

O sentido da Indulgência

JOÃO DUQUE

Karl Rahner falava, há quase 50 anos e precisamente em relação à problemática das indulgências, da ausência de determinadas verdades ou realidades da vida prática da Igreja ¹. O que não significaria, segundo ele, que essas verdades fossem menos verdadeiras e menos importantes para o cristianismo. A sua ausência ou esquecimento dever-se-ia, sobretudo, ao facto de, pelo menos na sua formulação clássica, já não serem compreensíveis aos nossos contemporâneos. Isso exigiria, ainda segundo Rahner, um aprofundamento do seu significado teológico, a partir da sua história mas no intuito de esclarecer e reformular o seu sentido, no contexto da actual sensibilidade. Ele próprio procurou impulsionar esse aprofundamento, na consciência de que apenas estava a enunciar alguns dos elementos básicos de uma posterior reflexão teológica sobre o assunto – a qual, em realidade, não avançou muito mais, em relação ao que Rahner disse.

Mas, o que parece distinguir o nosso tempo do tempo em que falava Rahner é o facto de assistirmos a uma espécie de regresso das indulgências e do interesse do povo de Deus por elas. Qual a razão desse regresso? Uma resposta unívoca será de todo impossível. Poderá tratar-se de mais um epifenómeno do famoso «regresso do religioso» ou do «sagrado»; poderá ser mero movimento de regresso ou retrocesso a ritos mágicos superados, como segurança possível e avidamente procurada, num

1. Cf.: K. RAHNER, *Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, in: ID., *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln 1957, 185-210.

mundo marcado pelo vazio; mas também pode ser sinal de redescoberta, por ocasião de um ano jubilar, de novas possibilidades de vivência e mesmo reflexão sobre o próprio mistério da redenção – que é, no fundo, o que teologicamente está em causa.

O certo é que, vistas as coisas neste prisma do regresso das indulgências, as questões teológica exigem redobrado aprofundamento teológico. Ora, esse aprofundamento poderia optar por esclarecer os possíveis sentidos da própria definição canónica das indulgências, por discutir o problema do poder da Igreja para realizar esse acto jurídico, assim como analisar a problemática distinção entre as indulgências e o sacramento da reconciliação². Prefiro, até por não ser canonista, não me meter por esse sinuoso caminho. Também não me centrarei na história das indulgências e do seu progressivo surgimento, por haver suficientes e acessíveis escritos sobre o assunto³.

Optarei por uma outra via, que parecerá desviar-nos algo do assunto, mas que penso poder ser mais fértil, do ponto de vista teológico global. Nessa via, tentarei explorar alguns elementos intimamente ligados à problemática das indulgências – uma espécie de ressonâncias ou harmónicos da questão estrita em torno a esse fenómeno – e que se encontram no cerne da própria compreensão cristã da redenção, a qual é, no fundo, o horizonte mais vasto em que se deverá inserir todo o processo reconciliador, também o das indulgências.

Partindo da concepção clássica e estrita das indulgências (1), explorarei de seguida alguns dos elementos teológicos por elas evocados, que aqui concentro nas questões da culpa e expiação (2), do perdão e da magia (3), da responsabilidade e da solidariedade (4).

1. Indulgências

Segundo a definição tradicional e canónica, também assumida na actual bula, as indulgências são «a remissão, perante Deus, da pena temporal merecida pelos pecados que já foram perdoados quanto à culpa; remissão que o fiel de Cristo predisposto obtém, segundo condições determinadas, pela acção da Igreja, a qual, enquanto ministra da redenção, dispensa e aplica com autoridade o tesouro das satisfações de Cristo e dos

2. Profundas reflexões sobre o assunto podem ler-se no referido artigo de Rahner.

3. Cf.: N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, 3 vols., Paderborn, 1922-1923; B. POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Bonn, 1948; A. CATELLA-A. GRILLO, *Indulgências. História e significado*, Apelação: Paulus, 1999, esp. 13-41.

Santos»⁴. O que interessa, aqui e como ficou dito, não é analisar todos os promenores conceptuais desta definição nem a sua possível aplicação prática. Penso ser preferível e mais fértil, para uma actual teologia das indulgências, reflectir sobre aquilo que esta definição pressupõe, embora não diga de forma explícita. Vamos por partes.

1. Primeiro que tudo, as indulgências partem da constatação de um efeito histórico e social das faltas cometidas, que não são faltas meramente individuais, entre a alma de cada sujeito e o próprio Deus, mas são faltas na medida em que ferem e vitimam os outros seres humanos, ou mesmo as outras criaturas – e, nesse movimento negativo, ferem o próprio Deus presente na sua Criação. Nessa perspectiva, a realidade das indulgências distancia-se de qualquer redução da falta – do pecado – ao foro interior, isto é, à mera intenção da atitude individual. Se é certo que essa intenção não pode se ignorada, também é certo que a questão do pecado é mais vasta que a própria atitude interior, pois implica alterações profundas no tecido interpessoal, cultural e histórico em que se dá. Se mais não fosse, as atrocidades cometidas durante o século que agora termina proibem-nos qualquer redução da real culpa do ser humano a mero «sentimento de culpa»⁵. E a doutrina das indulgências está em perfeita sintonia com essa dimensão global da falta.

2. Por outro lado, na concepção das indulgências pressupõe-se que esse efeito histórico-social do pecado não é simplesmente anulado pelo perdão concedido por Deus, após o arrependimento do culpado⁶. Se esse perdão anula a condenação ou negação do culpado devido à sua culpa, assumindo essa culpa e superando-a, não a des-culpa, isto é, não considera o feito por não feito ou, então, não retira a responsabilidade a quem de facto a tem. O que significa que os efeitos reais de uma falta continuam a existir, mesmo que a culpa seja perdoada. O perdão de Deus não é, assim, um perdão desculpabilizante, no sentido de que pura e simplesmente tornasse tudo igual: os culpados e as suas vítimas. O perdão dá-se no reconhecimento da culpa e, para além disso, no reconhecimento da

4. *Indulgentiarum doctrina*, norma 1 (cf.: CIC 911).

5. Cf.: H. HARING, *Das Böse in der Welt*, Darmstadt: Primus, 1999, 121s.

6. Note-se que esta separação entre perdão da «pena eterna» e permanência da «pena temporal» apenas se tornou possível com a prática sacramental de absolver dos pecados, antes de cumprida a penitência. Até à idade média, o cumprimento da pena temporal era condição para a absolvição do pecado, na sua globalidade (cf.: K. RAHNER, *op. cit.*, 204).

necessidade de corrigir ou reparar o que, pela falta, se deturpou – sobretudo o mal que com cada falta se provoca aos outros.

