



**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Sergio Alejandro Ribaric

**O SILÊNCIO DE DEUS
Segundo Hans Urs von Balthasar**

**SÃO PAULO
2011**



**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP**

Sergio Alejandro Ribaric

**O SILÊNCIO DE DEUS
Segundo Hans Urs von Balthasar**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora
da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para
obtenção do título de MESTRE
em Teologia Sistemática
sob orientação da
Professora Dra. Maria Freire da Silva.

**SÃO PAULO
2011**

Folha de Aprovação

Sergio Alejandro Ribaric

O SILÊNCIO DE DEUS
Segundo Hans Urs von Balthasar

Mestrado em Teologia

-----/-----/-----

Data de aprovação

Banca examinadora

Profa. Dra. Maria Freire da Silva (orientadora)

(NOME DO EXAMINADOR)

(NOME DO EXAMINADOR)

DEDICATÓRIA

Este meu primeiro trabalho teológico, eu gostaria de dedicar ao meu querido cômego **César Gobbo**. Ou simplesmente **padre César** como ele gosta de ser chamado. Por ter sido a voz de Deus nas vezes em que eu apenas ouvia Seu silêncio.

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, **Dra. Ir. Maria Freire da Silva** .

Com ela descobri que a Trindade não é apenas a tri-personalidade de um Deus único, mas a paixão que seduz tantos teólogos. Suas aulas, mais do que aulas foram testemunhos de amor ao Deus Trino.

Ao **Prof. Ms. Donizete Xavier**

Como reconhecimento a um estupendo seminário, repleto de citações, bibliografias, exemplos. Sem seu entusiasmo na abordagem, este tema não teria despertado meu interesse.

RESUMO

Muitas indagações se nos apresentam desde as tragédias e atrocidades que marcam a história. A humanidade tem enfrentado tantas realidades que colocam o discurso sobre Deus em choque. A análise da história do homem leva a impossibilidade de se falar de Deus a partir de idéias tradicionais, de um Deus transcendente, imutável, onipotente. Pode-se falar de um Deus atuante no mundo, diante da dor, das misérias e das tragédias humanas? Se Ele pode se pronunciar e modificar uma situação de dor e não o faz, então é um Deus maldoso, omissivo. E se não pode, ainda podemos defini-Lo como um Deus onipotente?

Como a Teologia pode responder a pergunta sobre como contemplar Deus num mundo capaz de atrocidades como Auschwitz e Hiroshima? Não teria a Teologia a necessidade da busca de novos paradigmas que possam falar de Deus a partir do grito do homem? A dor experimentada por Jesus, não seria um caminho de reflexão. O presente trabalho busca na Teologia de Hans Urs von Balthasar, elementos para este estudo da questão do silêncio de Deus. No seu viés místico, e pelos seus estudos sobre a Kénosis das três pessoas da Trindade, procura encontrar o caminho, abrindo-se sobre duas conotações de silêncio: O silêncio em Deus e o silêncio de Deus frente ao sofrimento humano. E não se pode falar em silêncio de Deus sem buscar os elementos dentro da mística e da compreensão da dimensão trinitária de Deus, revelada na cruz de Cristo.

As reflexões aqui contidas buscam enfim, algumas respostas na Cristologia de Hans Urs von Balthasar. O Deus que Jesus nos apresenta, um Deus do rebaixamento, Kenótico, do total aniquilamento de sua divindade e que adquire a condição de servo, em contraposição do Deus mágico e majestoso que é sempre esperado pelo homem. A presença de Deus nas catástrofes e nas grandes tragédias da humanidade, sempre foi despercebida menosprezada, questionada. A presente pesquisa procura buscar Deus na Sua própria escolha: estar presente aonde a soberba do homem o impede de encontrá-lo: No sofrimento do homem. Na vergonha e na humilhação que o homem sujeita seu semelhante, na fraqueza do pobre e do desamparado e na loucura da cruz de Jesus Cristo.

Palavras Chave: Silêncio de Deus. Cruz. Sofrimento. Kenosis.

