



SALVAÇÃO COMO RECONCILIAÇÃO NARRATIVA: DA EXPIAÇÃO PENAL À RESSIGNIFICAÇÃO TEOPOÉTICA DO SOFRIMENTO

LA SALVACIÓN COMO RECONCILIACIÓN NARRATIVA: DE LA EXPIACIÓN
PENAL A LA REINTERPRETACIÓN TEOPOÉTICA DEL SUFRIMIENTO

*Salvation as Narrative Reconciliation: From Penal Atonement to the
Theopoetic Reinterpretation of Suffering*

René Armand Dentz Júnior ¹

Célio César de Aguiar Lima ²

Resumo: O presente artigo propõe uma releitura crítica da doutrina cristã da salvação, desconstruindo a lógica da expiação penal e abrindo caminho para uma compreensão teológica mais integrada, narrativa e terapêutica da redenção. A partir da teologia paulina (especialmente Romanos, Gálatas e 1Coríntios), da teologia sistemática contemporânea (Hans Urs von Balthasar, Schillebeeckx, Gutiérrez, Clodovis Boff), da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur e da escuta clínica da psicanálise, defende-se que a salvação deve ser entendida como um processo de ressignificação simbólica, reconciliação do eu ferido e transfiguração do sofrimento. O texto sugere que salvar é mais do que perdoar pecados: é instaurar novas possibilidades de existência, subjetividade e esperança messiânica no campo teológico e psíquico.

Palavras-chave: Salvação; Reconciliação narrativa; Paul Ricoeur. Teologia paulina; Psicanálise.

Resumen: Este artículo propone una reinterpretación crítica de la doctrina cristiana de la salvación, desconstruyendo la lógica de la expiación penal y allanando el camino para una comprensión teológica más integrada, narrativa y terapéutica de la redención. Basándose en la teología paulina (especialmente Romanos, Gálatas y 1 Corintios), la teología sistemática contemporánea (Hans Urs von Balthasar, Schillebeeckx, Gutiérrez, Clodovis Boff), la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur y la escucha clínica del psicoanálisis, argumenta que la salvación debe entenderse como un proceso de resignificación simbólica, reconciliación del yo herido y transfiguración del sufrimiento. El texto sugiere que la salvación es más que el perdón de los pecados: se trata de establecer nuevas posibilidades de existencia, subjetividad y esperanza mesiánica en los ámbitos teológico y psíquico.

Palabras Clave: Salvación; Reconciliación narrativa; Paul Ricoeur; Teología paulina; Psicoanálisis.

¹ Doutor, PUC-Minas, <https://orcid.org/0000-0002-4842-0827>, <http://lattes.cnpq.br/9826499587126884>, dentz@hotmail.com.

² Doutor, UNI-RIO, <https://orcid.org/0000-0002-2480-3938>, <http://lattes.cnpq.br/3031763802521722>, professor.aguiar@hotmail.com.

Abstract: This article proposes a critical reinterpretation of the Christian doctrine of salvation, deconstructing the penal substitution model and offering an integrated, narrative, and therapeutic understanding of redemption. Drawing on Pauline theology (especially Romans, Galatians, and 1 Corinthians), systematic theology (Hans Urs von Balthasar, Schillebeeckx, Gutiérrez, Clodovis Boff), Paul Ricoeur's philosophical hermeneutics, and psychoanalytic clinical insights, the article argues that salvation should be understood as a symbolic process of reconfiguration, healing of the fragmented self, and transformation of suffering. Salvation, in this perspective, is not merely about the forgiveness of sins, but about the emergence of new existential possibilities, subjective reconciliation, and messianic hope in both theological and psychic registers.

Keywords: Salvation; Narrative reconciliation; Paul Ricoeur; Pauline theology; Psychoanalysis.

INTRODUÇÃO: SALVAÇÃO ALÉM DA EXPIAÇÃO

A doutrina cristã da salvação é, historicamente, uma das mais centrais e também uma das mais tensionadas da tradição teológica. Compreendida por séculos sob a ótica da expiação penal, segundo a qual Cristo teria sido punido vicariamente para satisfazer a justiça divina ofendida. Essa concepção, ainda que dominante em muitas formulações doutrinárias, tem sido crescentemente criticada por sua aproximação com modelos jurídicos violentos e imagens de Deus marcadas por um punitivismo incompatível com o Evangelho do amor.

Este artigo propõe uma reinterpretação da salvação como ressignificação da experiência humana do mal, da dor e da reconciliação, a partir de uma abordagem que integra teologia bíblica (com ênfase na teologia paulina), teologia sistemática contemporânea, hermenêutica filosófica (sobretudo em Paul Ricoeur) e clínica psicanalítica. Trata-se de desarticular a lógica sacrificial da expiação penal e propor, em seu lugar, um modelo de salvação como reconfiguração do eu, cura simbólica e reconciliação narrativa.

Na leitura de Paulo – especialmente em Romanos, Gálatas e 1 Coríntios – percebe-se uma teologia do evento e da justificação que não se reduz à ideia de punição vicária, mas aponta para uma transformação existencial e comunitária do sujeito, que, pela graça, se torna nova criatura. Em diálogo com teólogos como Hans Urs von Balthasar (1980), Edward Schillebeeckx (1974), Gustavo Gutiérrez (1971) e Clodovis Boff (1978), compreende-se que a salvação cristã não é uma quitação abstrata, mas um gesto pascal de amor radical, que atravessa o sofrimento histórico e o reconcilia.

