernos, mas enquanto esses incrédulos ainda viviam na terra: “*Ele, com efeito, desde o início do gênero humano, sempre veio, não com o seu corpo, mas com o espírito, a reprovar os malvados como Caim e antes até mesmo Adão e sua consorte, a consolar os bons e admoestar uns e outros de modo que alguns acreditassem para a própria salvação e outros permanecessem incrédulos para o próprio castigo*”¹⁷⁴.

Tal interpretação alegorizante influenciou a exegese de 1Pd 3,18-20, a ponto que Santo Tomás de Aquino, mesmo conhecendo interpretação diferente¹⁷⁵, prefere a de Agostinho como a melhor explicação (*melius exponit*):

Agostinho, porém, dá melhor explicação, quando diz que essa pregação não deve se referir à descida de Cristo aos infernos, mas, à obra de sua divindade, exercida de desde o início do mundo. E este seria o sentido: “Vindo em Espírito” de sua divindade, Cristo pregou por inspirações internas, bem como exortações exteriores feitas pelos justos, “aos espíritos que se encontravam na prisão”, ou seja, vivendo num corpo mortal, que é como que uma prisão da alma, “aos que outrora foram incrédulos”, ou seja, a pregação de Noé, “quando se prolongava a paciência de Deus” pela qual se adiava a pena do dilúvio. Por isso, acrescenta: “nos dias em que Noé construía a arca”¹⁷⁶.

¹⁷³ Ibid. 164, 4,13 (PL 33, 714): “*impiae vanitatis est*”.

¹⁷⁴ Ibid. 164,17 (PL 33, 716).

¹⁷⁵ A interpretação de Damasceno (Cf. ST. III, q. 52, a.2).

¹⁷⁶ ST III, 52a.3, BAC, Madrid, 1994.

O pensamento de Santo Agostinho, porém, não está isento de problemas. Além da afirmação de um “*inferno transitório*”, visto que admite que, com sua descida junto aos condenados, Cristo libertou alguns do castigo, mais grave parece ser a indeterminação dos motivos pelos quais esses foram libertados. Na carta a Dardano, prefeito da Gália, Agostinho afirma que Cristo desceu para libertar “*aqueles que deveriam ser libertados*”¹⁷⁷. A afirmação abriu caminho para ideias predestinacionistas ou, até mesmo, apocatástas, justamente a doutrina a santo desejava refutar quando escreveu a Evódio.

Já na antiguidade esses temas foram retomados por alguns Papa. Assim, *São Gregório I*, escrevendo ao presbítero Jorge (*Carta Memor bonitatis*, maio de 567), condenou a afirmação de que, ao descer aos infernos, Cristo teria ali salvado todos os que nele acreditaram¹⁷⁸. Argumentou que se as obras, conforme a palavra do Apóstolo Tiago (Tg 2,20), são necessárias aos que crêem em Cristo após a sua vinda, não poderiam ser menos necessárias aos que viveram antes de sua Encarnação. Conclui afirmando que “*o Senhor, ao descer aos infernos, libertou das cadeias infernais somente aqueles que, vivendo na carne, pela sua graça se mantiveram na fé e nas boas obras*”¹⁷⁹

No tempo do Papa Zacarias, a 3^a. Sessão do **Sínodo de Roma** de 745 (25 de outubro), condenou os erros de Clemente, um sacerdote escocês,

que na sua estupidez afasta quanto foi estabelecido pelos santos Padres e todos os atos sinodais, e que introduz também para os cristãos o judaísmo, pregando [é lícito] tomar a mulher do irmão defunto, e que além disso prega que o Senhor Jesus Cristo, logo que desceu aos infernos, tirou de lá a todos, pios e ímpios¹⁸⁰,

¹⁷⁷ *Epistola* 187, 2,6 (PL 33, 834).

¹⁷⁸ “/.../ *omnipotentem Dominum salvatorem nostrum Jesum Christum ad inferos descendentem, omnes qui illic confiterentur eum Deum, salvasse, atque a pœnis debitis liberasse*” (*Epistola* 15, PL 77,86).

¹⁷⁹ *Ibid.* 870.

¹⁸⁰ DHü 587.

privando-o de qualquer ofício sacerdotal e anatematizando-o.

2.2 - As interpretações predominantemente cristológicas.

“Este o sentido primeiro dado pela pregação apostólica à descida de Jesus à mansão dos mortos: Jesus conheceu a morte, como todos os homens, e foi ter com eles, por sua alma, à morada dos mortos”¹⁸¹.

Até o séc. IV na reflexão teológica concernente ao *Descensus ad infera* predominava, fundamentalmente, o enfoque soteriológico. Tal enfoque não foi posteriormente abandonado, antes retomou sua predominância depois do séc. V. Porém, nos séc. IV e V (mesmo permanecendo a questão soteriológica), a ênfase se descolou para a temática cristológica. Tal se deve a uma mudança de acento na própria cristologia, que de um enfoque mais “econômico” (a ação salvífica realizada por Cristo), passou a considerar principalmente o “*ser em si*” de Cristo. Assim, de uma “cristologia das duas fases”, onde o binômio *carne-Espírito*, de caráter predominantemente funcional, servia para indicar as duas fases da história de Jesus Cristo (fase “*segundo a carne*”, antes da Ressurreição, e fase “*segundo o Espírito*”, após a Ressurreição, cf. Rm 1,3-4¹⁸²), passou-se a uma “cristologia dos dois planos”, onde o binômio anterior foi

¹⁸¹ CEC 632, Tradução nossa, pois a tradução brasileira não corresponde aos textos latinos (editio typica) e francês (língua original), nos quais se afirma explicitamente a ida da “alma” de Cristo à morada dos mortos (*anima Sua; par son ame*).

¹⁸² A cristologia arcaica movia-se predominantemente em perspectiva histórico-salvífica, interpretando a história de Jesus a partir de sua manifestação na história humana. Bem cedo, porém, colocou-se a questão de saber como Jesus, “nascido de Maria segundo a carne”, foi constituído “Filho de Deus segundo o Espírito”. A identificação de tal momento parece ter-se antecipado progressivamente da ressurreição (Rm 1,4), ao batismo (momento no qual permaneceram muitos gnósticos), à concepção (Mt e Lc), até chegar à preexistência (Jo 1,1-3). Ver, a propósito, duas interessantes obras de Larry W. HURTADO que analisam a consciência progressiva acerca da divindade de Jesus a partir do estudo da devoção que lhe tributavam: *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús em el Cristianismo primitivo*, (tradução de Francisco J. Molina de La Torre) Sígueme, Salamanca 2008 e (mais resumido) *Come Gesù divenne Dio*, (tradução de Angelo Fracchia) Paideia Editrice, Brescia, 2010.

progressivamente substituído pelo binômio Logos–carne, entendido em sentido vertical, com ênfase no momento da Encarnação.

Em relação ao nosso tema, a problemática deslocou-se de saber “*o que Jesus operou com o Descensus*” (questão soteriológica), para investigar “*de que modo a pessoa de Jesus desceu aos infernos*” (questão cristológica): a “estrutura” ou “composição” da pessoa de Jesus.

Encontrando-se no período anterior às precisões do Concílio de Calcedônia, movendo-se basicamente no contexto de combate à heresia ariana, diversos Padres, particularmente os de tradição alexandrina, chegaram a ressaltar tanto a natureza do Lógos, a ponto de desvalorizar a plena natureza humana de Jesus¹⁸³. Isso se tornava particularmente grave na tendência de atribuir ao Lógos tudo que deveria referir-se à alma de Jesus (tendência que evoluiu para a heresia apolinarista, que negava explicitamente a existência da alma de Cristo).

No que se refere ao nosso tema, tal pensamento deveria conduzir à afirmação de que foi somente o Lógos que desceu aos infernos¹⁸⁴, doutrina que não poderia deixar de apresentar dificuldades (numa época em que se entendia literalmente o *descensus ad infera*), visto que, sendo Logos divino onipresente, dele não se pode falar de um movimento, de uma descida aos Hades. Alguns tentaram superar essa dificuldade afirmando ter sido o corpo de Jesus que desceu aos infernos¹⁸⁵, ou o Lógos unido ao corpo, ou ainda, o Lógos transformado em corpo. Contra

¹⁸³ Uma interessante apresentação do tema pode ser encontrada na obra de CANTALAMESSA, R., *O mistério da transfiguração* (tradução de Alda da Anunciação Machado), 2001, pp. 70-74 (O Cristo da escola alexandrina).

¹⁸⁴ Teoria que os autores alemães irão chamar de *Logosabstieg*.

¹⁸⁵ Tal parece ser a afirmação de Santo Efrém, o sírio: “*La divinità era nascosta nell’umanità e così la morte le si accostò. Uccise e venne uccisa. La morte uccise la vita che si trovava nella natura [umana di Cristo], e fu uccisa dalla vita chi si trovava al di fuori della natura [umana di Cristo, cioè nella sua divinità]. E poiché la morte non poteva consumarlo senza il corpo e anche lo sheol non poteva inghiottirlo senza carne, egli venne alla Vergine, affinché di qui un veicolo lo conducesse allo sheol... Con il corpo ricevuto dalla Vergine egli penetrò nel sheol, ne saccheggiò le ricchezze e ne vuotò i tesori... Questi l’abile figlio del falegname, che costruì la sua croce sopra lo sheol che tutto inghiotte e [così] fece passare gli uomini al regno della vita*” (Sermo de Domino nostro 3-4; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 270, 3-4; apud ANCONA, G., *Disceso agli inferi*, p. 56-57).

estes escreveu *Santo Atanásio de Alexandria*, com afirmações que sofriam os limites da teologia de então. Para ele

o Lógos é a força da qual brota toda vida e movimento: o mundo encontra no Lógos o seu modelo, seu suporte, o seu ordenamento e vida (cf. *Contra gentes*, 44 [PG 25,88C]). Ele, em relação ao mundo, está na mesma relação que une a alma humana ao corpo; no entanto, entre Lógos e alma racional há somente uma evidente afinidade, não identidade. Isto se torna importante quando se tenta compreender a relação que existe entre o Lógos e a humanidade de Jesus Cristo. Assim, “quando (Atanásio) considera o ser de Cristo, a sua atenção é imediatamente atraída para o Lógos e a sua relação com o corpo de Cristo, e vê essa relação como completamente análoga à relação Lógos-mundo, alma-corpo” [Grillmeier, *Gesù Cristo*, p. 588]. Ora, o corpo de Cristo é apenas uma parte do corpo mais amplo do universo e como o Lógos dá vida à totalidade, do mesmo modo e com maior razão vivifica parte dessa. O Lógos está no corpo de Cristo em toda a sua plenitude e transmite a esse corpo vida e potência; ele, porém, conserva sempre a sua transcendência. Em outros termos, o Lógos dá vida e movimento ao corpo de Cristo; tem uma função vivificante em relação à carne, até o ponto que para Atanásio não há possibilidade de espaço para a alma humana de Jesus Cristo. O Lógos tem sua atividade física mediada pela realidade corpórea da humanidade de Cristo...¹⁸⁶.

Desse modo, a morte de Jesus é vista como a separação do Lógos do corpo. Por isso, quem descem aos infernos foi o próprio Lógos. Opondo-se aos que afirmavam que o Lógos se transformara em carne, Atanásio afirma, após citar o conhecido texto de 1Pd 3,19:

Isso refuta completamente a loucura daqueles que dizem que o Lógos se converteu em carne e osso. Se assim fosse, não haveria sido necessário o sepulcro, pois o corpo mesmo teria ido pregar aos espíritos que se encontravam no Hades. Mas, na verdade, é somente o Lógos que foi pregar a esses, enquanto José envolvia o corpo em um lençol e o depositava sob o Gólgota. E assim era manifesto a todos que não era o Lógos, mas o corpo do Lógos¹⁸⁷.

Afirmações semelhantes parecem poder ser encontradas também em Santo Hilário de Poitiers:

¹⁸⁶ ANCONA, G. *Disceso agli inferi*, p. 53.

¹⁸⁷ ATANASIO, *Carta a Epicteto*, PG 26, 1059AB.

O que desceu é o mesmo que subiu. Ainda se poderá hesitar, dizendo que não foi Jesus Cristo o Homem ressuscitado dos mortos que se elevou acima de todos os céus e está à destra de Deus? Acaso se dirá que desceu aos infernos o corpo que jazia no sepulcro? Mas se o que desceu é o mesmo que subiu e não se acredita que o corpo tenha descido aos infernos e também não se duvida de que, ressurgindo dos mortos, tenha subido aos céus, que mais resta a não se a fé no mistério escondido, desconhecido pelo mundo e pelos príncipes deste mundo?¹⁸⁸.

Superada a heresia apolinarista, foi à alma de Cristo que a grande tradição atribuiu a descida à morada dos mortos¹⁸⁹, o que é particularmente visível em *São Cirilo de Alexandria*, em cujas obras o tema do *Descensus* aparece muitas vezes, principalmente (dada a afinidade do tema) nas cartas que enviava a seus fiéis por ocasião da Páscoa¹⁹⁰. Particularmente interessante é o uso que faz desta doutrina, em sua obra *De Incarnatione Unigeniti* como meio de refutação do apolinarismo:

De fato, São Pedro afirma: “ela não foi retida no inferno”. Com efeito, Pedro não coloca a questão que a natureza que é absolutamente inalcançável e inacessível, isto é, a natureza divina do Unigênito, tenha regressado dos abismos subterrâneos. Porque não haveria de assombra-se se o Lógos de Deus não

¹⁸⁸ HILÁRIO DE POITIERS, *Tratado sobre a Santíssima Trindade* (X,65), Paulus, São Paulo, 2005, p. 408.

¹⁸⁹ A afirmação da descida da alma de Cristo aos infernos já podia ser encontrada em Orígenes, Catequese sobre o Sl 3,6: “Por tanto decimos que nuestro Salvador Jesucristo, cuando soportó la muerte común por nosotros, entonces se durmió, verdaderamente entró en el sueño, cuando su alma fue separada del cuerpo. Del mismo modo que los que cogen el sueño, mientras el cuerpo yace, actúan según la mente, guiándose por ciertas imaginaciones que les vienen, y hacen algo sin ayuda ninguna del cuerpo, del que no necesitan, así, (también), aun cuando en todos los particulares la imagen no sea semejante a aquello que representa; no obstante, para que el alma se muestre operativa sin el cuerpo, del que ha sido separada y coge el sueño, después que se dice: “yo dormí”, se añade, “y fui adormecido”. Y ¿qué hay de maravilloso, si de este modo el sueño del Salvador no fue absolutamente ocio para su alma, sino una cierta cesación del uso del cuerpo como instrumento? Esta (el alma) realiza por sí misma sus deberes /.../ Por tanto nada admirable que el Salvador diga: Dormí y entré en el sueño, como quien hiciera muchas cosas por la salvación de las almas en este tiempo en que está separado del cuerpo, como dice Pedro en su epístola católica /.../ Después del sueño, el Padre, tomándole, lo despertó” cf. LANCHO p. 208-209, que cita conforme B. REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Pet .III:19 and its Context*, København 1946, p. 30-31

¹⁹⁰ Carta Festal I, 6,162-185 (SChr 372, p. 184-187) Carta Festal II, 8,63-89 (SChr 372, p. 231.233); Carta IV,6,112-114 (SChr 372, p. 272); Carta V,1,29ss (SChr 372, p. 284); Carta VI, VI,12,72-73 (SChr 372, p. 396); Carta VII,2,185ss (SChr 392, p. 52); Carta VIII, 6,130-131 (SChr 392, p. 110); Carta IX,6,97ss (SChr 392, p. 174), Carta X, 5,58s (SChr 392, p. 238); Carta XI, 8,84-90 (SChr 392, p. 308); Carta XII, 6, 40-49 (SChr 434 p. 76-78); Carta XIII,4,114 (SChr 434, p. 116); Carta XIV,2,352 (SChr 434, 162); Carta XV, 4,6ss (SChr 434 p.198); Carta XVI 6,77-79 (SChr 434 p. 248); Carta XVII 4,93-94 (SChr 434 p. 292). A concepção do *Descensus* predominante nas cartas é a vitória sobre potências infernais, ainda que não esteja ausente o tema da pregação (cf. Carta I, 6,168-169, SChr 372, p. 185; Carta XIX; PG 77, 836C).

permaneceu nos infernos, ele que por sua atividade e natureza divina, prodigiosamente, inconcebivelmente, tudo enche, habita em tudo. A divindade está por cima de toda localização, limite e tamanho mensurável, sem poder ser contida por nada. O paradoxo, do qual ninguém pode deixar de admirar-se, é que um corpo, que era por natureza corruptível, tinha sido revivido, pois estava unido com o Lógos incorruptível. Por sua parte, a alma divina (ψυχή δέ θεία) que recebeu o concurso e a união junto com o Lógos, desce para residir no Hades, usando da virtude e potência que pertencem a Deus, se mostrou também aos espíritos que ali estavam¹⁹¹

Último Padre da Igreja Oriental, *São João de Damasco* dedica ao *Descensus* o cap. 29 do livro III de sua obra *De fide orthodoxa*. Após ter refutado os principais erros cristológicos (monofisismo, monoenergismo e monotelismo) e afirmado, num contexto histórico-salvífico, a doutrina católica sobre Jesus (união hipostática, *communicatio idiomatum*, duas vontades, etc) o Damasceno afirma que

a alma deificada desceu aos infernos, e assim o Sol da justiça raiou para os que habitavam sob a terra, assim (desceu) para iluminar também aqueles que debaixo da terra sentavam-se nas trevas e na sombra da morte¹⁹²

Quanto ao Ocidente, a afirmação da descida da alma de Cristo aos infernos remonta a *Tertuliano*, o qual, em sua fase católica, afirmava que com a alma de Cristo subiram aos céus as almas dos justos¹⁹³ (após se tornar montanista, Tertuliano limitou esta ascensão aos mártires, os únicos que estariam desfrutando do Paraíso¹⁹⁴). Após as controvérsias apolinaristas, a mesma

¹⁹¹ De Incarnatione Unigeniti 692b-694a, SChr 97, 235. O mesmo tema pode ser encontrado, em clara referência à polêmica anti-apolinarista, no já citado Fragmentum in Epistolam I Petri: “indo em alma, pregou aos espíritos no Hades, como alma tratou as almas. Os que guardavam o inferno, vendo-o, tremeram, romperam-se as antigas portas e as trancas primitivas se abriram” (PG 74,1013C).

¹⁹² PG 94, 1101.

¹⁹³ Tertuliano, *De anima* 55, PL 2, 742-743.

¹⁹⁴ Tertuliano, *De resurrectione* 43,11, PL 2, 742-743.

doutrina é atestada por *Fulgêncio de Ruspe*¹⁹⁵ e pelo *Papa Hormisdas*, na *Carta Inter ea quae* (26 de março de 521) ao Imperador Justino

Em coerência com o querer nascer homem, foi sepultado, em coerência como ser semelhante ao Pai, ressuscitou: sofredor de feridas e salvador dos sofredores, contado entre os defuntos e vivificador dos moribundos, descendo aos infernos e não se afastando do seio do Pai. Assim, por força singular e admirável poder, retornou também logo a alma que pela [nossa] condição comum tinha entregue

¹⁹⁶

O mesmo tema aparece, por fim, na *Explicação sobre o Cântico dos Cânticos* de Apônio¹⁹⁷: “Esta é sem dúvida a única alma, a rainha das rainhas, que assumiu e trouxe o Verbo de Deus de modo exemplar, por meio da qual ele abalou o inferno e libertou as almas que estavam presas”¹⁹⁸.

2.3 - Os Símbolos.

Ainda que fórmulas doutrinas estejam presentes no Novo Testamento¹⁹⁹ e na literatura cristã antiga²⁰⁰, o gênero “Símbolos de fé” demorou mais tempo a se desenvolver. Utilizados nos

¹⁹⁵ “(...) o mesmo que foi feito Deus-homem (Jo 1,14) foi suspenso na cruz, e o mesmo que foi feito Deus-homem (Jo 1,14) estava no sepulcro, e o mesmo que foi feito Deus-homem (Jo 1,14) ressuscitou dos infernos no terceiro dia. Mas, no sepulcro, o mesmo Deus estava somente segundo a carne, e no inferno desce somente segundo a alma. Esta retornando dos infernos à carne no terceiro dia, o mesmo Deus ressuscitou do túmulo segundo a carne pela qual estava no sepulcro. E quarenta dias depois da ressurreição, o mesmo que foi feito Deus (Jo 1,14), subindo aos céus, sentou-se à direita de Deus, de onde virá no fim do século para julgar os vivos e os mortos” FULGENCIO DE RUSPIO, De fide ad Petrum, 11 in: GOUNELLE, R. *La descente du Christ aux enfers*. 2004, PP. 351-352.

¹⁹⁶ Epistola 79 PL 63 513D.

¹⁹⁷ “Com o nome de Apônio, considerado como romano, foi transmitida a Expositio in Canticum Canticorum, segundo a opinião comum escrita entre o a. 405 e 451 na Itália, provavelmente em Roma. Inspirado por modelos anteriores (Orígenes, Ps.-Hipólito) e fundamentado numa discreta cultura teológica e filosófica, este comentário merece ser estudado tanto em vista da história da exegese (conceito de história da salvação – visão espiritual da união entre Cristo e a Alma), como pelo que diz respeito à sua cristologia, segundo a qual a alma de Jesus, unida definitivamente ao Verbo no momento da cruz, conseguiu lugar de destaque. A sua influência, porém, talvez não tenha sido relevante. De qualquer modo, Gregório Magno e Beda o Venerável a conheciam e no séc. IX foi retomada na forma de doze homilias” (DPAC p. 135-136).

¹⁹⁸ APONIUS, *Canticum Canticorum Explanationis libri duodecim*, IX, PLS 1,962.

¹⁹⁹ Por ex. Rm 1,3-4; 4,24-25; 1Cor 8,6; 1Tm 2,5; 3,16; 1Pd 3,18.

²⁰⁰ Por ex nas cartas de Inácio de Antioquia (Efésios 18,2; Tralianos 9; Esmirneses 1,1-2) ou de Policarpo de Esmirna (Filipenses 2,1).

ritos batismais, os Símbolos desenvolveram-se das formas interrogativas (usadas na cerimônia do batismo) para as fórmulas declarativas que os catecúmenos deveriam recitar no período da instrução, estas particularmente influenciadas pela *Regula fidei*²⁰¹. “No Ocidente, sua forma particular, desenvolvida na igreja de Roma (o antigo Símbolo romano, conhecido pelos estudiosos como R) por volta de 330, redigido originalmente numa fórmula grega do princípio do séc. II, tornou-se o modelo de todos os símbolos ocidentais desse tipo”²⁰². Neste, como se pode constatar nas antigas versões de Hipólito de Roma²⁰³ e de Marcelo de Ancira²⁰⁴, não se faz menção da descida de Cristo aos infernos.

Foi no Oriente, num período particularmente fecundo ao desenvolvimento dos Símbolos (período da recepção do 1º Concílio Niceno), que o tema da *descida de Cristo aos infernos* foi introduzido numa profissão de fé. Para entender o alcance de tal proposição, faz-se necessário um breve resumo da situação da época.

2.3.1 - Os Símbolos filoarianos.

O Concílio Niceno foi seguido por intermináveis discussões sinodais, nas quais os grupos se dividiam, sendo uns acusados de arianismo (Eusébio de Nicomédia e seus partidários) e outros de sabelianismo (Marcelo de Ancira e, por sua ligação com este, também Atanásio de Alexandria). O problema não deixava de ter sua origem no próprio Concílio, pois, ao afirmar ser

²⁰¹ Definida por R.P.C. Hanson como um “sumário genérico da fé cristã tal como era ensinada e pregada nas igrejas daqueles escritores que dela falam, resumida em termos ligeiramente diversificados de acordo com as predileções do escritor, mas contendo em todo lugar a mesma doutrina substancial” (DI BERARDINO, A. (Org). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 1999, p 322).

²⁰² Idem.

²⁰³ “/.../ e foi crucificado sob Pôncio Pilatos, e morreu, e foi sepultado, e ao terceiro dia ressuscitou vivo dos mortos” (DHü 10).

²⁰⁴ “/.../ que sob Pôncio Pilatos foi crucificado e sepultado, e ao terceiro dia ressurgiu dos mortos” (DHü 11).

o Filho “*consubstancial ao Pai*” (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ)²⁰⁵, e, a seguir, em seu quarto anatematismo, identificar *ousia* e *hypostais*²⁰⁶, criou uma confusão terminológica que dificultava a aceitação da fórmula *homoousios*²⁰⁷.

Ofendidos com a reabilitação de Marcelo Ancira pelo Papa Júlio, no Concílio reunido em Antioquia para a dedicação da “igreja de ouro” (verão de 341), os bispos, que reabilitaram Ario, mas rejeitavam energicamente serem arianos²⁰⁸, promulgaram “*um texto que, de um lado rejeitava o arianismo radical, mas, por outro, prescindia da fórmula nicena e falava em sentido anti-modalístico das três hipóstases da Trindade*”²⁰⁹. O texto, claramente oposto a Marcelo de Ancira²¹⁰, não trazia referência à descida de Cristo aos infernos.

Em resposta, a pedido dos bispos ocidentais, o imperador ocidental Constante convenceu seu irmão Constâncio, imperador oriental, a reunir no outono de 342 (ou 343) um concílio em Sérdica (atual Sófia, Bulgária) na fronteira dos dois impérios, para resolver definitivamente a

²⁰⁵ DHü 125.

²⁰⁶ “*Aqueles, porém, que dizem: /.../ ser o Filho de Deus de uma outra hipóstase ou substância (ἢ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας) ou criado, ou mutável ou alterável, anatematiza a Igreja Católica*” (DHü 126).

²⁰⁷ “*Se il Padre e il Figlio erano «della stessa sostanza» (ousia) sembravano essere anche «identici» e questo tanto più che i niceni in senso stretto, come Osio di Dordova, parlavano anche di una hypostasis di Padre e Figlio*” (SCHATZ, K.; *Storia dei concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1999, p. 34).

²⁰⁸ “*Siendo obispos, ¿como iban a rebajarse a seguir un sacerdote?*” (KELLY, J.N. D.; *Primitivos Credos Cristianos*, 1980, p. 317).

²⁰⁹ SCHATZ, op. cit. 34.

²¹⁰ Citado por Atanásio PG 26,724. “*Es cierto que el término homoousios no aparece en él y, en este sentido, no refleja en plenitud la teología nicena. Pero el arrianismo en sentido estricto se excluye con toda intención al afirmar que el Hijo existió desde antes de todos los tiempos, coexistiendo con el Padre. Al mismo tiempo, los obispos aprovecharon la ocasión para atacar veladamente a su tan odiado Marcelo de Ancira, contra el que va la afirmación de que el Hijo permanece para siempre rey y Dios. Porque una de las características de la doctrina de Marcelo era que el señorío de Cristo acabaría, de acuerdo con lo que Pablo parece decir con aquello de: «Pues él tiene que reinar hasta que haya puesto todos sus enemigos bajo sus pies» (1 Cor 15,25). Para Marcelo se volvería a la mónada divina, la cual en la revelación se había convirtiendo sucesivamente en tríada, pero mediante el proceso inverso volvería a la unidad original, con lo que Dios sería todo en todo. Por tanto, al excluir los extremos representados respectivamente por Arrio y Marcelo, el credo elegía la vía media, preferida por la mayoría de los eclesiásticos*” (KELLY, op. cit. 318-319).

questão da deposição de Atanásio, Marcelo e outros, bem como a questão de fé subjacente²¹¹. O resultado foi desastroso: os orientais, além de responderam fracamente à convocação, exigiram que não participassem do concílio os bispos depostos e acabaram se retirando em bloco, invocando a necessidade de felicitar o imperador Constâncio por sua vitória sobre os persas. Antes disso, porém, formaram um contra-assembleia, que redigiu uma profissão de fé moderada, de acento anti-sabeliano (contra Marcelo de Ancira), na qual também não há menção da descida de Cristo à morada dos mortos.

Os ocidentais, por sua vez, reagiram reabilitando Atanásio, Marcelo e Asclépio de Gaza, excomungando Valente de Mursa e Ursácio de Singidunum (“*duas víboras geradas pela áspide ariana*”) e redigindo uma profissão de fé, composta provavelmente por Ósio de Córdoba e por Protógenes, o bispo local. Esta, mesmo insistindo na diferença das Pessoas²¹², afirmava energeticamente a unidade hipostática, em termos tão extremos e provocadores²¹³ que só poderiam piorar ainda mais a situação.

Continuou, pois, por bastante tempo a controvérsia: os ocidentais com sua insistência na unidade de Deus e sua tendência em favor de Marcelo (tanto Santo Atanásio como o Ocidente em geral, não tiveram os olhos suficientemente abertos para ver os perigos da teologia marcelianista), que aos orientais soava como sabelianismo. Os orientais, por sua vez, notadamente influenciados pelo origenismo, consideravam a Divindade como três hipóstases ordenadas hierarquicamente, o

²¹¹ Sobre o Concílio de Sérdica, ver KELLY, op. cit. pp. 328-333. Também Teodoreto de Ciro, *Ecclesiastical History* II, 6 in http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0393-0466_Theodoretus_Cyrrhi_Episcopus_Historia_Ecclesiastica_EN.doc.html (acesso 22/11/2010 15:31).