3. Essa correcção é efectuada, segundo mais um pressuposto da doutrina tradicional das indulgências, pela chamada «pena temporal» – já que a «pena eterna» é anulada pelo perdão da culpa, enquanto tal. Essa pena temporal é um processo de penitência ou expiação do mal realizado. Seja entendida como processo de reequilíbrio do universo, cuja ordem foi perturbada pelo pecado⁷, seja como manifestação da situação incarnada, histórico-temporal, corpórea ou material do ser humano, cujo arrependimento tem sempre uma manifestação exterior e inserida num «mundo»⁸, a penitência correspondente a uma falta cometida prolonga-se tanto quanto os efeitos dessa mesma falta e constitui, por isso, um processo moroso e difícil, que na Igreja antiga assumia um carácter público e marcava, por vezes, a vida inteira de um cristão, enquanto processo do seu próprio amadurecimento como pessoa livre e responsável.

4. Ora, esta visão e estes pressupostos da doutrina das indulgências levantam, logo de imediato, um problema dramático, do ponto de vista existencial e mesmo teológico – problema que marcou fortemente a própria origem da reforma protestante: Poderá alguém de nós, algum dia, cumprir uma pena que consiga expiar, ou seja, reparar totalmente os efeitos dos actos negativos que cometeu? Se respondermos negativamente, não estaremos longe do desespero. Se respondermos positivamente, não estaremos longe da presunção de nos salvarmos pelas nossas próprias obras⁹. Mas seremos nós remidos totalmente, perante Deus e os homens (isto é, eterna e temporalmente) apenas na medida em que conseguirmos, pessoalmente, essa expiação total?

É aqui que se situa a realidade das indulgências. Estas constituem, para resumir, a forma de remissão de todas as consequências das nossas faltas, não apenas nem sobretudo por mérito próprio e individual da

7. Cf.: CH. JOURNET, *Théologie des indulgences*, in: «Nova et vetera» 41 (1966) 81-111.

8. Cf.: K. RAHNER, *op. cit.*, esp. 206ss.

9. Esta seria, basicamente, a questão levantada por Paulo, em relação ao judaísmo fari-saico. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Paris: Aubier, 1988, 291 exprime essa problemática de forma precisa: «A observância da lei é nula se não for integral; mas nós nunca estaremos quites: a perfeição é infinita e os mandamentos são em número ilimitado. O ser humano não será, portanto, de modo nenhum justificado pela lei; sê-lo-ia, se a observância pudesse ser total». A lei torna-se, assim, propriamente criadora de condenação, mais do que de salvação.

nossa actividade expiatória, mas por dom do próprio Deus, em e pela Igreja, enquanto comunidade dos Santos. Nesse sentido, é o recurso àquilo que, metaforicamente, se chama o «tesouro da Igreja» que redime, não propriamente a acção ou obra penitencial expiatória do sujeito da culpa. Pela comunhão de bens espirituais entre os membros do corpo de Cristo, é possível que a penitência devida pelos efeitos temporais das faltas seja reduzida ou mesmo superada pela acção boa do corpo eclesial, no seu conjunto e, sobretudo, nos seus membros que mais profundamente se identificaram e identificam com o próprio Cristo. Nesses, age de forma mais plena a própria redenção de Cristo. E é essa acção redentora que, nas indulgências, absolve totalmente das faltas, em todas as suas dimensões.

5. Mas essa concepção não estaria, por seu turno, longe da magia. Através de um rito determinado, independentemente da nossa própria acção ou atitude, seríamos beneficiários de um património que não é pessoalmente nosso, mas que nos seria oferecido no rito. Para evitar este perigo de magia em todo o processo das indulgências, os vários documentos da Igreja foram acentuando, cada vez com maior premência, a necessária predisposição do crente, a exigência de profundo arrependimento e de que esse arrependimento se manifeste de forma exterior, também em obras determinadas. Essas obras manifestam, pois, a participação activa de cada um no processo de indulgência. Como tal, esse processo não constitui uma transferência automática, mediante determinado rito exterior, de méritos do «tesouro da Igreja» para os seus membros mais débeis. A permuta de bens espirituais é sempre uma permuta real-simbólica, que engloba profundamente quem dá e quem recebe, numa sinergia constante das respectivas acções.

6. Claro que determinadas acentuações históricas das indulgências reconduziram-nas, praticamente, aos méritos dessa mesma Igreja, enquanto méritos dos seus membros mais destacados na santidade. A par disso, a indulgência passou a ser cada vez mais encarada como uma consequência directa de uma determinada acção, orientada para esse fim. A remissão dos pecados seria, assim, merecida por uma obra determinada. E essa obra provocaria, de uma forma praticamente mágica, essa mesma remissão. Essa acentuação é que tem sido fortemente criticada – e com razão – pelas Igrejas protestantes.

Ora, se é verdade que os efeitos das nossas acções sobre os outros não se limitam às acções más, mas também – e até sobretudo – se dão nas boas acções, o certo é que a redenção total do pecado não é fruto dessas acções humanas, mas dom da própria acção escatológica de Deus em

Jesus Cristo. Essa sim, é uma acção redentora. E é essa acção que nos redime, na sacramentalidade da própria Igreja. E a acção meritória dos santos só o é, na medida em que é participação na santidade do único que é santo e que tudo santifica: o Espírito Santo.

7. De tudo o que fica dito ressalta, desde já, a complexidade da questão das indulgências. Até o próprio Rahner, conhecido pela sua profunda lucidez em relação a praticamente todos os assuntos teológicos, considera a problemática das indulgências uma «questão dogmática, psicológica e pastoralmente difícil»¹⁰. Para desbravar algo dessa complexa floresta, tentemos isolar alguns temas que a constituem, para sobre eles reflectir. Assim, a realidade das indulgências toca, entre outros possíveis, pelo menos nos seguintes elementos centrais: a) a questão da culpa e da expiação; b) a questão do perdão e da magia; c) a questão da responsabilidade e da solidariedade. Vejamos cada um deles separadamente.

2. A culpa

A questão da culpa humana é uma das mais complexas e mais dramáticas. De facto, com ela toca-se o vasto e teoricamente insolúvel problema do mal, que no fenómeno da culpa assume uma das suas mais penetrantes dimensões, assim como se aborda o próprio mistério da liberdade humana, com todos os seus enigmas e interrogações por resolver. Por isso, aqui apenas poderão ser evocadas e esboçadas, ao de leve, algumas das questões subjacentes a esta tão ampla problemática¹¹.