A partir da hermenêutica narrativa de Paul Ricoeur (1990; 1960), especialmente em *Soi-même comme un autre* e *La symbolique du mal*, propõe-se que a salvação também pode ser pensada como cura narrativa de um inconsciente religioso ferido, onde o símbolo da cruz deixa

de operar como imposição punitiva e passa a atuar como ícone poético de reconciliação. A clínica psicanalítica, por sua vez, contribui ao mostrar como muitas experiências religiosas – quando marcadas por culpa patológica ou ausência de uma função paterna simbólica saudável – podem ser transformadas por uma fé que escuta, integra e cuida.

Ao longo do artigo, defendemos que salvar não é punir, mas transformar. Não é destruir o mal com mais violência, mas reconfigurá-lo simbolicamente pela alteridade, pela escuta e pela esperança. A salvação cristã, longe de ser apenas um dogma abstrato, revela-se como processo concreto de libertação, reconciliação e ressignificação do sofrimento – no corpo, na história e no desejo.

1 A PSICANÁLISE E A AUSÊNCIA DO PAI COMO CRISE FUNDANTE

No campo da psicanálise, Sigmund Freud formulou, a partir da teoria do Complexo de Édipo, uma das mais poderosas chaves para compreender a constituição psíquica do sujeito ocidental. Segundo Freud, a entrada do sujeito na cultura e na linguagem ocorre a partir da interdição do desejo incestuoso – cujo operador simbólico é a figura do pai. Este pai não é apenas um indivíduo real, mas uma função simbólica reguladora da lei e da moral. “A relação com o pai é o núcleo da estrutura do superego [...] as exigências éticas são, originalmente, exigências do pai” (Freud, 1923, p. 36).

No entanto, quando o pai real é frágil, omissivo ou violento, sua função simbólica colapsa. O sujeito fica órfão de sentido, mergulhado em um vazio que será preenchido por outros modelos – frequentemente disfuncionais – como o pastor autoritário, o político messiânico e/ou o próprio Deus vingador projetado pelas religiões. Essa ausência simbólica do pai gera um impasse: o sujeito não encontra quem o interdite e tampouco quem o conduza. Como descreve Freud (1913) em “Totem e Tabu”, o filho deseja simultaneamente a morte e a substituição do pai.

Esse drama não se encerra no plano individual. Ele se traduz em estruturas sociais que repetem autoritarismos, dependências emocionais, submissões religiosas e formas de obediência cega. O que chamamos de “pecado” pode ser relido, nesse contexto, como a reprodução acrítica da herança familiar e cultural. O sujeito não peca de forma deliberada, mas atua conforme o modelo internalizado, como uma encarnação do passado que o moldou.

Jacques Lacan (1955–1957), ao reinterpretar Freud, introduz a noção de Nome-do-Pai (*Nom-du-Père*), mostrando que o pai simbólico não é um indivíduo, mas uma função que insere

o sujeito na ordem simbólica da cultura. Sua ausência, portanto, não gera liberdade, mas desorientação subjetiva. A tradição cristã, ao insistir em um Deus que pune e em um Cristo que paga, talvez esteja reforçando a imagem de um pai violento e inflexível – exatamente o tipo de pai que Sigmund Freud (1927) aponta como causa de tantas neuroses.

A proposta de ver Jesus como substituição simbólica do pai, e não como substituto penal do pecador, recoloca a salvação como possibilidade de cura do drama edípico. Jesus, ao viver em plena entrega ao outro e ao recusar o exercício de poder patriarcal – tal como em João 13:14: “Eu, sendo Senhor e Mestre, vos lavei os pés” –, oferece um novo paradigma masculino. Um modelo que pode ser seguido sem medo, porque não impõe, mas inspira.

2 CRÍTICA À DOCTRINA DA SUBSTITUIÇÃO PENAL

A doutrina da substituição penal, conforme formulada por João Calvino (1509–1564) e seus continuadores, concebe a cruz como cenário de uma transação jurídica: o Filho sofre, no lugar do pecador, a pena exigida pela justiça divina. Em termos dogmáticos, trata-se de um modelo forense de salvação, no qual Deus Pai transfere sua ira ao Filho inocente para aplacar a culpa do ser humano. Contudo, essa lógica de transferência remete àquilo que René Girard denominou de mecanismo sacrificial. Em sua análise antropológica da violência fundadora da cultura, Girard argumenta que as religiões arcaicas se estruturam a partir da morte do bode expiatório, um inocente sobre quem a comunidade projeta suas tensões e culpas: “A vítima sacrificial é escolhida porque inocente, exatamente por não estar ligada ao conflito original. Sua morte restabelece a ordem, mas ao preço da injustiça ritualizada” (Girard, 2008, p. 123).