ABSTRACT

Many questions come to us from the tragedies and atrocities that mark the history. Mankind has faced so many situations that put the speech about God in shock. The analysis of the history of man leads to the impossibility of speaking of God from traditional ideas of a transcendent God, unchanging, omnipotent. Can someone speak of a God active in the world, before the pain, the misery and human tragedy? If He can talk to us and modify a situation of pain and He does not do, so Is God a malicious or negligent. And if He can not, Can we still define him as an omnipotent God?

How Can the theology answer the question about to behold God in a world capable of such atrocities as Auschwitz and Hiroshima? Would not the theology need to search for new paradigms that may speak of God from the man's scream? The pain experienced by Jesus, would not be a way to reflection. The present work in the Theology of Hans Urs von Balthasar, brings the elements of the question for this study of God's silence. In his mystical bias, and about studies of Kenosis of the three persons of the Trinity seeking to find the way, opening up about two connotations of silence: The silence of God and a silence of God front to human suffering. It can not talk of God's silence without seeking the elements within the mystical understanding and dimension trinitarian of God revealed in the cross of Christ.

The reflections contained here seek some responses in the Christology of Hans Urs von Balthasar. The God that Jesus show us, it's a God of the relegation, Kenotic, the total annihilation of his divinity and that acquires the form of a servant, as opposed to God magical and majestic that is always expected by the man. The God's presence in disasters and major tragedies of humanity, has always been overlooked, unnoticed and questioned. This study aims to seek God in His own choice: to be present where the the man's pride prevents him to find God : In the man's suffering. In shame and humiliation that man imposes on others , the poor's weakness , about one that is helpless and in the foolishness of the cross of Jesus Christ.

Keywords: Silence of God. Cross. Suffering. Kenosis.

RESUMEN

Muchas preguntas nos llegan de las tragedias y atrocidades que han marcado la historia. La humanidad se ha enfrentado a tantas situaciones terribles que ponen el discurso sobre Dios en estado de shock. El análisis de la historia del hombre imposibilita hablar de Dios a partir de las ideas tradicionales de un Dios trascendente, inmutable, omnipotente. Se puede hablar de un Dios activo en el mundo ante el dolor, la tragedia y la miseria humanas? Si Él puede cambiar una situación de dolor y no lo hace, entonces Dios es negligente y malo. Y si no, podemos definirlo aún como un Dios omnipotente?

¿Cómo puede la teología responder a la pregunta acerca de cómo contemplar a Dios en un mundo capaz de atrocidades tales como Auschwitz e Hiroshima? Para la teología no sería necesaria la búsqueda de nuevos paradigmas para hablar de Dios desde el grito del hombre? El dolor experimentado por Jesús no sería un camino de reflexión. El presente trabajo busca, en la teología de Hans Urs von Balthasar, elementos que traten sobre la cuestión del silencio de Dios. En su sesgo místico, y por sus estudios sobre la kénosis de las tres personas de la Trinidad, trata de encontrar el camino tomando dos connotaciones del silencio: el silencio en Dios y el silencio de Dios frente al sufrimiento humano. Y no se puede hablar de Dios en el silencio sin buscar los elementos místicos y dentro de la comprensión de la dimensión trinitaria de Dios revelada en la cruz de Cristo.

Las reflexiones contenidas en el estudio que hoy presento buscan algunas respuestas en la cristología de Hans Urs von Balthasar. El Dios que nos presenta Jesús, un Dios rebajado, kenótico, de la total aniquilación de su divinidad, que adquiere la forma de siervo en lugar de mágico y majestuoso, como el Dios que el hombre siempre espera. La presencia de Dios en los desastres y las grandes tragedias de la humanidad siempre ha sido pasada por alto desapercibida, cuestionada. Este estudio tiene como objetivo buscar a Dios en su propia opción de estar presente donde el orgullo del hombre le impide encontrarlo: en el sufrimiento del mismo hombre, en la vergüenza y la humillación a que el hombre somete a su hermano, en la debilidad de los pobres y desvalidos, y en la locura de la cruz de Jesucristo.

Palabras llave: silencio de Dios. Cruz. Sufrimiento. Kénosis.