1. Martin Heidegger – muito na linha de Kierkegaard – considera a culpa como algo pertencente ao próprio ser humano, enquanto ser-limitado. De facto, essa limitação implica que, no leque das possibilidades da minha existência no mundo, eu só possa realizar uma de cada vez,

10. K. RAHNER, *Art. Indulgências*, in: «Sacramentum Mundi», Barcelona 1967, 872.

11. Sobre o vasto, complexo e insolúvel problema do mal, ver: J. DUQUE, *O mal – Deus em questão(?)*, in: «Didaskalia» 39 (1999) 301-334; sobre a questão específica da culpa, ver, entre outros: E. DREWERMANN, *Art. pecado*, in: P. EICHER (ed.), *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, S. Paulo 1993; B. WELTE, *Heilsverständnis*, Freiburg: Herder, 1966, esp. 140ss; J. SPLETT, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*, Frankfurt a. M. 1981, esp 100ss; H. HARING, *op. cit.*, esp. 111-127; M. SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M., 1982.

falhando todas as outras. E a culpa resultaria dessa falha existencial-ontológica.

Nesse sentido, antes de cada culpa concreta, dá-se um *ser-culpado* de todo o ser humano em relação ao próprio Ser, que necessariamente se falha. Desse modo, o fenómeno da culpa é colocado no seu horizonte mais vasto, o que impede uma redução sua ao resultado de algum acto pontual. Mas essa falha ontológica, prévia a qualquer falta ética, não é falta a um dever-ser; é apenas a factual realidade de não poder ser tudo. Trata-se, pois, de finitude e não propriamente de culpa. Ou será a culpabilidade redutível à finitude? Serei eu culpado pelo facto de existir, como ser limitado? Não seria isso mera repetição do mito da tragicidade da própria essência humana? Mas não equivaleria isso a uma profunda des-culpa de toda a culpa concreta e pessoal, pela via da metafísica? ¹²

Ora a culpa, tal como aparece nos seus símbolos manifestativos, assume-se, em primeiro lugar e logo desde as suas manifestações mais mitológicas, como uma mácula ¹³, isto é, como resultado de uma violação de uma relação, violação que comporta uma situação de perdição, para o culpado e para a comunidade. Como tal, a culpa revela-se, mesmo na sua fisionomia mais arcaica, como resultante da realização de algo que não deveria ser, não pertencendo pois à natureza (mesmo se finita) do ser humano.

Assim sendo e porque a culpa resulta de um acto que não pertence àquilo que somos, originariamente – o que é o mesmo que dizer que não pertence àquilo que deveríamos ser e não apenas ao que tenhamos sido, algum dia, num «paraíso perdido» – ela corresponde, no seu ser mais profundo, a uma falha a nós mesmos, mais até do que aos outros, embora a nossa não-correspondência a nós mesmos se dê sempre como infidelidade aos outros. Então, o pecado originador de culpa é, sempre, uma *falha ao devermos-ser-nós*, à nossa própria liberdade, enquanto identidade daquilo que somos e devemos ser; é, por isso mesmo, uma contradição de nós connosco mesmos ¹⁴. Como tal, é a presença do próprio absurdo, o sem-sentido total.

Mas, na medida em que faltamos à nossa própria liberdade, faltamos ao que a constitui, que é o encontro com outra liberdade, enquanto

12. Cf.: J. SPLETT, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen*, Frankfurt a. M. 1981, esp. 100 ss.

13. Cf.: P. RICOEUR, *op. cit.*, esp. 187 ss.

14. Cf.: VERGÍLIO FERREIRA, *Invocação ao meu corpo*, 123: «É-se livre quando se é quem se é». Partindo desse pressuposto, uma falha à nossa liberdade é equivalente a uma falha a nós mesmos e vice-versa.

resposta à interpelação do outro. A infidelidade a nós próprios não constitui um círculo fechado em si mesmo, mas resulta da infidelidade ao outro, perante o qual se constitui e actualiza a nossa própria liberdade, e é nessa infidelidade que se realiza como culpa. De facto, só somos livre quando somos nós e só somos nós quando respondemos a outro. Então, o pecado é a não-resposta ou a resposta negativa à interpelação do outro. E, ao fazê-lo, impedimo-nos de ser nós mesmos.

Mas a nossa liberdade, nascendo da resposta à interpelação do outro, é sempre uma liberdade concedida. Concedida, é certo, directamente pela interpelação do outro; contudo e em última instância, não é concedida propriamente pelo outro, já que ele não a possui, para no-la dar. Ou melhor, se a possui é porque ela mesma lhe foi dada, assim como a possibilidade de nos interpelar, conjuntamente com o valor infinito ou absoluto dessa mesma interpelação. Assim sendo, a nossa liberdade é constante dom do próprio Infinito, do próprio Deus, na interpelação concreta do outro.

E sendo a nossa liberdade uma liberdade dada por Deus, isto é, criada, então a culpa é, fundamentalmente, resultante de uma falha ao próprio ser, à própria Criação, por isso mesmo resultante de uma falta contra o Criador. É sempre uma negação, a não-resposta a um imperativo ou a uma interpelação que se encontra na nossa própria condição de criaturas livres. Por isso, a culpa resulta da não-correspondência à verdade de nós próprios e do mundo. E é essa verdade que faz da culpa aquilo que ela é: precisamente a consequência de uma falha em relação ao imperativo da verdade. Culpa, enquanto tal, só existe por referência a essa verdade, enquanto luz que traz a manifesto a própria culpabilidade da acção culpável.

Nesta dimensão da culpa, todos somos solidários, pois todos somos culpados em relação ao próprio Criador – não pelo simples facto de sermos criaturas finitas, mas porque, de facto, todos falhamos frequentemente o nosso «dever-ser» de criaturas finitas, que deveriam corresponder ao seu Criador. Por isso, a questão do pecado e da respectiva culpa não é uma questão apenas individual, nem sequer apenas social, senão que estabelece profundos laços entre toda a criatura. Laços resultantes do mal, é verdade, mas que de certo modo anunciam, também, os possíveis laços estabelecidos pelo bem.

2. Ora, é em relação ao bem, à correspondência positiva àquilo que somos, como correspondência à interpelação dos outros e do próprio Criador, que surge a grave questão, após a falha que nos tornou culpados: poderá, alguma vez, a culpa ser anulada, por expiação, fazendo o bem?

Neste contexto, haveria que ter bem clara a distinção entre culpa, propriamente dita, e acção faltosa, que torna culpado o seu agente – e que, por isso, é simultaneamente originada pela culpa e dá origem à culpa¹⁵. Pressuposta essa distinção, haverá que ter bem claro que a culpa, em si mesma, não é anulada por nada – nem pelo perdão. Anulado é, pelo perdão, o pecado enquanto acção culpável ou realmente culpada – e, conseqüentemente, a pena ou condenação devidas por esse pecado. A culpa, como tal, é apenas reconhecida e, por isso, assumida. E o perdão implica, nem mais nem menos que esse reconhecimento da própria culpa, enquanto reconhecimento do seu «não-dever-ter-sido»: isto é, implica o arrependimento.