²¹² “*We do not say that the Father is Son, nor that the Son is Father; but that the Father is Father, and the Son of the Father Son*” (Ibid.)

²¹³ “*La doctrina que se defiende positivamente es la de que no hay sino una hipóstasis divina, «la que los mismos herejes denominan ousía». No hay más que un solo Dios, una divinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo, una hipóstasis. La hipóstasis del Hijo es la misma y idéntica que la del Padre. Con todo, el Padre y el Hijo no son idénticos*” (KELLY, op. cit. 331-332)

que o Ocidente via como um triteísmo incipiente, não cessando de condená-lo, ainda que sem razão, como arianismo. Foi neste contexto que,

em 357, alguns bispos – entre os quais se destacavam Valente de Mursa e Ursácio de Singidunum – se reuniram em Sírmio, onde publicaram uma fórmula de fé que passou a ficar conhecida, na tradição nicena, como blasphemía Sirmiensis. Ela não fazia referência às teses dos anomeus, e condenava o uso tanto de homoousios quanto de homoiousios (homoioúsios, “semelhante na substância”) sublinhando a inferioridade do Filho em relação ao Pai (Hilário de Poitiers, *De syn.* 11)²¹⁴

2.3.1.1 - O Símbolo de Sírmio.

Foi no contexto destas controvérsias que encontramos a mais antiga menção à descida de Cristo aos infernos em um Símbolo, no *Símbolo do 4º Sínodo de Sírmio* (ano 359), de tendências semiarianas²¹⁵, cujo teor nos é reportado por Santo Atanásio de Alexandria²¹⁶. Elaborado na corte imperial de Constâncio II (e a pedido deste) por representantes de diversas tendências teológicas, tinha como propósito de servir de base sobre a qual se pretendia obter da unidade da Igreja, dividida no Sínodo de Sérdica. Deveria, pois, ser apresentado aos delegados ocidentais que se reuniram em Rímimi e aos orientais, reunidos na Selêucida.

²¹⁴ PERRONE, L. De Nicéia a Calcedônia, in. ALBERIGO, G.; *História dos Concílios Ecumênicos*, 1995, 51.

²¹⁵ “No exílio o Papa Libério subscreveu o Símbolo composto pelo sínodo semi-ariano e excomungou Atanásio, o defensor da fé. Disto dão testemunho cartas do mesmo Libério conservadas entre fragmentos da obra histórica *Adversus Valentem et Ursacium* de Hilário de Poitiers, cuja autenticidade no passado foi impugnada sem razão. Coloca-se assim, a questão da ortodoxia do Papa Libério. As fórmulas de fé por ele aceitas evitam o conceito niceno de homousios. Trata-se sobretudo da primeira fórmula sirmiense, definida no II Sínodo de Sírmio (Panônia Inferior), em 351, contra Paulo Samosata e Fortino, fórmula que Libério, no exílio em Beréia, em 357, teve de subscrever. Esta fórmula foi benignamente interpretada no sentido da ortodoxia por Hilário de Poitiers, severo crítico de Libério: de *Synodis*, 39-62. Muito provavelmente, Libério levado em 358 para Sírmio, subscreveu também a 3ª fórmula sirmiense, estabelecida no IV Sínodo (depois da Páscoa de 358). Esta é composta da supracitada 1ª fórmula sirmiense, da 2ª fórmula do Sínodo – também semi-ariano – de Antioquia (no período da festa da Encênia de 341) e dos anatematismos extraídos dos 19 artigos do sínodo semi-ariano de Ancira (antes da Páscoa de 358) pelo IV Sínodo de Sírmio (omitidos os cânones 1-5, 18 e 19, particularmente suspeitos de heresia)” (DHü p. 57).

²¹⁶ *De Synodis* 8,5 PG 26,692-693.

A propósito de nosso tema o Símbolo afirmava: “*que foi crucificado e que morreu, e desceu às regiões subterrâneas, e realizou a economia (οἰκονομήσαντα) com os que ali estavam; que vendo-o os guardiões do Hades tremeram (Jó 38,17b), e que ressuscitou dentre os mortos ao terceiro dia*”²¹⁷.

A ausência de um artigo referente ao sepultamento de Jesus fez com que se pensasse que a menção ao *Descensus* fosse, no Símbolo de Sirmio, um mero substituto do sepultamento. A menção, porém, da “*economia*” realizada pelo Senhor nos infernos e do temor de seus guardiões não permite, porém, tal conclusão.

A mencionada “*economia*” é o projeto global da encarnação, segundo o qual Cristo deve se dirigir a todo o homem, incluindo aqueles que o esperavam nos infernos (tema desenvolvido na interpretação do *Descensus* como pregação aos mortos). A menção ao temor das potências infernais é um tema bastante frequente nas descrições da descida de Cristo aos infernos²¹⁸, fazendo parte da interpretação do *Descensus* como vitória sobre os poderes infernais. Desse modo, o Símbolo de Sirmio, em breves palavras, retoma os principais motivos da interpretação soteriológica do *descensus ad infera*²¹⁹.

2.3.1.2 - O Símbolo de Nicéia.

Tendo sido apresentada aos 400 representantes ocidentais reunidos em Rímni, a *blasphemia Sirmiensis* foi imediatamente rejeitada por estes, que também condenaram Valente de

²¹⁷ O texto nos é transmitido por Sócrates, *História Eclesiástica* II,37,20 (PG 67, 305)

²¹⁸ Como ex. se pode citar o *Fragmentum in Epistolam I Petri* de Cirilo de Jerusalém, que retoma, praticamente, as mesmas expressões do Símbolo de Sirmio: “*Os que guardavam o inferno, vendo-o, tremeram, romperam-se as antigas portas e as trancas primitivas se abriram. O Unigênito falou com suma autoridade aos espíritos simpatizantes pronunciando a palavra da economia (οἰκονομίασας λόγον) aos que lá estavam: aos que estavam presos foi dito: ‘Saí’, a aos que estavam na escuridão: ‘Mostrai-vos’*” (PG 74, 1013C).

²¹⁹ « *L'interprétation du symbole de Sirmium à la lumière des autres textes qui associent comme lui le motif de l'‘économie’ et Jb 38,17b à notre théologoumène permettent donc de supposer que les rédacteurs de cette formule de foi ont voulu décrire la venue du Fils de Dieu dans le monde infernal en ces termes: le Christ s'est rendu parmi les morts afin de réaliser le but de l'incarnation, tel qu'il était voulu par le Père; le déploiement immédiat de sa puissance a effrayé les puissances infernales* ». GOUNELLE, R.; *La descente du Christ aus enfers*, 2000., p. 291).

Múrcia (subordinacionista) e afirmaram a necessidade de se ater à fórmula do ano 325, definida em Nicéia (entendida como teologia de uma única *hypóstasis*). Não sendo possível chegar a um consenso, cada uma das partes enviou uma delegação junto ao imperador. Enquanto aguardavam por estes em Nicéia, pressionados por Valente, “os delegados ocidentais da maioria – que rejeitara o texto de Sirmio – revisaram as decisões do Sínodo que os enviara. Em 10 de outubro de 359, anularam a condenação de Valente e de seus amigos, e assinaram uma forma modificada do símbolo de Sirmio”²²⁰, conhecida tradicionalmente como *Símbolo de Nicéia*.

No que se refere à descida de Jesus aos infernos, o Símbolo professava: “foi suspenso na cruz, morreu e foi sepultado, desceu às regiões subterrâneas, diante do qual o inferno tremeu e subiu dos mortos no terceiro dia”²²¹.

Como se pode perceber da comparação dos textos, ainda que o Símbolo de Nicéia mantenha a afirmação fundamental da descida de Jesus às regiões subterrâneas, além da exclusão de toda referência à “*economia*” realizada pelo Senhor no Hades, a mudança em relação ao tremor das potências infernais faz com que se torne imperceptível a referência à passagem bíblica que o fundamentava o texto, Jó 38,17. Com efeito, alterou-se o sujeito da frase, mudando de “*guardiões do Hades*” para o próprio “*Hades*” e omitiu-se, toda referência à visão do Senhor. Dissociou-se, assim, o temor causado nos poderes infernais da visita do Senhor, associando-o ao temor causado à criação pela sua morte na cruz

²²⁰ GOUNELLE, R.; op. cit. p. 295.

²²¹ O texto nos é transmitido por Teodoro de Ciro, História Eclesiástica II,21,4 (cf. em inglês: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.viii.ii.xvi.html> ou http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0393-0466_Theodoretus_Cyrrhi_Episcopus_Historia_Ecclesiastica_EN.doc.html)

O inferno, com efeito, aparece menos como uma força que Cristo deve vencer, que como um lugar que treme por sua descida, da mesma maneira que as outras partes do mundo criado; esse terror de toda criação não está diretamente ligada à vinda do Filho de Deus do mundo infernal, mas à sua morte, enquanto que o tremor dos porteiros se realizou pela descida aos infernos. A tradição do medo da morte e aquela do medo dos porteiros não se sobrepõem, mas correspondem a momentos diferentes da história da salvação²²². /.../ Revisando a quarta fórmula de Sirmium, os redatores do símbolo de Nicéia não se contentam em fazer modificações estilísticas. Pela supressão do motivo da “economia” e pela ocultação da citação de Jó 38,17b, foi introduzido na confissão de fé um enunciado mais ambíguo, que poderia imediatamente ser interpretado fora do contexto da descida aos infernos se não aparecesse depois à menção “desceu as regiões subterrâneas”. Que se refira diretamente ou não, o medo do mundo infernal não parece apresentar um papel preponderante na vitória de Cristo sobre as forças infernais: ele não causou a derrota; anunciou-a – ela ocorre quando o Filho de Deus está na cruz – onde a sanciona²²³

2.3.1.3 - O Símbolo de Constantinopla.

O tema da descida de Cristo aos infernos não aparece na profissão de fé proposta por Acácio de Cesaréia no **Sínodo de Selêucida** (final do ano 359)²²⁴. “*Obviamente, nosso teologúmeno parece ter sido ligado às controvérsias entre os homeous e partidários de uma única hipótese – controvérsias que apresentaram um papel importante nas negociações que se realizaram em Sirmio e em Nicéia – como aos debates entre os neo-arianos e homeouseanos em Selêucida*”²²⁵. Como não chegassem a um acordo, tanto os partidários de Acácio como os homeousianos enviaram embaixadas ao imperador, que se encontrava em Constantinopla.

Na profissão de fé elaborada pelo Concílio que se reuniu em **Constantinopla** em janeiro de 360 nosso tema volta a aparecer: “*foi crucificado, morto e sepultado, desceu as regiões*

²²² GOUNELLE, R.; op. cit. p 289.

²²³ Ibid. p. 300

²²⁴ παθόντα ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, καὶ ἀναστάντα, καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανούς: “*padeceu pelos nossos pecados, ressuscitou e foi levado aos céus*” (Sócrates de Constantinopla, História Eclesiástica II, 40, 2; PG 67, 345).

²²⁵ GOUNELLE, R.; op. cit. p. 301.

subterrâneas, diante do qual o inferno tremeu, ressuscitou dos mortos no terceiro dia”²²⁶. Como se pode perceber com a comparação dos textos, a fórmula retomou a citação de Jó 38,17b (versão dos Setenta)²²⁷ como base escriturística para a afirmação da descida de Cristo aos infernos, empregada anteriormente em Sírmio, que o Sínodo de Nicéia havia deixado de lado.

Como vimos, os primeiros Símbolos a fazerem menção da descida de Cristo aos infernos, foram os de tendências arianas. Nestes também, o tema não ocupava lugar de destaque, sendo, muitas vezes, apenas mencionado junto aos temas da paixão e ressurreição.

Isso, porém, não diminui a importância de nosso tema. Cabe, primeiramente, lembrar que sua ausência em um Símbolo não equivale de modo algum à ignorância ou, menos ainda, à negação dessa verdade de fé por parte da Igreja que o utilizava. Assim, por ex., não encontramos a afirmação do *Descensus* na profissão de fé da Igreja de Hipona: Santo Agostinho, no Sermão *Guelferbytanus*, ao comentar o Símbolo, passa diretamente do sepultamento à ressurreição²²⁸. Isto não significa que ele ou sua Igreja desconhecêssem ou negassem o *Descensus*, como se percebe perfeitamente em sua Carta a Evódio: “*Quem, pois, senão um infiel, negará que Cristo esteve nos infernos?*”²²⁹. O mesmo se pode dizer em relação à Igreja de Cartago: mesmo não figurando em seu Símbolo, o tema aparece nas explicações de seu bispo Quodvultdeus²³⁰.

Também a ausência de discussões é indicativa de que todos os lados em oposição admitiam pacificamente que o Senhor desceu aos infernos, mesmo quando divergiam quanto ao seu conteúdo e interpretação.

²²⁶ σταυρωθέντα, καὶ ἀποθανόντα, καὶ ταφέντα, καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατεληλυθότα· ὄν τινα καὶ αὐτὸς ὁ ἄδης ἔπτηξεν. “Ὅς τις καὶ ἀνέστη ἀπὸ τῶν νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (SOCRATES DE CONSTANTINOPLA, História Eclesiástica II, 40, 2; PG 67, 355).

²²⁷ πυλωροὶ δὲ ἄδου ἰδόντες σε ἔπτηξαν, ANTIGO TESTAMENTO POLIGLOTA, 2003.

²²⁸ AGOSTINHO, *Sermo* 213, 3; PL 38, 1061-1062

²²⁹ *Ib*, *Epístola* 164,3; PL 33, 710.

²³⁰ *Quodvultdeus Sermo* 3: *De Symbolo*, III.6.9-10 (CCL 60,359), o texto do Símbolo pode ser encontrado em DHü 22.

Cabe perguntar a razão do particular interesse dos arianos (e semi-arianos) no tema da descida de Cristo aos infernos. A resposta parece estar na interpretação que davam da doutrina.

Os teólogos arianos parecem ter citado a descida do Filho de Deus nas regiões subterrâneas afim de afirmar sua ausência junto ao Pai, e ter utilizado este motivo para explicar o medo que Cristo sofreu diante da morte. O arianismo parece ter dado certa importância ao da vinda do Filho de Deus ao mundo infernal como parte de suas elaborações dogmáticas, provocando, por sua vez, o labor teológico de seus adversários²³¹.

2.3.2 - Os Símbolos católicos

2.3.2.1 - O Símbolo de Aquiléia

O tema da descida de Jesus aos infernos parece ter ocupado lugar de destaque na Igreja de Aquiléia, norte da Itália, como se deduz das pregações pascais de seu bispo São Cromácio²³². Tal importância aparece também refletida no fato do Símbolo daquela Igreja, conforme atesta o monge-teólogo Tirânio Rufino (em escrito do ano 404), ser o mais antigo Símbolo ocidental, não ariano, que faz menção da descida do Senhor aos infernos: “*crucificado sob Pôncio Pilatos e sepultado, desceu aos infernos, ao terceiro dia ressuscitou dos mortos*”²³³.

Em sua exposição, Rufino justifica o fato de a profissão de fé de sua Igreja trazer um artigo que não estava presente nem no Símbolo da Igreja Romana, nem nos Símbolos orientais, dizendo que o sentido da expressão se encontrava nas palavras “*foi sepultado*”, presente nos demais símbolos²³⁴. Tal justificativa, que pretendia prevenir qualquer acusação contra a Igreja de Aquiléia em área tão delicada como a profissão da fé, é contrariada pela exposição que o mesmo Rufino fez a seguir.

²³¹ GOUNELLE, op. cit. 142.

²³² Sermo 16, (*Sermo I in nocte magna*, SChr 154, 262-267), Sermo 24, 5 (SChr 164, 76-77).

²³³ *Commentarius in Symbolum Apostolorum* 14, PL 21,352.

²³⁴ “*Sciendum sane est, quod in Ecclesia Romana Symbolum non habetur additum, descendit ad infera: sed neque in Orientis Ecclesiis habetur hic sermo: vis tamen verbi eadem videtur esse in eo, quod sepultus dicitur*” (Ibid. PL 21, 356).

Com efeito, pretendendo provar pelas Escrituras o artigo de fé professado, Rufino referiu-se a diversas passagens que não guardam relação direta com o sepultamento do Senhor: “*mas que também desceu ao inferno foi de modo evidente pronunciado profetizado nos Salmos, onde se diz*” (segue a citação dos Sl 21,16; 29,10; 68,3, bem como Mt 11,3; 1Pd 3,18 e, para falar da ação de Cristo nos infernos, Sl 35,10; Sl 29,4)²³⁵. Assim, pois, a afirmação do *descensus ad infera* tinha, para a Igreja de Aquiléia, um evidente conteúdo soteriológico, não sendo mero sinônimo do sepultamento de Jesus.

O que afirmamos é indiretamente comprovado por um símbolo de origem desconhecida, com probabilidade de vir do norte da Itália (região de Aquiléia), no qual o conteúdo soteriológico do *Descensus* aparece de modo mais explícito, ao se afirmar que o Senhor “*desceu ao inferno; pisoteou o aguilhão da morte*”²³⁶

2.3.2.2 - O Símbolo Apostólico.

Aos dez dias da Ascensão, estando reunidos os discípulos por medo dos judeus, o Senhor lhes enviou Paráclito prometido. À sua vinda, se inflamaram como ferro em brasa, e, cheios do conhecimento de todas as línguas, compuseram o Símbolo. Pedro disse: “Creio em Deus Pai todo-poderoso... Criador do céu e da terra”. André disse: “e em Jesus Cristo, seu Filho... nosso único Senhor”... Tiago disse: “Que foi concebido do Espírito Santo... nasceu de Maria Virgem”... João disse: “Padeceu sob Pôncio Pilatos..., foi crucificado, morto e sepultado”... **Tomé disse: “Desceu aos infernos... ao terceiro dia ressuscitou dos mortos”**... Tiago disse: “Subiu aos céus... está sentado à direita de Deus Pai todo-poderoso”... Felipe disse: “donde há de vir julgar os vivos e os mortos”... Bartolomeu disse: “Creio no Espírito Santo”... Mateus disse: “e na Santa Igreja Católica..., na comunhão dos santos”... Simão disse: “No perdão dos pecados”... Tadeu disse: “na ressurreição da carne”... Matias disse: “na vida eterna”²³⁷.

²³⁵ Ibid. 28, PL 31,363.

²³⁶ «/.../ il a été crucifié; il a été enseveli; il a foule aux pieds l'aiguillon de la mort, e le troisième jour il est ressuscité... » (Fides sancti Hieronymi, in GOUNELLE, R., *La descente du Christ aus enfers.*, 2000, p. 338.

²³⁷ (Pseudo) Agostinho, Sermão 240,1, *De Symbolo*, PL 39, 2189.

Uma ingênua lenda sobre a composição do *Símbolo apostólico*²³⁸, atestada por um sermão atribuído a Santo Agostinho, pretendia dar autoridade apostólica ao assim chamado *Textus receptus* (T), uma versão ampliada do antigo Símbolo batismal da Igreja romana²³⁹. Nele se atribui ao apóstolo Tomé a composição do artigo que afirma a descida do Senhor aos infernos²⁴⁰. De fato, se o antigo Símbolo romano (conhecido como R) não continha a afirmação do *descensus ad infera*, através desse novo Símbolo, logo chamado *apostólico*, ela passou definitivamente a fazer parte do patrimônio de fé cristã. Com efeito, se os orientais contestaram sua origem apostólica no Concílio de Florença (Ferrara, ano 1438), afirmando nunca ter tido notícia de tal tradição, o Símbolo Apostólico, mais tarde acabou se impondo como profissão de fé, reconhecida pela maioria das Igrejas e Comunidades eclesiais cristãs²⁴¹.

2.3.2.3 - O Símbolo (pseudo-) Atanasiano.

O último símbolo ocidental (do qual temos notícia) a mencionar, brevemente, a descida de Cristo aos infernos, conhecido como *Quicumque (vult)*. Sua atribuição a Santo Atanásio de Alexandria (atestada em documentos do séc. VIII), não é mais praticamente aceita por nenhum estudioso do tema. Acredita-se que tenha sido composto entre os anos 430 a 500, no sul da Gália, possivelmente em Arles. Adquiriu, junto aos Símbolos Apostólico e Niceno, grande importância,

²³⁸ A lenda é narrada também por Tirano Rufino, *Commentarius in Symbolum Apostolorum*, 2 (PL 21, 337).

²³⁹ “O Símbolo Apostólico, tal como o conhecemos hoje, é uma versão ligeiramente modificada de R (é indicado como T), que provavelmente vinha do sudoeste da França (Septimânia) e foi largamente adotado na Europa ocidental antes de ser finalmente aceito pela conservadora Igreja romana, por volta de 800 a 1000. A legenda de que cada um dos apóstolos teria formulado um artigo deste credo era muito aceita até o fim do séc. IV” (DI BERARDINO, A. (Org). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, 1999, p 322).

²⁴⁰ O sermão acrescenta pequeno comentário explicativo a cada artigo, que omitimos em nossa tradução. O texto completo referente ao artigo em questão diz: “*Thomas dixit, Descendit ad inferna: id est, in anima comitante divinitatem, corpore vero in sepulcro quiescente*” ([Pseudo] AGOSTINHO, *Sermão* 240,1, *De Symbolo*, PL 39, 2189).

²⁴¹ KELLY, J.N. D.; *Primitivos Credos Cristianos*, 1980, pp. 19 e 435-436.

sendo usado na liturgia, particularmente no Rito *De exorcizandis obsessis a dæmonio* do antigo *Rituale Romanum*²⁴².

Em relação ao nosso tema, o Símbolo Quicumque diz apenas: “*Ele padeceu pela nossa salvação, desceu aos infernos (descendit [discendit] ad inferos), subiu aos céus*”²⁴³.

Não deixa de ser significativo que o assim chamado “*Credo do Povo de Deus*”, composto pelo Papa Paulo VI no encerramento do “Ano da Fé” (1968, 19º centenário XIX do martírio de S. Pedro e S. Paulo) para ser uma profissão de fé “*suficientemente explícita e completa para satisfazer, de maneira adequada, à necessidade de luz que angustia a tantos fiéis e a todos aqueles que no mundo buscam a Verdade*”, não traga menção alguma à descida de Cristo à morada dos mortos: “*morreu por nós pregado na Cruz, trazendo-nos a salvação pelo seu Sangue redentor. Foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia pelo seu próprio poder, elevando-nos por esta sua ressurreição a participarmos da vida divina que é a graça*”²⁴⁴. A omissão pode ser devida apenas ao fato de o *Credo do Povo de Deus* seguir, neste ponto, o Símbolo Niceno-constantinopolitano (que também não traz referência alguma ao *Descensus*), ou pode ser indicativa da dificuldade que tem o homem moderno para entender um artigo de fé que utiliza uma representação cosmológica tão diversa da que possuímos.

²⁴² *Rituale Romanum* Pauli Pontificis Maximi jussus editum aliocumque pontificium cura recognitum atque auuctoritate SSmi. D.N. Pii Papæ XI ad normam Codis Iuris Canonicum accommodatum, Editio justa typicam Vaticanam, Roma, 1925, pp. 276-277.

²⁴³ DHü 75-76.

²⁴⁴ Paulo VI, Homilia em 30 de junho de 1968, Conclusão do "Ano da Fé", http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo_po.html Acesso 27/11/2010 22:53.

2.4 - O testemunho litúrgico (a *lex orandi*)

O tema da descida do Senhor aos infernos não ocupa grande papel na liturgia. Ainda que os mistérios do Senhor, particularmente aqueles referentes à Paixão e Ressurreição, sejam um tema obrigatoriamente presente nas orações Eucarísticas, o tema do *Descensus* raramente encontra-se presente nelas. De fato, das muitas Anáforas existentes, nas tradições orientais e ocidentais, conseguimos encontrar menção do tema apenas nas que seguem:

– a **Anáfora grega de São Basílio de Cesaréia**: *“Ele mesmo Se entregou como preço da morte, na qual estávamos retidos, vendidos pelo pecado, e desceu aos infernos, passando pela cruz, para levar tudo à sua plenitude e destruir as cadeias da morte”*²⁴⁵.

– **Anáfora de Nestório** (séc. V): *“/.../ pelo seu Sangue precioso nos resgatou e salvou, descendo aos Infernos e desfazendo as cadeias da morte que nos devorava”*²⁴⁶.

– **Cânion Romano**: O Cânion Romano (ou Oração Eucarística I do atual Missal Romano) apresenta no *“Unde et memores”* (após o Relato da Instituição), uma discreta menção da descida de Cristo aos infernos, que praticamente desaparece nas traduções em português²⁴⁷. Em uma tentativa de tradução literal: *“Por esta razão, Senhor, nós teus servos, e também teu povo santo,*

²⁴⁵ SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*, 2003, 4661 (p. 1126).

²⁴⁶ Ibid. 4628 (p. 1112).

²⁴⁷ Conferir a tradução brasileira: *“Celebrando, pois, a memória da paixão do vosso Filho, da sua ressurreição dentre os mortos e gloriosa ascensão aos céus”*; e a portuguesa: *“Celebrando, agora, Senhor, o memorial da bem-aventurada paixão de Jesus Cristo, vosso Filho, nosso Senhor, da sua ressurreição de entre os mortos e da sua gloriosa ascensão aos céus”*. O mesmo se dá na tradução inglesa: *« Father, we celebrate the memory of Christ, your Son. We, your people and your ministers, recall his passion, his resurrection from the dead, and his ascension into glory »*. A tradução francesa conserva melhor a referência: *« C’est pourquoi nous aussi, tes serviteurs, et ton peuple saint avec nous, faisant mémoire de la passion bienheureuse de ton Fils, Jésus Christ, notre Seigneur, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension dans le ciel »*.

lembrando-nos da santa paixão do mesmo Cristo, teu Filho e Senhor nosso, assim como de sua ressurreição dos infernos, e de sua gloriosa ascensão aos céus”²⁴⁸.

– **Anáfora da liturgia mozarábica** (pós-Santo):

Verdadeiramente santo e verdadeiramente Filho de Deus é o Cristo que saiu do patíbulo da cruz afim de que, na sua morte, a morte perdesse todas as suas forças. Desceu aos infernos para retirar vitorioso o homem caído pela antiga culpa e feito escravo no reino do pecado, e para romper com mão poderosa as trancas das portas e abri-las para aqueles que o seguem á glória da Ressurreição²⁴⁹.

– **Anáfora IV do atual Missal Romano**: Inspirada na Anáfora de São Basílio, a oração Eucarística IV do atual Rito Romano traz também uma menção da descida de Cristo aos infernos:

“Celebrando agora, ó Pai, a memória da nossa redenção, anunciamos a morte de Cristo e sua descida entre os mortos, proclamamos a sua ressurreição e ascensão à vossa direita”.

Por motivos óbvios, é na liturgia da Semana Santa que encontramos os maiores testemunhos litúrgicos referentes ao nosso tema, particularmente na **liturgia oriental**. No rito bizantino, a descida de Cristo aos infernos é o tema da noite da Sexta-feira Santa, sendo o principal enfoque o da vitória do Senhor sobre os poderes infernais. Nos **Encômios do Sábado Santo** encontramos numerosas menções da descida de Cristo aos infernos: *“Como suportará o inferno a tua vinda? Não ficará antes despedaçado, cego, ofuscado pelo fulgor resplandecente de tua luz? /.../ Agora, o corpo de Deus está oculto sob a terra, como uma lâmpada de luz debaixo do alqueire e expulsa as trevas infernais. /.../ Quando o inferno voraz engoliu a pedra da vida, ele vomitou os mortos que desde sempre devorara. /.../ Mesmo quando eras colocado no túmulo,*

²⁴⁸ Texto latino: *“Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, eiusdem Christi, Filii tui, Domini nostri, tam beata passionis, necnon et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosa ascensionis”*.

²⁴⁹ Citado conforme CHIALÀ, S.; *Discese agli inferi*, p. 24.

no momento em que ias aos infernos, ó Cristo, abrias os túmulos dos mortos e despojavas o inferno". (1ª estância). Também nos **Tropários** do mesmo dia: "*Profetizando a tua divina humilhação sobre a Cruz, Habacuque clamava fora de si, dizendo: 'Tu desfizeste o poder dos fortes, ó bondoso, visitando os habitantes do Inferno, ó Onipotente!' /.../ O Inferno, vindo ao teu encontro, ó Verbo ficou cheio de amargura à vista de um mortal divinizado, coberto do chagas e Todo-Poderoso e perante o horror deste espetáculo, achou-se perdido*" (4ª. Ode, Hirmos e Tropário).

Na **liturgia ocidental**, além das Anáfora mozarábica e da atual Anáfora IV do Missal Romano, acima citadas, encontramos apenas oração das Laudes do Sábado Santo: "*Pai cheio de bondade, vosso Filho unigênito desceu à mansão dos mortos e dela surgiu vitorioso...*"²⁵⁰, bem como a famosa "*antiga Homilia no grande Sábado Santo*", no Ofício das Leituras do mesmo dia²⁵¹.