Transferida para a cristologia penal, essa estrutura se mantém: Jesus, o inocente, assume a culpa coletiva para satisfazer uma divindade que, por justiça, exige sangue. A crítica a esse modelo não é meramente ética, mas teológica: que imagem de Deus é construída a partir desse arcabouço? Essa figura de Deus, que exige castigo, ecoa a mesma estrutura psíquica que Freud identificou no superego punitivo: uma instância que, mesmo após o arrependimento, continua exigindo dor e sofrimento como formas de reparação. Como escreve Freud: “O superego é severo e até cruel com o ego, mesmo que este já tenha se humilhado; ele exige castigo, não reconciliação” (Freud, 1930, p. 80).

Ora, se o superego é a interiorização do pai violento, e a teologia penal reproduz a imagem de um pai que exige morte para oferecer perdão, então estamos diante de uma religião regida por mecanismos de neurose e violência simbólica. A morte de Jesus, nesse modelo,

reforça o ciclo traumático: o fiel permanece refém de um Deus punitivo, enquanto tenta aliviar sua culpa por meio de identificação com a dor. É nesse ponto que teólogos como Jürgen Moltmann propõem uma ruptura epistemológica. Em “O Deus Crucificado”, Moltmann recusa a imagem de um Deus distante que pune o Filho para salvar o mundo. Para ele, a cruz revela não a ira de Deus, mas sua solidariedade radical com o sofrimento humano: “Na cruz, não é Deus que exige sofrimento, mas Deus que o assume.

A cruz, assim, deixa de ser o palco da justiça retributiva e torna-se o símbolo da identificação divina com os crucificados da história. Jesus não morre para pagar, mas para partilhar a dor, revelando uma nova lógica de poder: a lógica do amor que se entrega.

Paul Tillich, na obra *The Courage to Be* (1952), em sintonia com essa perspectiva, afirma que o pecado é a alienação existencial do ser, e a salvação consiste em aceitar-se como aceito por aquele que tudo conhece (Tillich, 1952). Não há lugar, portanto, para castigos substitutivos, mas para uma reconciliação que se dá no próprio campo do ser. A substituição penal, ao contrário disso, tende a produzir sujeitos culpados, obedientes por medo, incapazes de amar um Deus que exige sangue para perdoar. Em última instância, como destaca Dorothee Sölle (1975, p. 101): “A imagem de um Deus que exige o sofrimento do Filho para perdoar é uma blasfêmia contra o próprio coração do Evangelho: o amor incondicional”.

Ademais, sob a ótica contemporânea dos direitos humanos, da psicanálise e da crítica da cultura, a substituição penal se mostra anacrônica, conivente com formas históricas de violência institucional, como o patriarcalismo, o autoritarismo e o moralismo jurídico-religioso. A cruz, interpretada dessa forma, deixa de ser libertação e torna-se reforço da dominação. Por isso, ressignificar a cruz é tarefa urgente. Não como palco de castigo, mas como pedagogia do cuidado; não como exigência de morte, mas como possibilidade de vida nova. A salvação cristã, se quiser manter sua relevância simbólica e ética, deve romper com o paradigma sacrificial, e anunciar o Deus revelado por Jesus – um Deus que não exige sangue, mas que se derrama como entrega amorosa.

Ao longo da tradição teológica cristã, as cartas de Paulo de Tarso foram muitas vezes interpretadas sob a lente da doutrina da substituição penal. Contudo, uma leitura mais cuidadosa de epístolas como Romanos, Gálatas e 1 Coríntios revela não um modelo de salvação baseado na transação jurídica, mas um horizonte teológico de reconciliação, participação e transformação subjetiva – em consonância com a proposta deste artigo de compreender a salvação como ressignificação simbólica do sujeito.

Na Carta aos Romanos, Paulo afirma que a “justiça de Deus” (δικαιοσύνη θεοῦ – *dikaíosýnē theou*) se manifesta independentemente da Lei e se revela como graça que acolhe (Rm 3,21-26). Essa justiça, longe de significar retribuição punitiva, designa a fidelidade de Deus à sua promessa de restaurar a humanidade. A entrega de Cristo não é o pagamento de uma dívida exigida por um Deus irado, mas a manifestação de um amor gratuito, que reconcilia o ser humano com sua origem e o convida à liberdade. A justificação, portanto, não é uma sentença que substitui o castigo, mas a experiência de ser incluído – de ser aceito como aceito, na linguagem de Paul Tillich (1952).

Já em Gálatas, Paulo rompe com a lógica meritória da Lei e apresenta a salvação como participação na fidelidade do próprio Cristo (Gl 2,19-21). O termo grego *pistis Christou* – tradicionalmente traduzido como “fé em Cristo” – tem sido reinterpretado por diversos exegetas contemporâneos como “fé de Cristo”, enfatizando que a salvação nasce da fidelidade de Jesus e não da adesão meritória do indivíduo. Trata-se de uma salvação-relacional: não somos salvos por uma crença mágica, mas por entrarmos existencialmente em comunhão com o modo de ser do Filho. A Lei, diz Paulo, era um *paidagogos* (Gl 3,24), um pedagogo transitório que preparava o sujeito para uma maturidade espiritual e ética fundada na filiação. A nova identidade em Cristo não é fundada no medo da punição, mas na confiança de quem pode clamar “*Abbá, Pai*” (Gl 4,6) – expressão de ternura e intimidade, e não de temor.