Claro que pode existir um «complexo de culpa», isto é, a inclinação doentia para um ser humano se sentir culpado daquilo de que não o é, ou para se fixar na própria culpa, que é uma outra forma de não a assumir de maneira madura e responsável. A fixação na culpa impede que eu me aceite a mim mesmo – que aceite viver, no fundo – com as minhas culpas. Corresponde a uma estagnação na fase negativista, que apenas constata a falha cometida e o seu carácter de negação do real e de mim mesmo. A hiperbolização da culpa acaba por desligar a culpa da própria liberdade, por extrapolação da própria culpabilidade, que passa a ser uma culpabilidade geral, constante, mas sem real realização ou sem referência a actos concretos. Desse modo, impede uma real nomeação da própria culpa, já que, ao se ser culpado de tudo, não se é realmente culpado de nada em particular.

Mas também pode existir o «complexo de desculpa», que pretende, não menos doentamente, colocar a culpa da acção faltosa em todos os factores exteriores e condicionadores da liberdade¹⁶. Se é certo que toda a nossa acção livre se realiza num mundo ou num contexto que imprete-riavelmente a marca e, como tal, a torna em acção de uma liberdade

15. De facto e em última instância, não há acção faltosa sem culpa, nem culpa sem acção faltosa. O problema reside no facto de, muitas vezes, identificarmos a culpa com o próprio acto imputável a um culpado. Por isso se fala, correntemente, de perdão das culpas, entendendo por isso uma espécie de anulação, de limpeza do acto faltoso. O próprio termo latino *culpa* é frequentemente traduzido por «falta», o que tem levado a alguma confusão, mormente no campo teológico. Com vista ao que se segue, proponho uma distinção clara – embora possa ser historicamente discutível – entre culpa e falta. O conceito de culpa aproximar-se-ia ao conceito de responsabilidade por uma falta. É nesse sentido que toda a falta pressupõe a culpa e vice-versa. Mas uma realidade não é idêntica à outra (assumo, aqui, a semelhante distinção entre culpabilidade e falta, defendida por P. RICOEUR, *op. cit.*, esp. 255 ss).

16. Cf.: B. WELTE, *Heilsverständnis*, Freiburg: Herder, 1966, esp. 140 ss.

situada, a recondução de todos os motivos da acção a factores externos – cósmicos, sociais, culturais, psíquicos, etc. – implicaria a impossibilidade última de qualquer acção livre. Ou seja, o processo de desculpabilização global e sistemática acaba por colocar a pessoa humana em contradição consigo mesma, já que, em realidade, nunca pode ser aquilo que é e que deve ser – do mesmo modo que não pode, em verdade, falhar aquilo que é e deve ser.

Como se vê, tanto o complexo de culpa como o de desculpa anulam a possibilidade real de exercício da liberdade. Em relação ao primeiro, a psicanálise mostrou, à saciedade, em que medida a situação de complexo elimina a possibilidade de opções livres. Em relação ao segundo, continua a ser importante a chamada de atenção de Hegel para o facto de que a pena aplicável ao culpado é um direito do próprio culpado, «uma maneira de a sua liberdade existir», uma vez que desse modo se «dignifica o criminoso como ser racional», o que não aconteceria se se tratasse apenas como «um animal perigoso que se tenta intimidar ou corrigir ou que é preciso eliminar»¹⁷, mas que, no fundo não seria culpado do que faz. No primeiro caso, a liberdade seria anulada pela escravatura; no segundo, por uma antecipada «certidão de óbito», ou mesmo por um aborto que nunca permitiria a sua real aparição.

A compreensão e a realização correctas da liberdade humana exigem o reconhecimento sadio da culpa, naquilo de que, de facto, se é culpável e realmente culpado. No dizer lúcido e sábio de Adolphe Gesché, «a culpabilidade, reconhecimento sadio de uma falta, pertence a uma responsabilidade e a uma liberdade adultas»¹⁸. Mas, reconhecida essa culpa, como seguir adiante, isto é, como evitar a fixação doentia na mesma? Será a expiação do mal realizado uma forma possível? Ou estaremos todos condenados ao destino de Sísifo, que tem de eternamente realizar o irrealizável? Será possível a salvação? E seremos nós capazes de a realizar?

É certo que a recolocação das coisas no lugar, isto é, a reparação ou o desagravo podem contribuir para recuperar algo que tinha sido destruído com o acto mau. E é certo que todo o arrependimento, e correspondente processo de reconciliação, pressupõem a vontade e a realidade de uma conversão global, também exterior e eficaz praticamente, sobretudo em relação precisamente ao que de mal se causou. Mas resolverá isso a questão da culpa, na sua raiz de resultado de uma falta à própria

17. G. F. W. HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*, § 100.

18. A. GESCHÉ, *Deus para pensar. I. O Mal*, Lisboa: Rei dos Livros, 1996, 114.

liberdade, ou apenas resolverá as questões práticas das consequências do acto faltoso?

A questão da culpa, enquanto resultante de uma acção contra a própria liberdade e a própria Criação, não é resolvida pela mera expiação, pois as suas raízes são mais profundas que o mero acto faltoso e as suas consequências directas¹⁹. De facto, se o bem que fizermos pode superar o mal feito, isso não implica que deixemos de ser culpados daquilo que realmente fizemos de mal contra a própria Criação. O que está feito está feito e, se de facto somos culpados, somo-lo sempre, sem que nos seja possível iludir essa realidade. De facto, a culpa «nunca é um mero erro funcional num campo de relações funcional exterior, e por isso também nunca pode ser anulada ou superada como culpa, por uma mera mudança de relações exteriores, por exemplo através da reparação (*das Gutmachen* = o fazer-bem) de prejuízos causados»²⁰.

A clara e assumida confissão «Eu sou culpado» não se refere a um ser, precedente à culpa, ao qual é atribuído, *a posteriori*, um qualquer predicado: neste caso, o da culpa; refere-se, sim, a uma forma de ser: «Eu sou, no modo de ser de culpado». Portanto, a culpa altera (negativamente) o ser da pessoa, não constituindo mero acidente que lhe possa ser retirado, por este ou aquele meio ou processo externo. A culpa, nascendo de uma acção humana, torna-se transcendente a esse agir e ao próprio ser humano. Na sua realidade marcante do próprio ser da pessoa, ela não é anulável nem superável pela própria pessoa. Uma alteração do ser só pode ser superada por outra alteração do ser. E, em última instância, essa alteração do ser que supere o poder da culpa não pertence às possibilidades imanentes ao ser culpado, que por mais que lhe fuja, não consegue eliminar ou superar a sua culpa.