O SILÊNCIO DE DEUS

Segundo Hans Urs von Balthasar

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	10
CAPÍTULO I	
ELEMENTOS PRELIMINARES	
Introdução	17
1. O conceito do termo Silêncio	18
2. O Silêncio dos Mártires	19
2.1 O Silêncio na Tradição Mística	23
2.2 Mística Oriental	
2.2.1 Pseudo- Dionísio, o Areopagita (Século V d.C.)	28
2.2.2 Gregório de Nissa (335-394)	33
2.2.3 Meister Eckhart (1260-1328)	35
2.3 Mística ocidental	
2.3.1 Agostinho (354-430)	37
CAPÍTULO II	
ENCARNAÇÃO: ATO DE REVELAÇÃO TRINITÁRIA	
Introdução	40
1. Jesus: a Palavra que sai do silêncio	49
1.1 Escritura: Palavra de Deus sobre Deus	51
1.2 Escritura: Palavra de Deus sobre o mundo	52
1.3 Escritura: Palavra de Deus ao homem	52
2. Silêncio na dialética cristológica: Revelação e Esconderijo	53
3. Palavra e silêncio	59
4. Silêncio e fé	62
5. Por que Deus se fez Homem?	65
5.1 A Encarnação como missão	68

5.2 A encarnação como plenitude da revelação de Deus	74
5.3 A encarnação como revelação Trinitária	75
Conclusão	78
CAPÍTULO III	
O TRÍDUO PASCAL: O ÁPICE DA KÉNOSIS	
Introdução	80
1. O mistério das relações divinas	82
2. O mistério da Kénosis: revelação plena do amor trinitário	86
3. O Tríduo Pascal	92
3.1 Quinta-feira: O abandono	93
3.2 Sexta-feira: O abandono e o silêncio de Deus	96
3.3 Sábado: O silêncio de Deus e a descida aos infernos	100
Conclusão	102
CAPÍTULO IV	
O SILÊNCIO DE DEUS	
Introdução	108
1. O Silêncio de Deus e a Paixão de Cristo	109
2. A Paixão de Cristo no mundo atual	117
3. A paixão do homem e o grito de Deus	123
Conclusão	132
CONCLUSÃO GERAL	137
BIBLIOGRAFIA	146

INTRODUÇÃO

“Num lugar como este faltam as palavras, no fundo pode permanecer apenas um silêncio aterrorizado um silêncio que é um grito interior a Deus: Senhor, por que silenciaste? Por que toleraste tudo isto? Onde estava Deus naqueles dias? Por que Ele silenciou? Como pôde tolerar este excesso de destruição, este triunfo do mal?”¹

Frente ao problema do sofrimento o homem julga seu Deus. E este é o caminho natural de toda mente dotada de razão: Deus criou o homem dotado de inteligência e deu-lhe a liberdade, inclusive submetendo-Se ao juízo do próprio homem. “A história da salvação é também a história do incessante juízo do homem sobre Deus.”² Mas a pergunta de Bento XVI na sua visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, na Polônia, procede e permanece. Principalmente porque é um questionamento do mundo frente a esse e a tantos horrores. Deus se cala e abandona o homem?

Recentemente, o desastre no Haiti consternou profundamente o mundo. Ao saber da morte de D. Zilda Arns, vítima de um desmoronamento no interior de uma Igreja, o teólogo Leonardo Boff escreveu:

Mas há também um sofrimento profundo e dilacerante nas pessoas de fé que proclamam que Deus é Pai e Mãe de bondade e de amor. Como continuar a crer? Queixosos nos perguntamos: ‘Deus, onde estavas quando se formou aquele tremor raso que dizimou os teus filhos e filhas mais pobres e sofridos de todo o extremo Ocidente? Por que não interviste? Não és o Criador da Terra com seus continentes e suas placas tectônicas? Não és Pai e Mãe de ternura, especialmente, daqueles que são como teu Filho Jesus os injustamente crucificados da história? Por que?’³

É o mesmo porquê, silencioso nos gritos de dor na Bósnia, ou em tantos e tantos massacres étnicos na história que dizimaram populações inteiras por interesse de alguns poucos. Teria Deus se calado na América em quase quinhentos anos de escravidão e massacres de povos indígenas? e quem terá se calado na Segunda Guerra Mundial, enquanto o mundo assistia impassível a campos de concentração horrendos, contra Judeus?