Na Primeira Carta aos Coríntios, Paulo vai além: ele afirma que “a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas poder de Deus para os que se salvam” (1Cor 1,18). A cruz, nesse contexto, não é o palco de uma transação penal, mas o lugar da inversão de todas as lógicas sacrificialistas e meritórias. Ela revela um Deus que se faz vulnerável, que abdica da onipotência para habitar a condição dos crucificados da história. É nesse sentido que Paulo declara que “Deus escolheu as coisas fracas do mundo para confundir as fortes” (1Cor 1,27).

A cruz é escândalo, não por satisfazer a justiça, mas porque desestabiliza a expectativa de um Messias triunfante. Ela é, como escreveu Michael J. Gorman (2001), uma revelação “cruciforme” do próprio ser divino – uma *kenosis*, um esvaziamento, que reconfigura também o nosso modo de ser.

Essa teologia paulina, lida à luz da psicanálise e da hermenêutica contemporânea, oferece um contraponto decisivo à doutrina da expiação penal. A cruz não se impõe como necessidade legal, mas se revela como possibilidade simbólica de reconstrução subjetiva. Cristo não é o bode expiatório de um Pai tirânico, mas o novo paradigma relacional que inaugura uma

ética do cuidado, da liberdade e da alteridade. A salvação, então, é a entrada do sujeito em um novo modo de ser, não como réu absolvido, mas como filho restaurado.

Em termos psicanalíticos, essa dinâmica paulina pode ser lida como o abandono do pai superegoico, que exige dor e sacrifício, em favor de um Pai simbólico reconciliado com a fragilidade do filho. É nesse sentido que podemos afirmar que Paulo oferece não uma teologia da punição substitutiva, mas uma mística da participação amorosa – um convite à ressignificação da própria vida à luz da cruz que não condena, mas transforma.

3 O SUL-REALISMO TEOLÓGICO DA DÍVIDA

A doutrina da substituição penal, fortemente associada à tradição reformada, representa uma das mais difundidas formulações da teologia ocidental: Jesus teria morrido no lugar do pecador, assumindo a punição exigida por Deus para que a justiça fosse satisfeita e a salvação, garantida. Essa compreensão jurídico-sacrificial da cruz, por mais enraizada que esteja no imaginário cristão, carrega profundas contradições lógicas, éticas e teológicas, as quais não apenas comprometem a coerência interna da fé, mas também reproduzem estruturas simbólicas violentas que deveriam ser justamente superadas pela mensagem de Cristo.

É sul-real, no sentido mais crítico do termo — algo que ultrapassa a fronteira entre o simbólico e o delirante —, acreditar que um homem morto há dois milênios tenha quitado uma suposta dívida moral da humanidade, de modo que todos os que viessem depois dele já estariam perdoados, desde que acreditassem no pagamento feito. Paradoxalmente, mesmo com a dívida supostamente paga, o indivíduo contemporâneo ainda pode ser condenado a uma eternidade de tortura por não ter acreditado na quitação da conta.

Trata-se, aqui, de um sistema de culpa retroativa e condicional, incompatível com qualquer noção racional de justiça — seja jurídica, ética ou teológica. A ideia de que alguém pode ser condenado por não aceitar um pagamento feito sem seu conhecimento, e que só tem efeito se for reconhecido com devoção, revela um esquema coercitivo de obediência por medo, não uma experiência de fé libertadora. A psicanálise oferece uma chave crítica decisiva para entender essa estrutura. Em *O Futuro de uma Ilusão*, Freud (1927, p. 40) aponta que as crenças religiosas derivam de desejos infantis não resolvidos: “As ideias religiosas são ilusões, realizações dos desejos mais antigos, mais intensos e mais urgentes da humanidade: o anseio por proteção paterna”.

A teologia da substituição penal pode ser vista, assim, como reencenação do complexo de Édipo em nível cósmico: um Deus-pai que exige obediência, castiga transgressões e, paradoxalmente, se reconcilia apenas mediante sangue. Essa divindade projeta, como mostrou René Girard, o arquétipo do pai violento do sacrifício primitivo, agora espiritualizado em linguagem cristã. “A vítima sacrificial é inocente; sua morte restaura a ordem, mas ao custo da injustiça ritualizada. Toda cultura começa com um assassinato disfarçado de redenção” (Girard, 2008, p. 123).

Nesse cenário, Jesus é transformado em bode expiatório perfeito — inocente, ideal, submisso — que sofre a fúria de um Deus irado para que os fiéis sejam poupados. Mas a pergunta que se impõe, teológica e eticamente, é: seria esse o Deus revelado por Jesus? Jürgen Moltmann, em sua teologia da cruz, inverte essa lógica sacrificial ao afirmar: “Na cruz, não é Deus que exige sofrimento, mas Deus que o assume. O Deus crucificado não pune, mas sofre com” (Moltmann, 2007, p. 53).

Em outras palavras, a cruz não é o palco de um teatro penal, mas o sinal mais radical da solidariedade de Deus com o sofrimento humano. Jesus não paga uma dívida, mas quebra a lógica da retribuição violenta. Sua morte não é exigência divina, mas consequência da fidelidade à ética do amor, da não-violência e da alteridade. Paul Tillich, por sua vez, reinterpreta o pecado como alienação existencial, e a salvação como reconciliação do sujeito com seu próprio ser. Em *A Coragem de Ser* (1952), ele escreve: “A graça é o momento em que você se aceita como aceito, mesmo conhecendo sua própria rejeição” (Tillich, 1952, p. 163).