Por isso, a única saída possível é a redenção, não a des-culpa, nem sequer a expiação. E a redenção é dom gratuito, transcendente, não o efeito directo ou o produto de qualquer obra expiatória, realizada por parte do culpado. Essa redenção é o acolhimento, por parte do Criador,

19. W. PANNENBERG, *Antropologia en perspectiva teológica*, Salamanca: Sígueme, 1993, p. 363, refere que, mesmo no Antigo Testamento, «só para as transgressões cometidas no erro (*bisgagá*), isto é, sem querer e por descuido, há possibilidade de expiação (*Lev* 4,1ss; *Nm* 15,22ss, 27ss). Pelo contrário, quem «age descaradamente» contra Deus (*Nm* 15, 30), «ultraja o Senhor» e é vítima de morte» (cf.: R. RENTDORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, 1967, 20ss). Dessa «condenação à morte» – de que Paulo se fará eco, mais tarde – não pode salvar nenhuma expiação. Apenas o perdão gratuito, excessivo, jubilar.

20. B. WELTE, *op. cit.*, 145.

da criatura culpada, apesar da sua culpa, mas com a sua culpa, por isso sem que essa lhe seja propriamente retirada²¹. Ou seja, a redenção, enquanto tal e rigorosamente considerada, não elimina (por des-culpa) nem expia (por resgate). Redime, conduzindo o pecador, com a culpa do seu pecado – embora sem o pecado propriamente dito e a condenação daí resultante – ao seio do Pai misericordioso. Esse acolhimento não é um esquecimento ou ignorância da culpa – o que implicaria, também, o esquecimento ou ignorância das vítimas da acção culpada, ou mesmo do próprio culpado, na sua verdade de culpado – mas um acolhimento total do culpado. Por isso, esse acolhimento é *per-dão*, ou seja, dom gratuito do próprio amor de Deus. E só desse modo é possível autêntica reconciliação que, por um lado, assuma o passado e a realidade do culpado e, por outro lado, o redima. Se ficasse pela constatação da culpa, de nada adiantaria; se ficasse por uma redenção sem o primeiro elemento, seria mera ilusão. Só a reconciliação possibilitada pelo perdão é adequada a Deus e ao ser humano: a Deus, que pode libertar, e ao ser humano que é (deve ser) livre, segundo vontade de Deus.

E, mais do que isso, esse perdão é excessivo, pois o culpado em nada o poderá, rigorosamente, merecer nem, em última instância, produzir. Não são as suas obras expiatórias que o exigem ou até o realizam, mas a libérrima acção do próprio Espírito. E esta não é causada por nenhuma acção humana. Da nossa parte, apenas podemos orar, como forma de acolhimento dessa acção do Espírito. A *epiclese* – enquanto invocação orante que consiste em acolher o Espírito, mais do que em pedir algo – substitui, assim, a expiação, como atitude adequada para o encontro entre a nossa culpa e o perdão de Deus.

3. O per-dão

1. O esquema da expiação é, no fundo, o esquema da retribuição. Ora, a problemática do pecado, da culpa, do mal e do seu perdão situa-se num âmbito diferente do da retribuição. Nem o mal que se sofre é um castigo pelo mal que se comete, nem o mal que se comete se anula pela mera reposição das coisas no lugar. Assim no-lo ensinam sábios de Israel,

21. Cf.: J. SPLETT, *Spiel-Ernst*, Frankfurt a. M. 1993, 48: «Ele [Deus] aceita-nos, apesar da nossa culpa e com ela. De modo nenhum diz sim à própria culpa, o que seria perverso; contudo, *com a nossa culpa inaceitável*, Deus *aceita* e afirma *cada um de nós*. E só assim temos esperança e podemos, por nosso lado, aceitar-nos».

entre os quais sobressai o livro de Job, principal questionador do esquema da retribuição²². Por mais importante que seja a reparação do mal feito, a questão não se esgota aí, já que uma falta que implica culpa não pode desse modo ser anulada em todas as suas dimensões.

A culpa, enquanto manifestação dramática do profundo enigma do mal, que marca a ambiguidade de toda a Criação, constitui algo de excessivo em relação à própria Criação e, muito mais, em relação ao próprio sujeito da culpa. Como se viu, se a culpa contradiz a Criação e a orientação do sujeito, altera negativamente – deturpa – o ser da realidade da Criação e do sujeito. Essa alteração assume, assim, um carácter que supera a capacidade do próprio sujeito, para a voltar a alterar. Mesmo que a liberdade da pessoa esteja na origem directa do nascimento da culpa – diferentemente do fenómeno da morte, que não é originado pelo ser humano, pelo menos enquanto fenómeno universal – o certo é que, na sua globalidade, o fenómeno da culpa – tal como o da morte – é a manifestação de um excesso, em relação ao próprio sujeito culpado, que ele não pode manipular apenas mediante uma acção expiatória²³. E um excesso só pode ser superado por outro excesso, que excede o próprio pecado. No dizer de Paulo, «não há proporção entre o delito e a graça» (*Rm* 5,15), pois que, «onde abundou o pecado, superabundou a graça» (*Rm* 5,20). A Graça do perdão, que é perdão de graça, constitui esse excesso redentor.

Neste âmbito se enquadra a tradição do jubileu. Desde a sua origem judaica que essa tradição está marcada, precisamente, pela consciência de que a acção da Graça de Deus é excessiva, em relação aos nossos esquemas justiceiros e meramente retributivos. E é esse excesso que marca a dimensão festiva e peregrinante do jubileu, na qual o povo peregrino constantemente bebe na sua verdadeira fonte: precisamente Javé. Por isso mesmo se trata da Graça, do gratuito, do que não é comprado nem merecido por nada, mas simplesmente oferecido, para além de tudo o que se possa, mesmo, esperar. E, na oferta gratuita do dom da vida, Deus rejubila de alegria, celebra e convida a celebrar o «sábado dos sábados».

22. Entre os muitos estudos sobre o assunto, Cf.: A. VAZ, *O Deus de Job*, in: AA.VV., *Paternidade divina e dignidade humana*, Lisboa 1999, 35-66.

23. Aliás, na culpa e na morte revela-se o fenómeno do mal, excessivo em relação à realidade e a qualquer compreensão de que dela sejamos capazes. No seu profundo enigma, o mal não é reconduzível a uma consequência do mau uso da liberdade humana, mas precede, de algum modo, esse mesmo uso (cf.: PH. NEMO, *Job et l'excès du mal*, Paris: Grasset, 1978; A. GESCHÉ, *op. cit.*, esp. 49ss).

dos»²⁴, o «ano da graça do Senhor» (Is 61,2). E a celebração do jubileu orienta-se, também, no sentido do perdão das faltas. «Na verdade, Deus no jubileu repropõe também uma libertação dos pecados e um perdão das dívidas para proporcionar uma convivência, uma fraternidade»²⁵.