¹ BENTO XVI. *Discurso do Santo Padre durante a visita ao Campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, em 28 de Maio de 2006*. Disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau_po.html. Acesso em 13 de maio de 2010.

² JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*. São Paulo: Editora Francisco Alves, 2001. p.72.

³ BOFF, Leonardo. *Lamento junto a Deus pelo Haiti*. Disponível em:<http://www.leonardoboff.com>. Acesso em: 20 de dezembro de 2010.

O mundo inteiro, ao término da segunda guerra mundial, como em tantos outros momentos de horror da história, se deparou com as atrocidades da guerra como Auschwitz e Hiroshima. Naquele momento ainda seria possível contemplar a Deus com aqueles mesmos olhos, agora atônitos e horrorizados com tamanho sofrimento? A cruz é o maior símbolo das dimensões da obscuridade do ser humano que o leva a buscar novamente uma resposta para a dor e para o absurdo da morte. Por isso, num mundo marcadamente racionalista que é próprio da filosofia moderna, “cada dia são mais numerosos os que formulam perguntas primordialmente fundamentais ou as percebem com nova acuidade.”⁴

O presente estudo pretende refletir sobre a situação do homem em momentos dramáticos da história em que ele parece não encontrar em Deus as respostas para determinadas situações. Permanece em silêncio defronte de algumas situações criadas por ele mesmo e nesse silêncio encontra sua própria responsabilidade. Em outras, defronta-se com o inexplicável:

Este silêncio de Deus é aterrador porque ele simplesmente não tem resposta. Por mais que gênios como Jó, Buda, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Leibniz e outros tivessem arquitetado argumentos para isentar Deus e esclarecer a dor, nem por isso a dor desaparece e a tragédia deixa de existir. A compreensão da dor não suspende a dor, assim como ouvir receitas culinárias não faz matar a fome⁵.

O homem na sua existência é um ser limitado. O mundo que o cerca e no qual ele habita e o modifica, é um mundo limitado. Mas por algum propósito a sua razão está aberta ao ilimitado, vislumbra no transcendente a totalidade de seu ser. O homem de fé crê em seu Deus, como na resposta dada por Jesus a um fariseu e doutor da lei sobre o maior dos mandamentos: “Com todo seu coração, toda a sua alma e sua inteligência” (Mt 22,37), mas nesse “todo”, Jesus afirma também que o homem pode crer com sua incompreensão, atitude humilde ante o transcendente que o leva a um silêncio, não resignado, mas de profundo amor e reverência:

Cremos que Deus pode ser aquilo que nós não compreendemos. Acima da razão que quer explicações, há o mistério que pede silêncio e reverência. Ele esconde o sentido secreto de todos os eventos também daqueles trágicos.⁶

⁴ CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. Constituição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 2005, 10.

⁵ BOFF, Leonardo. *Lamento junto a Deus pelo Haiti*. Disponível em: <http://www.leonardoboff.com>. Acesso em: 20/12/2010.

⁶ BOFF, Leonardo. *Lamento junto a Deus pelo Haiti*. Disponível em: <http://www.leonardoboff.com>. Acesso em: 20/12/2010.

Essa razão o faz refletir sobre a sua existência. Reconhecer a finitude de sua existência e reconhecer que simplesmente poderia não existir se não fosse por ação de algo que ele não compreende, mas é chamado a participar desse entendimento:

Não é necessário lembrar que toda a filosofia humana (se nós abstrairmos o domínio bíblico e sua influência) é essencialmente religiosa e teológica, porque coloca o problema do Ser Absoluto, seja atribuindo a este um caráter pessoal ou não.⁷

A Teologia não deve explicar a origem do mal, nem sequer aspirar a tal tarefa. Não compete a Teologia que frente ao problema da origem deve calar mas sim refletir e responder a um mundo que se pergunta se é possível ainda crer desde a experiência do mal. Mostrar, portanto que a fé é compatível com a percepção do mal e o sofrimento é uma das tarefas chave que a Teologia está sendo chamada a responder, num mundo em que parece não querer assumir o mal, e nem o sofrimento:

As experiências de sofrimento inocente e injusto constituem um argumento existencialmente muito mais forte contra a crença em Deus do que todos os argumentos baseados na teoria do conhecimento, nas ciências, na crítica da religião e da ideologia e em qualquer tipo de debate filosófico.⁸

Depois da cruz do Filho, Deus não é mais um rosto desconhecido que o homem clama no auge de sua dor. Mas é um Deus humano que grita com ele e nele. Que assumindo a sua humanidade, assumiu a dor experimentada pelo homem em cada momento de sua história. As mazelas e sofrimentos que causamos aos homens, os causamos a Ele (Mt 25,40). O Cristo que sofre entra na dimensão humana e o homem na divina ao assemelhar seu sofrimento ao de Jesus, obtendo a presença do espírito e a sua intercessão aliando seus gemidos ao do Cristo:

O Redentor sofreu em lugar do homem e em favor do homem. Todo o homem tem uma sua participação na Redenção. E cada um dos homens é também chamado a participar naquele sofrimento, por meio do qual se realizou a Redenção; é chamado a participar naquele sofrimento, por meio do qual foi redimido também todo o sofrimento humano. Realizando a Redenção mediante o sofrimento, Cristo elevou ao mesmo tempo o sofrimento humano ao nível de Redenção. Por isso, todos os homens, com o seu sofrimento, se podem tornar também participantes do sofrimento redentor de Cristo.⁹

Nos dias de hoje, a questão do “silêncio de Deus” volta à tona, agora com conotações implícitas de um ateísmo interessado em questionar sobre a própria existência de Deus. As respostas que o mundo busca, portanto, devem ser apresentadas pela Teologia. Mas como a

⁷ BALTHASAR, H.U. “Um resumo do meu pensamento”. In **Revista Communio**, Lisboa, Communio: International Catholic Review .v. 15, n.4. p.309. 1988.

⁸ KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Editora Sigueme. 2000. p.188.

⁹ JOÃO PAULO II. *Salvifici Doloris*. Carta Apostólica. São Paulo. Paulinas, 104, 19.

Teologia pode falar ao mundo de um Deus atuante, diante da dor, das misérias e das tragédias humanas? Se Ele pode se pronunciar e modificar uma situação de dor e não o faz, a lógica moderna não nos faz crer que seja um Deus maldoso, omissor? E se não pode modificar ou interferir, ainda podemos defini-lo como um Deus onipotente? Como a Teologia pode falar ao mundo de um Deus atuante, diante da dor, das misérias e das tragédias humanas? Se ele pode se pronunciar e modificar uma situação de dor e não o faz, então é um Deus maldoso, omissor. E se não pode, ainda podemos defini-lo como um Deus onipotente? Quais argumentos a Teologia deve usar para responder a pergunta sobre como contemplar Deus num mundo capaz de atrocidades como Auschwitz e Hiroshima?

A Teologia deve sempre buscar novos paradigmas que possam falar de Deus a partir do grito do homem. A dor experimentada por Jesus, não seria um caminho de reflexão? Caso contrário qual valor teria uma Teologia que dialogasse com as vítimas sem falar de Deus à luz do crucificado e do abandonado? Para este diálogo, faz-se necessário desenvolver um pensamento teológico que se coloque na dimensão da Teologia da cruz, mas não unicamente de uma Teologia da cruz e da dor, “embora nela resida a chave de interpretação do grande mistério do sofrimento”¹⁰, mas de uma “Teologia do Crucificado”, que tenha relevância para os crucificados do mundo atual. A Teologia do século XX sentiu a necessidade da busca de novos paradigmas que possam falar de Deus a partir do grito do homem. A dor experimentada por Jesus, foi um caminho de reflexão seguido por alguns dos grandes teólogos deste século que ao associarem a Paixão de Jesus à paixão do homem em sua história de miséria e opressão, viram não apenas o “para que” mataram Jesus, mas o “porquê” O mataram.

O presente trabalho busca na Teologia de von Balthasar, elementos para este estudo da questão do silêncio de Deus. No seu viés místico, e pelos seus estudos sobre a *Kénosis* das três pessoas da Trindade, procura encontrar o caminho, abrindo-se sobre duas conotações de silêncio: O silêncio em Deus e o silêncio de Deus frente ao sofrimento humano. E não se pode falar em silêncio de Deus sem buscar os elementos para este estudo dentro da mística e da compreensão da dimensão trinitária de Deus, revelada na cruz de Cristo.