Essa visão exige o abandono do Deus juiz e a redescoberta do Deus que acolhe. Já Dorothee Sölle vai além, ao denunciar o caráter perverso da teologia penal: “A imagem de um Deus que exige o sofrimento do Filho para perdoar é uma blasfêmia contra o próprio coração do Evangelho: o amor incondicional” (Sölle, 1975, p. 101).

A persistência desse modelo penal como doutrina oficial reflete, no fundo, a permanência da lógica infantil do pensamento mágico-religioso, conforme descrito por Jean Piaget (1896–1980). O sujeito em desenvolvimento acredita que seus atos atraem punição ou recompensa de seres invisíveis. Transposto ao universo religioso, essa crença alimenta sistemas que exigem confissão, subordinação e culpa – e oferecem perdão mediante adesão devocional.

Thomas J. J. Altizer, ao desenvolver sua teologia radical, propõe que a maturidade da fé exige superar a dependência de um Deus que resolve os conflitos em nosso lugar, em nome de uma espiritualidade que responsabiliza o sujeito pelo próprio processo de transformação: “A fé

verdadeira começa onde termina a expectativa de um pai que nos salva de nós mesmos” (Altizer, 1966, p. 33).

Portanto, a manutenção da teologia da substituição penal, com sua economia da salvação baseada em culpa, castigo e pagamento, revela-se como uma estrutura regressiva que perpetua a dependência emocional e espiritual. Tal modelo, ao invés de conduzir à liberdade, tende a fixar o sujeito em uma posição infantilizada, marcada pela heteronomia e pelo medo. Em termos psíquicos e existenciais, não se trata de um dispositivo de cura, mas de uma engrenagem que mantém o sujeito em estado de endividamento simbólico permanente — incapaz de assumir, de modo maduro, sua própria transformação.

Em contraste, reinterpretar a cruz e a salvação à luz da maturidade psíquica e ética significa compreender que Jesus não morreu no lugar do ser humano pecador. Ele viveu uma vida que revela outro modo de ser no mundo. A salvação não é um decreto, mas uma convocação para a transformação subjetiva, relacional e simbólica. O Deus revelado por Jesus não demanda sangue para perdoar, mas oferece sua própria vulnerabilidade como convite ao reencontro com a alteridade, com a liberdade e com a plena humanidade.

Se, como afirma a teologia tradicional, Deus é o Criador absoluto, onipotente e onisciente, então qualquer falha em sua criação deveria remeter à própria origem do projeto criacional. Como sustentar, de modo racional e ético, a ideia de um Deus que cria o ser humano com propensão ao erro, o insere em contextos familiares e culturais desestruturados – com pais violentos, machistas, ou ausentes – e, depois, exige que esse mesmo ser humano resista a tudo isso sob pena de condenação eterna?

É um dilema teológico e ético inescapável: se o Criador é perfeito, como pode sua criatura ser condenada por agir conforme o que lhe foi ensinado como certo? Trata-se de uma falha dupla — uma criação imperfeita e uma punição desproporcional. Paul Tillich já advertia contra a projeção de um Deus que opera segundo lógicas humanas de julgamento moral: "Deus não é um ser moral supremo, mas o fundamento do ser. Quando reduzido a juiz moral, torna-se tirano da alma" (Tillich, 1959, p. 65).

Além disso, o conceito de “pecado” mostra-se radicalmente condicionado por construções culturais. Aquilo que hoje é considerado abominável, em outros tempos era a norma — e vice-versa. Na década de 1950, por exemplo, um homem evangélico sem chapéu era visto como mundano. Entre 1960 e 1990, assistir televisão era chamado de transgressão espiritual em muitas igrejas. Antes disso, o rádio foi também considerado "a voz do diabo". O uso de calças

por mulheres, a prática do esporte, o batom, o corte de cabelo e tantas outras expressões humanas foram catalogadas como pecados mortais.

Portanto, como condenar alguém eternamente por práticas que são culturalmente transitórias e historicamente instáveis? Como julgar eternamente a partir de categorias que mudam em poucas décadas? Michel Foucault nos ajuda a compreender que tais definições são fruto de mecanismos de poder: "O pecado é, frequentemente, apenas a classificação moral produzida por dispositivos de controle sobre os corpos e os desejos" (Foucault, 1976, p. 43).

Julgar a alma com base em regras que se dissolvem no tempo é promover uma justiça instável, relativa e autoritária — um Deus que age assim seria, no mínimo, um Deus arbitrário. Assim, não é razoável imaginar que o Criador condenaria sua criatura por reproduzir comportamentos que, em seu tempo e contexto, lhe foram ensinados como verdade. O Filho — Jesus — teria vindo para libertar os oprimidos (Lucas 4:18), não para perpetuar a culpa sobre eles. Rejeitar a doutrina da condenação por ignorância ou por deformação cultural é, portanto, um ato teológico e ético de resistência.