O perdão jubilar é, pois, a clara e jubilosa manifestação da própria essência do perdão: o *per-donare*, a oferta do próprio ser, na medida em que constitui a afirmação de nós mesmos, apesar da nossa finitude e da nossa falibilidade. Só esse dom excessivo consegue romper as amarras de um destino de desespero, de fatal condenação a não podermos ser o que devemos ser, precisamente porque seria um destino de *des-graça*. Mas porque o perdão é dom de graça e da Graça, a *des-graça* é superada e a redenção é possível – e só desse modo é possível.

Como tal, o perdão *dá-se* – ou melhor, é-nos dado – e não se conquista. E o que nos é dado, no perdão, é precisamente o ser, a existência. De facto, sem esse dom que perdoa, por nós próprios não teríamos *direito* a existir, ao nosso «lugar ao sol», pois nenhum mérito nosso o poderia exigir. Só porque alguém, antes de nós, antes de todos e antes de tudo, nos quer²⁶, apesar da nossa culpa – isto é, porque alguém nos *per-doa* – é que se justifica (numa justificação sem justificação) o facto de sermos, mesmo sendo culpados²⁷. A nossa existência e a aceitação dela passa pelo acolhimento desse dom. E só esse dom possibilita que nos aceitemos a nós próprios, sem ressentimentos, sem angústias e sem desesperos – ou melhor, superando tudo isso, quando porventura assaltar a nossa existência. É isso, precisamente, o chamamento da morte para a vida, a libertação do pecado, a redenção.

As indulgências são a manifestação ritual e concreta desse dom. Segundo o exprime a própria bula *Incarnationis Mysterium*, nelas manifesta-se «o dom total da misericórdia de Deus»²⁸. Em Jesus Cristo, todos

24. J. C. CARVALHO, *Jubileu – ícone da salvação de Deus*, in: AA.VV., *Em nome de Deus Pai*, Lisboa 1999, 320.328.

25. *Ibidem*, 322. É sintomático, assim, que os LXX traduzam, em Lv 25, 10.11, *yobel* (jubileu) por *aphéseôs* (libertação, perdão).

26. Segundo a expressão do próprio amor: «É bom que existas» (J. PIEPER, *Über die Liebe*, München 1972, 38).

27. E não é a arte – enquanto ilusão – que nos salva, para não perecermos à verdade do que somos, como defendia Nietzsche, na sequência de um texto clássico de Plutarco: «O melhor é, para ti, inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Mas o segundo melhor é para ti: morrer em breve» (cf.: F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, KSA I, 35; *Id.*, *Wille zur Macht*, KSA XIII, 500).

28. *Incarnationis Mysterium*, n.º 10.

recebemos «graça sobre graça, ao sermos reconciliados com o Pai». «Jesus é verdadeiramente a realidade nova que excede tudo quanto a humanidade poderia esperar...»²⁹.

2. Só que esse perdão, por mais gratuito e excessivo que seja em relação à nossa realidade, não é mágico ou automático, antes se dá na medição da própria força do bem concreto. A superação da culpa e da correspondente falta não se dá, pois, por uma reposição de uma situação original boa, como se nada tivesse existido, mas pelo excesso do bem em relação ao mal, o qual continua como verdadeiramente tendo existido – mas tendo sido, simplesmente, superado. E superado não apenas – nem sobretudo – pelo bem que eu faça, pelos meus méritos, mas pelo bem que os outros fazem e me oferecem. A comunhão no bem é que poderá constituir lugar «sacramental» da acção pela qual o Espírito de Deus supera os efeitos do mal.

Por isso, o denominado «tesouro da Igreja» não é propriedade de um conjunto de «coisas» ou «obras», armazenadas ao longo dos séculos e que possam, de quando em vez, ser administradas aos fiéis, por quem possuir poder legítimo para tal. Esse tesouro é uma permuta real-simbólica do próprio dom de Deus, em e por Jesus Cristo, na mediação da Igreja.

Da nossa parte, existe sobretudo uma atitude de acolhimento, que é a atitude de reconhecimento da culpa, ou seja, de arrependimento, a que corresponde o acolhimento do perdão. A des-culpa não permite o reconhecimento da culpa e, por isso, também não possibilita o perdão – aliás, não faria sentido falar em perdão, se não se aceita que tenha havido, propriamente, culpa. Só o reconhecimento possibilita o acolhimento do perdão, enquanto dom gratuito. Nesse sentido, na nossa perspectiva humana, o arrependimento é condição necessária para o perdão. Mas, vista a realidade na sua profundidade, o perdão antecede o próprio arrependimento, na medida em que todo o dom de Deus é prévio ao próprio acolhimento do ser humano. Em realidade, existe uma profunda interpenetração temporal entre perdão como dom e arrependimento como acolhimento. No acolhimento do perdão, acolhemo-nos a nós próprios, enquanto dom desse mesmo perdão. O não-acolhimento do perdão – o não-reconhecimento da culpa – corresponde à não-aceitação de nós mesmos, correspondendo, por isso, à própria des-graça. A consequência só pode ser a morte, no seu sentido mais profundo, isto é, o não-ser³⁰.

29. *Ibidem*, n.º 1.

30. Não é por acaso que muitos pensadores, escritores e poetas se debatem com o suicídio, como única saída para o drama da própria existência. E talvez assim seja, se não

Por outro lado, a superação do excesso do mal pelo excesso do bem, que acolhemos no perdão, conduz-nos a um prolongamento desse dom, fazendo o bem e dando-nos aos outros. Ou seja, o bem que fizermos não é produtor directo da nossa redenção, como um pagamento ou resgate de um mal que tivéssemos realizado. Esse bem é consequência do perdão que recebemos, pelo bem que nos é dado pelos outros, no próprio Deus. E é desse perdão originário que nasce a nossa solidariedade originária.

4. A solidariedade

1. Se somos solidários, não é por mérito, mas por dom, que nos torna solidários numa mesma condição. Nesse sentido, a primeira base de toda a solidariedade é o reconhecimento dessa condição, que é uma condição simultaneamente marcada pela grandeza de ser dom de Deus e pela dramaticidade do pecado. E, mais uma vez, é o dom jubilar que nos conduz de forma especial ao reconhecimento dessa condição. «O sábado é o dia por antonomásia em que o homem *tem tempo* para *ter* amigos, isto é, comungar, existir na *comunhão* com os outros que, tal como ele, são senhores da criação, irmãos na mesma condição e dignidade humanas»³¹. Condição e dignidade que estão marcadas, como se sabe, pela profunda ambiguidade que o próprio pecado origina. Existir na comunhão é, também, existir nessa condição ambígua, de simultânea grandeza e miséria. Reconhecer esta condição, na atitude penitente – isto é, em atitude de acolhimento do perdão – é agir na própria transformação do mundo – em todas as suas dimensões, desde a mais espiritual à mais material, da mais individual à mais política – como acolhimento do Reino de Deus, enquanto reino do perdão gratuito.