²⁵⁰ LITURGIA DAS HORAS II, p. 446.

²⁵¹ Ibid; Encontramos ainda menção do tema no refrão do canto processional de São Venâncio Fortunato (607), bispo de Poitiers: "*Salve, festa dies, toto venerabilis aevo. Qua Deus infernum vicit et astra tenet*".

CAPITULO III - A descida de Cristo aos infernos: Período medieval e moderno.

No que se refere à reflexão sobre a descida de Cristo aos infernos, o período medieval tem como ponto alto o pensamento de Santo Tomás de Aquino († 1274). Suas afirmações marcaram de tal forma a teologia católica que se tornaram, por assim dizer, a posição clássica da Igreja acerca do tema, sendo retomadas pelo Catecismo do Concílio de Trento.

O período moderno, por sua vez, foi marcado pelas controvérsias com os reformadores. Destes, Calvino foi quem apresentou o pensamento mais profundo acerca de nosso tema (pensamento que não deixou de ter influência, inclusive sobre pensadores católicos posteriores). No lado católico, encontramos, nesse período, São Roberto Belarmino, cuja obra apresenta expressa intenção apologética.

3.1. A teologia medieval: Santo Tomás de Aquino.

Na idade Média o tema da descida de Cristo aos infernos já aparecera no **Sínodo de Sens** (a.1140), que, opondo-se aos erros de Pedro Abelardo, condenou a afirmação “*que a alma de Cristo não desceu aos infernos por si mesma, mas só por potência*”²⁵². Ainda, dez anos antes do nascimento de Santo Tomás, no tempo do Papa Inocêncio III, a Constituição *De fide catholica* do **Concílio Lateranense IV** (a. 1215), opondo-se ao dualismo dos cátaros, que atribuíam o mundo material às forças do mal, após professar a fé no Deus criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis, e afirmar a realidade da encarnação, pela qual “*o Filho de Deus encarnado, Jesus Cristo /.../ tornou-se verdadeiro homem, composto de alma racional e corpo humano, uma só*

²⁵² DHü 738.

peessoa em duas naturezas” afirmou que o mesmo Jesus Cristo “*depois de ter sofrido na cruz e de ser morto pela salvação do gênero humano, desceu aos infernos, ressuscitou dos mortos e subiu ao céu; mas desceu em alma e ressuscitou em carne, subiu igualmente com uma e outra*”²⁵³.

Devedor da cultura de sua época, como Dante Alighieri²⁵⁴, Santo Tomás de Aquino também imaginava os infernos situados debaixo da terra e composto de partes distintas. A descida de Cristo aos infernos era, pois, entendida de modo local²⁵⁵.

O tema é tratado pelo *Doctor Angelicus* em três de suas obras, das quais, a mais conhecida é, sem dúvida, a *Suma Teológica*. Nela, ao tratar do Mistério da Encarnação do Filho de Deus, de sua vida, morte e ressurreição, Santo Tomás dedica a questão 52 ao nosso tema, abordando, em oito artigos, a razão, o lugar, a modalidade, a duração e os efeitos da descida de Cristo aos infernos.

²⁵³ CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, 230. “*Il concilio iniziò il 1 novembre 1215 e durò appena tre settimane, con tre sedute plenarie in tutto. /.../ Sui modo in cui si giunse ai decreti non sappiamo praticamente nulla. Tenuto conto del poco tempo a disposizione e della quantità di decreti emanati si deve ritenere che la maggior parte di essi fosse stata preparata in anticipo e che al concilio le varie consultazioni li abbiano modificati solo molto marginalmente*” (SCHATZ, K.; *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, 1999, p. 104).

²⁵⁴ Cf. no Anexo V p. 150, o esquema do Inferno segundo a Divina Comédia (<http://projetodante.blogspot.com/2010/09/o-inferno-de-dante.html>. Acessado em 21 de Fevereiro de 2011).

²⁵⁵ Santo Tomás estava, todavia, consciente da objeção de que a alma de Cristo, “*por ser incorpórea, parece que não pode se mover localmente*” (Sum. Teol. III, q.52,a.1, 3, p. 736)¹, à qual responde dizendo que “*a alma de Cristo não desceu aos infernos pelo mesmo gênero de movimento com que os corpos se movem, mas pelo gênero de movimento com que os anjos se movem*” (Sum. Teol. III, q.52,a.1, ad 3, p. 737)¹. A relação entre o movimento da alma de Cristo e o movimento angélico já havia sido afirmada na primeira parte da Suma, quando concluiu que os anjos deveriam ser capazes de mover-se localmente, pois “*pela mesma razão pode mover-se o anjo bem-aventurado e a alma bem-aventurada. Ora, é necessário admitir-se que esta se move localmente, pois é artigo de fé que a alma de Cristo desceu aos infernos. Logo, o anjo beato se move localmente*” (Sum. Teol. II, q.53, a.1)². Segundo ele, a ocupação de um lugar por um anjo deve ser entendida não como uma presença por quantidade dimensionada (como os corpos), mas por uma “*quantidade de virtual*” (de atuação), “*assim semelhantemente diz-se que o anjo está num lugar corpóreo, não como contido, de certo modo*” (Sum. Teol. II, q.52, a.1, sol.)². “*Não estando o anjo em um lugar senão pelo contacto da sua virtude como já se disse, o movimento local do anjo não será, por força, senão os seus diversos contactos com os diversos lugares sucessiva e não simultâneamente, porque o anjo não pode estar simultâneamente em varios lugares, como antes se disse*” (Sum. Teol. II, q.53, a.1, sol.)². Assim também deve ser entendida a “*descida de Cristo aos infernos*”.

O artigo primeiro trata da *razão* da descida de Cristo aos infernos. Santo Tomás utiliza o argumento da conveniência, afirmando que a descida aos infernos era oportuna em razão da salvação do pecado, para derrotar definitivamente o demônio e para manifestar sua glória:

Foi conveniente que Cristo tenha descido aos infernos. Primeiro, porque ele viera assumir nossa pena para dela nos livrar, como de até lá descer. Por isso, diz o livro de Oséias: “Morte eu serei tua morte! Inferno, eu serei tua mordida”. Segundo, porque era conveniente que, tendo sido vencido que mantinha nos infernos. É o que diz o livro de Zacarias: “Quanto a ti, por causa da aliança firmada contigo no sangue, libertarei os teus cativos da cisternasem água”. E a Carta aos Colossenses diz: “Despojou os principados e as potestades e os expôs publicamente”. Terceiro, para que, ao viver e ao morrer, também o mostrasse nos infernos, ao visitá-los e iluminá-los. Por isso, diz o Salmo 23: “Príncipes, levantai vossas portas”, que a Glosa interpreta: “Ou seja, príncipes dos infernos, retirai vosso poder com que detínheis até agora os homens”, e assim, conforme diz a Carta aos Filipenses: “Ao nome de Jesus todo joelho se dobre, não apenas nos céus”, mas também “nos infernos”²⁵⁶.

O artigo segundo se refere ao *lugar*, nele S. Tomás explica que, “*por sua essência /.../ a alma de Cristo desceu somente ao local dos infernos onde os justos estavam detidos, afim de visitar também in loco, segundo a sua alma, aqueles que ele, segundo a divindade, visitava pela graça interior*”²⁵⁷. Nas demais partes do inferno, Cristo esteve apenas pelo efeito dessa descida (ao lugar dos justos). Assim, no “*inferno dos condenados, ele realizou o efeito de censurar a incredulidade e malícia deles*”, aos “*que estavam detidos no purgatório, porém, deu esperança de conseguirem a glória*”²⁵⁸.

O artigo terceiro é dedicado ao *modo* pelo qual Cristo esteve no inferno. Fundamentando-se na união hipostática, Santo Tomás tentou demonstrar, através de uma complexa especulação teológica, que Cristo esteve inteiro nos infernos:

²⁵⁶ Sum. Teol. III, 52,1, p. 736-7. ¹

²⁵⁷ Sum. Teol. III, 52,2, p. 739. ¹

²⁵⁸ Idem

na morte de Cristo, embora a alma estivesse separada do corpo, nenhum dos dois esteve separado da pessoa do filho de Deus, como foi dito acima. Logo, nos três dias da morte de Cristo temos de afirmar que Cristo, todo ele, esteve no sepulcro, pois toda a pessoa ali esteve pelo corpo a ela unido. De modo semelhante, esteve inteiro nos infernos, pois toda a pessoa de Cristo ali esteve em razão da alma a ela unida. Cristo inteiro, por conseguinte estava em qualquer lugar em razão da natureza divina²⁵⁹.

O artigo terceiro é dedicado ao *tempo* no qual Cristo esteve no inferno.

Assim como Cristo, afim de assumir em si as nossas penas, quis que seu corpo fosse posto num sepulcro, também quis que sua alma descesse aos infernos. O corpo dele, porém, ficou no sepulcro um dia inteiro e duas noites, para comprovar a realidade de sua morte. Por isso acreditamos que sua alma permaneceu também nos infernos durante esse mesmo tempo, para que, simultaneamente, saísse a alma dos infernos e o corpo, do sepulcro²⁶⁰.

Desse inferno, porém, transfigurado na presença de Jesus, podia-se já dizer ser o Paraíso, pelo que foi cumprida a promessa feita ao bom ladrão (Lc 23,43): *“Por isso, o ladrão desceu com Cristo até o local dos infernos a fim de ficar com ele, uma vez que lhe fora dito: ‘Hoje, estarás comigo no paraíso’, pois lá gozava da divindade de Cristo, como os demais santos”*²⁶¹.

Nos quatro últimos artigos da questão 52¹, Santo Tomás aborda os efeitos salvíficos da descida de Cristo aos infernos, afirmando a libertação das almas dos santos patriarcas (art. 5)²⁶² e das almas do purgatório *“que já estavam suficientemente purificadas, ou também aos que, ainda em vida mereceram, pela fé, amor e devoção à em relação à morte de Cristo, ser libertados da pena temporal do purgatório, quando Cristo lá desceu”* (art. 8, ad 1). Rejeitando qualquer teoria apocatasta, Santo Tomás afirma, porém, que a descida de Cristo aos infernos não libertou

²⁵⁹ (Sum. Teol. III, 52,3, p. 741)¹

²⁶⁰ Sum. Teol. III, 52,4, p. 743.¹

²⁶¹ Sum. Teol. III, 52,4, ad 3, p. 743.¹

²⁶² Estes, segundo Santo Tomás, *“enquanto viviam, tinham sido libertados, pela fé em Cristo, de todo pecado tanto original como atual, bem como da dívida da pena dos atuais pecados: não todavia, da dívida do pecado original, pela qual ficavam excluídos da glória, uma vez que não estava ainda pago o preço da redenção humana”* (art. 5, ad 2).

nenhum dos condenados (art. 6), nem as almas das crianças que morreram com o pecado original (art. 7).

Também na Exposição *In Symbolum Apostolorum*²⁶³ Santo Tomás trata de nosso tema. A obra reúne as pregações por ele feitas aos fiéis de Nápoles, na Quaresma de 1273, explicando o Símbolo Apostólico. A perspectiva apresentada difere sensivelmente da Suma, por sua abordagem mais soteriológica e, em razão do público, pelo enfoque parenético.

Após breve introdução de caráter cristológico²⁶⁴, Santo Tomás apresenta quatro razões para a descida de Cristo aos infernos.

A primeira razão foi para

que pudesse sofrer todo o castigo do pecado, e assim a culpa fosse completamente expiada. O castigo do pecado do homem não consistia somente na morte do corpo, mas também num sofrimento para a alma. Visto que esta havia pecado, cabia-lhe ser punida pela privação da visão de Deus. Não se tinha ainda oferecido uma satisfação por essa pena²⁶⁵.

Por isso Cristo, a fim de suportar totalmente e de modo perfeito a pena devida aos pecadores, quis, não apenas morrer, mas também descer com sua alma aos infernos²⁶⁶.

A segunda razão foi “*para socorrer perfeitamente todos os seus amigos*” que lá jaziam, a saber, os justos da antiga Aliança. “*Uma vez que Cristo havia visitado seus amigos no mundo, e*

²⁶³ TOMAS DE AQUINO, *O Credo*. Petrópolis: 2006.

²⁶⁴ “*Conforme foi dito, a morte de Cristo consistiu na separação entre sua alma e seu corpo, como acontece na morte de qualquer homem. A Divindade, porém, estava tão indissoluvelmente unida ao homem Jesus, que, por mais que sua alma e seu corpo se separassem entre si, continuou ligada ao seu corpo e à sua alma, de forma perfeitíssima. Eis por que o Filho de Deus tanto permaneceu com o corpo no sepulcro, como desceu com a alma aos infernos (à mansão dos mortos)*”, Idem, p.59

²⁶⁵ Idem, p. 60

²⁶⁶ Tal afirmação não é idêntica à que encontramos na Summa, nem, como veremos, no Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo, onde se diz expressamente que “*Christo fuit competens in infernum descendere, secundum quod infernus importat locum, non autem secundum quod importat poenam*” (Super III Sent., d. 22, q.2,a.1,sol.1). A idéia seria, mais tarde desenvolvida pelo teólogo suíço Hans Urs von Balthasar (como teremos ocasião de apresentar).

os socorrera com sua própria morte, quis, também, visitar os amigos que estavam nos infernos, socorrendo-os, descendo até eles”²⁶⁷.

A terceira razão foi para “*triunfar perfeitamente sobre o diabo*”. Cristo já havia vencido o demônio por sua morte na cruz, mas quis derrotá-lo definitivamente e de modo perfeito, acorrentando-o em sua casa, que é o inferno, e tomar sua presa, os fiéis que ele mantinha cativos. “*Como Cristo recebera a posse do céu e da terra, quis também ter a posse dos infernos*” (Fl 2,10)²⁶⁸.

A quarta e última razão “*foi libertar os santos que estavam nos infernos. Assim, como Cristo quis submeter-se à morte para libertar os vivos, quis, também, descera os infernos para libertar os que lá se achavam*”²⁶⁹. Negando a tese da salvação apocatasta, Santo Tomás afirma que “*embora Cristo tivesse destruído totalmente a morte, não destruiu totalmente o inferno, mas como que lhe deu uma mordida, visto que não libertou a todos que lá estavam. Libertou, unicamente, os que lá estavam sem pecado mortal*”. Pelo que “*deixou, pois, no inferno, os que aí estavam com pecado mortal, e as crianças que não haviam sido circuncidadas*”²⁷⁰.

A essa explicação de caráter teológico, Santo Tomás acrescenta uma meditação de cunho parenético, com quatro conclusões. A primeira delas é a firme esperança em Deus que todos devem ter,

Por mais afligido que o homem esteja, deve esperar ajuda de Deus, e confiar nele. Não há nada mais grave do que estar no inferno. Ora, se Cristo libertou os

²⁶⁷ TOMAS DE AQUINO, op. cit. p. 60

²⁶⁸ Idem, p. 61.

²⁶⁹ Idem.

²⁷⁰ Idem p. 61-62

que lá estavam, todo homem que verdadeiramente for amigo de Deus deve ter total confiança de que Ele o livrará de qualquer angústia²⁷¹

A segunda é que do temor de Deus e afastamento da presunção, que deriva da consciência da eternidade das penas infernais:

Embora Cristo tenha padecido pelos pecadores, e descido aos infernos, não libertou a todos, porém tão-somente os que se achavam sem pecado mortal, conforme dito. Os que tinham morrido em pecado mortal, deixou-os no inferno. Portanto, ninguém, que morra em pecado mortal, espere ser perdoado. Ficarão ali durante o tempo em que os Santos Patriarcas ficarem no paraíso, isto é, para sempre²⁷²

A terceira é o conselho da vigilância e da meditação frequente sobre as penas infernais:

“aquele que, em vida, desce com o pensamento ao inferno, com certa frequencia, não irá parar lá tão facilmente depois da morte, uma vez que esse pensamento o afasta do pecado²⁷³”.

A quarta, por fim, é a caridade para com as almas do purgatório, a exemplo de Cristo, que *“desceu até lá para libertar aqueles a quem amava. Ora, nós também devemos descer até lá para ajudar aqueles a quem amamos. Os que estão no purgatório não podem se ajudar a si mesmos²⁷⁴”.*

A descida de Cristo aos infernos aparece, por fim, numa obra menos conhecida do Aquinate, o **Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo**²⁷⁵, onde o tema é tratado junto à questão da relação existente entre a divindade e a humanidade de Cristo após sua morte.

²⁷¹ Idem.

²⁷² Idem, p. 63

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ Idem, p. 64

²⁷⁵ O texto latino de *Scriptum super Libros Sententiarum* pode ser achado no Archivio della Latinità Italiana del Medioevo da Unione Accademica Nazionale (Itália) (<http://www.uan.it/alim/letteratura.nsf/%28cercaVolumi%29/BE284BD30AFD990CC12571BE00348172?OpenDocument> acesso 24/01/2011 15:46)

Apresentando as razões pelas quais a Divindade deveria manteve-se unida à carne de Cristo (e à sua alma) mesmo enquanto ele estava morto²⁷⁶, Santo Tomás afirma (na terceira razão) que o mistério da encarnação deveria, em razão de sua própria finalidade, permanecer eficaz também após a morte de Cristo²⁷⁷, o que só poderia acontecer em razão da presença da Pessoa divina que sustentava os atos realizados por Jesus após sua morte. Esses atos *post-mortem* foram realizados em sua descida aos infernos. A essa descida ele dedica dois artigos: “*De descensu Christi ad inferos*” e “*De effectu quem ibi fecit*”.

Para Santo Tomás, a descida de Cristo aos infernos é consequência do mistério da encarnação, visto que nela Cristo assumiu, para nos redimir, as condições concretas da existência humana, entre as quais estava, antes de sua Paixão, o inferno²⁷⁸. Cristo, porém, não sofreu as penas dos condenados, nem mesmo a “*tenebrarum experientiam*” que experimentavam os santos patriarcas, descendo ao inferno apenas enquanto lugar²⁷⁹. Admitindo a opinião corrente de diversos infernos²⁸⁰ (ou um inferno composto e diversas partes), Santo Tomás afirmava que Cristo desceu apenas ao inferno superior, onde estavam os santos patriarcas (“*infernus sanctorum*

²⁷⁶ “Corpus Christi in morte non fuit separatum Deitate” (Super III Sent., d.21, q.1, a.1, sol.1, in <http://www.uan.it/alim/letteratura.nsf/%28cercaVolumi%29/BE284BD30AFD990CC12571BE00348172?OpenDocument> acesso 24/01/2011 15:46)

²⁷⁷ “*Tertio ex fine assumptionis: quia ea quae post mortem ipsius circa ipsum acta sunt, salutaria nobis non fuissent, nisi Deitas adiuncta esset*” (Ibid.).

²⁷⁸ “*...erat omnibus hominibus commune ante passionem Christi quod pro debito originalis peccati ad infernum descendebant*” (Super III Sent., d.22, q.2, a. 1, q.3, sol. 1, Ibid.)

²⁷⁹ “*Christo fuit competens in infernum descendere, secundum quod infernus importat locum, non autem secundum quod importat poenam*” (Ibid.)

²⁸⁰ “*.../ quadruplex est infernus. Unus est infernus damnatorum, in quo sunt tenebrae et quantum ad carentiam divinae visionis, et quantum ad carentiam gratiae, et est ibi poena sensibilis; et hic infernus est locus damnatorum. Alius est infernus supra istum, in quo sunt tenebrae et propter carentiam divinae visionis, et propter carentiam gratiae, sed non est ibi poena sensibilis; et dicitur limbus puerorum. Alius supra hunc est, in quo sunt tenebrae quantum ad carentiam divinae visionis, sed non quantum ad carentiam gratiae, sed est ibi poena sensus; et dicitur purgatorium. Alius magis supra est, in quo est tenebra quantum ad carentiam divinae visionis, sed non quantum ad carentiam gratiae, neque est ibi poena sensibilis; et hic est infernus sanctorum patrum; et in hunc tantum Christus descendit quantum ad locum, sed non quantum ad tenebrarum experientiam*” (Super III Sent., d.22, q.2, a. 1, q.3, sol.2, Ibid.).

patrum”), não ao purgatório (“*purgatorium*”) ou ao limbo das crianças (“*limbus puerorum*”) ou, muito menos, ao inferno dos condenados (“*infernus damnatorum*”).

Quanto à eficácia da descida de Cristo aos infernos, afirmava que nela Cristo iluminou os santos patriarcas²⁸¹, libertando-os²⁸². Mas não libertou os que estavam no inferno dos condenados²⁸³, ou as crianças do limbo²⁸⁴; quanto aos que estavam no purgatório, também não foram libertados²⁸⁵, a não ser aqueles que em sua vida o mereceram²⁸⁶.

Ainda no período medieval, encontramos breve menção ao nosso tema na Carta *Cum dudum* (agosto de 1341), do Papa Bento XII, o qual, condenando proposições teológicas atribuídas aos armênios, tratou do tema do *Descensus* junto a questões relacionadas ao pecado original e ao batismo:

Cristo se encarnou e padeceu pela salvação dos homens, porque pela sua paixão, os filhos de Adão que viveram antes da dita paixão foram libertos do inferno, no que porém se encontravam não por causa de um pecado original que estivesse neles, mas por causa da gravidade do pecado pessoal dos primeiros progenitores. Crêem que Cristo se encarnou e padeceu pela salvação das crianças que

²⁸¹ “/.../ex quo Christus a patribus qui erant in limbo, omnes tenebras interiores expulerat per demonstrationem suae Deitatis, congruum etiam fuit per praesentiam suae humanitatis quantum ad animam etiam tenebras exteriores ab eis excludere, locum illuminando” (Super III Sent., d.22, q.2, a. 1, q.4, sol.1, Ibid.).

²⁸² “/.../ quod eduxit eos de tenebris dum eos illuminavit: et educens eos de loco illo dicitur de tenebris eduxisse, quas locus ille de sui natura prius habuerat” (Ibid.).

²⁸³ “/.../ illi autem qui sunt damnati in inferno, sunt obstinati in malitia, sicut daemones; et ideo de poena illi liberari non potuerunt: et hoc non fuit ex insufficientia liberantis, sed ex indispositione ipsorum” (Super III Sent., d.22, q.2, a. 1, q.4, sol.2, Ibid.).

²⁸⁴ “/.../ quod redemptio Christi non habuit locum nisi in illis qui fuerunt membra Christi: unde cum pueri qui erant in limbo, nunquam fuerint membra Christi neque per propriam fidem, neque per fidei sacramentum (quod nunc est baptismus, tunc autem erat circumcisio, vel sacrificium), constat quod ipsi liberati non fuerunt” (Super III Sent., d.22, q.2, a. 1, q.4, sol.3, Ibid.).

²⁸⁵ “/.../ quod quamvis hoc non inveniatur determinatum a sanctis, potest tamen dici, quod illi qui erant in purgatorio, non fuerunt liberati: quia cum poena purgatorii debeatur peccato actuali; oportet quod expietur per proprium actum, vel passionem illius qui peccavit, vel alterius specialis personae agentis pro ipso. In purgatorio autem non potest culpa expiari per aliquem actum meritorium, quia non sunt in statu merendi: unde oportet quod expietur eorum culpa per poenam, quam ipsi sustineant, nisi per suffragia eorum qui sunt in statu merendi, liberentur” (Super III Sent., d.22, q.2, a. 1, q.4, sol.4, Ibid.).

²⁸⁶ “Nisi dicatur, quod in vita sua hoc meruerunt ut per passionem Christi liberarentur” (Ibid.).

nasceram depois de sua paixão, porque por meio de sua paixão destruiu totalmente o inferno²⁸⁷.

Dez anos depois, **Clemente VI**, na Carta *Super quibusdam* a Mekhitar, *Katholikós* dos armênios, interrogava se os armênios acreditavam que “*Cristo não destruiu, quando desceu aos infernos, o inferno inferior*”²⁸⁸.

3.2. A teologia moderna.

3.2.1. João Calvino.

As *Institutio Religionis Christianae*²⁸⁹ do reformador Calvino († 1564) apresentam uma notável reflexão sobre o tema que propomos. Encontramo-la na parte dedicada ao Símbolo, Livro II, capítulo 16: “*Como Cristo cumpriu as funções de Redentor para que nos adquirisse a salvação, onde se trata de sua Morte e Ressurreição, bem como de sua Ascensão ao céu*”. No capítulo, a descida de Cristo às regiões infernais é tratado nos nn. 8 a 12.

Calvino começa afirmando a importância do tema em razão de seu conteúdo soteriológico: “*não convém omitir sua descida aos infernos, que não é de pequena importância*

²⁸⁷ DHü 1011

²⁸⁸ “*./../ non destruxit descendendo ad inferos inferiorem infernum*” (DHü 1077).

²⁸⁹ No presente trabalho seguimos, de um modo geral a tradução de Waldyr Carvalho Luz “*As Institutas ou Tratado da Religião cristã. Edição clássica*” (<http://www.scribd.com/doc/6915088/Joao-Calvino-Institutas-2-traducao-do-latim> 07/01/2011 17:26), cotejado, quando necessário, com o texto original: Ioannis Calvino *Institutio Christianae Religionis, cum brevi annotatione atque locupletissimis ad editionem amstelodamensem accuratissime exscribi curavit A. Tholuck*. Berolini apud Gustavum Eichler, 1834, Londres, Paris e Genebra.

para efeito da redenção. /.../ ele contém mistério excelente e longe de desprezar-se de matéria da máxima relevância”²⁹⁰.

Calvino, a seguir, opõe-se a duas interpretações do referido artigo do Símbolo: a primeira, de tipo reducionista, que identifica a descida aos infernos com a sepultura de Jesus: *“Há também, por outro lado, os que afirmam que aqui não se diz algo novo, mas apenas se repete, em outras palavras, o que fora antes dito acerca do sepultamento, uma vez que nas Escrituras amiúde se emprega o termo Inferno em lugar de sepultura”²⁹¹*. Afirma o reformador que a afirmação do Símbolo *“desceu às regiões infernais”* não pode ser tomada como explicação de *“foi sepultado”*, nem se pode supor que *“nesta síntese, na qual resumidamente, quanto se pode fazer no menor número de palavras, se compendiam os principais artigos da fé, pudesse insinuar-se uma repetição tão supérflua”²⁹²*.

A segunda interpretação á qual se opõe Calvino, de tipo mais “mitológico”, é a da descida Cristo desceu aos infernos para libertar as almas dos justos ali aprisionados:

Outros o interpretam diferentemente, dizendo que Cristo desceu às almas dos Patriarcas que haviam morrido sob a lei, para que lhes levasse a proclamação da redenção consumada, e as livrasse do cárcere onde se mantinham encerradas. /.../ Não sei como haja acontecido que a posteridade imaginasse existir um lugar subterrâneo a que deram o nome de limbo. Mas, a despeito de esta fábula contar com grandes autores, e é hoje também seriamente defendida por muitos como sendo a verdade, entretanto não passa de fábula. Ora, a idéia de encerrar as almas dos mortos em um cárcere é pueril. Que necessidade, pois, houve de a alma de Cristo descer ali para que ele as libertasse?²⁹³

²⁹⁰ Ibid, art. 8, p. 265

²⁹¹ Art. 9, p. 266.

²⁹² Ibid.

²⁹³ Ibid. art. 10, pp. 266-267. *“Quod Christus descenderit ad animas Patrum, qui sub Legem mortui erant, ut nuntium peractae redemptionis perferret, ac erueret eas ex carcere, ubi inclusae tenebantur. /.../ nescio qui factum sit, ut posteritas locum putaret esse subterraneum, cui afinxit nomen Limbi. Sed haec fabula tametsi magnos auctores habet, et hodie quoque a multis serio pro valitate defenditur, nihil tamen fabula quam est. Nam concludere in carcere mortuorum animas puerile est: Christi autem animam illuc descendere, ut eas manumitteret, quid opus fuit?”* (Institutio pp. 333-334)

Calvino conhece a relação do texto de 1Pd 3,19 com o tema e dele extrai seu significado essencial: a universalidade da salvação obtida pela morte de Cristo, que se estende até as almas dos que morreram antes de sua manifestação:

Ora, até mesmo o contexto nos conduz a isto: que os fiéis que morreram antes desse tempo foram co-participantes conosco da mesma graça, pois que Pedro daí amplia o poder da morte de Cristo, que tenha ela penetrado até os mortos, enquanto as almas piedosas têm desfrutado da visão atual dessa visitação, que haviam ansiosamente esperado²⁹⁴.

Calvino entende a interpretação do artigo da descida de Cristo aos infernos como a afirmação de sua assunção da morte na totalidade de seu corpo e alma: *“Nada aconteceria se Cristo tivesse experimentado apenas a morte corporal”*²⁹⁵. “E, na verdade, a menos que também sua alma fosse participante do castigo, teria Cristo sido Redentor apenas dos corpos”²⁹⁶.