4 INTERLOCUÇÃO COM A TEOLOGIA SISTEMÁTICA: SOTERIOLOGIA E CRISTOLOGIA

A crítica à teologia da substituição penal pode ser aprofundada a partir de uma interlocução mais direta com grandes nomes da teologia sistemática contemporânea, particularmente nas áreas da Cristologia e da Soteriologia. Essa inserção teórica amplia o horizonte de compreensão da cruz, não como instrumento jurídico, mas como evento existencial e histórico de revelação do amor divino.

Hans Urs von Balthasar, em sua obra *Mysterium Paschale*, oferece uma releitura dramática do evento pascal, concebendo-o como o ápice de uma entrega trinitária de amor. A cruz, nesse contexto, não é exigência de justiça penal, mas o ponto culminante de uma descida radical de Deus ao abismo da condição humana, em solidariedade extrema com os que sofrem. “O Filho desce até a distância mais extrema de Deus, até a ‘segunda morte’, para que nenhuma distância separe o humano do amor do Pai” (Balthasar, 1990, p. 75). A teodramática balthasariana não opera na lógica da retribuição, mas na da participação: Cristo salva porque assume tudo o que é humano, até mesmo o abandono e a morte.

Na teologia de Edward Schillebeeckx, especialmente em “Cristo e os cristãos”, a salvação não é um evento mágico ou transcendente isolado, mas uma experiência concreta de

libertação histórica e de sentido. Para Schillebeeckx, a revelação salvífica de Deus em Jesus se dá através de sua práxis humanizadora: curar, acolher, denunciar, consolar. Jesus é o símbolo escatológico da salvação porque, em sua vida e em sua entrega, revela que Deus está onde a humanidade se realiza plenamente. “A salvação de Deus coincide com a humanização do homem. A fé cristã é uma esperança ativa de um mundo mais humano” (Schillebeeckx, 1981, p. 112). A cruz, então, é consequência da fidelidade de Jesus a esse projeto de humanização, e não exigência divina para reconciliação.

Do ponto de vista latino-americano, teólogos como Gustavo Gutiérrez e Clodovis Boff deslocam a salvação do eixo exclusivamente espiritual-individual para o campo político, ético e comunitário. Gutiérrez, em “Teologia da Libertação”, afirma que a salvação não é apenas a reconciliação com Deus, mas também a libertação das estruturas sociais que produzem pobreza, exclusão e violência. “A salvação, dom de Deus, atinge o homem em sua totalidade; não apenas sua alma, mas também seu corpo, sua história, sua cultura, seu mundo” (Gutiérrez, 1986, p. 124). Clodovis Boff, por sua vez, reforça que a soteriologia cristã deve partir da realidade concreta: “A salvação não é a evasão do mundo, mas a sua transfiguração” (Boff, 1997, p. 88).

Essas abordagens sistemáticas confluem com a proposta central deste artigo: compreender a salvação como reconfiguração subjetiva, existencial e histórica, que se afasta do modelo penal para abrir espaço à alteridade, ao cuidado e à justiça. O Cristo da teologia sistemática aqui evocada não é o objeto de um ritual de pagamento, mas sujeito de uma entrega amorosa que desestabiliza todas as imagens do poder violento. Ele é o novo paradigma do humano e do divino, em sua confluência radical.

A lógica do sacrifício penal não nasce da mensagem de Jesus, mas das estruturas patriarcais que marcaram as tradições religiosas posteriores. Em vez de revelar um Deus que acolhe, essa teologia frequentemente reforça a imagem de um Deus que pune, vigia e exige. Como observa Michel Foucault, a culpa pode operar como linguagem de poder, e a religião, ao institucionalizá-la, corre o risco de transformar a fé em dispositivo de sujeição: “O discurso religioso tradicional funciona como um dispositivo disciplinador que captura o sujeito na linguagem da culpa” (Foucault, 1979, p. 194).

Peter L. Berger, ao analisar a religião como construção social, afirma que as normas morais religiosas são historicamente condicionadas e culturalmente moldadas: “Toda norma religiosa é uma construção histórica, não uma revelação atemporal” (Berger, 1985, p. 49).

Assim, o que se chama pecado varia conforme o tempo, a cultura e os interesses institucionais. A noção de salvação como fuga do inferno, baseada em uma dívida mística

herdada, constitui-se como mecanismo de controle e não como libertação. Charles Taylor propõe uma alternativa a essa lógica coercitiva, sugerindo que a identidade ética não se forma a partir da submissão a normas, mas pela construção reflexiva do self. Em *As Fontes do Self*, ele afirma que a realização moral exige autenticidade, e que a espiritualidade deve conduzir o sujeito à integridade, não ao medo.

Paralelamente, recuperamos vozes teológicas dissonantes — Leonardo Boff, James H. Cone, Jon Sobrino, Dorothee Sölle — que veem a cruz não como altar sacrificial, mas como gesto ético de compaixão e denúncia da violência religiosa. Boff afirma: “A compaixão é a superação da violência estruturante. Ela não exige pagamento, mas presença” (Boff, 1982, p. 126).

Jesus, portanto, não morre para satisfazer a ira de Deus, mas para revelar a lógica do cuidado como alternativa ao sistema sacrificial. A frase “Derribai este templo, e em três dias o levantarei” (João 2:19) é um manifesto contra o culto baseado em sacrifícios e um anúncio de um novo paradigma de espiritualidade, baseado na interioridade e na entrega. James Cone e Jon Sobrino reforçam essa compreensão ao situarem a cruz dentro das estruturas de violência racial e social. Para eles, o Cristo crucificado está ao lado dos pobres, dos oprimidos, dos condenados pelo sistema. A cruz, nesse contexto, é denúncia do templo e solidariedade com os crucificados da história.