2. Esta pertença à comum condição humana e o seu reconhecimento implicam, em primeiro lugar, uma súplica comum de perdão. A solidariedade na culpa – e que se revela já nos próprios efeitos negativos das faltas cometidas – implica uma solidariedade no reconhecimento da culpa e uma correspondente solidariedade no acolhimento do perdão, que se manifesta no próprio acto de «perder perdão». Essa súplica de perdão pode dar-se, de forma imediata e directa, em relação àqueles que foram lesados pela falta – no fundo, em relação a todos, já que todos são lesados

existir o acolhimento do perdão, como atitude possibilitadora da nossa própria existência e permanência na vida.

31. J. C. CARVALHO, *op. cit.*, 324.

por todas as faltas. Mas essa súplica implica uma orientação ainda mais originária, já que o perdão, em sentido próprio, só pode ser concedido por Deus, pois só ele é dador de vida. Dá-se, assim, uma solidariedade na invocação do Espírito, na *epiclese*, na súplica ou mesmo no grito por libertação. Invocação essa que não pretende convencer Deus a conceder o perdão, mas que manifesta, de forma premente – tanto mais premente, quanto mais incisiva for a súplica – o nosso próprio acolhimento do dom da salvação. A afirmação, de origem neotestamentária, «*A quem pedir, dar-se-á*», não significa que Deus precise de ser lembrado ou incomodado. Significa, antes, que o dom não é acolhido por quem não for capaz de pedir. E suplicar exige mais humildade, mais verdade, mais pobreza, do que dar.

A súplica eclesial, comunitária do perdão, tal como se dá precisamente no contexto da indulgência, manifesta esta solidariedade na súplica e permite um acolhimento comunitário do próprio perdão. É a partir desse acolhimento comunitário que o perdão pode ser concedido a cada membro da comunidade, na medida em que se sente solidário dessa mesma súplica.

3. Solidariedade significa, também, responsabilidade. Em primeiro lugar, responsabilidade de quem responde pelos próprios actos, pelos bons e pelos maus. Na medida em que cometemos faltas, tal como se viu, afectamos a Criação. Somos, por isso, responsáveis pelo mal que causamos ao todo e devemos assumir essa responsabilidade, precisamente na medida em que nos reconhecemos solidários com o todo.

Mas também podemos fazer o bem, sendo desse modo também responsáveis – enquanto mediadores da acção do Espírito – pela possível superação do mal pelo bem. Se é certo que o bem que fizermos não irá transformar totalmente o mundo, temos que ter consciência que a parte de responsabilidade que possuímos nessa transformação não pode ser delegada. E, no fundo, quem salva um ser humano, salva o mundo – diríamos melhor: quem serve de sacramento de salvação (pois só Deus salva) para um só ser humano, é instrumento de salvação para o todo, presente nesse mesmo ser humano.

Responsabilidade significa, neste sentido e em última instância, não tanto responder pelos meus actos, mas corresponder a uma interpelação³². E essa interpelação é, precisamente, a vocação originária para ser

32. Aliás, a responsabilidade de quem responde pelos seus actos é, sempre, uma responsabilidade frente a alguém ou alguma instância, perante a qual se responde. Nesse

o que devo ser e, desse modo, contribuir para que o Espírito realize a obra de salvação. Na medida em que respondo a essa interpelação, assumo a minha responsabilidade de criatura que responde à interpelação do Criador. Nessa responsabilidade, sou responsável por todos e por tudo.

Se recuso a resposta ou respondo negativamente, torno-me responsável pela transfiguração positiva do todo, a partir do momento em que reconheço que não respondi como deveria ter respondido. E ao reconhecer, acolho o dom do perdão. Nessa medida, é mediante o dom do perdão, que me cabe acolher, que me torno responsável pelo acolhimento desse dom, por parte de toda a criatura.

Na realidade das indulgências e da permuta real-simbólica dos dons espirituais que nelas se realiza, manifesta-se de forma premente esta corresponsabilidade de todos, na condição ambígua da própria criatura, isto é, no mal e no bem que realizamos. E se somos corresponsáveis pela falta em relação ao que constitui a nossa verdade e a nossa liberdade, também somos corresponsáveis no acolhimento e correspondência ao perdão que origina a nossa verdade e a nossa liberdade.

4. A pertença à condição humana comum implica, também, um reconhecimento prático dessa mesma condição. Se, de facto, todos somos pecadores e todos devemos a nossa existência ao mesmo dom do perdão, que não é nosso mas que vem de Deus, então a nossa actuação deverá corresponder a essa realidade. Antes de mais, na medida em que não nos consideramos melhores que os outros, só porque pensamos realizar melhores obras. A nossa solidariedade para com os outros é de *compaixão*, no sentido originário da palavra (sofrer-com) e não de *compaixão* no sentido vulgar do termo: de condescendência superior, de mera tolerância. Mas, mais do que isso, a pertença à condição comum implica que assumamos toda a nossa solidariedade prática – a nossa partilha com os outros, até à partilha de nós mesmos – não como um acréscimo ao que somos, mas como exigência justa da verdade daquilo que, realmente somos: participantes, precisamente, de uma mesma condição. Ser «indulgente» não significa, pois, assumir uma atitude de condescendência, como quem não liga ou esquece algo que, em realidade, não deveria esquecer e a que deveria ligar. Ser indulgente é reconhecer-se pertencente a uma comunidade de condição humana e, nessa condição, reconhecer que se deve a existência à própria indulgência de Deus. Ora, se somos por

sentido, o significado habitual de responsabilidade implica, como pressuposto, o conceito de responsabilidade como resposta a uma interpelação: em última instância, à interpelação da própria verdade.

indulgência de Deus, somos para ser indulgentes. Ser indulgentes corresponde, pois, à mais profunda verdade do que devemos ser. Por isso, ser indulgente é ser verdadeiro – o que significa que, ser indulgente é ser justo. Estamos, assim, longe de uma oposição ou mesmo distinção entre justiça e indulgência.