Tendo, pois, rejeitado a interpretação mitologizante tradicional, Calvino entende o termo “inferno” como expressão do abandono extremo de Deus sofrido por Jesus:

para que saibamos não são que o corpo de Cristo foi entregue por preç o de redenção, mas houve também um preç o maior e mais excelente, a saber, que ele sofreu na alma os terríveis tormentos de um homem condenado e perdido²⁹⁷. Nós, porém, estamos afirmando que ele suportou o peso da severidade divina, porquanto, ferido e afligido pela mão de Deus, experimentou todos os sinais de um Deus irado e punitivo.²⁹⁸

²⁹⁴ Ibid. p. 267.

²⁹⁵ *“Nihil actum erat, si corporea tantum morte defunctus fuisset Christus”* (p. 334).

²⁹⁶ *“Et sane nisi poenae fuisset particeps anima, corporibus tantum fuisset Redemptor”* (p. 335).

²⁹⁷ *“/.../ ut sciamus non modo corpus Christi in pretium redemptionis fuisse traditum, sed alius maius et excellentius pretium fuisse, quod diros in anima cruciatus damnati ac perditum hominis pertulerit”* (Ibid.).

²⁹⁸ *“Sed hoc nos dicimus, divinae severitatis gravitatem eum sustinuisse: quoniam manu Dei percussus et afflicto, omnia irati et punientis Dei signa expertus est”* (p. 335).

Como se já pode notar pelos textos apresentados, a compreensão de Calvino da descida de Cristo aos infernos é marcada pela perspectiva da Reforma, com soteriologia de acentuada ênfase no caráter penal e na teoria da satisfação:

Pouco antes referimos do Profeta que “foi imposto sobre ele o castigo de nossa paz”; que “ele foi ferido” pelo Pai “por causa de nossas transgressões”; que “foi esmagado por causa de nossas enfermidades” [Is 53.5], palavras com as quais significa ter-se submetido por fiador, avalista e até mesmo como culpado, em lugar dos transgressores, para que pagasse e saldasse todas as penas que deles se deveriam exigir, excetuado apenas isto: que “não podia ser retido pelos tormentos da morte” [At 2.24]. Portanto, nada há de surpreendente dizer-se que ele desceu aos infernos, uma vez que tenha ele sofrido esta morte infligida aos pecadores por um Deus irado.²⁹⁹

3.2.2- São Roberto Belarmino.

O cardeal jesuíta trata do tema em suas *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis hereticos*³⁰⁰, atendo-se, como foi dito, ao pensamento de Santo Tomás, que já havia se tornado doutrina tradicional católica³⁰¹. Sua obra, porém, é de grande erudição, na qual o conhecimento exegético (com freqüentes as referências à Escritura em suas línguas originais) se une ao patrístico e teológico. No Livro IV *De Christi Anima*, após tratar das controvérsias a respeito da ciência da alma de Cristo (cap. 1), ele se ocupa das questões “*se e como Cristo desceu aos infernos*”.

São Roberto apresenta como fundamentação bíblica do artigo contido no Símbolo Apostólico os textos tradicionais de At 2,31, de Ef 4,9. Sabia que o artigo não estava presente nas profissões de fé mais antigas, como atestam os diversos comentários dos Padres (dos quais ele

²⁹⁹ Ibid, pp. 267-268.

³⁰⁰ Roberti cardinalis BELLARMINI, *Opera Omnia* I, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis hereticos*, Josephum Giuliano Editorem, Neapoli, 1836.

³⁰¹ A dependência do pensamento de Santo Tomás é explícita; conferir, por ex. o cap. 16: “*Ad quae loca inferni descenderit B. Thomas 3. P. q.32 art.2 docet, Christum per realem presentiam solum descendisse ad lymbum Patrum: per effectum autem ad omnia loca inferni; nam damnatos incredulitatis arguit, eis vero qui purgabantur spem gloriae dedit*”.

cita Irineu, Orígenes, Tertuliano e Agostinho), que em suas exposições sobre o Símbolo, não o mencionavam, passando direto do sepultamento à Ressurreição do Senhor³⁰² (embora o façam Cirilo e João Crisóstomo). Afirma que a dificuldade já fora notada por Rufino de Aquiléia, que a resolveu entendendo estar a afirmação da descida aos infernos contida implicitamente na afirmação da sepultura³⁰³. Em favor dessa interpretação ele argumenta afirmando não ser possível que se oponham o Símbolo Niceno (que não contém o artigo) e o Símbolo (Pseudo) Atanasiano (que o contém). Citando Santo Anselmo, afirma que o artigo, mesmo não estando presente no Símbolo Niceno, recebe *sumo consensu* de todas as Igrejas orientais e ocidentais; ele mesmo cita as obras de hereges, Lutero e Calvino, que também o admitem (cap. 6).

No contexto de controvérsia, próprio da obra, São Roberto passa, então, a opor-se aos ensinamentos de João Brenz, que identificava a descida de Cristo aos infernos a um aniquilamento (cap. 7)³⁰⁴.

A seguir, no capítulo 8, após apresentar um resumo do ensinamento de Calvino, refuta com diversos argumentos, a afirmação que Cristo teria padecido as penas dos condenados ao inferno³⁰⁵: as Escrituras atribuem nossa salvação à morte corporal de Jesus e desconhecem um sofrimento por Ele sofrido após a morte; as palavras de Cristo na cruz (evangelho de Lucas) não o mostram temendo pela própria salvação; a Igreja nunca celebrou um padecimento infernal de

³⁰² “/.../ explicant regulam Fidei ab apostolis traditam, et non meminerunt hujus particulae, sed a Sepultura transeunt ad Ressurrectionem” (p. 270).

³⁰³ “/.../ tamen implicite contineri in articulo de sepultura, quia sicut corpus descendit ad locum corporum, ita anima ad locum animarum” (ibid.)

³⁰⁴ Prima sententia est, quod descendere ad inferos sit penitus interire et extingue. Brentius in Catech. Anni 1551. dicit, descendere ad inferos, esse penitus interire. Et in Act. introducitur Christum sic loquentem: Descendam in infernum, sentiam dolores inferni, et plane periisse videbor (Lib. IV 7, p. 270)

³⁰⁵ Altera sententia est eiusdem Calvini lib. 2 Inst. Cap. 16... ubi docet, Christum dici descendisse ad inferos, quia passus est dolores animarum damnatorum (Lib. IV 8, p. 271).

Jesus pela nossa salvação, logo, “*ou a Igreja sempre foi ingrátíssima, ou são ficções o que ensinou Calvino*”³⁰⁶.

Refuta, a seguir, (cap. 9) os que identificam a descida de Cristo aos infernos com o seu sepultamento (Martin Bucer, Teodoro de Beza)³⁰⁷, aos quais responde afirmando a realidade dos infernos, “*lugar subterrâneo distinto da sepultura*” (tema depois desenvolvido no cap. 10) e que assim como as almas dos que morreram antes de Cristo não foram ao céu, mas aos infernos subterrâneos (cap. 11), assim também a alma de Cristo, que desceu aonde estavam as almas, desceu a esses infernos (tema retomado no cap. 12). Após analisar no cap. 13 o *locus obscurissimus* da 1Pd 3,18-19; 4,6³⁰⁸, São Roberto apresenta, no capítulo 14, abundante fundamentação patristica (cerca de vinte citações) para comprovar que o *descensus* difere do sepultamento.

Por fim, São Roberto se opõe novamente a Calvino, que interpretava metaforicamente sua descida aos infernos (identificando-a com seus efeitos salvíficos aos patriarcas no limbo) e a Guilherme Durand, que não sabia afirmar se essa descida era segundo a essência ou se referia apenas a seus efeitos³⁰⁹.

³⁰⁶ Ibid. p. 272.

³⁰⁷ Sequitur tertia explicatio, explicatio, quae est Buceri... et Bezae qui docent, intelligi sepulchrum in Scripturis nomine inferni; proinde nihil esse aliud, Christum descendisse ad íferos, quam sepultum esse (Lib. IV 9, p. 275-276).

³⁰⁸ Ibid. p. 280. São Roberto se opõe as interpretações de Santo Agostinho (carta a Evódio, que já tivemos ocasião de analisar), de Teodoro de Beza (dependente de Agostinho) e de Calvino.

³⁰⁹ “*Calvinus sententiam suam vult esse certissima: Durandus vero dicit, non esse pertinaciter asserendum, Christi animam non descendisse secundum essentiam ad infernum, immo forte descendisse, sed id non constare, cum tamen constet, eum descendisse secundum effectum* (ibid. p. 284).

3.2.3- O Catecismo Tridentino.

Concluído o Concílio Tridentino (a. 1563), o Papa São Pio V mandou publicar o assim chamado **Catecismo Romano**, ou Tridentino³¹⁰, o qual foi para o século XVI, uma referência para a formação do clero e para a formação da religiosidade católica no mundo ocidental, de acordo com a fé tridentina. Em sua 1ª parte, cap. 6, o Catecismo Tridentino tratou da descida de Cristo aos infernos. No n. 91 apresenta-se o tema: *“este artigo nos propõe para crer que, tendo Cristo morrido, sua alma desceu aos infernos, e ali permaneceu, enquanto seu corpo esteve no sepulcro”*, insistindo em afirmar que *“ainda que a alma tenha se separado do corpo, nunca a divindade se separou nem da alma, nem do corpo”* de Cristo.

No art. 92 o Catecismo interpreta realisticamente a afirmação, dizendo ser ímpia e ignorante a posição que identifica o *Descensus* com o sepultamento do Senhor, justificando essa afirmação no art. seguinte: *“Porque tendo nos ensinado o artigo anterior que Cristo Senhor foi sepultado, não haveria causa alguma para que os santos Apóstolos, ao ensinar a fé, repetissem uma mesma coisa de um modo distinto e mais obscuro”*.

O artigo 94 distingue os vários significados da palavra “infernos”: o inferno dos condenados, o purgatório e *“a terceira classe de inferno, aquele no qual eram recebidas as almas dos santos antes da vinda de Cristo”*, às quais Cristo libertou quando desceu aos infernos.

Ainda que a alma de Cristo tenha descido aos infernos *“não só por sua virtude, mas também com sua presença real”* (art. 95), em *“nada diminuiu seu poder supremo, nem o esplendor de sua santidade contraiu a menor mancha /.../ desceu não para padecer, mas para*

³¹⁰ *CATECHISMVS, Ex Decreto Concilii Tridentini, ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. Iussu editusad, editionem Romae A. D. MDLXVI publici iuris factam accuratissime expressus*

livrar aqueles santos e homens justos da miserável moléstia daquele cárcere” (art. 96). “Cristo desceu aos infernos para que, tomando aos demônios seus despojos e libertando aqueles santos Pais e demais justos do cárcere, os levasse consigo ao céu” (art. 97). O Descensus revela, pois, que “pelo benefício da Paixão, conseguiram a salvação eterna não somente os justos que nasceram depois da vinda do Senhor, mas também todos os que o antecederam, desde Adão, e a quantos houverem até o final do mundo” (art. 97).

CAPITULO IV - A descida de Cristo aos infernos: Período contemporâneo.

Na teologia contemporânea, o tema da descida de Cristo foi retomado com maior vigor, ultrapassando-se os limites nos quais havia, de certo modo, se encapsulado com a teologia tomista. Se a “teologia romana” continuaria a manter as posições anteriores (como demonstram o Catecismo da Igreja Católica e os pronunciamentos do Papa João Paulo II), diversos teólogos trataram do tema com enfoques diferentes, quer retomando intuições da teologia patrística, quer tomando posições originais (algumas nem sempre ortodoxas). Entre eles se destaca o teólogo suíço Hans Urs von Balthasar. Para organizar a apresentação, após a exposição da teologia oficial, dividiremos os autores por grupos linguísticos.

4.1. A teologia romana.

4.1.2. João Paulo II

O Papa *João Paulo II* tratou do tema da descida de Cristo aos infernos, na Audiência geral de 11 de janeiro de 1989, em uma catequese sobre o Símbolo Apostólico. Após citar as passagens bíblicas tradicionalmente associadas ao *Descensus*, e dizer que, no presente caso, “inferno” não se refere ao “*estado de danação, mas a morada dos mortos*”, o Papa interpreta a expressão: “*desceu aos infernos*” como indicadora da realidade da morte real de Jesus e de sua salvação que alcançou as gerações anteriores à sua vinda histórica: “*Cristo passou através de uma autêntica experiência da morte, compreendendo o momento final que geralmente faz parte da economia global: foi depositado no sepulcro*”. A afirmação da “descida aos infernos” é, pois,

uma conformação que sua morte foi uma morte real e não só aparente. Sua alma, separado do corpo, era glorificada em Deus, mas o corpo jazia no sepulcro, no estado de cadáver. Durante os três dias (não completos) passados entre o

momento em que ‘expirou’ (cf. Mc 15,37) e a Ressurreição, Jesus experimentou o “estado de morte”, isto é a separação da alma do corpo, no estado e condição de todos os homens. Este é o primeiro significado das palavras “desceu aos infernos”.

A seguir, citando 1Pd 3,19, o Papa afirma que *“esta parece ser uma representação metafórica da extensão da salvação de Cristo para aqueles que tinham morrido antes dele”*. O texto de 1Pd confirmaria, assim, a concepção do *Descensus* como

cumprimento, até a plenitude, da mensagem evangélica da salvação /.../ Como morto – ao mesmo tempo como vivo “para sempre” – Cristo tem “poder sobre a morte e sobre os infernos” (cf. Ap 1,17-18). Nisto se manifesta e se realiza a potência salvífica da morte sacrificial de Cristo, operadora da Redenção em relação a todos os homens: também os que morreram antes de sua vinda e de sua “descida aos infernos”, mas que foram alcançados por sua graça justificante.³¹¹

Também o tema da pregação aos mortos é interpretado pelo Papa neste mesmo sentido. Citando 1Pd 4,6, afirmou que *“a Palavra do Evangelho e da Cruz alcança a todos, também aqueles pertencentes às gerações passadas mais distantes, porque todos os que são salvos, são feitos participantes da Redenção, antes mesmo que ocorresse o evento histórico do sacrifício de Cristo no Gólgota”*³¹².

³¹¹ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1989/documents/hf_jp-ii_aud_19890111_it.html. Outra pequena menção ao tema do *Descensus* aparece também no discurso do papa João Paulo II aos peregrinos poloneses do Ano Santo da Redenção (21 abr 1984) *“‘Pati sotto Ponzio Pilato, morì e fu sepolto. Discese agli inferi’: proprio oggi, attendendo la risurrezione di Cristo, in cui si compie la sua Pasqua, il suo passaggio, nutriamo una particolare venerazione per questo ‘discese agli inferi’, che la potenza della redenzione ha portato a tutti i discendenti di Adamo, che attendono la liberazione che conduca alla pienezza di vita”* (http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/april/documents/hf_jp-ii_spe_19840421_pellegrini-polacchi_it.html).

³¹² Idem

4.1.2. O Catecismo da Igreja Católica.

O **Catecismo da Igreja Católica**, promulgado pelo Papa João Paulo II, dedica quatro artigos à descida de Cristo aos infernos retomando os principais pontos da doutrina referentes ao tema. Entende o artigo de fé primeiramente como a afirmação da realidade da morte de Jesus: *“Este o sentido primeiro dado pela pregação apostólica à descida de Jesus à mansão dos mortos: Jesus conheceu a morte, como todos os homens, e foi ter com eles, por sua alma, à morada dos mortos”* (art. 632)³¹³.

Renunciando a qualquer doutrina apocatasta, o Catecismo ensina que, em sua descida junto aos mortos, Jesus libertou *“os justos que O tinham precedido”* não os condenados, como também não aboliu o inferno da condenação (art. 633).

O Catecismo retoma também os temas tradicionais da *pregação aos mortos*: *“A descida à mansão dos mortos é o cumprimento, até à plenitude, do anúncio evangélico da salvação”* (art. 634), e da vitória sobre as potências infernais (art. 635).

Por sua vez, o Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, promulgado pelo Papa Bento XVI irá resumir a doutrina, retomando a distinção entre o “inferno dos condenados” e os “infernos” aos quais desceu Jesus, bem como explicitando que essa descida se deu com a alma de Jesus, unida à sua Pessoa divina:

Os “infernos” (não confundir com o inferno da condenação) ou mansão dos mortos, designam o estado de todos aqueles que, justos ou maus, morreram antes de Cristo. Com a alma unida à sua Pessoa divina, Jesus alcançou, nos infernos, os justos que esperavam o seu Redentor para acederem finalmente à visão de Deus. Depois de com a sua morte, ter vencido a morte e o diabo “que da morte

³¹³ CEC 632, Tradução nossa, pois a tradução brasileira (*“Jesus conheceu a morte, como todos os homens, e foi ter com eles à morada dos mortos”*) não corresponde aos textos latinos (editio typica: *“anima Sua”*) e francês (língua original: *“par son ame”*), nos quais se afirma explicitamente a ida da “alma” de Cristo à morada dos mortos.

tem o poder” (Heb 2,14), libertou os justos que esperavam o Redentor, e abriu-lhes as portas do Céu³¹⁴.

4.2. Teólogos de língua alemã.

4.2.1. - Hans Urs von Balthasar.

O tema do *descensus ad inferos* ocupa um lugar de destaque no pensamento de Hans Urs von Balthasar, sendo o corolário de sua teologia kenótica, o núcleo estruturador de seu pensamento. O tema vem apresentado em sua obra *Teologia dos três dias*, que aparece reproduzida no Compêndio de Dogmática histórico-salvífica *Mysterium Salutis*³¹⁵ e condensado no artigo “Descida ao Inferno”, no volume IV de seus Ensaios Teológicos³¹⁶.

Aplicando o princípio da reciprocidade entre a Trindade econômica e a Trindade imanente, von Balthasar faz derivar a *kenosis* histórica do Filho do mistério da auto-doação eterna na Trindade: “*O despojamento de Deus (na Encarnação) tem sua possibilidade ôntica no eterno esvaziamento de Deus, isto é, em sua doação tripessoal*”³¹⁷.

Tal posição, ainda que possa ter seu valor (e fundamento bíblico, cf. Jo 8,38), não deixa de apresentar dificuldades, correndo o risco de transformar o mistério da redenção em uma

³¹⁴ CCEC, 125.

³¹⁵ Como não pudemos ter acesso ao texto original, no presente trabalho utilizamos a tradução brasileira de *Mysterium Salutis* III/6, Editora Vozes Ltda, Petrópolis, 1974 (tradução de D. Mateus Rocha osb), que cotejamos, quando necessário, com a tradução espanhola *Mysterium Salutis. Manual de Teologia como Historia de la salvación, Ediciones Cristiandad*, Madrid, 1972 (tradução de Guillermo Aparicio y Jesús Rey), bem como com a tradução espanhola de *Teologia de los tres dias*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2000 (trad. José Pedro Tosaus).

³¹⁶ BALTHASAR, H. U. von., Descenso al Infierno, in *Ensayos Teológicos IV. Pneuma e Institución*. Madrid. Ediciones Encuentro e Ediciones Cristiandad, 2008, p. 319-330.

³¹⁷ BALTHASAR, H. U. von., *Mysterium Salutis*, III/6, p. 19 (cotejado com a tradução espanhola - El misterio Pascual. In: FEINER, J., LÖHRER, M. (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de Salvación*, III, Madrid, 1969).

“teodicéia”, na qual tudo ocorre de modo necessário³¹⁸ (risco esse do qual a obra de von Balthasar parece não conseguir libertar-se completamente³¹⁹). E é no *descensus ad inferos* que a kenosis do Filho de Deus encontra seu ponto máximo:

Se o Pai deve ser considerado como criador da liberdade humana – com todas as suas conseqüências previsíveis – então originariamente o juízo lhe pertence, e consequentemente o inferno, e se ele enviou o seu Filho ao mundo para salvar e não para condenar, e se, para esta função lhe entregou todo o julgamento (Jo 5,22), então ele devia introduzi-lo como encarnado, também no inferno (como última conseqüência da liberdade criada)³²⁰.

Ao expor seu pensamento, von Balthasar segue os relatos bíblicos da Paixão. Em nossa análise, prescindindo dos textos em que ele apresenta a vida de Jesus como orientada para a cruz³²¹ e os textos sobre a Eucaristia³²², passamos logo à cena do Horto das Oliveiras, que apresenta maior ligação com nosso tema, pois é interpretada com a mesma chave de leitura com que depois se interpreta a “*ida à morada dos mortos*”. Segundo nosso autor, no Horto já aparece

³¹⁸ “Balthasar ha intentado fundar la kénosis histórica de Cristo en una kénosis intratrinitaria del Hijo. Si con este término quiere sugerir que el Hijo es relación procedente del Padre y ordenada a él, todo recepción y todo respuesta, y que la obediencia del Hijo encarnado corresponde a su filiación trinitaria prolongando ese trinitario «ser para el Padre» como un «ser para los hombres» en el mundo, y compartiendo su destino hasta el límite de bajar a los infiernos para superarlos, entonces hasta cierto punto debemos estar de acuerdo. Pero hablar sin más de una kénosis intratrinitaria en sentido estricto carece de fundamento bíblico y es una aplicación ilegítima del principio de reciprocidad entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica. Dios revela y realiza en el mundo lo que es su vida trinitaria; pero la existencia encarnada del Hijo tiene elementos de novedad, libertad e historia que son consecuencia del pecado humano, y que no preexisten ni tienen su fundamento en la vida trinitaria. La negatividad no pertenece al ser de Dios, y en ese sentido el desgarró, Riss (Hegel), del mal, del dolor y de la muerte no pasan por él. Dios entra en el devenir, el dolor y la muerte, pero como expresión no de su ser en necesidad sino de su libertad en amor. Sin embargo, frente a Rahner tiene razón Balthasar al subrayar las condiciones concretas de la historia humana y su repercusión sobre el Hijo encarnado. La encarnación ha sido «en semejanza de la carne de pecado». «Dios ha destruido al pecado por el pecado en la muerte» [Rom 8,3-6]” (CARDEDAL, O. G. de, *Cristología*, 2001, 397-398).

³¹⁹ Veja-se, a título de exemplo, a afirmação de Von Balthasar a propósito do relato do Getsêmani: “ao contrário do relato da tentação, em todo este acontecimento em parte nenhuma se fala do diabo. Toda a história da paixão o deixa à margem. Ela se passa entre o Pai e o Filho. Aquilo que interessa é a aceitação do pecado do mundo (Jo 1,29). Com este acontecimento, a potência adversária foi «desarmada» (Col 2,15) – sem um combate expresso com a mesma” (*Mysterium Salutis*, III/6, 70)

³²⁰ *Mysterium Salutis*, III/6, p. 119. Nas traduções espanholas (*Mysterium Salutis*, p. 755 e *Teología de los tres días*, p. 151), em lugar de “condenar” usa-se o verbo “juzgar”.

³²¹ BALTHASAR, H. U. von., *Teología de los tres días*, pp. 77-82.

³²² *Ibid.* pp. 89-86.

a disposição de Jesus de solidarizar-se com os pecadores, sofrendo em lugar deles, a “*pœna damni*”. No Horto Jesus sofre

com o “pavor” (ἐκθαμβεῖσθαι) e a “angústia” da “solidão” (ἀ-δημονεῖν: Mc 14,33). Solidão com respeito a Deus que se afasta, mas ainda não desapareceu e ao qual Jesus se dirige com a invocação terna e suplicante de “papai”, abba, mas com o qual não há outra comunicação que o anjo lucano que conforta para o sofrimento, ou, nos paralelos joânicos, a voz que ressoa confirmatória desde o céu, que afirma a glorificação do Pai (não de Jesus!) através da Paixão³²³.

Para Jesus, “*a angústia do Horto das Oliveiras é um tal com-padecer com os pecadores que a perda de Deus que esperava realmente a estes (poena damni) é assumida pelo amor humanado de Deus em forma de timor gehennalis: ao ser ‘sobrecarregado’ com o pecado do mundo, Jesus já não se distingue em seu destino dos pecadores /.../ e experimenta desse modo a angústia e o pavor que, por direito, haveriam de sentir aqueles*”³²⁴. Afirma, desse modo, que no Horto Jesus parte para enfrentar a morte ignominiosa sem qualquer outro sentido que a obediência à vontade do Pai por si mesma:

Se os primeiros anúncios da Paixão tomam explicitamente em consideração a ressurreição ao terceiro dia (por conseguinte, a exaltação depois do rebaixamento), no Horto não há nada que aponte adiante, à glorificação. Se desde as declarações anteriores, e desde os textos posteriores que as explicam, parece possível enxertar o destino de Jesus no esquema judaico veterotestamentário do “justo sofredor” que posteriormente é exaltado e recompensado, na agonia do Horto – *minha vontade, tua vontade* – é apagado todo esquematismo ante o único e de importância excepcional. Tampouco as categorias da teologia martirial do judaísmo tardio podem aclarar nada nesse caso, pois as múltiplas motivações e efeitos repletos de bênçãos do martírio, bem como a atitude concretamente ético-heróica do mártir, ficam aqui fora do horizonte de visão. Todo “sentido” fica inexoravelmente reduzido a humilde preferência da vontade do Pai por si mesma. Nada se fala aqui de que a esperança na imortalidade da teologia apocalíptica e sapiencial tardias atenuem, de antemão, o aguilhão da morte (Sb 2,24;3,2s)³²⁵.

³²³ Ibid. p. 86-87.

³²⁴ Ibid. p. 90.

³²⁵ Ibid. p. 91.

Recorrendo a categorias vetero-testamentárias³²⁶, von Balthasar fala da prisão e condenação de Jesus, como uma “entrega” que Deus faz de seu Filho; como fizera com seu povo infiel, Deus Jesus aos poderes da morte:

A teologia da entrega só se pode elaborar em perspectiva trinitária. O fato de que Deus “entrega” seu Filho “é uma das afirmações mais inauditas do Novo Testamento; devemos entender a ‘entrega’ no sentido pleno, e não suavizá-la convertendo-a em ‘missão’ ou ‘dom’”. Neste caso sucedeu o que Abraão não teve que fazer com Isaac: Cristo foi abandonado pelo Pai de forma intencionada ao destino da morte; Deus o lançou fora, aos poderes da perdição, chame-se a estes homens ou morte... “Deus fez de Cristo pecado’ (2Cor 5,21), Cristo é o maldito de Deus... Neste ponto se explicita que a theologia crucis não pode ser mais radical”³²⁷.

Mesmo admitindo admite uma “entrega” que o Filho faz de si mesmo, von Balthasar insiste que a interpretação desta auto-entrega “*não pode se isolar como um elemento independente, porque, do contrário, estaremos a um passo de perder o horizonte escatológico e resvalar para a teologia martirial*”³²⁸.

Desse modo, a crucifixão de Jesus é interpretada por von Balthasar como um ato judicial de Deus, que castiga a Cristo como maldito, objeto de sua cólera: “*A cruz é, antes de tudo, realização do juízo divino sobre o ‘pecado’ compendiado no Filho, posto à luz e sofrido por ele (2Cor 5,21); o envio do Filho se deu na ‘carne pecadora’, para poder ‘condenar (κατέκρινεν)*

³²⁶ “En la Antigua Alianza, no solo se predice el sufrimiento interior de Cristo, sino que éste se vive de antemano en múltiples maneras. /.../ El abandono del pueblo por parte de Dios es, por tanto, auténtico y único en su género, pues auténtica y única en su género es también la presencia de Dios que sólo Israel ha conocido en medio de él” (ibid. 63-64).

³²⁷ Ibid. p. 96.

³²⁸ Ibid.

o pecado na carne” (Rm 8,3) ³²⁹. Respeitando a justiça devida à sua aliança, Deus “*deve levar a sério seu companheiro de aliança e reconduzi-lo com juízo, correção e castigo, à justiça que o rebelde não pode restaurar por sua própria conta*” ³³⁰.

Nas palavras pronunciadas por Cristo na cruz, von Balthasar vê a confirmação de sua tese. Em sua interpretação, porém, toma o “*grito de abandono*” (Mc 15,34 // Mt 27,46) como determinante da vivência pessoal de Jesus (praticamente prescindindo das demais palavras “*palavras da cruz*”):

À luz da explicação teológica de João e Paulo, as descrições da Paixão recebem em conjunto seu perfil teológico. Primeiramente as palavras. Em primeiro lugar se encontra o grito de abandono, em Marcos a única palavra pronunciada na cruz, que somente na arbitrária ordenação de uma harmonia dos evangelhos fica relegada à condição de ‘quarta palavra’ ³³¹.

Esta é interpretada por von Balthasar não no contexto do Sl 22,2 como usualmente se faz ³³², mas como expressão da vivência anímica de Jesus, à luz dos relatos das experiências dos místicos, como abandono por parte de Deus ³³³.

Mas é com sua compreensão peculiar do *Descensus* que von Balthasar leva ao extremo sua compreensão da *kenosis* do Filho de Deus. Tomando o Sheol “*no sentido vetero-testamentário clássico, deixando de lado as especulações do judaísmo tardio, com influências*

³²⁹ Ibid. p. 102. “*A esa cólera debe exponerse el Hijo en la Pasión. Él debe poner fin escatológico a la cólera terrible, de fundamento divino, que arde a lo largo de todo el antiguo Testamento y que finalmente consumió a la Jerusalén infiel en el propio fuego de la gloria (Ez10,2)*” (Ibid. 119).

³³⁰ Ibid. p. 103.

³³¹ Ibid. p. 107.