Autoras como Mary Daly, Ivone Gebara, Karen Armstrong e Simone Weil aprofundam essa desconstrução. Mary Daly, ao afirmar que “[...] se Deus é homem, então o homem é Deus” (Daly, 1973, p. 19), revela como a masculinidade foi projetada na divindade, legitimando o patriarcado religioso.

Gebara, por sua vez, propõe uma reinterpretação ecológica, erótica e ética da teologia, libertando o pecado de sua obsessão sexual e reconectando-o à injustiça e ao sofrimento humano. Simone Weil compreende o sofrimento não como punição, mas como possibilidade de abertura ao outro e de transcendência sem dominação. Já Armstrong resgata a compaixão como o núcleo das grandes tradições espirituais, em contraposição a uma teologia fundada no medo.

Este artigo, portanto, tensiona os alicerces da teologia punitiva e aponta para uma salvação não como absolvição, mas como emancipação. Não como crédito metafísico, mas como convocação à compaixão ativa, ética do cuidado, e reconstrução simbólica de um Deus que liberta — e não condena. Trata-se de abandonar a economia do sacrifício e adentrar a

pedagogia da presença — uma espiritualidade que reconhece a fragilidade humana não como maldição, mas como condição para a empatia, a comunhão e a reconstrução do sagrado.

5 TEOLOGIA NARRATIVA E RECONCILIAÇÃO DO EU FRAGMENTADO

Inspirando-se na obra *Soi-même comme un autre*, de Paul Ricoeur (1990), podemos compreender que a identidade não é uma substância fixa, mas uma construção narrativa — uma “identidade narrativa” que se refaz no tempo, atravessada pela memória, pelo conflito e pela esperança. Se o pecado pode ser lido como uma narrativa internalizada de culpa, fracasso e condenação, a salvação cristã assume a forma de uma reconfiguração narrativa do eu. A simbólica do mal, conforme desenvolvida por Ricoeur, permite compreender como as estruturas religiosas internalizadas — especialmente de caráter punitivo — constroem um inconsciente religioso marcado por um “supereu teológico”.

Nesse contexto, a cruz, quando libertada da linguagem da dívida, passa a operar como ícone simbólico de reconfiguração existencial, promovendo uma cura soteriológica que não se dá por substituição penal, mas por reinterpretação narrativa do sofrimento. A salvação é, assim, uma hermenêutica de si, na qual o sujeito fragmentado encontra novas possibilidades de ser.

A partir da clínica psicanalítica, observamos que muitos sujeitos carregam uma culpa religiosa internalizada, herança de modelos teológicos fundados na punição, no pecado e na negação do desejo. Quando a fé cristã é reinterpretada fora da lógica sacrificial, ela pode tornar-se um dispositivo terapêutico de reintegração psíquica — sobretudo para aqueles que cresceram sob a sombra de pais ausentes, violentos ou intransigentes.

Nesse ponto, espiritualidade e psicanálise se tocam: ambas visam à reconciliação do sujeito com sua verdade interna. A fé cristã, vivida como confiança e abertura, pode funcionar como uma matriz de escuta, acolhimento e ressignificação do sofrimento. A imagem de Jesus como “novo pai possível” oferece, simbolicamente, uma terceira via entre o autoritarismo do pai superegoico e o vazio da ausência paterna. A espiritualidade, quando desvinculada da moralização repressiva, torna-se clínica.

A cruz, interpretada dentro de uma estética da ferida, pode ser compreendida como um ícone hermenêutico, e não um símbolo de punição. À semelhança da arte japonesa do *kintsugi* — que repara a cerâmica quebrada com ouro, exaltando a cicatriz — a cruz revela a ferida e a transforma em gesto reconciliador. Autores como Jean-Luc Marion e Simone Weil insistem na visibilidade da fragilidade como forma de revelação. Weil chega a afirmar que “a desgraça é o

lugar privilegiado da encarnação”, e Marion aponta para a “saturação” da cruz como evento que excede todo conceito e toda lógica.

Nessa leitura teopoética, a cruz não é mais um dispositivo jurídico, mas uma estética teológica da alteridade e da doação. É no corpo ferido que se revela o outro possível: não o Deus da Lei, mas o Deus do dom; não o pai punitivo, mas o Deus vulnerável, que se entrega sem exigência de retorno.

Por fim, é necessário situar a salvação no plano do inconsciente e da promessa. Autores como Donald Winnicott e Wilfred Bion mostram que o psiquismo humano necessita de uma “presença suficientemente boa” para se constituir. Quando essa presença é marcada pela violência ou pela ausência, o sujeito é lançado em ciclos de repetição traumática. A teologia da cruz, quando lida com Moltmann e Girard, oferece a possibilidade de introduzir um novo símbolo paterno no inconsciente, um “outro pai possível”, que não exige, mas acolhe; que não impõe, mas compartilha.