5. Essa solidariedade prática estende as suas raízes a uma solidariedade mais profunda, que é uma solidariedade de identidade. Somos o que somos, através de uma memória e uma esperança que nos constitui. A nossa identidade está marcada pela nossa origem e pelo nosso fim, pelo nosso sentido. Ora, se é certo que cada sujeito tem a sua memória e a sua esperança; e se também é certo que cada comunidade ou grupo social possuem a sua identidade a partir de uma memória e uma esperança comuns, que a distinguem de outras comunidades, o certo é que também existe uma memória e uma esperança universais, que abrangem toda a Humanidade – poderíamos dizer que mesmo todo o universo. Nesse sentido último, o que nos marca como criaturas, marcando a nossa identidade de seres dados, é essa memória e essa esperança comuns a todos: a memória da nossa origem, que não somos nós mesmos; a esperança da superação da nossa ambiguidade, pelo perdão, que também não provém de nós mesmos. A solidariedade nessa memória e nessa esperança é o que mais profundamente marca o nosso próprio ser.

E essa solidariedade de memória e de esperança, porque supera os limites do momento cronologicamente presente – isto é, não se dá apenas em relação aos nossos contemporâneos – torna-se uma solidariedade com as gerações passadas e com as gerações futuras. Na partilha da memória e da esperança, dá-se a mais profunda solidariedade com os falecidos, com aqueles que vivem de outra forma essa memória e essa esperança. Também esta solidariedade se encontra no centro da realidade das indulgências, na medida em que assentam na mais vasta comunhão dos santos, numa permuta que vem dos que faleceram para nós e de nós para os que faleceram. Permuta que só é possível, na medida em que todos os santos participam da mesma santidade, que é a santidade do próprio Deus. E participam, todos, pelo mesmo dom do perdão.

6. É nesta mesma linha da solidariedade assim alargada – a que poderíamos chamar *agapê* ou *charitas*, para usar nomes da tradição cristã – que poderemos compreender melhor o significado da penitência, enquanto atitude e acção de conversão. A penitência passa a ser, assim, a articulação histórico-temporal, corpórea, do nosso acolhimento do perdão. E como o acolhimento do perdão implica a atitude prática de soli-

dariedade, a penitência é a actualização existencial dessa mesma solidariedade, na sua forma mais profunda de entrega pelos outros. Nessa sua forma radical e mais elevada, a penitência constitui, precisamente, sacrifício, isto é, dom da vida pelos outros³³. E toda a atitude penitente só faz sentido, na medida em que for articulação concreta desse dom da vida. Caso contrário, transforma-se em pretensão de auto-salvação, contradizendo toda a economia do perdão, como economia do dom gratuito. Se quisermos, a penitência é a continuação prática do próprio dom, na medida em que o dom que nos concede a vida é um dom para que demos a vida aos outros.

Conclusão

De tudo o que ficou dito, poderíamos retirar as seguintes conclusões, que podem constituir uma espécie de resumo – abusivo, mas talvez útil – da complexa temática das indulgências.

1. Quem salva o ser humano é a indulgência de Deus – ou melhor, o Deus indulgente, no excesso do seu amor – e não as obras expiatórias que cada pessoa ou mesmo a comunidade dos crentes possa realizar. Nesse sentido, não somos nós que nos redimimos das faltas cometidas, mas é Deus quem redime. Nós acolhemos essa redenção, como dom de Deus, na medida em que, frente a ele e frente aos outros, reconhecemos a culpa.

2. Mas essa acção do Deus que perdoa, redimindo e redime, perdando, não é uma acção mágica e automática, totalmente independente da nossa própria acção. Porque não é mágica, a acção indulgente e salvífica de Deus dá-se sempre em acções humanas, de tal forma que a redenção se dá numa constante *sinergia* entre Deus e o homem. Sinergia não significa, aqui, que a salvação seja construída, numa parte, por Deus e, noutra parte, pelo ser humano. Sinérgica é, neste contexto, uma acção conjunta, em que tudo é feito por Deus e, simultaneamente, tudo é feito pelo ser humano, na medida em que a acção de Deus se torna origem e fundamento da acção humana e a acção humana se torna sacramento (presença) da própria acção de Deus.

33. Sobre esta concepção de sacrifício, sobretudo no contexto da Eucaristia, cf.: J. DUQUE, *Eucaristia e missão da Igreja*, in: «Communio» 2/2000 (no prelo).

3. Sendo assim, essa indulgência redentora de Deus articula-se em figurações históricas, constituídas por símbolos e rituais concretos, correspondentes à identidade histórico-temporal do próprio ser humano. As indulgências, no sentido estrito de que se falou, constituem uma dessas figurações. A sua eficácia salvífica não se deve a si mesmas, enquanto obra humana, mas à acção indulgente de Deus nelas. Mas essa acção indulgente dá-se verdadeira e realmente nelas e não num qualquer outro mundo, fora do nosso e fora dessa articulação histórica. Como toda a acção sacramental, as indulgências constituem uma acção ritual em que se actualiza a acção redentora do próprio Deus. Nesse sentido, o reconhecimento da culpa ou arrependimento – assim como a correspondente penitência que daí advém – constituem sacramento, isto é, acção real-simbólica da presença do próprio perdão divino. O sacramento, enquanto acção humana, não é absoluto em si mesmo; mas, enquanto mediação da redenção, é a forma absoluta como se nos dá o absoluto dessa redenção. Nesse mesmo sentido deverão entender-se as indulgências.

4. Sendo assim, o acolhimento da redenção como dom gratuito de Deus não significa qualquer inactividade (atitude *a-pática*, porque não «sofre» com os outros) por parte do ser humano, mas sim um maior aprofundamento da sua própria acção, enquanto acção mediadora da acção de Deus (atitude *pática*, no sentido de recepção da acção de Deus). E, nesse sentido, essa acção é uma acção benéfica para todos, não apenas para nós (acção *syn-pática*, na medida em que o acolhimento do perdão se dá com os outros e para os outros). Nesse sentido, a orientação para a criatura, porque não é absoluta em si mesma, não contradiz a orientação para Deus (como no caso do pecado, causador da culpa), antes a articula de forma concreta.

5. E como a acção de Deus, mediatizada na nossa acção, é uma acção de *per-donare*, isto é, de doação gratuita e excessiva da vida e de vida, a acção humana do redimido é uma acção que participa dessa acção divina em toda a sua envergadura. Como tal, terá que ser também dom gratuito e total de si mesmo. Esse dom passa por uma atitude indulgente, tal como o Pai do céu é indulgente. «Perdoai-nos..., assim como nós perdoamos» será equivalente a dizer: «Perdoemos..., assim como Vós perdoais». Perdando – isto é, doando-nos – acolhemos o perdão – isto é, o dom; e acolhêmo-lo para todos, em comunhão de santos, com todas as culpas que nos são próprias. Assim poderão compreender-se as indulgências.