³³² “*Es, en el contexto teológico, una palabra «sutil», como la ταραχή joánica, que apunta a la culminación única de Jesús, y en modo alguno al comienzo de la recitación de un salmo que termina con la glorificación del que sufre y requiere una interpretación en el contexto sálmico*” (Ibid. 107).

³³³ “*En este caso tiene plena vigencia el principio básico que Ireneo estableció contra los gnósticos, según el cual Cristo no podía exigir de sus discípulos ningún padecimiento que él como maestro no hubiera padecido en su persona (Adv.. Haer. III,18,5-6)*” (Ibid p. 107).

persas e helenistas”³³⁴, nosso autor entende o estado dos mortos como total passividade³³⁵ (os “*refaim*” que apresentamos acima³³⁶) e rejeita qualquer atividade de Cristo no além:

o que primeiramente se deve aqui considerar é que Jesus está realmente morto, e o está porque se fez realmente homem conosco, filhos de Adão; que, portanto, não aproveita o “breve” tempo em que está morto para realizar todo tipo de “atividades” no além (como frequentemente se pode ler nos livros de teologia)³³⁷.

Desse modo, recusando como mitológica a teologia do *Descensus* como “vitória sobre os poderes infernais”, admite apenas a “pregação aos mortos”³³⁸, e esta entendida a seu modo: “*Não há dificuldade em entender este ‘ir aos espíritos encarcerados’ primordialmente como um ‘estar entre’, e a ‘pregação’, do mesmo modo, primordialmente como o anúncio da ‘redenção’ ativamente sofrida e efetuada através da cruz de Jesus vivo, e não como uma atividade nova, separada da primeira*”³³⁹.

Mas, ainda mais complexa é a afirmação que Cristo, em solidariedade aos pecadores, sofre no inferno a pena dos condenados:

³³⁴ BALTHASAR, H. U. von., *Teología de los tres días*, 139-140.

³³⁵ “*Cuando atribuimos a los muertos formas de actividad nuevas, pero que prolongan las terrenas, con ello no expresamos sólo nuestra perplejidad; lo hacemos en contra de una convicción mejor, que nos dice que estar muerto no es un acontecimiento parcial, sino que afecta al hombre como un todo – aun cuando este principio no considere extinguido al sujeto –, y que este estado significa principalmente dejar atrás toda actividad espontánea, y por tanto implica pasividad, estado en el cual quizás se saca misteriosamente la suma de la actividad vital ya concluida*, Ibid, 129.

³³⁶ “*Cristo pertenece ahora a los refá’im, los «sin fuerzas»; no puede entablar una lucha activa contra las «fuerzas del infierno», tampoco «triunfar» subjetivamente, cosa que a su vez presupondría vida y fuerza*” (Ibid. p. 149).

³³⁷ Ibid. Por isso rejeita, inclusive, a expressão “descida aos mortos”: “*Pero, ¿acaso el «descendit» no expresa claramente una actividad, especialmente si se toma como marco conceptual de otras actividades determinadas de Jesús en el reino de los muertos, actividades que se consideran consecuencia inmediata de aquélla? ¿No debería bastarnos hablar de «estar con los muertos»?*” (Ibid. p. 131).

³³⁸ “*Todo esto es sólo la lógica del morir humano llevada hasta el final, y no dice nada sobre un «descenso», y menos aún sobre una «lucha» o incluso sobre un «victorioso desfile triunfal» de Cristo por el Hades /.../ No lo olvidemos: entre los muertos no hay comunicación viva. En este caso, solidaridad significa «estar solo con»*” (Ibid. p. 143).

³³⁹ Ibid. p. 131. Notar que von Balthasar fundamenta bíblicamente o *Descensus*, entendido como *pregação aos mortos*, na controvertida passagem de 1Pd 3,18-19, que já tivemos oportunidade de analisar, e esta entendida à luz do livro apócrifo de Henoc; como vimos, estas duas opções são bastante questionáveis.

O castigo imposto à humanidade “pré-cristã” devido ao “pecado original” – prescindimos aqui do pecado pessoal – é de jure definitivo: é a poena damni, privação da visão de Deus³⁴⁰. “Se mediante a graça de Cristo que atua antecipadamente, aqueles que viveram no amor antes dele não experimentaram toda a ‘poena damni’ verdadeiramente merecida (porque o esperam à luz da fé, do amor e da esperança), quem, então, a experimenta realmente, senão o próprio Redentor? Não é, precisamente, esta desigualdade a consequência última da lei da solidariedade?”³⁴¹ “Partindo do que acabamos de dizer, resulta inevitável pensar que o Redentor, ao poupar os mortos, em sua solidariedade com eles, a experiência plena do “estar morto” (como poena damni) – de modo que um raio celestial de luz de fé, de amor e de esperança iluminou desde sempre o “abismo” – tomou sobre si em representação vicária a dita experiência inteira. Assim ele se mostra como o único que, indo além da experiência comum da morte, mediu a profundidade do abismo³⁴².

Em outra obra, *Teodramática*, Von Balthasar leva suas afirmações ainda longe: “*O Crucificado não padece simplesmente o inferno merecido pelos pecadores; padece algo que vai mais além e abaixo deste: um abandono de Deus na pura obediência de amor da que só o Filho é capaz, que abarca qualitativamente todo inferno possível*”³⁴³.

A consequência quase inevitável das ideias de von Balthasar relativas ao *Descensus* (e do conjunto de sua teologia kenótica) é a aceitação da apocatástasis³⁴⁴. Solidarizando-se com os condenados, Cristo concede efetivamente a salvação a todos:

o inferno, no sentido neo-testamentário, depende do acontecimento Cristo; mas se Cristo não sofreu somente pelos eleitos, mas por todos os homens, também assumiu precisamente o “não escatológico” destes ao acontecimento salvífico protagonizado por ele; então há de se dar ao Cusano fundamentalmente a razão, seja qual for o modo como se descrevem os particulares da experiência do Sábado santo. A dita experiência não tem porque ser outra coisa que aquilo que

³⁴⁰ Ibid. p. 143.

³⁴¹ Ibid. p. 144.

³⁴² Ibid. p. 145.

³⁴³ BALTHASAR, H. U. von., *Teodramática 5*, Madrid: Encuentro Ediciones, 1997, p. 252.

³⁴⁴ Quanto a complexa questão da apocatástasis, conferir a aula dada pelo mesmo von Balthasar na Faculdade de Teologia de Trier em abril de 1988, *Apokatástasis*, publicada em Hans Urs von Balthasar, *Tratado sobre el infierno*. Compendio. EDICEP, Valencia, 1999, pp. 179-199 e, em sentido contrário, Ignacio Andereggen, *Infierno vuoto? Un confronto con l'Infernologia di Hans Urs von Balthasar*, In: *Serafino M. Lanzetta (a cura) Inferno e dintorni. è possibile un'eterna dannazione?* Edizioni Cantagalli, Siena 2010, pp. 199-222.

exige uma solidariedade, considerada seriamente, no šeol, um šeol não iluminado por luz alguma de redenção, pois toda luz de redenção procede unicamente do solidário até o final. E ele pode comunicá-la somente porque, em função de representação vicária, renunciou a ela³⁴⁵.

Ao utilizar os textos de 1Pd 3,18-20 e 4,6 entendidos como pregação de Cristo nos infernos, von Balthasar abre caminho para se admitir uma salvação oferecida após morte: “a pregação da Boa Nova aos mortos em (1Pd) 4,3 é um acontecimento no além, que estende até lá o efeito do fruto do sofrimento de Cristo na carne, seja qual for o modo como se entenda aqui a idéia de uma conversão depois da morte”³⁴⁶. Mais ainda, interpretando 1Pd 3,18-20 à luz do livro apócrifo de Henoc³⁴⁷, nosso autor ameaça chegar à doutrina da apocatástais mais radical, que admite a salvação inclusive dos demônios³⁴⁸, o que ele, porém, parece negar em outras de suas obras³⁴⁹.

Após esta apresentação sumária do pensamento de von Balthasar em relação ao nosso tema da *Descida de Cristo à morada dos mortos*, uma avaliação crítica faz-se necessária.

– O modo como ele utiliza as Sagradas Escrituras para fundamentar suas afirmações parece-nos questionável. Com relação aos relatos, ao pretender concluir do texto das Escrituras qual era a *vivência interior* de Jesus no Horto das Oliveiras ou na cruz encontramos, de fato,

³⁴⁵ BALTHASAR, H. U. von., Teología de los tres días. p. 148.

³⁴⁶ Ibid. p. 137.

³⁴⁷ “Caben pocas dudas de que el teologúmeno del viaje de Cristo al Hades tiene como modelo el mito de Henoc que acabamos de describir. Hasta los espíritus desobedientes metidos en la oscura mazmorra de la fortaleza del mundo inferior llega una vez más un mensajero de Dios con una embajada divina. Pero, mientras que Henoc debía hacerles saber la nueva de la imposibilidad del perdón, la nueva de este otro mensaje es diferente: Buena Nueva (4,6). Así, la doctrina de la predicación de Cristo en el Hades quiere expresar que el Justo murió por los injustos (3,18); su morir expiatorio ha alcanzado la salvación incluso para los perdidos sin esperanza” (Ibid. p. 138-139).

³⁴⁸ “/.../ estas acotaciones ponen de manifiesto como algo sumamente verosímil que la predicación de la Buena Nueva a los muertos en 4,6 y la proclamación a los espíritus encarcelados en 3,19 son el mismo acontecimiento, con lo cual en estos «espíritus» se puede seguir viendo, con BO REICKE, los poderes cósmicos de la época anterior al diluvio juntamente con los hombres dominados por ellos” (Ibid. p. 137).

³⁴⁹ Veja-se, por exemplo, o capítulo X (Satanas) da obra *Tratado sobre el infierno. Compendio* (Valencia, 1999, EDICEP, tradução de Salvador Castellote Cubells) que von Balthasar escrever em resposta às acusações de apocatasta que lhe foram feitas.

dificuldades muito graves. Os evangelhos, com efeito, não podem ser tomados como biografias de Jesus, a ponto deles se concluir sobre suas disposições interiores no momento da Paixão;

– Ainda mais, o pensamento de von Balthasar, considerado em si mesmo, não aparece isento de contradições. Com efeito, afirmar que Jesus enfrentou a morte sem qualquer consideração à glorificação que se seguiria, sem referência inclusive à teologia do martírio, equivale também a negar todo sentido soteriológico à sua intenção. Ele teria experimentado a morte do condenado, que morre sozinho, para si somente e sem nenhum tipo de sentido. Ora, como nos parece suficientemente demonstrado por J. Jeremias, Jesus mesmo conferiu sentido salvíficos expiatórios aos sofrimentos e à morte que havia de padecer, entendendo-os à luz das Escrituras, particularmente de Is 53, o quarto canto do Servo de Javé³⁵⁰;

– A escolha da compreensão da “morada dos mortos” no “*sentido vetero-testamentário clássico*”, como completa inatividade, ignorando a evolução posterior parece-nos arbitraria. Por que a “morada dos mortos” deve ser entendida preferencialmente aos moldes das fases mais primitivas do antigo Testamento? Tal compreensão opõe-se à compreensão demonstrada pelo próprio Jesus em suas parábolas (cf. Lc 16, 19-31);

– A ideia de Jesus, após a morte, experimentando a *poena damni* não encontra suficiente apoio na Sagrada Escritura e, muito menos, na tradição patrística. Pelo contrário, Agostinho, quando diz que Jesus desceu ao inferno dos condenados, faz questão de afirmar que o fez para ali

³⁵⁰ Após um longa exposição, o autor afirma: “*Finalmente hay que mencionar a Lc 23,34, donde Jesús intercede sobre La cruz: ‘Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen’. Esta oración es una añadidura al texto más antiguo, pero está basada en una antigua tradición, como lo demuestran la forma (dios tratado como ‘Padre’, Abba), y el contexto (la intercesión por los enemigos). Nuevamente, tenemos en esta oración una interpretación implícita de la muerte de Jesús. Porque Jesús la ofrece en lugar del voto expiatorio: ‘Que mi muerte expie todos mis pecados’, que un condenado debía pronunciar antes de su ejecución. Jesús aplica la virtud expiatoria de su muerte no a si mismo, como era costumbre, sino a sus ejecutores. Aquí nuevamente el fondo lo encontramos en Is 53, que termina con aquellas palabras: ‘e intercedió por los pecadores’ (v. 12)” (JEREMÍAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 1999, p. 288).*

atuar como Salvador: “nenhuma causa se apresenta para que o Salvador ali descesse, senão para salvar das dores”³⁵¹.

Se num primeiro momento tal afirmação parece ter origem no já citado pensamento de Calvino, que afirmava a descida ao inferno como o extremo abandono de Deus sofrido por Jesus³⁵², a influência mais imediata nós a encontramos nas experiências místicas de Adrienne von Speyr, de quem von Balthasar foi diretor espiritual.

É conhecido por todos que a teologia do Sábado santo em BALTHASAR está inspirada nas revelações privadas de ADRIENNE VON SPEYR. Sua dirigida experimentou, após sua conversão ao catolicismo, fenômenos místicos durante a celebração da Semana Santa. Estas experiências versavam sobre a ida de Cristo ao lugar da condenação, ao inferno. BALTHASAR deu “forma teológica” a estas revelações e explicou sistematicamente como elas poderiam ser integradas no dogma cristão³⁵³.

O próprio von Balthasar preparou para a revista *Communio* uma edição de textos de Adrienne von Speyr relativos à descida de Cristo aos infernos

Após a morte (A. fica como morta no sofá). Primeiro o sobressalto no momento do golpe da lança. Em seguida uma pausa e uma suspensão: entrega da missão ao Pai no “Paraíso” (onde o ladrão pode habitar). Então, de repente A. “começou a afundar num abismo”, ela tinha a impressão de cair sem parar, sempre mais rapidamente. “Ela cai até o fundo do inferno”. E isso num estado “de morte”. Não há mais sofrimento físico, mas uma profunda forma de intemporalidade. “A duração esta suspensa”. Assim, “no inferno nada pode acontecer”. “Tudo é agora”. “Então, o inferno é o oposto do céu, ou há, na eternidade divina, a realização de todo o tempo? No inferno, a intemporalidade é um estado interminável, onde não se pode agir, a opressão do peso do pecado, o caráter definitivo e a presença do absurdo”. O abandono se tornou a total alienação. Todo o contato humano é excluído. “A fé, a caridade e a esperança são inacessíveis”. A. disse e fez as coisas cotidianas de “uma forma mecânica”. Ela é “como uma boneca, ou melhor, como um catatônico que toma todas as posições

³⁵¹ “/.../ nulla causa occurrit cur illo credatur venisse Salvator, nisi ut ab eius doloribus salvos faceret” (Ib. 164,8).

³⁵² Instituições da Religião Cristã, II, 16, 10-11. “As Institutas ou Tratado da Religião cristã. Edição clássica” (<http://www.scribd.com/doc/6915088/Joao-Calvino-Institutas-2-traducao-do-latim>, Acessado em 07/01/2011 17:26)

³⁵³ SANTAMARIA LANCHO, J.A., *Un estudio sobre la soteriología Del dogma del Descensus ad inferos: 1 Pe 3,19-20a y la tradición sobre “la Predicación de Cristo en los Infiernos”*. 2007. 200 p. Tese (Doutorado em Teologia) Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München, 2007., p. 715.

que um outro lhe dá”. O homem no inferno, diz ela, “nada mais tem de infinito, ele é pura finitude”. Também não poderia se confessar, no máximo “se deixar psicanalizar ao infinito”. “Se alguma coisa se move, se move, então, sem nenhum sentido de direção, o que se deixa para trás volta para si mesmo. Nada está terminado, não há nenhuma escapatória”. “Avança-se na eternidade do inferno, mas quanto mais se avança, mais a eternidade se encontra diante de você. Isso é o mais oposto da eternidade do céu”. A cada segundo que estive no inferno, os anos se multiplicaram. Naturalmente, é uma imagem humana pelo estado em questão, “pela grande ausência da esperança”. “É um completo horror”. Mas, A. não está aqui como “condenada”, ela se encontra num caminho paradoxal de seguimento ao Senhor ; ela deve procurar “os vestígios” do Senhor, dos quais ela sabe se ele passa ou passou por aqui, mas os vestígios do Senhor permanecem invisíveis: no inferno, o Cristo morto não age mais. “Quando se segue na terra o Senhor ou seus santos, encontra-se em todos os lugares seus vestígios, vestígios da graça, vestígios da história passada ou do discurso passado”. No inferno, não. “Tenta-se seguir seus vestígios e nota-se que não é possível”. Caminha-se sobre os passos do Senhor, e portanto, não os conhece. “Inutilidade”, tal é o nome deste estado³⁵⁴.

Não deixa de ser bastante significativo notar que, de suas “experiências de inferno” von Spyer chegue à mesma conclusão apocatasta de von Balthasar³⁵⁵.

³⁵⁴ SPEYR, A. von, L'expérience du Samedi Saint. In : *Communio* (edição francesa) VI, I (1981), pp. 64-65.

³⁵⁵ « À la création du monde, Dieu est entrée dans le chaos, afin de le mettre en ordre. 'D'un jour de la création à un autre jour de la création, on le voit se dissiper'. Mais du fait que Dieu donne à l'homme en pechant, peut faire pénétrer dans l'ordre. 'La liberté du choix est quelque chose de neutre, et par là apparenté au chaos'. 'L'apocalypse est pleine de preuve démontrant que le (second) chaos existe ; il peut être descellé'. Et puisque l'homme l'a produit, Dieu 'pénètre de nouveau dans le chaos, maintenant non plus en tant que Créateur, mais en tant que destructeur', en tant que rédempteur. L'enfer est le second chaos séparé du monde remis en ordre à la Croix. Ce que le Créateur a séparé en mettant de l'ordre était 'de l'eau claire comme du crystal' ; ce qui est séparé du pécheur est 'le pur contraire', le boubier comme 'produit résiduel'. 'Le chaos est ce dont quelque chose est né, l'enfer est ce dans quoi quelque chose naît'. 'Si un homme avait été là lors de la création du monde, il n'aurait pas tenu pour possible que Dieu puisse créer un ordre à partir du chaos ; pas davantage l'humanité souffrante ne croit que le Seigneur au Calvaire puisse créer un ordre du salut. Nous devons être déjà rachetés pour croire à la possibilité de la rédemption du monde par la Passion du Seigneur'. 'L'enfer formé doit être transformé en chaos informe' » ; « L'obéissance du Fils incarné était depuis toujours le mode sotériologique de son don éternel d'amour au Père. Si la mission de Jésus 'accomplie' avec la mort sur la Croix, et s'il rend au Père l'Esprit qui l'a envoyé, l'obéissance du Seigneur mort est l'objet d'une sur-exigence ultime, inattendue et imprévisible. 'Dans le calice est toujours mis encore du nouveau, sans considération de ce qu'il est déjà plein à déborder'. C'est d'un côté, une obéissance sans vision possible, puisque le Fils doit chercher le Père là où il ne peut pas être, dans ce qui est réjeté par Dieu. De l'autre côté, ce n'est plus une obéissance active, 'il ne lui reste plus de force productive', 'il est mené plutôt qu'il ne va lui-même', il est devenu 'plus fonction', 'une contrainte que l'on s'impose à soi-même, ou plutôt : que l'on vous a imposée'. Il est pure objectivité, de même que ce qui est éprouvé dans l'enfer, le péché du monde, est pure objectivité ; 'entre le Seigneur et le péché, il n'y a aucune loi qui règne, mais une simple confrontation sans loi'. Ainsi n'y a-t-il pas des phases, pas d'élaboration, mais en toute aspect de ce qui est éprouvé, il y a toujours le tout, de même que l'expérience met en jeu toute l'obéissance. Ce qui doit être assumé, c'est le mystère incompréhensible du péché dans l'enfer'. Devoir assumer ce mystère et ce qu'il a de 'contradictoire' dans l'intemporalité, engendre 'l'angoisse d'enfer' spécifique, c'est 'l'inhumain' absolu. Le cri sur la Croix était un abandon subjectif au milieu de l'obéissance accomplie, l'abandon dans l'enfer est purement objectif, c'est un 'au delà de l'obéissance' », Ibid. 66-68.

4.2.2 - Joseph Ratzinger.

Em seu comentário ao Símbolo Apostólico, escrito em 1968³⁵⁶, *Introdução ao Cristianismo*, Joseph Ratzinger faz uma sucinta apresentação do artigo “desceu aos infernos”. Mesmo sendo claramente perceptível a afinidade de termos com o pensamento de von Balthasar, as afirmações do futuro Pontífice apresentam correções importantes ao pensamento do teólogo suíço.

Após afirmar a dificuldade do tema, (“*talvez nenhum artigo do Credo esteja mais longe de nossa consciência atual do que este*”³⁵⁷), e sua escassa fundamentação bíblica³⁵⁸, utiliza (como von Balthasar) o grito de Jesus na cruz (“*Meu Deus, por que me abandonaste?*”) como chave de interpretação da experiência de Jesus. Interpreta-o, porém, (diferente de von Balthasar), no contexto do Sl 22 [21],2, como “*prece brotada da miséria mais profunda da treva de Deus*”, que, termina, porém, “*com um louvor à divina grandeza*”³⁵⁹.

Mostrando a relação do termo “inferno” com o conceito hebraico de sheol/morte³⁶⁰ Ratzinger afirma, pois, que o artigo quer expressar

que Cristo atravessou as portas de nossa solidão derradeira, que em sua paixão desceu ao abismo do nosso abandono. Onde voz alguma está em condição de alcançar-nos, ali ele se encontra. Com isto o inferno foi vencido, ou, mais exatamente: a morte, que antes era inferno, não o é mais. Ambas as coisas não

³⁵⁶ A obra foi publicada originalmente em alemão, com o título *Einführung in das Christentum*, por Kösel-Verlag (München). Seguimos a tradução *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. Herder, São Paulo 1970, tradução de Pe. José Wisniewski Filho.

³⁵⁷ RATZINGER, op. cit. 246.

³⁵⁸ Ratzinger reconhece, com razão, que “*os poucos textos em que a Escritura parece falar algo a respeito (1Pd 3,19s; 4,6; Ef 4,9; Rm 10,7; Mt 12,40; At 2,27.31) são tão difíceis de compreender que facilmente se pode interpretá-los em muitos sentidos*” (Op. cit. 246).

³⁵⁹ Op. cit. 249.

³⁶⁰ “*.../ o Antigo Testamento conhece uma palavra apenas para conotar inferno e morte, a palavra sheol: porque ambas as coisas são idênticas para o Antigo Testamento. A morte é solidão simplesmente. Mas a solidão à qual não pode chegar o amor é o inferno*” (Op. cit. 253).

são mais o mesmo, porque em seu centro está a vida, porque em seu meio habita o amor. Só o excluir-se, o fechar-se voluntário é o inferno, ou, no dizer da Bíblia, é morte segunda (por exemplo Ap 20,14)³⁶¹.

Assim ele interpreta a imagem patrística da libertação dos mortos, bem como o texto de Mt 27,52.

Como se pode facilmente perceber, é aceita de Von Balthasar, além da fundamentação escriturística, a ideia da solidariedade de Cristo com os mortos, sem chegar aos extremos da afirmação de Jesus ter sofrido as penas dos condenados, ou os extremos da salvação apocatasta.

Como já foi apresentado, eleito Sumo Pontífice, nosso autor fez diversas referências ao tema, em uma delas com referência quase literal à sua antiga obra (cf. meditação proferida em Turim de 02 de maio de 2010).

Após assumir o ofício primacial, o Papa **Bento XVI** referiu-se mais de uma vez ao nosso tema. Na homilia da Vigília Pascal de 2007, o *Descensus* é apresentado em perspectiva soteriológica:

No Credo professamos a respeito do caminho de Cristo: “Desceu à mansão dos mortos”. O que acontece então? Visto que não conhecemos o mundo da morte, podemos representar este processo de superação da morte somente com imagens que permanecem sempre pouco apropriadas. Porém, com toda a sua insuficiência, elas nos ajudam a entender algo do mistério. A liturgia aplica à descida de Jesus na noite da morte a palavra do Sl 24 [23]: “Levantai, ó pórticos, os vossos dintéis, levantai-vos, ó pórticos eternos!” A porta da morte está fechada, ninguém dali pode voltar para trás. Não existe uma chave para esta porta férrea. Cristo, porém, possui a chave. A sua Cruz abre de par em par as portas da morte, as portas irrevogáveis. Elas agora já não são intransponíveis. A sua Cruz, a radicalidade do seu amor é a chave que abre esta porta. O amor d'Aquele que, sendo Deus, se fez homem para poder morrer – este amor tem a

³⁶¹ Op. cit, 253.

força para abrir esta porta. Este amor é mais forte que a morte. Os ícones pascais da Igreja oriental mostram como Cristo entra no mundo dos mortos. A sua veste é luz, porque Deus é luz. “A noite é clara como o dia, as trevas são como a luz” (cf. Sl 139 [138], 12). Jesus que entra no mundo dos mortos leva os estigmas: as suas feridas, os seus padecimentos tornaram-se poder, são amor que vence a morte. Ele encontra Adão e todos os homens que esperam na noite da morte. À sua vista parece até ouvir a oração de Jonas: “Clamei a vós do meio da morada dos mortos, e ouvistes a minha voz” (Jn 2, 3). O Filho de Deus na encarnação fez-se uma só coisa com o ser humano – com Adão. Mas só naquele momento, em que cumpre o extremo ato de amor descendo na noite da morte, Ele cumpre o caminho da encarnação. Com a sua morte Ele leva Adão pela mão, leva todos os homens em expectativa para a luz³⁶².

Após falar da impossibilidade do ser humano alcançar a salvação, a qual é oferecida por Cristo, o Papa concluiu sua homilia com uma prece ao Ressuscitado:

Senhor, mostra hoje também que o amor é mais forte do que o ódio. Que é mais forte do que a morte. Desce também nas noites e na mansão dos mortos deste nosso tempo moderno e segura pela mão aqueles que esperam. Leva-os para a luz! Permanece também comigo nas minhas noites escuras e leva-me para fora! Ajuda-me, ajuda-nos a descer contigo na escuridão daqueles que estão à espera, que das profundezas gritam por ti! Ajuda-nos a levar-lhes a tua luz! Ajuda-nos a chegar ao “sim” do amor, que nos faz descer e por isso mesmo elevarmo-nos juntamente contigo! Amém³⁶³.

Em uma meditação proferida em Turim (02 de maio de 2010), diante do Santo Sudário, o Papa retomou o tema:

Naquele “tempo-além-do-tempo” Jesus Cristo “desceu à mansão dos mortos”. O que significa esta expressão? Quer dizer que Deus, feito homem, chegou até ao ponto de entrar na solidão extrema e absoluta do homem, onde não chega raio de amor algum, onde reina o abandono total sem palavra de conforto alguma: “mansão dos mortos”. Jesus Cristo, permanecendo na morte, ultrapassou a porta desta solidão última para nos guiar também a nós a ultrapassá-la com Ele. Todos nós sentimos algumas vezes uma sensação assustadora de abandono, e o que mais nos assusta é precisamente isto, como quando somos crianças, temos medo

³⁶² http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070407_veglia-pasquale_po.html acesso em 01/12/2010 22:47.

³⁶³ Ibid

de estar sozinhos no escuro e só a presença de uma pessoa que nos ama pode dar-nos segurança. Aconteceu exatamente isto no Sábado Santo: no reino da morte ressoou a voz de Deus. Sucedeu o impensável: ou seja, que o Amor penetrou “na mansão dos mortos”: também no escuro extremo da solidão humana mais absoluta nós podemos escutar uma voz que nos chama e encontrar alguém que nos pega pela mão e nos conduz para fora. O ser humano vive porque é amado e pode amar; e se até no espaço da morte penetrou o amor, então também lá chegou a vida. Na hora da extrema solidão nunca estaremos sozinhos: “Passio Christi. Passio hominis”. Este é o mistério do Sábado Santo! Exatamente do escuro da morte do Filho de Deus brilhou a luz de uma esperança nova: a luz da Ressurreição³⁶⁴.

Menções menores foram também feitas pelo Papa no Discurso à Cúria Romana no Natal de 2009 (recordando sua visita à Terra Santa)³⁶⁵, na Mensagem Pascal *Urbi et Orbi* de 2009³⁶⁶ e na Homilia da Vigília Pascal de 2010³⁶⁷.

³⁶⁴ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino_po.html acesso em 01/12/2010 22:52.

³⁶⁵ “*Vimos na Jordânia o ponto mais baixo da terra junto do rio Jordão. Como poderíamos deixar de nos sentir interpelados pela palavra da Carta aos Efésios, segundo a qual Cristo ‘desceu às regiões inferiores da terra’ (Ef 4, 9)? Em Cristo, Deus desceu até à última profundidade do ser humano, até à noite do ódio e da cegueira, até à escuridão do afastamento do homem de Deus, para aí acender a luz do seu amor. Ele está presente até na noite mais profunda: ‘Se descer aos infernos, lá Vos encontro’ esta afirmação do Salmo 139/138, 8 realizou-se na descida de Jesus*” (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20091221_curia-auguri_po.html). Acessado em: 23 de Novembro de 2010.