A esperança messiânica, nesse sentido, torna-se categoria clínica e teológica ao mesmo tempo: ela não é uma projeção futura, mas a inscrição simbólica de uma nova possibilidade de relação. Cristo, ao se tornar o novo mediador entre o eu e o absoluto, quebra a cadeia traumática da herança psíquica punitiva e abre o espaço de uma nova filiação, marcada não pela dívida, mas pela confiança.

CONCLUSÃO: SALVAÇÃO COMO REINVENÇÃO SUBJETIVA

Este artigo buscou tensionar as concepções tradicionais de salvação, especialmente aquelas fundadas na teoria da expiação penal, propondo uma reinterpretação hermenêutica que articula as dimensões éticas, narrativas e clínicas do ato salvífico. Longe de reduzir a salvação a uma transação jurídica entre um Deus irado e uma humanidade culpada, defendemos aqui a ideia de que salvar é, antes de tudo, ressignificar: a história, o eu, o desejo, o mal e a própria experiência religiosa.

A partir da teologia paulina — especialmente em Romanos, Gálatas e 1Coríntios — observamos que Paulo compreende a justificação não como punição substitutiva, mas como um ato de reconciliação e de inauguração de nova vida em Cristo. Trata-se de uma libertação da “lei do pecado e da morte” (Rm 8,2) para uma existência no Espírito, marcada pela graça, pela liberdade e pela filiação.

No diálogo com a teologia sistemática contemporânea, especialmente com Hans Urs von Balthasar, Edward Schillebeeckx, Gustavo Gutiérrez e Clodovis Boff, a salvação é compreendida como um evento pascal que reconcilia a história e o sofrimento, atravessando o abandono (como em *Mysterium Paschale*) e se realizando como gesto de solidariedade histórica e libertação concreta dos corpos e da subjetividade.

As contribuições da hermenêutica narrativa de Paul Ricoeur aprofundam essa compreensão ao mostrar que a identidade do sujeito é construída narrativamente e que a cura da alma passa por uma reconfiguração simbólica do mal. A salvação, nesse sentido, atua como um processo terapêutico de reconfiguração do eu ferido, libertando-o da repetição do trauma, do inconsciente religioso punitivo e da culpa que paralisa. Nesse horizonte, a fé cristã, liberta da lógica sacrificial, pode se tornar um dispositivo clínico e espiritual de reconciliação subjetiva e comunitária.

A cruz, longe de ser apenas um instrumento de punição vicária, é reinterpretada aqui como ícone teopoético da vulnerabilidade redentora, à luz da estética da ferida (como o *kintsugi* japonês), das intuições fenomenológicas de Jean-Luc Marion e da mística da dor de Simone Weil. Nessa chave, a salvação se dá como ato de hospitalidade radical ao sofrimento — não negando-o, mas transfigurando-o.

Por fim, com Jürgen Moltmann, Winnicott e Girard, introduzimos a categoria de esperança messiânica como horizonte soteriológico do inconsciente, a promessa de um "outro Pai possível" capaz de interromper o ciclo da repetição traumática e instaurar uma nova economia do desejo, do cuidado e da alteridade.

A salvação, assim entendida, não é um evento isolado do passado, nem uma promessa apenas futura, mas um processo contínuo de ressignificação do viver. É ato ético, político, clínico e espiritual que reconcilia o sujeito consigo, com os outros, com Deus e com a história. Nesse caminho, salvação e escuta tornam-se sinônimos: salvar é escutar o grito do outro e acolhê-lo com uma palavra nova, criadora, encarnada. Salvar é narrar de novo — e melhor.

REFERÊNCIAS

- ALTIZER, Thomas J. J. **The gospel of Christian atheism**. Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- BALTHASAR, Hans Urs von. **Mysterium paschale**: o mistério da Páscoa. Tradução de Gustavo Mesquita. São Paulo: Loyola, 2013.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOFF, Clodovis. **Teologia da libertação e volta aos fundamentos**: reinterpretação da libertação cristã. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CALVINO, João. **Institutas da religião cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. (Original: 1913).
- FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. (Original: 1927).
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Original: 1930).
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GIRARD, René. **O bode expiatório**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2004.
- GORMAN, Michael J. **Cruciformity**: Paul's narrative spirituality of the cross. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**: perspectivas. São Paulo: Paulus, 2000.
- LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- MARION, Jean-Luc. **Deus sem o ser**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Loyola, 2004.
- MOLTMANN, Jürgen. **O Deus crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica, 2007.
- PAULO, Apóstolo. Cartas aos Romanos, Gálatas e 1Coríntios. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002.
- RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 1978.
- RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.
- SCHILLEBEECKX, Edward. **Cristo e os cristãos**: a experiência cristã na Igreja. São Paulo: Loyola, 1980.
- SÖLLE, Dorothee. **Sofrimento**. Tradução de Luiz Carlos Susin. Petrópolis: Vozes, 1991.
- SÖLLE, Dorothee. **Suffering**. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. (Original: 1952).

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. (Original: 1959).

WEIL, Simone. **A gravidade e a graça**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ática, 2001.

WINNICOTT, Donald W. **O ambiente e os processos de maturação**: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artmed, 2000.

Recebido em: 14 jul. 2025.

Aprovado em: 04 out. 2025.

Publicado em: 07 abr. 2026.