³⁶⁶ “*Até o próprio reino da morte foi libertado, porque também aos «infernos» chegou o Verbo da vida, impelido pelo sopro do Espírito (Sal 139/138,8)*”

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20090412_urbi-easter_po.html. Acessado em: 23 de Novembro de 2010.

³⁶⁷ Citando um acréscimo ao apócrifo judaico “Vida de Adão e Eva”, no qual o arcanjo Miguel diz a Set, filho de Adão: “*O óleo da misericórdia para toda a eternidade será dado a quantos deverão renascer da água e do Espírito Santo. Então, o Filho de Deus rico de amor, Cristo, descera às profundezas da terra e conduzirá o teu pai ao Paraíso, para junto da árvore da misericórdia*”

(http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100403_veglia-pasquale_po.html). Acessado em: 23 de Novembro de 2010.

4.2.3 - Karl Rahner

Karl Rahner entende a descida de Cristo aos infernos dentro do contexto de sua peculiar compreensão da morte humana; o *descensus* é “*um momento da morte de Cristo*”, enquanto intrínseco à própria natureza da morte humana que ele sofreu³⁶⁸.

Para Rahner, porém, a tradicional compreensão da morte como separação entre alma e corpo não é suficiente. Entende a morte como um evento singular que diz respeito à totalidade do homem e não somente ao seu corpo, não acontecendo na morte uma separação absoluta entre a espiritualidade humana e a materialidade do mundo³⁶⁹. Pelo contrário, na morte a alma passa a relacionar-se de modo ainda mais amplo com a materialidade do mundo, tornando-se não “*a-cósmica, mas cósmica-universal*”³⁷⁰, fazendo com que o homem se torne um “*verdadeiro ser cósmico*”³⁷¹.

Aplicando à morte de Cristo “*esta hipótese de antropologia metafísica da morte*”³⁷², Rahner conclui que a descida do Filho de Deus ao Hades constitui o cumprimento de sua encarnação, depois que sua realidade humana espiritual adquiriu, precisamente através da morte,

³⁶⁸ “*Abbiamo già detto precedentemente che, secondo la documentazione del Nuovo Testamento, questa discesa di Cristo agli inferi non viene interpretata semplicemente come un’opera soteriologica a favore degli uomini giusti del tempo avanti Cristo che non avevano potuto essere partecipi della visione di Dio prima della morte di Cristo, ma viene invece interpretata come un momento della stessa morte, in quanto Egli è morto de morte umana*” (Karl Rahner, *Sulla teologia della morte*, 60).

³⁶⁹ “*./.../ nella morte l’anima dell’uomo entra completamente nella condizione al di là del mondo, oppure viene a trovarsi proprio per questo in una maggiore vicinanza e in più intimo rapporto a quel fondamento difficilmente intelligibile, ma tuttavia reale, dell’unità del mondo, nel quale tutte le cose del mondo sono collegate e comunicano fra loro prima ancora del loro reciproco influsso, no essendo più vincolata dalla sua forma corporea particolare?*” (p. 20). Após diversas considerações, Rahner inclina-se pela segunda hipótese.

³⁷⁰ Ibid. p. 22.

³⁷¹ “*Un tale rapporto al mondo, senza che venga maggiorato fino a essere un rapporto come quello tra anima e rispettivo corpo, potrebbe anche significare che l’anima, la quale, abbandonando nella morte la sua forma fisica limitata, si apre all’universo, contribuisce in certo qual modo a determinare la totalità del mondo quale fondamento della vita personale degli esseri in quanto fisico-spirituali. Non solo per il fatto – e ciò fa parte veramente dei dati della dottrina di fede – che per Dio la qualità morale del singolo uomo (compiuto) conferisce a determinare il suo comportamento verso il mondo e tutti gli altri singoli, ma nel senso pure che nel cosmo subentra una ripercussione diretta e in esso immanente, proveniente da ogni singola persona, che nella morte diviene cosmico-universale, attraverso il suo rapporto ontologico-reale, che si apre al mondo come totalità*” (Ibid, p. 23).

³⁷² Ibid. p. 59.

“uma relação ontológico-real com a totalidade do mundo”³⁷³ não apenas trazendo a salvação para todos os homens, mas tornando-se “também em sua humanidade o que Ele, pela sua dignidade sempre foi, isto é, o coração do mundo, o centro mais íntimo de toda realidade criada”³⁷⁴.

4.2.4 - Hans Küng.

Hans Küng em sua obra “*Vida eterna*” refere-se a diversas dificuldades que o artigo do Símbolo Apostólico da descida de Cristo aos infernos apresenta ao homem moderno. O autor primeiramente se pergunta sobre o significado da afirmação, se esta não seria o equivalente ao “topos histórico-religioso que já podemos constatar entre os primitivos e que também aparece nas religiões desenvolvidas /.../ o mito do deus, ou também do homem – em sonho, visão ou morte aparente – ao qual se permite penetrar no obscuro e misterioso mundo inferior, no sombrio reino dos mortos”³⁷⁵, e do qual ele apresenta diversos exemplos.

Mostra, a seguir, que a própria compreensão do termo “inferno” no referido artigo de fé variou ao longo dos séculos, passando de “reino dos mortos” (de todos os mortos) para, em oposição ao paraíso como reino dos bem-aventurados, reino dos não bem-aventurados³⁷⁶. “*Que concepção subjaz a este descensus ad inferos?*”³⁷⁷ Com efeito, admitida a primeira compreensão o artigo estaria simplesmente reafirmando a morte de Cristo já professada no Símbolo; por que, então, seria necessário um artigo de fé referente a sua descida ao reino dos mortos? Admitida a

³⁷³ Ibid. p. 59.

³⁷⁴ Ibid. p. 70-72.

³⁷⁵ KÜNG, H.; *¿Vida eterna?*, 1983. pp. 208-209

³⁷⁶ Ibid p. 209.

³⁷⁷ Ibid.

segunda compreensão, que supõe uma ação de Cristo entre a morte e a ressurreição, deve-se perguntar se tal afirmação encontra fundamento suficiente no Novo Testamento³⁷⁸.

Após apresentar as diferentes interpretações clássicas da conhecida passagem de 1Pd 3,18-19³⁷⁹, Hans Küng rejeita, baseando-se na exegese atual, que ela se refira à descida de Cristo aos infernos, ou a uma atividade sua entre a morte e ressurreição. Segundo ele, o texto da Primeira Pedro, trata antes, “do Cristo, ressuscitado e transfigurado pelo Espírito que, como novo Henoc, anuncia e sua ascensão (e não em sua descida aos infernos!) aos anjos caídos nas regiões inferiores do céu (não no interior da terra!) sua condenação”³⁸⁰.

Pergunta, então, Hans Küng, “que pensar deste artigo de fé”?³⁸¹ Pergunta à qual ele não oferece uma resposta, propriamente falando, mas “algumas orientações”.

1. Tanto para o pensamento bíblico como para a Igreja primitiva e medieval, a morte e sepultura são o mesmo que descer ao mundo dos mortos (sheol ou hades), pelo que não se tem um interpretação particular do referido artigo.
2. A interpretação da descida de Jesus aos infernos como abandono ou ira da parte de Deus (segundo ele mais fundamentada bíblicamente) também não exige um artigo junto à afirmação da morte e sepultura.
3. Os textos do Novo testamento não apresentam de modo algum uma descida aos infernos, nem uma ação ou sofrimento de Jesus entre a morte e a ressurreição.

³⁷⁸ ¿De verdad no se ha querido siempre significar con ello un *suceso específico entre la muerte y la resurrección*? ¿Por tanto, un descenso a los infiernos, sea cual fuere la forma de entenderlo? Si se opta por esta *segunda variante*, la cuestión se plantea en estos términos: ¿Se puede, a la vista del Nuevo Testamento, justificar semejante acción (o pasión) más allá de la muerte? P. 210

³⁷⁹ 1ª) pregação de Jesus no reino dos mortos, oferecendo a eles uma possibilidade de conversão (Clemente de Alexandria); 2ª) Cristo preexistente que pregou, antes da encarnação, aos pecadores pela boca de Noé (Santo Agostinho); 3ª) a morte de Cristo como experiência da ira de Deus, abandono (Lutero e Calvino); 4ª) a alma (espírito) de Cristo que anunciou o evangelho aos justos da Antiga Aliança (Contrarreforma) (cf. oc. p. 211).

³⁸⁰ KÜNG, Op.cit. 212.

³⁸¹ Op.cit. 213.

4. A solidariedade para com os mortos e a salvação da humanidade pré-cristã ou extra-cristã pode ser legitimada teologicamente sem recorrer a representação mitológica de uma pregação ou marcha triunfante ou dolorosa de Cristo nos infernos.
5. “*De tudo isso se deduz claramente a relatividade histórica deste artigo de fé sobre o ‘descensus’*” que apareceu “*em meados do século IV em uma profissão de fé oriental*”³⁸².

À questão: “*Não deveria este artigo do descensus ser eliminado do Credo?*”, o autor responde recordando a doutrina da hierarquia das verdades e afirmando a importância tradicional e ecumênica do Símbolo apostólico, que mesmo “*com toda sua problematicidade, não deve ser substituído*”, devendo, porém ser interpretado criticamente para o nosso tempo; particularmente as afirmações da descida aos infernos e ascensão estão condicionadas por antigas interpretações do mundo³⁸³.

O estudo sobre a descida de Cristo aos infernos introduz para Hans Küng outro ainda mais complexo: “*Acaso se pode hoje continuar a crer no inferno?*”³⁸⁴, tema que ultrapassa os objetivos de nossa exposição.

³⁸² Op.cit. 215. Hans Küng se equivoca ao afirmar em relação à quarta fórmula de Sírmio “*lo que en principio era pura descripción del destino mortal de Jesús, se interpretó muy pronto en el Occidente com o primer acto de la victoria de Jesús sobre el demonio*” (oc. 215). Como vimos, a quarta fórmula de Sírmio menciona, junto à afirmação de que Jesus “*desceu às regiões subterrâneas*” que Ele “*realizou a economia com os que ali estavam; que vendo-o os guardiões do Hades tremeram* (Jó 38,17b)”, uma clara menção à eficácia soteriológica do *Descensus*.

³⁸³ KÜNG, Op.cit. p. 216

³⁸⁴ Idem.

4.3. Teólogos de língua francesa:

4.3.1. Jean Galot.

Encontramos o pensamento do teólogo francês Jean Galot em um artigo da *Nouvelle Revue Théologique*, *La Descente du Christ aux enfers*³⁸⁵, e no 13º capítulo (“*A glorificação espiritual de Cristo na morte*”) de sua *Cristologia*³⁸⁶. Em ambos os textos o autor, fundamentando-se na passagem de 1Pd 3,18ss, aborda a descida de Cristo aos infernos nos dois aspectos, cristológico (*qual a condição de Cristo após a morte?*) e soteriológico (*qual a ação de Cristo após a morte?*):

O problema da descida aos infernos é primeiramente um problema cristológico, porque nos obriga afirmar qual era a situação pessoal de Cristo na morte, e o que significa a estadia de Cristo no lugar onde se encontravam os defuntos (...). Por outro lado, convém elucidar a missão realizada por Cristo nos infernos; é o problema soteriológico³⁸⁷.

No que se refere à cristologia, o autor associa fundamentalmente a descida de Cristo aos infernos à sua glorificação; o *descensus*, assim, não faz parte da cruz e da morte, mas da ressurreição de Jesus. Isso porque o ele entende a afirmação da 1Pd 3,18, “*morto na carne e vivificado no espírito*” referindo-se ao estado de Cristo durante o *triduum mortis*. Longe de compreender as duas condições de Cristo “morto” e “vivificado” como estados separados um do outro, Galot salienta que ambos dizem respeito a um único momento³⁸⁸: no momento da morte a

³⁸⁵ GALOT, J.; *La Descente du Christ aux enfers*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, Tome 83 (1961) 471-491.

³⁸⁶ GALOT, J.; *Gesù liberatore. Cristologia II* Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1983, p. 327-355.

³⁸⁷ GALOT, J.; *La Descente du Christ aux enfers*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, Tome 83 (1961) p. 472.

³⁸⁸ “*Mis à mort dans la chair’ et ‘rendu vivant dans l’esprit’ paraissent se rapport tous deux à la même situation du Christ, celle où il s’est trouvé par le fait de as mort. Aucun intervalle n’est indique entre cette mise à mort et celle vivification; plutôt que d’avoir lieu à divers moments, elles sont présentées sur des plants différents, celui de la chair et celui de l’esprit, comme deux aspects d’un même état*” Ibid. 473-474.

alma de Cristo passa a estar numa ordem superior e gloriosa, recebe uma “vivificação” e glória que antecedem a Ressurreição.

É preciso salientar a afirmação essencial: depois de sua morte, Cristo recebeu uma vida nova espiritual. Ele foi glorificado em sua alma antes de estar, três dias, em seu corpo. “Depois da morte, a alma de Cristo, diz Chaine em seu comentário, está plenamente gloriosa e triunfante, ela foi vivificada”. Nós estamos habituados tanto a falar da morte e da ressurreição de Jesus quanto poderíamos estar inclinados a identificar Ressurreição e Glorificação de Cristo. Ora a primeira glorificação aconteceu antes da Ressurreição. O primeiro fruto do sacrifício redentor, ou seu primeiro coroamento, foi esta plenitude da vida divina que apreendeu a alma de Jesus no momento onde a morte veio fazer sua obra³⁸⁹

No que se refere à soteriologia, apoiando no texto: “*pregou aos espíritos encarcerados*”, Jean Galot vê o *descensus* como a salvação concedida aos mortos da antiga Aliança. Evitando as questões da possibilidade de conversão após à morte (aos que morreram em pecado), Galot afirma que na Primeira Pedro

o autor quer mostrar no texto o que se encontra no “antítipo” ou realidade correspondente do Novo Testamento. Há uma pregação de Cristo para os incrédulos de outrora, uma possibilidade para eles de conversão e de acesso a Deus. Porém, de modo indeterminado, sem pretender, por exemplo, que historicamente toda a geração do dilúvio caiu num estado de culpabilidade, exceto oito pessoas que teriam sido salvas. Não é a realidade histórica desta geração que interessa, mas o que esta representa para o batismo. Não há pretensão em afirmar que houve pessoas mortas em estado de pecado aos quais Cristo ofereceu uma possibilidade de conversão no momento da descida aos infernos. Quer unicamente indicar que às gerações anteriores foram oferecidas por Cristo o acesso a Deus, e que para elas, também foi pregar a possibilidade de conversão. A salvação concedida aos antigos é a imagem da salvação concedida atualmente mediante o batismo³⁹⁰.

³⁸⁹ Ibid., 479

³⁹⁰ Ibid., 484

Por fim, bastante original, é a relação que o autor estabelece entre a descida de Jesus aos infernos com a Páscoa hebraica (libertação ao povo da antiga Aliança) e Ressurreição com a Páscoa cristã (libertação para o povo da nova Aliança)³⁹¹.

4.3.2. Christian Duquoc.

O teólogo francês Christian Duquoc apresenta-nos sua posição referente à descida de Cristo aos infernos em um artigo de *Lumière et vie*³⁹², retomada no segundo volume de sua *Cristologia. Ensaio dogmático*³⁹³.

A primeira consideração feita por Duquoc sobre este artigo do Símbolo é o seu sentido como um acontecimento salvífico³⁹⁴. Duquoc fala da dificuldade para compreensão que o tema traz ao homem moderno, o que não deve ser motivo de deve levar à desistência de abordá-lo³⁹⁵. Segundo ele, essa abordagem pode ser feita através de uma análise cultural³⁹⁶.

³⁹¹ “Per terminare, osserviamo Che si può esprimere il senso della discesa agli inferi nel quadro liturgico come un passaggio dalla Pasqua ebraica alla festa cristiana di Pasqua. Il Cristo è morto nel momento in cui stava per cominciare la Pasqua ebraica, Pasqua che coincideva con il sabato. La Pasqua era la festa della liberazione del popolo, ricordo della grande liberazione del passato, e promessa di salvezza futura; il sabato era il simbolo del riposo finale, quello dell’era messianica. In questo momento della Pasqua e del sabato, il Cristo ha procurato la liberazione e il riposo messianico a tutte le anime dell’antica economia. Egli ha così compiuto per tutte loro le promesse della Pasqua e del sabato. Una volta terminati questa Pasqua e questo sabato, il Cristo ha stabilito, tramite la sua risurrezione corporea, una nuova Pasqua e un nuovo sabato per quelli che vivono sulla terra: festa di Pasqua, domenica, simbolo della nuova era, della liberazione già compiuta e del riposo messianico, già assicurato” (GALOT, J.; *Gesù liberatore. Cristologia II*, p. 354-355).

³⁹² DUQUOC, C., La descente du Christ aux enfers, problématique théologique, *Lumière et vie* 87 (1968) 45-62.

³⁹³ DUQUOC, C., *Cristologia Ensaio Dogmático II. O Messias*, pp. 46-62.

³⁹⁴ “Toda afirmação de fé se reveste, pois, de valor prático. Confessar que Jesus desceu aos infernos não é descrever a odisséia de sua alma, como curiosidade sobre o além, nem mesmo significa especular sobre a condição das almas “mortas”, mas é relatar um evento salvífico, isto é, que ilumina, hoje também, a situação do homem diante de Deus, desviando-o da perdição.” DUQUOC, C., La descente du Christ aux enfers, problématique théologique, *Lumière et vie* 87 (1968), p. 47.

³⁹⁵ « Apparement, la descente aux enfers a perdu pour nous sa valeur symbolique et pratique. Elle relève davantage du folklore que du sérieux de la foi. On ne doit pourtant pas prendre trop rapidement son parti de ce que des représentations insérées dans le Credo deviennent religieusement indifférentes. Les proclamer et les accepter sans requérir qu’elles aient un sens pour nous, c’est faire accroire tôt ou tard que les données dogmatiques sont des superstructures, vénérables en raison de leur antiquité, mais vides ». Idem.

³⁹⁶ DUQUOC, C., *Cristologia Ensaio Dogmático II. O Messias*, p. 47.

Segundo Duquoc o artigo da descida de Cristo à morada dos mortos, de inserção tardia no Símbolo, pretendia originalmente apenas significar a realidade da morte de Jesus³⁹⁷. Esta era também a postura do Novo Testamento, que realizou, frente às representações judaicas do além, um processo de “demitização”.

Se essa interpretação for correta, o Novo Testamento, parece, não teve nenhum interesse na odisséia infernal de Jesus. Comparando a abundância de imagens e representações do judaísmo e mais tarde, dos Padres, na descrição das realidades extra-terrestres, com a diferença de interesses: o judaísmo e os Padres crêem ingenuamente num mundo do Além, cuja topografia pode, a rigor, ser traçada, e o Novo Testamento, ao contrário, põe toda sua atenção no sentido antropológico e, conseqüentemente, crístico, das representações originariamente cosmológicas. Para o Novo Testamento essas mesmas representações são símbolos da situação humana de proximidade ou de afastamento de Deus. Fazendo isso, “demitiza”, sem, no entanto, abandonar uma linguagem falando mais à imaginação que à razão. “Hoje mesmo estarás comigo no paraíso”: não é o lugar que conta, é a vida na presença de Cristo, a vida com Deus. Ninguém pode saber qual seja a forma de que se reveste para o homem, essa proximidade com Deus, ela não é descritível, uma vez que ninguém jamais viu a Deus. A morte é real, ela destrói a dimensão histórica e geográfica que serve de substrato à nossa linguagem, e o Novo Testamento, utilizando de representações judaicas, deixa na verdade, de falar do Além em termos do aquém. Não recusa ele um discurso sobre o Além, mas exige que esse mesmo discurso incida sobre o sentido humano e atual do além. Somente a linguagem antropológica é adaptada para esse novo estilo, e a linguagem cosmológica relacionada as realidades últimas, no judaísmo e nos padres, se torna inútil³⁹⁸.

Ora, segundo nosso autor, não foi esse o sentido dado ao *descensus* pela Antiguidade cristã. Antes, os Padres, com as diversas imagens de conquista, libertação e pregação, pretendiam acentuar “*que Jesus já é vitorioso quando se apresenta na morada dos mortos*”³⁹⁹. Tais imagens significaram um processo de “*remitização*”, processo que corre o risco de abafar com a capa do *anedótico e do maravilhoso, o autêntico sentido da descida aos Infernos*” (p. 52).

³⁹⁷ Duquoc não especifica a qual “Confissão de Fé do final do séc. IV” (cf. p. 48) ele se refere. Notar, porém, que a IV fórmula de Sirmio, como vimos, com a menção da economia e do tremor dos porteiros infernais já dava um claro sentido soteriológico à descida aos infernos. Quanto ao Símbolo de Aquiléia (ao qual é mais provável que o autor se refira), já nas explicações de Rufino percebe-se também claro sentido soteriológico.

³⁹⁸ DUQUOC, C., *Cristologia Ensaio Dogmático II. O Messias*, p. 53.

³⁹⁹ *Ibid.* 49

Duquoc, sem negar o valor da linguagem mitológica ou simbólica para exprimir as realidades desta ordem⁴⁰⁰ e admitindo a inevitabilidade de seu uso pela Igreja antiga⁴⁰¹, afirma a necessidade de uma nova demitização:

O que foi para os cristãos de outrora uma ajuda na fé, é de agora em diante obstáculo, pois ninguém toma a sério as representações subjacentes à afirmação da descida aos infernos. “Demitizar” é retornar ao Novo Testamento, devolver às imagens sem sentido para nós seu valor originário, e devolver à formulação dogmática seu valor prático⁴⁰².

Segundo ele, esta demitização não é uma pretensão moderna, já tendo sido realizada por Calvino em sua *Instituição Cristã*, ao qual, porém, ele não deixa de criticar⁴⁰³. O conteúdo do artigo de fé é expresso por Duquoc sob a ideia da solidariedade de Jesus. A descida aos Infernos

evoca o irremediável da morte, deixando entrever, porém, a esperança de que ela seja vencida. /.../ Descer aos Infernos para Jesus é defrontar-se com o irremediável e, então, assumir de corpo inteiro o destino trágico do homem, é acompanhá-lo até onde ele se sente mais abandonado⁴⁰⁴.

A ideia de Inferno, além de expressar a tragicidade da condição, situa-a em relação a Deus e ao seu silêncio:

Jesus enfrenta esse silêncio. Descer aos Infernos é enfrentar a ausência de Deus, cujo sinal é a morte. “Não são os mortos que te louvam”, diz o Salmista. Jesus, mais do que ninguém, conhece esse abandono, mas Jesus, ao morrer, entrega-se

⁴⁰⁰ “O fato de se dar um sentido antropológico às realidades do Além não nos obriga a assumir com relação a este uma linguagem racional no sentido científico do termo. Nenhuma linguagem direta pode apreender essa possibilidade. Ela está sempre presente e sempre velada, em nossa experiência. Um contorno é necessário, essa possibilidade só pode ser evocada”. Ibid. p. 54.

⁴⁰¹ “Era preciso expressar a exterioridade da morte, seu poder, o fato de o homem não ser senhor da própria vida, era preciso mostrar o Cristo enfrentando esse poder e destruí-lo. Vivendo num mundo de representações cosmológicas, não se pode entender como os crentes tivessem podido expressar o irremediável da morte e da vitória de Cristo, dramatizar esse combate, sem exteriorizá-lo” Ibid. p. 56

⁴⁰² Ibid. p. 56.

⁴⁰³ “A linguagem de Calvino, embora não seja cosmológica, nem por isso mesmo deixa de ser ‘mítica’: descreve o Além em termos do aquém. Substitui o cosmos pela estrutura jurídica da sociedade e pelas representações aliadas a uma ordem ideal em que a ‘reparação’ e a ‘satisfação’ se tornam necessárias, uma vez que houve uma violação”. Ibid. p. 57.

⁴⁰⁴ Ibid. p. 58.

inteiramente a Deus. Ele contra toda esperança, vence os Infernos como ausência de Deus. O que nos concede é permanecer neste silêncio sem perder a esperança⁴⁰⁵.

O autor conclui pela importância que deve ter a afirmação da descida de Cristo aos infernos também para ao cristão do mundo moderno:

O Cristianismo poderia confessar simplesmente a vida ressuscitada de Jesus Cristo. Faltaria, porém, a essa confissão, a expressão de nossa condição. A vida ressuscitada de Cristo é nossa, no sentido de que ela é a prova de que esse homem venceu o destino. Não existe, pois, Inferno que não seja criação do homem, não existe, então, inferno que seja irremediável, a não ser aquele que o homem cria como irremediável. É nossa própria história que é simbolizada pela descida aos Infernos. É por isso que ela é uma fórmula dogmática descritiva de um evento que nos diz respeito. Ela proclama que aquilo que o homem Jesus enfrentou, nós, também o enfrentaremos em sua vitória, e, então, na esperança. O fato de Jesus ter descido aos Infernos para de lá subir vivo, marca o espaço livre concedido à ação do homem. Nenhuma potência pesa sobre sua liberdade, a não ser o seu próprio instinto do nada. A confissão de fé narra, com efeito, a descida aos Infernos à luz da Ressurreição. A vitória é conquistada desde o momento em que esse confronto com a potência da morte é proclamado. É pelo fato de que o irremediável não é exterior à decisão do homem, que esse mesmo irremediável pode ser vencido. O destino é forjado pelo próprio homem. Toda a luta contra o destino é, então, uma subida aos Infernos. Em Jesus, a humanidade inteira é assumida nesse movimento de libertação. O Cristo não substitui o homem na rejeição do destino. Ele suscita, abre, dá o primeiro passo no combate. Quando o último inimigo estiver vencido – a morte – Jesus entregará o ‘Reino’ ao Pai. Mas, por ora, a humanidade não deixa de descer aos Infernos, e pela graça de Cristo, de lá subir. A esperança cristã, do que Péguy nos diz que causa admiração ao próprio Deus, é consequência prática da afirmação de nosso CREDO: o Cristo desceu aos Infernos⁴⁰⁶.

4.3.3. Louis Lochet.

A obra de Louis Lochet *Jésus descendu aux enfers*⁴⁰⁷ é, na verdade, um estudo de soteriologia, que trata principalmente da questão da eternidade (interminabilidade) do inferno. É nessa perspectiva que ele trata o tema da descida de Jesus aos infernos: “*Parece-nos, com efeito,*

⁴⁰⁵ Ibid. pp. 59-60.

⁴⁰⁶ DUQUOC, C.; *Cristologia, Ensaio Dogmático II: O Messias*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 60.

⁴⁰⁷ Paris, Editions du Cerf, 1979. O título dado à tradução espanhola realça mais o sentido soteriológico: Louis Lochet, *La salvación llega a los infiernos*, Sal Terrae, Santander, 1980 (tradução de Juan J. Gracia Valenceja)

que a descida aos infernos, afirmada pela Igreja no Credo e revelada pela Escritura, não é somente uma espécie de episódio estranho e um tanto mítico da missão de Jesus: passagem sem conseqüências para nossa vida presente e para nossa esperança cristã”⁴⁰⁸. Afirma que a descida de Cristo aos infernos deve vista como “uma dimensão da missão de Cristo e um aspecto sempre atual do mistério da salvação”⁴⁰⁹.

Em sua obra após apresentar os textos da Escritura referentes à condenação eterna, especialmente as passagens do Evangelho⁴¹⁰, e concluir “que a salvação de todos é impossível, visto que há condenados”⁴¹¹, Lochet passa a mostrar, baseado na mesma Sagrada Escritura, que “‘Deus é o Senhor do impossível’: esta não é uma afirmação ocasional que se poderia encontrar em um ou outro texto do antigo ou do Novo Testamento. É toda a Bíblia, desde o Gênesis até o Apocalipse, que revela esta certeza. Essa é, através de mil situações paradoxais, a mensagem central: um eixo ao qual convergem todos os caminhos”⁴¹².

Essa salvação “impossível” nos é concedida pela Cruz, pela solidariedade de Cristo com os pecadores. Neste contexto o autor insere a reflexão sobre a descida de Cristo aos infernos:

Descer aos infernos quer dizer /.../ que Jesus, por amor se fez solidário de todos os sofrimentos humanos que procedem dos pecados, de todos os sofrimentos dos pecadores, não somente os sofrimentos da terra, mas os que penetram nas trevas dos infernos; não só dos vivos, mas também dos mortos; não só os de seu tempo, mas os de todos os tempos; não só dos justos, mas os dos réprobos. Em sua solidariedade com o homem foi até o final, até a solidariedade com os pecadores; em sua solidariedade com os pecadores foi até o final, chegando ao fundo do abismo; em sua solidariedade com a criação foi até o final, solidarizando-se com todos e com tudo, desde o mais alto do céu até o mais profundo dos infernos. Que mistério!⁴¹³

⁴⁰⁸ LOCHET, L. *Jésus descendu aux enfers*, p. 15.

⁴⁰⁹ Ibid. p. 16-17.

⁴¹⁰ “Cela est vrai pour tous. Pour tous leur amour ou leur refus d’amour entraînera le bonheur ou le malheur éternel, le cielo u l’enfer. Et celui-là même qui les jugera à la fin des temps sera celui qu’ils auront accueilli ou rejeté en l’autre, même sans le connaître encoré: le Christ, Ibid. p. 35.

⁴¹¹ Ibid. p. 47.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Ibid. p. 91.

Seguindo de modo bem próximo o pensamento de Von Balthasar, Lochet termina por concluir na possibilidade de salvação mesmo nos infernos:

Creio no inferno porque esta dimensão do mistério do homem e do mistério de Deus aparece clara e fortemente afirmada pela Palavra de Deus, ainda que não com esse mesmo termo. /.../ mas, precisamente por ser um mistério cristão, nossa fé no inferno não pode separar-se de nossa fé na totalidade do mistério de Cristo. Não é outro mistério, é o mesmo. Como o mistério de Cristo é mistério de salvação, nossa fé no inferno é uma dimensão de nossa fé no mistério da salvação. Eu creio em Jesus Salvador de todos, desde o mais alto dos céus até o mais profundo dos infernos⁴¹⁴.

4.3.4. Adolph Gesché

O tema da descida de Cristo aos infernos foi tratado pelo teólogo belga Adolphe Gesché em um artigo publicado na *Revue Théologique de Louvain*⁴¹⁵, o qual foi depois retomado (e ligeiramente ampliado) no sexto volume da série “*Deus para pensar: O Cristo*”⁴¹⁶.

Gesché começa a tratar de nosso tema quando analisa os relatos do túmulo vazio e percebe sua relatividade (devido a diversidade de significados que o fato poderia ter).

Não se deve espantar ao verificar que essa narrativa do túmulo tenha, enfim, apenas uma importância relativa na tradição. São Paulo parece ignorá-la completamente, uma vez que não fala dela. Ou, se conhecia esse episódio, não julga indispensável falar dele. A igreja jamais considerou estar obrigada a fazer menção deles em seus Credos. O famoso e longo discurso de Pedro que, no Pentecostes, funda a fé cristã na Ressurreição (At 2,14-16) fala dele somente muito indiretamente e de maneira que parece mais ter como alvo a saída dos Infernos do que a do túmulo. Por sua vez, os ícones orientais representam Cristo saindo do Inferno, jamais “saindo do túmulo” (o que aliás, o Evangelho tampouco faz)⁴¹⁷.

⁴¹⁴ Ibid, p. 125.128-129; No que se refere a ausência de liberdade dos condenados ao inferno afirma: “*La liberté du damné est incapable de se retourner d'elle-même vers Dieu, c'est pourquoi en lui-même est sans issue. Mais La liberté de Dieu qui est présente en enfer est-elle capable d'y agir comme Sauveur? Dieu, qui créel'être, peut-il recrée au-dedans de l'être, par CE lien qui Le relie à as créature une liberté nouvelle?*” Ibid, p. 133).

⁴¹⁵ Adolphe Gesché, *L'agonie de La Résurrection ou La Descente aux Enfers*, RTL 25 (1994) 5-29.

⁴¹⁶ Adolphe Gesché, *O Cristo*, Paulinas, São Paulo, 2004 (tradução de Carlos Felício da Silveira). A obra foi publicada originalmente pelas Edicions du Cerf, em 2001 (*Dieu pour penser, VI, Le Christ*).

⁴¹⁷ Ibid. p. 132.

O autor sabe das dificuldades que sua opção metodológica impõe: *“Escolhendo falar da Ressurreição de Jesus pelo viés do tema da Descida ao Inferno, escolhe-se antes de tudo o mais difícil e problemático: o de todos os riscos da ingenuidade cosmológica e de todos os perigos da deriva mitológica”*⁴¹⁸. Mas justifica sua opção afirmando que *“a linguagem cosmológica e o discurso mitológico têm capacidades que não tem a razão puramente racional”*⁴¹⁹.

Por experiência teológica sabe-se, aliás, que quanto mais um dado de fé (pensemos na doutrina do pecado original) aparece oculto em um invólucro mitológico, mais temos nisso o sinal de que se trata realmente de um assunto importante mas difícil, e que, justamente por isso, precisou, como que inconscientemente, apelar para recursos outros que aos das abstrações comuns. Do mito, não se deve apagar a chama⁴²⁰.

As fontes por ele apresentadas são as tradicionais: *“praticamente todos os Credos antigos, todas as liturgias batismais e eucarísticas (tanto orientais como ocidentais), todos os discursos petrinus e paulinus mencionam a Descida ao Inferno como parte integrante da gesta pascal”*⁴²¹.

Analisando o discurso de Pedro em At 2,19-35, Gesché faz a importante observação que, conforme a seqüência de “lugares” apresentados no texto, *“1. Terra (crucifixão, sepultamento); 2. Inferno (descida, estada de “três dias”); 3. Céu (subida do Inferno no terceiro dia, ressurreição e exaltação, nesse momento, à direita do Pai) /.../ a Ressurreição no terceiro dia não está representada como saída do túmulo, mas do Inferno”*⁴²². Conclui daí a importância de se estudar a *descida aos Infernos* para uma compreensão adequada da Ressurreição de Jesus.

⁴¹⁸ Ibid. p. 146.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Ibid. p. 148.

⁴²¹ Ibid. p. 148. Apesar dos argumentos apresentados nas citações que acompanham o texto (notas 62 a 67), considerando o que já expusemos, a afirmação nos parece um pouco exagerada, particularmente no que se refere aos textos bíblicos e aos Símbolos. Concordamos, porém, com a afirmação da importância do tema na *“tradição patrística e representações iconográficas orientais”* (nota 63).

⁴²² Ibid. p. 150

A afirmação da descida de Cristo ao inferno nos revela primeiramente uma mudança na compreensão da própria morte. Esta não é simplesmente um *“fenômeno biológico e instantâneo /.../ o drama de um instante”*⁴²³; mas possui

um desenrolar temporal. Morrer é seguramente dar o último suspiro, mas é também (e principalmente?) entrar (e ficar) na morada dos mortos (o Xeol, o Hades¹⁵). A morte não é o drama de um instante, ela é um acontecimento que consiste, se assim se pode exprimir, em “viver a vida dos mortos”. Decerto, bem se sabe, a carne que se decompõe agora no túmulo um dia expirou de velhice, pereceu afogada ou queimada, sucumbiu à doença. Mas a morte não pára nisso nem nesses fenômenos imediatos: o ser que somos não desaparece, ele volta na morada da morte a viver uma vida, mais ou menos sinistra e miserável, como “almas penadas”, num país sem retorno e ausente de significação⁴²⁴.

Referindo-se a Jesus, a afirmação da descida ao inferno significa que ele *“realmente conheceu a morte, a ‘verdadeira’ morte, em toda sua verdade, ‘durante três dias’ /.../, não foi dispensado dela, viveu-a com todos os seus tormentos, que não se limitam às dores físicas da Cruz”*⁴²⁵. Tal acontecimento segue a lógica da encarnação, pela qual Jesus desce *“a esse lugar de desolação, afastamento dos seres humanos (já não se está na terra) e de Deus (não se está no Céu)”*⁴²⁶.

Por isso, só a afirmação da descida ao inferno é capaz de dar à Ressurreição seu alcance real:

Mas eis então o drama da morte de Jesus mais bem valorizado do que de qualquer outra maneira. E já se adivinha o que isso vai significar para uma melhor compreensão da Ressurreição. É com efeito desse estado, desse lugar onde a morte exerce seu poder (ver o *krateisthai*, estar sob o poder de alguém, de At 2,24) que Jesus vai ser “despertado”, erguido, ressuscitado, libertado. É algo totalmente diferente e mais do que simplesmente ressuscitar do túmulo — o que no fundo seria apenas a consequência empírica: “Vede, ele não está aí” (ver Mt 28,6).²⁹ E que, aliás, não é vivido como uma descoberta de Jesus: “Alguns de nossos companheiros foram ao túmulo e o que encontraram estava conforme com o que as mulheres tinham dito; a ele, porém, não o viram” (Lc 24,24)⁴²⁷.

⁴²³ Ibid. p. 151.

⁴²⁴ Ibid. p. 152.

⁴²⁵ Idem.

⁴²⁶ Ibid. p. 153

⁴²⁷ Ibid. p. 154.

Desse modo, “Cristo ressuscitado é o Cristo que sai da morada dos mortos, do estado (do lugar) assinalado aos mortos, isto é, da verdadeira morte”⁴²⁸. “Jesus sai vitorioso da morte saindo do Inferno, ressuscitando do Inferno: aí é o lugar da Ressurreição vitoriosa. Venceu a morte em seu próprio terreno (Thanatoi thanaton patesas, venceu a morte pela morte, venceu a morte em seu próprio espaço”)⁴²⁹.

Como nota corretamente o autor, a afirmação da descida ao inferno “dá à Ressurreição uma densidade maior do que o faz qualquer outra representação ou conceitualização”⁴³⁰, evitando-se que seja entendida como um mero ato “prodigioso” ou miraculoso, uma mera revitalização pessoal. Faz com que a Ressurreição seja entendida como deve, “uma vitória contra a morte, e não simplesmente, se se pode dizer, contra uma morte, contra tal morte”⁴³¹.

Após lembrar, com muito bom senso que não se deve tratar as representações simbólicas além do que elas podem⁴³², Gesché passa analisar retoma as representações tradicionais da

⁴²⁸ Ibid. p. 155. Gesché faz notar o uso do plural nas profissões de fé: “resurrexit a mortuis; ek nekron”.

⁴²⁹ Ibid. p. 156.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Ibid. p. 157.

⁴³² Reproduzimos duas notas em que o autor trata do tema, por julgá-las de especial importância: nota 94 (p. 157) “Mesmo se, com são João, dizemos que Jesus ressuscitou na Cruz e que com alguns dizemos que é como ressuscitado que Cristo desceu ao Inferno, isso não é ponto de fé. Ao contrário, a fé tenderia a exprimir-se dizendo que ressuscitou no terceiro dia (é a insistência mais frequente). Quanto a outras apresentações ainda, como a que diz que Jesus foi ao Inferno somente com sua alma (teoria tardia, inspirada na antropologia grega e sem dúvida imaginada para harmonizar a Descida ao Inferno com a estada do corpo no túmulo); ou como a que diz que Jesus visitou o Inferno com seu corpo ressuscitado, eu seria tentado a dizer que pouco importa (ver Jo 21,22-23, ‘que te importa’; 2Cor 12,2-3, ‘eu não sei’, ‘Deus o sabe’): só a subtileza dessas apresentações (para não falar de outras ainda) já é mau sinal. O que importa é que Jesus entrou como salvador no Inferno e que ‘basta’ (!) que o tenha feito como Deus e como ser humano, em seu estado de Encarnação, prolongando o que fez na Palestina”. E nota 108 (p. 164): “Retorno a essa questão (ver a nota 3, p. 175). Muito se discutiu para tentar saber se o Senhor desceu morto ou já ressuscitado, apenas com sua alma ou também seu corpo, apenas segundo sua divindade ou também com sua humanidade. Toda opinião é possível. Parece-me, salvo meliore iudicio, que se pode muito bem admitir que Jesus ‘entra no Inferno’, isto é, conhece até o fim a morte, como morto. Não é somente ‘no terceiro dia’ que ressuscita dentre os mortos? Que ele não tenha entrado como ressuscitado, não é isso que impediria, uma vez que ele é o Deus da vida, de salvar os seres humanos aprisionados. Em todo caso é nesse ponto que é preciso ficar vigilante e não tratar as representações além do que elas podem. Somos, neste estudo, contra uma minimização do tema da Descida ao Inferno; não gostaríamos que se caísse no outro excesso, o da maximização”.

descida de Cristo ao Inferno: “um combate contra o demônio”, “a pregação aos acorrentados” e “a saída vitoriosa”.

Com relação a primeira, pretende “*captar o significado, como salvação, dessa representação da vitória sobre o Inferno*”.

Que nos diz ela? Que, depois de sua morte na Cruz, Cristo prossegue, no último reduto do mal (do Maligno), a luta contra o pecado, o mal e a morte, começada na Encarnação, continuada na vida pública (pregação da salvação, curas; perdão dos pecados) e culminando na terra com a Paixão e a Cruz. Mas esse combate não estava terminado, devia acabar num último combate contra o mal em seu próprio espaço, o Inferno, lá especificamente onde ele reina quase sem constrangimento, “na casa dele”, o Adversário, o Mau, personalização do mal radical (Hb 2,14). É a obra da Encarnação e da Redenção que tem prosseguimento⁴³³.

A descida ao Inferno nos fala que a Ressurreição não deve ser como um mero “prodígio”, mas como uma “vitória”, que vence o mal não apenas como “mal moral”; antes como vitória sobre o mal como “erro de destino”, “perda do acesso à Árvore da vida”:

o combate do Senhor vai até as raízes destinais, não simplesmente morais, do mal que corrompe a vida, e que esse combate do Salvador pela vida deve desembocar em vitória contra o que impediu o acesso à Vida, contra o que fechou o acesso àquilo que constitui o fim e o destino do ser humano. O combate do Príncipe da Vida contra o príncipe da morte (Jo 14,30), que detém a vida como refém, deve reabrir o acesso à Vida⁴³⁴.

Como “pregação aos acorrentados” (fundamentando-se em 1Pd 3,18-20; 4,6) Gesché entende a descida de Jesus ao Inferno como oferecimento universal da salvação:

a Pregação, a Paixão e a Cruz são propostas a todos os seres humanos, como o foram aos contemporâneos da Palestina. E notemos, vale a pena sublinhar, que essa Pregação aos acorrentados não se dirige somente aos justos do Antigo Testamento, mas também aos pecadores (Pedro fala dos “rebeldes”), o que acentua o caráter salvífico da Descida ao Inferno. Todos os Antigos (e não somente os Justos, como se repete muito freqüentemente) vão poder beneficiar-

⁴³³ Ibid. p. 163.

⁴³⁴ Ibid. p. 163-164.

se da Revelação salvífica de Deus em Jesus e aderir (ou não) pela fé à sua mensagem⁴³⁵.

Trata-se da tal vitória sobre o Inferno que este “*é aniquilado, não existe mais*”. Por fim, Gesché aborda a “saída vitoriosa”⁴³⁶ de Cristo do Inferno, o “aspecto agônico da Ressurreição” (expressão que dava título ao artigo anterior: “*L’agonie de La Resurrection ou La Descente aux Enfers*”). Afirma que a descida ao Inferno manifesta o sentido soteriológico da Ressurreição.

Deixando a morada dos mortos, como mostram magnificamente os ícones em que ele tira Adão e Eva pelos punhos⁴³⁷, Jesus arrasta vitoriosamente no seu próprio acesso à Vida — ao mesmo tempo que a si próprio — aqueles que estão mortos. A ressurreição de Jesus é, ao mesmo tempo, sua ressurreição e a dos outros. Não é somente uma vitória pessoal (“Deus o livrou dos tormentos da morte”), mas uma vitória que “empunha” aqueles que estavam já mortos e vítimas da perdição (Unheil). Jesus, ressuscitando, é ao mesmo tempo o Ressuscitado e o Ressuscitante, aquele que é arrancado e aquele que arranca do Mal e da morte, para arrastar vitoriosamente à Vida aqueles que estavam afastados dela⁴³⁸.

Revela, assim, o caráter combativo, agônico (de agon = combate) da Ressurreição, que a constitui como parte integrante do Mistério da Redenção, não podendo ser considerada uma mera recompensa que Jesus recebe pela morte que passou.

Eu não sou o Deus dos mortos, mas dos vivos” (Mt 22,32). O Filho desse Deus dos vivos é aquele que vem dar prosseguimento a essa afirmação: “Eu sou a Ressurreição e a Vida” (Jo 11,25).⁷⁷ Pelo recurso que faz ao vocabulário da Força da Direita do Pai e do Poder do Espírito no momento da Ressurreição, a Escritura remete a todo o vocabulário da Criação, apresentada, ela também, como ato da onipotência de Deus. Foi preciso força e esforço (foram necessários “seis dias”) para criar. Da mesma maneira (“Eu acabei a obra” do Pai [Jo 17,4]), foi preciso força e poder (foram necessários “três dias”) para tirar Jesus da morte e para que este tirasse os mortos da morte, restituindo assim o acesso à (Árvore da) Vida. É o que temos chamado, por isso, a agonia da Ressurreição, desde o

⁴³⁵ Ibid. p. 165.

⁴³⁶ Em nota já havia esclarecido que “*falando de ‘Descida ao Inferno’, será preciso quase sempre ter em mente ao mesmo tempo: ‘Estadia no Inferno’ e ‘Saída do Inferno’*. Conservaremos o uso corrente, que afinal faz sinédoque” (nota 61; p. 148).

⁴³⁷ Cf. anexo VI p. 151, o magnífico afresco do sec. XIV de Kariye Cami, Istambul (in. PASSARELLI, G., *Iconos. Festividades Bizantinas.*, 1999, p. 19). “*Esse caráter de vitória ‘exigindo esforço’ é salientado ainda pelo fato de que Cristo segura os protoparentes pelos punhos, para que não corram o risco de escorregar, caso fossem puxados apenas pela mão, garantem-nos os iconólogos*” (Gesché, op. cit., nota 119, p. 167)..

⁴³⁸ Ibid. p. 166.

jardim de Getsêmani até o terceiro dia, quando da saída do Inferno. Mas como essa agonia está aureolada de glória!⁴³⁹

4.4. Um teólogo brasileiro: Leonardo Boff.

O tema da descida de Cristo aos infernos não tem grande presença na teologia latino-americana. Encontramo-lo apenas na obra *Vida para além da morte*⁴⁴⁰ do teólogo brasileiro Leonardo Boff.

Admitindo os textos que classicamente se referem ao *descensus*⁴⁴¹ como fundamento da doutrina contida no Credo, Boff precisa que Jesus não desceu ao **inferno** (“*que é a radical ausência de Deus, a situação dos que a si mesmos e voluntariamente se isolaram de Deus e de Cristo*”⁴⁴²), mas aos **infernos** ou Hades, que “*constituíam para o mundo antigo a situação de todos os mortos*”⁴⁴³. Desse modo, o significado primeiro e óbvio da afirmação da descida de Cristo aos infernos “*é ressaltar a realidade da morte de Cristo. Na representação mítica da época, Cristo, com sua morte desceu aos Hades. Morreu de verdade e participou da sorte de todos os mortais*”⁴⁴⁴.

A doutrina da descida de Cristo aos infernos adquire, porém, um significado especial dentro da compreensão específica que Boff tem da morte, “*como crise radical, de-cisão e*

⁴³⁹ Ibid. p. 172.

⁴⁴⁰ BOFF, L. *Vida para além da morte*, 1973.

⁴⁴¹ “*O Novo Testamento faz algumas afirmações verdadeiramente surpreendentes sobre uma descida de Cristo aos infernos*” (p. 184). Os textos citados pelo autor são 1Pd 3,19; 4,5-6; At 2,31; Rm 10,7; Ef 4,9-10; Ap 1,18; Fl 2,10 (pp. 184-185). Já vimos a dificuldade em relacionar estes textos com a afirmação de uma descida de Cristo aos infernos.

⁴⁴² BOFF, L., op. cit. p. 185

⁴⁴³ Idem.

⁴⁴⁴ Idem.

*juízo*⁴⁴⁵ e como “cisão e passagem” entre “*um tipo de corporalidade limitado, biológico, restrito a um pedaço do mundo, i.é, ao nosso ‘corpo’ e outro tipo de corporalidade em relação à matéria ilimitado, aberto, pancósmico que corresponde ao novo modo de ser em que entra o homem após a morte, a eternidade*”⁴⁴⁶.

Em relação à morte como crise, a doutrina da descida de Cristo aos infernos, significa a afirmação de sua radical solidariedade com o homem:

O homem teme a morte, porque teme o vácuo. /.../ Cristo, ao morrer, participou da situação humana mortal. /.../ Encarnou não só a vida com tudo o que ela significa de possibilidades de encontro, de amor, de crescimento, mas também a morte com tudo o que ela implica em aniquilação, abandono e solidão. “Mas aquele que desceu é também aquele que subiu” (cf. Ef 4,10). Se desceu, foi para nos assegurar: não temais; eu tenho as chaves da morte; eu venci a morte; eu passei pela porta da última solidão; lá onde não havia nenhuma presença, estou eu; lá onde não se ouvia nenhuma palavra, está minha voz; lá onde havia um derradeiro abandono, está o meu aconchego; lá onde reinava a morte mora a vida⁴⁴⁷.

A descida de Cristo aos infernos é a afirmação, com roupagens mitológicas, da possibilidade de salvação oferecida a todas as gerações, também do tempo antes de Cristo:

São Pedro diz ainda que a boa-nova foi anunciada aos mortos para o seu julgamento (1Pdr 4,5-6). Essa afirmação pode muito bem ser interpretada dentro da concepção da morte como decisão final e radical do homem. Aí se realiza o grande encontro com Deus e com a graça de Jesus Cristo. Isso vale para todos os

⁴⁴⁵ Segundo Boff, na morte é dado ao ser humano a capacidade de optar por Deus ou contra Ele: “*Todo homem se encontrará face a face com Deus e com o Ressuscitado, mesmo que em sua existência nem sequer lhes tenha ouvido os nomes. Num momento a todos é oferecida a chance de ser cristãos, de optar por Deus e por Cristo*” (p. 47). “*Nesse momento de total desmascaramento do homem diante de si mesmo pode dar-se também uma total conversão. Ainda uma vez lhe é oferecida a chance e ele pode decidir-se para a abertura total de si ao Absoluto e à totalidade da realidade criada*” (Idem, p. 50).

⁴⁴⁶ BOFF, L. op.cit. p. 39; Ainda: “*Morte não significa um abandonar do mundo, mas um assumi-lo de forma mais integradora. A globalidade da realidade não constitui uma justaposição disparatada de elementos. Preside-a uma unidade radical; há um coração que unifica tudo num sentido real-ontológico, não só física, mas também psicologicamente. O homem se encontra num enraizamento ontológico com o mundo, pois, ele é, na verdade, um espírito encarnado na matéria. Esse seu estatuto natural jamais o perde. Na morte, ele se potencializa mais e mais. Por isso, a morte não é só perda. É ganho ontológico numa união mais profunda com o ser material.*”, Idem, p. 189. A nós, parece evidente a relação do pensamento de Boff com o de K. Rahner, que acima apresentamos.

⁴⁴⁷ Idem, p. 186.

homens As crianças inocentes que morreram antes de qualquer decisão livre, ao morrer, entram na situação da “pregação de Cristo aos mortos nos infernos”. Com isso afirmamos: elas também não estão fora da salvação trazida por Jesus Cristo; é por Ele que são salvas⁴⁴⁸.

Em relação à morte como “*penetração do homem /.../ no coração da matéria*”⁴⁴⁹, a afirmação da descida de Cristo aos infernos significa a mudança ocorrida na criação com o ato salvador de Jesus Cristo, a “*transfiguração do cosmos*”:

Com sua morte, Cristo “penetrou no coração da terra” (em te kardía tes gés: Mt 12,40). Ele a penetrou enquanto Deus encarnado. A matéria, a partir da morte e ressurreição de Cristo, conquistou assim uma nova dimensão que antes não tinha: dentro dela germina e fermenta um nova realidade, atuante e viva, tudo repletando e levando para uma meta final. /.../

Como Ressuscitado, Cristo está no mundo, em seu cerne em suas camadas mais ínfimas (infernos). Começou a transfiguração dos cosmos Essa compreensão nos esclarece o significado da afirmação da fé na instrumentalidade universal da humanidade de Cristo. Penetrando o mundo, Ele é o sacramento universal de todos os homens, por que todos estão ligados ao mundo. Todos os homens assim estão em contacto, consciente ou inconscientemente, com o Cristo. Ao morrer, quando o homem penetra no coração da terra, se encontra com a presença do Senhor ressuscitado e cósmico. Aí se dá a grande decisão e o grande encontro⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Ibid. 189.

⁴⁴⁹ BOFF, L. op. cit. p. 189.

⁴⁵⁰ BOFF, L. op. cit. p. 190. Também aqui é perceptível à relação com o pensamento de Karl Rahner, citado na bibliografia pelo autor.

CONCLUSÃO

O estudo do tema da descida de Cristo à mansão dos mortos revelou-se mais complexo do que imaginávamos no início de nosso trabalho. Queremos, nesse momento, apresentar um panorama geral do *status quaestionis*, do sentido geral que este artigo do Símbolo mantém para o homem moderno, bem como apresentar linhas para uma pesquisa ulterior.

Fundamentação escriturística:

Como nossa pesquisa permitiu perceber, a afirmação da descida aos infernos encontra-se numa peculiar posição de, ao mesmo tempo, não possuir suficiente fundamentação bíblica e ser perfeitamente adequada à mentalidade dos povos das Sagradas Escrituras. Com efeito, não se pode dizer com segurança que os já citados textos da Escrituras com os quais muitas vezes se pretendeu justificar a afirmação do *descensus* refiram-se realmente a ele. Por outro lado, para os povos bíblicos “morrer” e “descer à morada dos mortos” (Sheol, Hades, infernos) eram sinônimos.

Nesse sentido, o significado primeiro da afirmação seria simplesmente a afirmação da morte de Jesus (na cruz), o que não é sem importância, pois não apenas a ressurreição de Cristo foi objeto de controvérsias, mas também sua morte na cruz.

Já os muçulmanos negam a morte de Jesus, invocando, além do Alcorão⁴⁵¹, um apócrifo conhecido como “Evangelho de Barnabé”⁴⁵². Também autores modernos negam que Jesus tenha morrido crucificado e identificam a ressurreição narrada nas Escrituras com a reanimação após uma morte aparente. Veja-se, a propósito, as fantásticas afirmações de Andreas Faber-Kaiser⁴⁵³, segundo quem Jesus, socorrido pelos discípulos, sobreviveu à crucificação, indo viver em Caxemira, onde afirmava viver seus descendentes!

A afirmação inserida no Símbolo, “*desceu à mansão dos mortos*”, vem, pois, afirmar, como dado de fé, a morte de Jesus crucificado e mantém o seu valor como expressão da autêntica fé católica.

⁴⁵¹ Alcorão 4ª sutra (“An Nissá” = “As mulheres”)157 “E por dizerem: Matamos o Messias, Jesus, filho de Maria, o Mensageiro de Deus, embora não sendo, na realidade, certo que o mataram, nem o crucificaram, senão que isso lhes foi simulado. E aqueles que discordam, quanto a isso, estão na dúvida, porque não possuem conhecimento algum, abstraíndo-se tão-somente em conjecturas; porém, o fato é que não o mataram” (<http://www.culturabrasil.pro.br/zip/alcorao.pdf> 01/02/2011 16:16).

⁴⁵² “No Decreto Gelasiano (séc. V-VI) e no Catálogo dos sessenta livros canônicos (séc. VI-VII) encontra-se citado como apócrifo um ‘Evangelho de Barnabé’, mas que deve considerar-se como definitivamente perdido. O evangelho de Barnabé, em italiano, que na forma atual provavelmente foi redigido no séc. XIV, é uma obra de propaganda muçulmana. Opina-se, porém, que o núcleo mais antigo desta obra está constituído por tradições literárias, cuja elaboração remonta ao ‘Evangelho de Barnabé’ perdido” (DPAT 209-210). Apresentamos em tradução francesa o texto que se refere ao nosso tema: « *Comme les soldats et Judas approchaient de l'endroit où se trouvait Jésus, celui-ci entendit venir beaucoup de monde. Il eu peur et se retira dans la maison. Les onze dormaient. Mais Dieu voyant le périple que courait son serviteur ordonna à Gabriel, Michel, Raphaël et Uriel, ses serviteurs, d'enlever Jésus du monde. Les saints anges vinrent et enlevèrent Jésus par la fenêtre qui fait face au midi. Ils l'emportèrent et le mirent au troisième ciel avec des anges, bénissant Dieu à jamais.*

Judas fit irruption le premier dans la pièce d'où Jésus avait été enlevé et où dormaient les onze. Alors, l'admirable Dieu agit admirablement : Judas devint si semblable à Jésus par son langage et dans son visage que nous crûmes que c'était Jésus. Judas, lui, nous ayant réveillés, cherchait où était le Maître. Mais, stupéfaits, nous répondîmes : "C'est toi, Seigneur, notre Maître! Nous as-tu oubliés ? " Mais il nous dit en souriant : "Etes-vous fous? Je suis Judas Iscariote." Tandis qu'il parlait, la milice entra et on mit la main sur lui car il était en tout semblable à Jésus. Quant à nous, après avoir entendu les paroles de Judas et vu la foule des soldats, comme hors de nous-mêmes, nous nous enfûmes. Jean qui dormait enveloppé d'un drap s'éveilla et s'enfuit. Comme un soldat l'avait saisi par le drap, il laissa le drap et se sauva nu, car Dieu avait exaucé la prière de Jésus et sauvé les onze du mal ».(http://www.aimer-jesus.com/evangile_barnabe_texte.php acesso em 01/02/2011 17:23)

⁴⁵³ Andreas Faber-Kaiser, *Jesús vivió y murió en Cachemira*, Editorial Edaf, Barcelona, 1976. (<http://www.scribd.com/doc/6619947/Kaiser-Andreas-Jesus-Vivio-y-Murio-en-Cachemira>)

As interpretações soteriológicas

Como dissemos, estando a morte e a ressurreição associadas, desde a mais remota tradição cristã (1Cor 15,3), ao mistério de nossa salvação, é bastante compreensível que sua “descida à morada dos mortos” também o fosse. Como vimos, os mais antigos Símbolos que mencionam o *descensus ad infera* o fazem em perspectiva soteriológica. No Oriente, a fórmula do 4º Sínodo de Sirmio⁴⁵⁴ já trazia claras referências aos efeitos dessa descida (na tradição da pregação aos mortos e de sua libertação); no Ocidente, as explicações de Rufino de Aquiléia ao Símbolo de sua igreja mostram também que a interpretação soteriológica era dominante.

Interpretada como vitória sobre as potências infernais (interpretação soteriológica bastante comum no período patrístico) a descida aos infernos é entendida como um momento do mistério da Paixão do Senhor e da vitória que, na Cruz, Ele alcançou sobre o Maligno. A interpretação, mesmo revestida de um linguajar simbólico, “mitológico”, traduz muito bem o que se crê e se celebra na liturgia: *“Cantemos hoje em memória da luta que houve na cruz, este sinal de vitória que todo um povo conduz; nela, coberto de glória, morrendo, vence Jesus!”*⁴⁵⁵. A imagem evita, também, que se entenda a descida de Jesus aos infernos como participação no sofrimento dos condenados, idéia tardia que, ao nosso entender, não encontra fundamento algum nem nas Escrituras, nem nos Padres.

A afirmação da descida aos infernos vem, desse modo, significar (e este acreditamos ser o conteúdo mais importante da afirmação) a exclusividade da mediação de Cristo no mistério da

⁴⁵⁴ “/.../que foi crucificado e que morreu, e desceu às regiões subterrâneas, e realizou a economia com os que ali estavam; que vendo-o os guardiões do Hades tremeram (Jó 38,17b), e que ressuscitou dentre os mortos ao terceiro dia” (Sócrates, *História Eclesiástica* II,37,20 PG 67, 305).

⁴⁵⁵ Hino *Pange língua* de S. Venâncio Fortunato (“*Pange, lingua, gloriosi / proelium certaminis, / et super Crucis trophaeo / dic triumphum nobilem, / qualiter Redemptor orbis / immolatus vicerit*”). Tradução conforme Liturgia das Horas II.

salvação: Jesus Cristo o único Salvador, tanto dos que o antecederam, como dos que o sucedem no tempo da vida terrena. Aqueles que viveram e morreram antes de sua morte e ressurreição, são beneficiados pela Redenção por Ele operada do mesmo modo que aqueles que vivem e morrem após sua Páscoa.

Os limites de uma imagem

A descida de Cristo à morada dos mortos, diferente da crucifixão e do sepultamento (fatos empiricamente constatáveis, ao menos aos contemporâneos), como também da ressurreição (da qual a Escritura insiste na existência de testemunhas, 1Cor 15,5-8), não se refere a um fato “histórico” ou “constatável”. Dela se pode perfeitamente afirmar ser uma “imagem”, uma “figura” que comporta um significado de fé importante e, até mesmo, fundamental.

O fato de esta imagem ter surgido em um contexto cultural diferente do nosso e servir-se de categoriais espaciais superadas (“inferno abaixo da terra”) não parece ser um grande problema para o homem moderno. De fato, também a “ascensão do Senhor” usa categorias semelhantes (“subir” para o céu ou paraíso) sem que isso cause especiais dificuldades: tal modo de falar parece um patrimônio da humanidade. Não se pode, porém, esquecer que toda imagem comporta limites e não se pode pretender delas que digam além do que são capazes de fazê-lo.

Também a imagem de uma ascensão aos céus pode ser corretamente entendida no horizonte no pensamento bíblico como glorificação do Ressuscitado (como expressa o apêndice do Evangelho de Marcos: “o Senhor Jesus, depois de lhes ter falado, foi arrebatado ao céu e sentou-se à direita de Deus” Mc 16,19) ou pode ser erroneamente entendida como uma despedida de Jesus, que após ter morrido, ressuscitado e instruído os apóstolos (At 1,3), deixou-

os entregues à própria sorte. A tal idéia se opõe a afirmação do Ressuscitado no evangelho de Mateus (que não menciona nenhuma “ascensão”): *“Eis que estou convosco todos os dias até a consumação dos séculos”* (Mt 28,20).

Do mesmo modo, a afirmação de uma descida de Cristo aos infernos, parece-nos suficientemente apta a expressar a verdade da morte do Senhor, sua “exclusividade salvífica” (o único Mediador, 1Tm 2,5) e o alcance (potencialmente) ilimitado de seu poder salvador (cf. Hb 9,14: *“pelo Espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha”*).

Mas, não parece possível pretender fundamentar no referido artigo do Símbolo, questões que ultrapassam esse conteúdo. Estas parecem especialmente ligadas à interpretação da descida aos infernos como pregação aos mortos: não há como se responder quais os destinatários desta pregação, se ela comportava a possibilidade de uma conversão *post mortem*, ou, menos ainda, responder questões relacionadas à eternidade (= interminabilidade) das penas do inferno ou da apocatástasis.

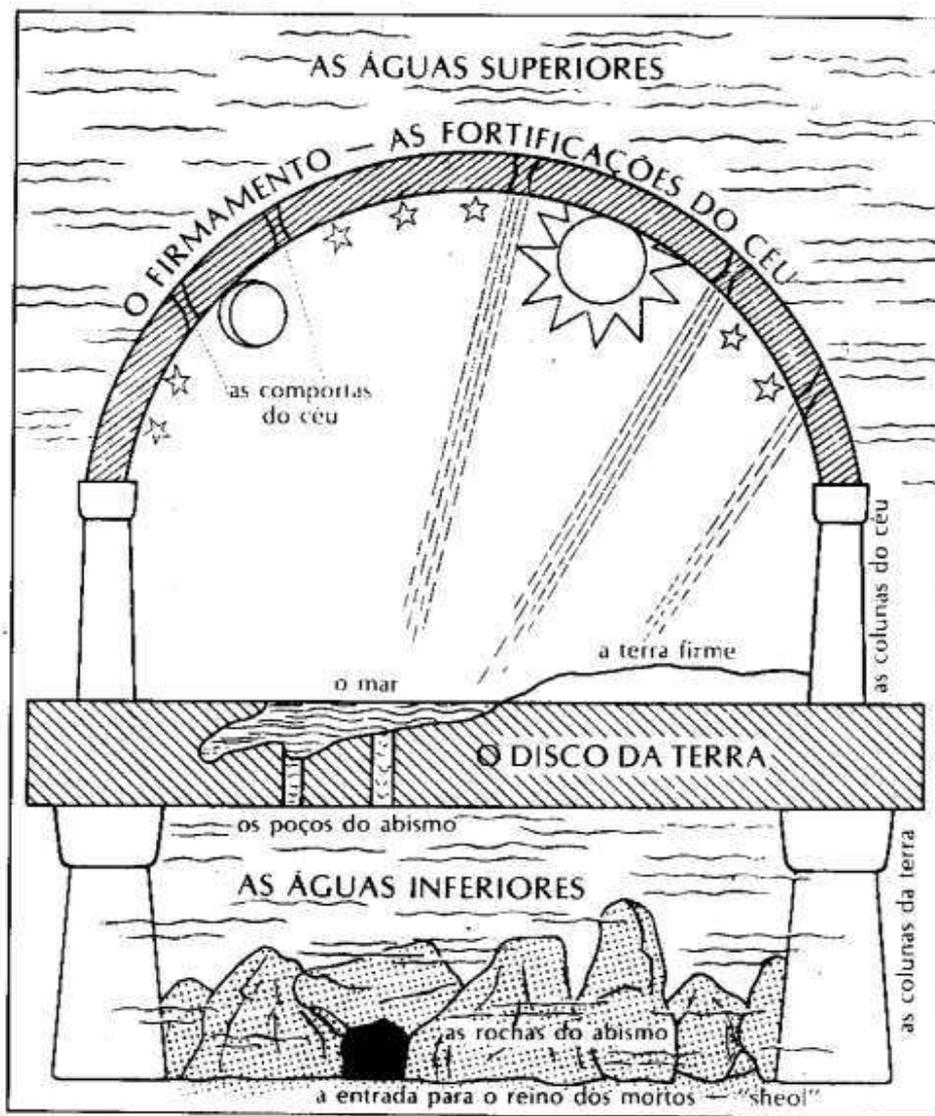
Independente dos méritos de tais questões ou de sua compatibilidade ou não com a doutrina da Igreja acerca do inferno⁴⁵⁶, a afirmação da descida de Cristo à morada dos mortos não nos parece adequada para fundamentar respostas afirmativas ou negativas aos problemas que elas apresentam.

Após a pesquisa que empreendemos, este nos parece ser o equívoco principal que afeta a muitos que se propuseram estudar o tema: buscando respostas ou fundamentação para questões que ultrapassam os limites da afirmação do Símbolo, criaram problemas de solução difícil, senão impossível.

⁴⁵⁶ *“A doutrina da Igreja afirma a existência do Inferno e a sua eternidade. As almas dos que morrem em estado de pecado mortal descem imediatamente, após a morte, aos infernos, onde sofrem as penas do Inferno, ‘o fogo eterno’”* (Catecismo da Igreja Católica 1035. Notar a manutenção da linguagem de *“descida ao inferno”*).

Tais dificuldades não esvaziam, porém, o sentido e o valor que o artigo do Símbolo contém. Mesmo devedora de uma cosmologia ultrapassada, expressa em uma linguagem nem sempre acessível aos que a profêrem, a afirmação do *descensus* ganhou um espaço na doutrina católica, no consenso dos fiéis que em tantas celebrações eucarísticas e práticas devocionais (como rosário) professam: *“foi crucificado, morto e sepultado, desceu à mansão dos mortos, subiu aos céus... Amém”*.

Anexo I



Compreensão de mundo dos antigos semitas (WEISER, A., *O que é milagre na Bíblia*, 1978, p. 14).

Anexo II



Jaime y Pere Serra, “Descenso de Jesús al Limbo”, in PITSTICK, A. L., *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ’s Descent into Hell*, 2007, p. 344.

Anexo III



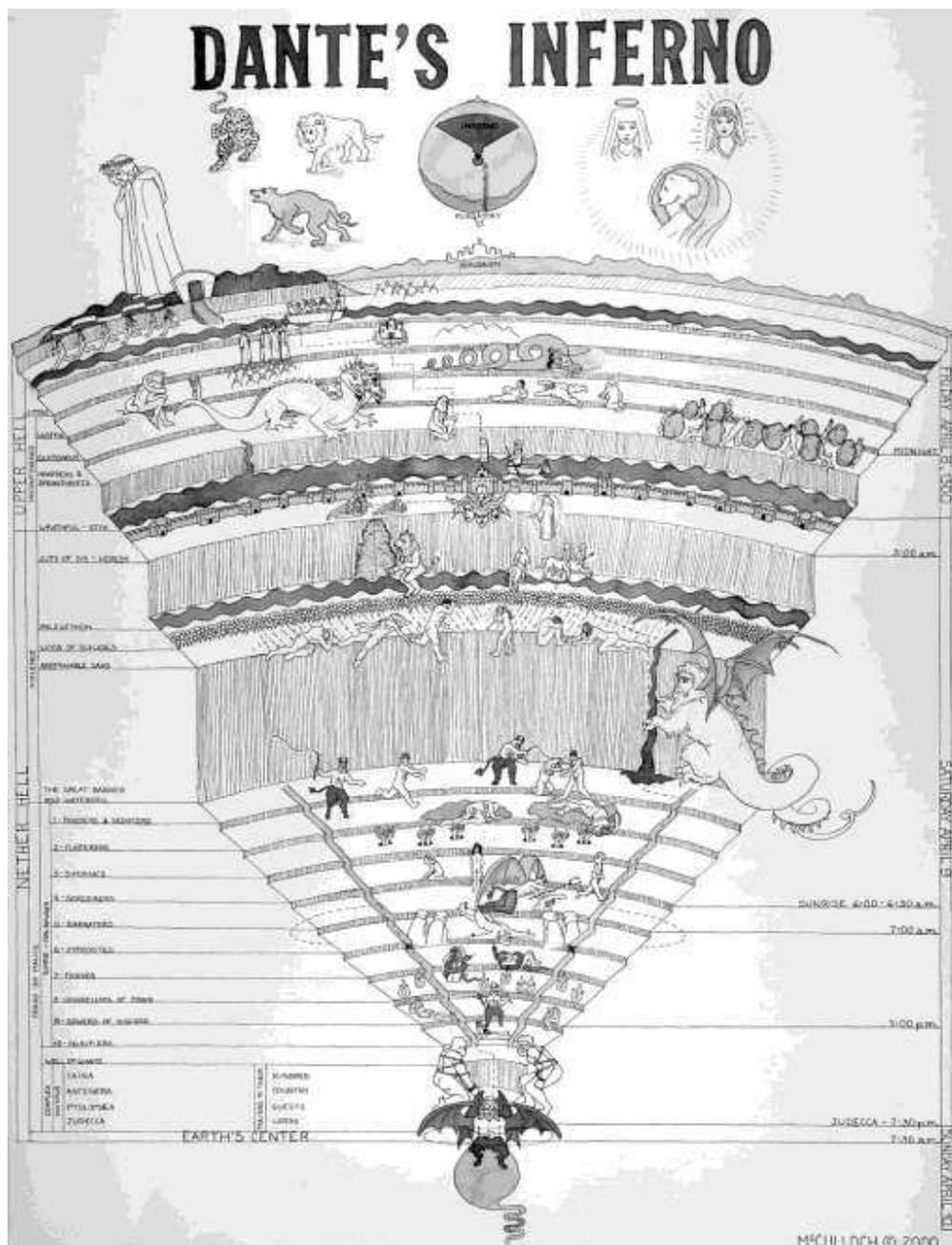
VAN BIEZEN, J., *The 'Anastasis'*, Icon 23.5 x 18 cm, in
PASSARELLI, G., *Iconos. Festividades Bizantinas*, 1999, p. 22

Anexo IV



Fra Angelico, Christ in Limbo, Fresco 183x166 cm. Museo di San Marco, Florence, in BARTZ, G., *Master of Italian Art - Fra Angelico*, 2007, p. 91

Anexo V



Esquema do Inferno segundo a Divina Comédia (<http://projetodante.blogspot.com/2010/09/o-inferno-de-dante.html> acesso 26/02/2011 09:45)

Anexo VI



Descenso a los Infiernos, ícone do séc. XIV, Kariye Cami, Istambul, in: PASSARELLI, G., *Iconos. Festividades Bizantinas*, 1999, p. 19.

Referências Bibliográficas

Sagrada Escritura

ANTIGO TESTAMENTO POLIGLOTA: Hebraico, Grego, Português, Inglês, Vida Nova/Sociedade Bíblica do Brasil, São Paulo, 2003.

BÍBLIA: Bíblia de Jerusalém, Paulus, São Paulo, 2004.

BÍBLIA: Bíblia do Peregrino, Paulus, São Paulo, 2002.

BÍBLIA: TEB Tradução Ecumênica Brasileira, Edições Loyola, São Paulo, 1994.

BÍBLIA: Bíblia CNBB, CNBB/Canção Nova, São Paulo, 2008.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS. Sociedades Bíblicas do Brasil, Barueri, 2004.

NUEVO TESTAMENTO INTERLINEAL GRIEGO-ESPAÑOL, Editorial Clie, Barcelona, 1990.

NOVA VULGATA, *Biblorum Sacrorum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*. Libreria Editrice Vaticana, 1986.

Documento da Igreja

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 3ª. Ed. Vozes, Petrópolis; Paulinas, São Paulo, Loyola, Ave-Maria, 1993.

LITURGIA DAS HORAS II, Editora Vozes/Paulinas/Paulus/Editora Ave Maria, Aparecida, 2000.

SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA, *Antologia Litúrgica. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio*, Fátima, 2003

Bibliografia Geral

ALBERIGO, G.; *História dos Concílios Ecumênicos*, Paulus, São Paulo 1995.

ANCONA, G., *Disceso agli inferi*, Città Nuova, Roma, 1999.

ANDEREGGEN, I.; Inferno vuoto? Un confronto con l'Infernologia di Hans Urs von Balthasar, In: *Serafino M. Lanzetta (a cura) Inferno e dintorni. è possibile un'eterna dannazione?*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2010.

ASSUNÇÃO DE MOISÉS. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, Fonte Editorial, São Paulo, 2005.

BALTHASAR, H. U. von., Descenso al Inferno, in *Ensayos Teológicos IV. Pneuma e Institución*. Ediciones Encuentro e Ediciones Cristiandad, Madrid, 2008.

_____; El misterio Pascual. In: FEINER, J., LÖHRER, M. (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de Salvación*, III, Madrid, 1969

_____; *Mysterium Paschale*. In: FEINER, J. & LOEHRER, M. *Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica. O evento Cristo*. Vozes, Petrópolis, RJ., 1978. *Mysterium Salutis* III/6.

_____; *Teodramática 5*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1997.

_____; *Teología de los tres días*. Encuentro Ediciones, Madrid, 2000.

_____; *Tratado sobre el Infierno*, EDICEP, Valencia, 1999.

BARTZ, G., *Master of Italian Art - Fra Angélico*. Printed in China: H.F.Ullmann, 2007.

BELLARMINI, R. cardinalis, *Opera Omnia I, Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis hereticos*, Josephum Giuliano Editorem, Neapoli, 1836.

BOFF, L. *Vida para além da morte*, Vozes, Petrópolis, 1973.

BOISMARD, M.-E., *Quatre Hymnes Baptismales dans la première épître de Pierre*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1961.

BOVON, F., *El Evangelio según San Lucas II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002 (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 86).

BROWN R., *Introdução ao Novo Testamento*, Paulinas, São Paulo, 2004.

_____; *La muerte del Mesías II*, Verbo Divino, Estella, 2006

BROWN, R. E.; FITZMYER, J.A.; MURPHY, R. E.; et al, *Comentario Bíblico San Jerónimo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1972.

CANTALAMESSA R., *L'Omelia "In s. Pascha" dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano, 1967.

_____, *O mistério da transfiguração* (tradução de Alda da Anunciação Machado), Edições Loyola, São Paulo, 2001.

CARDEDAL, O. G. de, *Cristologia*, BAC, Madrid, 2001.

CHIALÀ, S.; *Discese agli inferi*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2000

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Les Stromates VI 45,4*, Les Éditions du Cerf, 1999, Paris, (Sources Chrétiennes, 446).

DALTON, W. J., *Christ's proclamation to the Spirits, A study of the 1 Peter 3:18-4:6*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1989.

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., (por nós citado como DHü) *El Magisterio de la Iglesia : Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 2000.

DE LA PENA, L. R., *La pascua de la creación. Escatología*. BAC, Madrid, 2007.

DESCIDA DE CRISTO AO INFERNO (Versão Grega). In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, Fonte Editorial, São Paulo, 2005.

DI BERARDINO, A. (Org). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Rio de Janeiro, Petrópolis, 2002.

DILLON, R. J., Hechos de los Apóstoles. In: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella/Navarra, 2004.

DUQUOC, C., La descente du Christ aux enfers, problématique théologique, in :*Lumière et vie* 87 (1968).

_____, *Cristologia Ensaio Dogmático II. O Messias*, Edições Loyola, São Paulo, 1996.

ERNESTO M., La discesa agli inferi. Nel giorno del Sabato santo la chiesa “accompagna” Cristo nel sepolcro, in *Vita Monastica*, 224/2004, p. 53 – 70

EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*. VI,12,2. Paulus, São Paulo, 1995 (Patrística 15).

EVANGELHO DE PEDRO. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, Fonte Editorial, São Paulo, 2005.

EVANGELHO DE BARTOLOMEU. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*. Fonte Editorial, São Paulo, 2005.

FRANGIOTTI, R., Introdução à obra do Pastor de Hermas. In *Padres Apostólicos*, Paulus, São Paulo, 1995 (Coleção Patrística, 1).

GALOT, J.; La Descente du Christ aux enfers, in: *Nouvelle Revue Théologique*, Tome 83 (1961).

_____; *Gesù liberatore, Cristologia II* Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1983.

GESCHÉ, A., L'agonie de La Réssurrection ou La Descente aux Enfers, *Revue Théologique de Louvain* 25 (1994) 5-29.

_____; *O Cristo*, Paulinas, São Paulo, 2004 (tradução de Carlos Felício da Silveira).

GIRAUDO, C., *Num só Corpo. Tratado mistagógico sobre a Eucaristia* (tradução Francisco Taborda), Ed. Loyola, São Paulo, 2003.

GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca 1997

GOUNELLE, R. La descente du Christ aux enfers. In: *Cahiers Évangile*, Éditions du Cerf, Paris, n° 128, 2004.

_____. *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000, (Collection des Études Augustiniennes, 162).

HANAUER, J. E., *Mitos, lendas e fábulas da Terra Santa*, Landy Editora, São Paulo, 2005.

HAUBECK, W., SIEBENTHAL, H., *Nova chave lingüística do Novo Testamento grego*, Targumin e Hagnos, São Paulo, 2009.

HAUKE, M.; Alla fine si salveranno tutti? Il dibattito sull "apocatástasi" nella Chiesa antica, In: *Serafino M. Lanzetta (a cura) Inferno e dintorni. è possibile un'eterna dannazione?*, Edizioni Cantagalli, Siena, 2010.

HEIMANN L.; *Pregação aos mortos*, Editora ULBRA, Canoas, 2002.

HURTADO, L. W., *Come Gesù divenne Dio*, (tradução de Angelo Fracchia) Paideia Editrice, Brescia, 2010.

_____, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el Cristianismo primitivo*, (tradução de Francisco J. Molina de La Torre) Sígueme, Salamanca 2008.

IRINEU DE LYON, *Adversus Haereses*. Livro IV, 27,2, Paulus, São Paulo, 1995 (Coleção Patrística, 4).

_____, *Démonstration de la prédication apostolique 78*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1995 (Sources Chrétiennes, 406).

JEREMIAS, J., *Las parábolas de Jesús*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1997.

_____, *Teologia do Novo Testamento*, Paulus e Teológica, São Paulo, 2004.

_____, *Entre Viernes santo y Domingo de Pascua*. In: *Abba El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1999.

JUSTINO, *Apologia* II. 4,3-4, Paulus, São Paulo, 1995 (Coleção Patrística, 3).

_____, *Diálogo com Trifão*. 72,4, Paulus, São Paulo, 1995 (Coleção Patrística, 3).

KELLY, J.N. D.; *Primitivos Credos Cristianos*. Secretariado Trinitario Salamanca, Salamanca, 1980.

KÜNG, H.; *¿Vida eterna?* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.

KOBELSKI, P., Carta a los Efesios, In: *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella/Navarra, 2004.

LÍNDEZ, J. V., *Eclesiastes ou Qohélet*, Paulus, São Paulo, 1999.

LIVRO DE ENOQUE. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, Fonte Editorial, São Paulo, 2005.

LOCHET, L., *Jésus descendu aux enfers*, Les Editions du Cerf, Paris, 1979.

_____; *La salvación llega a los infiernos*, Sal Terrae, Santander, 1980 (tradução de Juan J. Gracia Valenceja).

LUZ, U.; *El Evangelio según San Mateo II*, p. Sígueme, Salamanca, 2001.

_____; *El Evangelio según San Mateo IV*, p. Sígueme, Salamanca, 2005.

MACKENZIE, J.L., *Dicionário Bíblico*, Paulus, São Paulo, 1983.

MARCHADOUR, A. *Morte e Vida na Bíblia*, Difusora Bíblica, Lisboa, 2001.

MASS, W.; “Discese all’inferno”. Aspetti di un articolo di fede dimenticato, in: *Communio* (italiana) 55 (1981) .

MARTIN-ACHARD, R., *Da morte à Ressurreição segundo o Antigo Testamento*, Editora Academia Cristã, São Paulo, 2005.

MAZZANTI, G. *Discesa agli inferi e dramma nuziale. Dall'abisso di morte alle Noze escatologiche. Una linea interpretativa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2011.

MELITÃO DE SARDES, *Sur la Pâques*, Les Éditions Du Cerf, Paris, 1966 (Sources Chrétiennes, 123).

MOLINA, F. C., *El Señor de la vida. Lectura Cristológica del Apocalipsis*, Sigueme, Salamanca, 1991.

ORBE, A., El 'Descensus ad inferos' y San Irineo, in: *Gregorianum*, 68, 1987

ORÍGENES, *Contra Celso*. Livro II, 43, Paulus, São Paulo, 1995 (Coleção Patrística, 20).

_____, *Traité des Principes* II, 6,2, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978 (Sources Chrétiennes, 253).

PASSARELLI, G., *Iconos. Festividades Bizantinas*, Editora LIBSA, Madrid, 1999.

PATROLOGIÆ *Latina*. Edição preparada por J.-P Migne. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici, 1958-1974.

PERRONE, L. De Nicéia a Calcedônia, in. ALBERIGO, G.; *História dos Concílios Ecumênicos*, Paulus, São Paulo, 1995.

PITSTICK, A. L., *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, 2007

RAHNER, K., *Sulla teologia della morte*, Morcelliana, Brescia, 2008.

RATZINGER, J.; *Introdução ao Cristianismo*, Loyola, São Paulo, 2009.

RUFINUS, T., *Expositio (Comentarius)*. In symbolum, 16. In: DENZINGER, H., HÜNERMANN, P., (por nós citado como DHü) *El Magisterio de la Iglesia : Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 2000.

RIUS-CAMOS, J., READ-HEIMERDINGER, J., *El Mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza*. Editorial Verbo Divino, Navarra, 2004, Tomo I.

SACHS, J. R., Apocatastasis, In: *Patristic Theology*, Theological Studies, 54 (1993).

SANTAMARIA LANCHO, J.A., *Un estudio sobre la soteriología Del dogma del Descensus ad inferos: 1 Pe 3,19-20a y la tradición sobre “la Predicación de Cristo en los Infiernos”*. 2007. 200 p. Tese (Doutorado em Teologia) Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, München, 2007.

SANTO AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*. 85,18, Paulus, São Paulo, 1995. (Coleção Patrística 9/2,).

SANTO ATANÁSIO, *A encarnação do Verbo*, 26, 1-2, Paulus, São Paulo, 1995. (Coleção Patrística, 18).

SCHATZ, K.; *Storia dei concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1999.

SPEYR, A. von , L'expérience du Samedi Saint. In : *Communio* (edição francesa) VI, I (1981).

STUDER, B., *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia*, Salamanca 1993,

TOMAS DE AQUINO, *O Credo*, Vozes, Petrópolis, 2006.

_____, *Suma Teológica*, Loyola, São Paulo, 2002, vol. III¹.

_____, *Suma Teológica*, trad. de Alexandre Corrêa, 2 ed. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980, vol. II².

_____, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 1994, vol. III.

TESTAMENTO DE RUBÉN. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, Fonte Editorial, São Paulo, 2005.

TESTAMENTO DE LEVI. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*, Fonte Editorial, São Paulo, 2005.

VAUX, R., *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, Vida Nova, São Paulo, 2004.

VAN DER BORN, A.(Org). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, Vozes, Porto, 1971.

VIVIANO, B.T., Evangelio según Mateo. In: *Nuevo Comentário Bíblico San Jerónimo*, Editorial Verbo Divino, Estella/Navarra, 2004.

WEISER, A., *O que é milagre na Bíblia*, Edições Paulinas, São Paulo, 1978.

WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, Hagnos, São Paulo, 2007.

Sites

<http://abcdioses.noneto.com>

http://www.aimer-jesus.com/evangile_barnabe_texte.php

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.iv.viii.ii.xvi.html>

<http://www.culturabrasil.pro.br/zip/alcorao.pdf>

http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0393-0466__Theodoretus_Cyrrhi_Episcopus__Historia_Ecclesiastica__EN.doc.html

http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0393-0466__Theodoretus_Cyrrhi_Episcopus__Historia_Ecclesiastica__EN.doc.html

http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/a_divina_liturgia_de_sao_joao_crisostomo_segunda_parte.html#II

<http://www.earlychristianwritings.com/text/hippolytus-christ.html>

<http://www.earlychristianwritings.com/text/hippolytus-christ.html>

<http://www.earlychristianwritings.com/text/origen123.html>

http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/liturgia/o_grande_sabado_santo.html

<http://www.scribd.com/doc/6915088/Joao-Calvino-Institutas-2-traducao-do-latim>

http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credito_po.html Acesso 27/11/2010 22:53

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1989/documents/hf_jp-ii_aud_19890111_it.html

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1984/april/documents/hf_jp-ii_spe_19840421_pellegrini-polacchi_it.html

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070407_veglia-pasquale_po.html acesso em 01/12/2010 22:47

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20100502_meditazione-torino_po.html acesso em 01/12/2010 22:52

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20091221_curia-auguri_po.html

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20090412_urbi-easter_po.html

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100403_veglia-pasquale_po.html