Reconhecido como um dos mais importantes teólogos do século XX e ainda com pequena quantidade de textos traduzidos para o Português, o teólogo suíço Hans Urs von

¹⁰ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*. São Paulo: Ed. Francisco Alves, 1994, p.73.

Balthasar trata do silêncio de Deus, baseando sua reflexão teológica num pensamento marcado fortemente pelo escândalo da cruz de Cristo, a qual é vista como o grande centro revelador da *Kénosis* primordial de Deus na economia da salvação. Sua Teologia da *Kénosis* trinitária, sobretudo quando fala da Teologia do Sábado santo, mantém surpreendente atualidade na reflexão sobre o sofrimento humano. O seu mergulho na profundidade da contemplação da cruz tem muito a nos dizer sobre o silêncio de Deus e sobre a manifestação do Seu eterno esvaziamento amoroso. Em toda a sua vasta obra, o mistério da Encarnação, foco principal da segunda parte de sua trilogia, a “Teodramática”, onde a morte e a ressurreição de Jesus ocupam um espaço central, desnuda a plenitude do mistério do amor trinitário de Deus. Com Jesus, o homem toma consciência que Deus é uma comunidade de três pessoas em perfeita comunhão de vida e amor, interagindo e comunicando-se através da Palavra e da História.

A Trilogia de Balthasar: Teodramática

A Teologia balthasariana, principalmente a desenvolvida na segunda parte de sua extensa trilogia, será estudada neste trabalho nos capítulos dois e três. Neles, o teólogo suíço vê no drama da Encarnação, a disposição de Deus da resposta ao homem. Descrito em várias imagens do Antigo Testamento e na idéia do deísmo como soberano inacessível, transcendente, suficiente em seu próprio ser. Se esta idéia de Deus fosse a correta, segundo Balthasar, estaríamos dentro do mito dos deuses que historicamente se reciclam, morrem e ressuscitam: O Deus das ações visíveis e grandiosas, o Deus forte e poderoso que leva os seus a vitória e é responsável por todas as histórias de êxito da humanidade. Esse Deus de poder não precisa da fé do homem, mas apenas de sua submissão. Não incumbe o homem de nenhuma missão, apenas lhe exige fidelidade. Esse não é o Deus de Jesus Cristo.

Todos os textos de Balthasar estão impregnados de elementos de reflexão trinitária. Em praticamente todas as áreas teológicas em que ele adentra, percebe-se a dimensão trinitária fundante que não apenas dá origem a sua articulação, mas conduz todo seu posterior desenvolvimento e pensar. Este estudo sobre o silêncio de Deus está baseado na Cristologia por ele estudada. Os volumes que contém a segunda parte de sua Teologia, a Teodramática, apresentam o cerne de sua reflexão sobre o sofrimento e o abandono da cruz. Neles, o autor intenta compreender a relação entre o Deus cristão e a humanidade, articulando elementos antropológicos com as ações divinas e humanas dentro da história e procurando pistas desse

Deus, que “ele vê” atuando constantemente no mundo, profundamente empenhado na sua salvação.

Balthasar coloca essa história da salvação como um grande drama de teatro. A história dos homens não corresponde a um roteiro predeterminado definitivamente por Deus. Mas é um espaço onde se representa e se desenvolve a história da humanidade como uma história da relação desse homem com seu Deus. Esse drama se desenvolve apenas com indicações gerais dadas inicialmente por Ele, que não interfere na liberdade do texto que é a própria liberdade finita do homem em diálogo constante com a liberdade infinita de Deus. O roteiro é construído na medida em que o homem vai respondendo a esse Deus que, através do Filho, vê apontada a vontade do Pai. O Espírito é quem aponta a vontade do Pai ao Filho encarnado¹¹. Aponta de forma instantânea, em cada momento da encarnação, não antecipando nada. É comparado a um ator que, ao representar pela primeira vez um papel, recebe-o “anotado”, cena por cena e palavra por palavra e vai recebendo instruções pelo apontador, pelo diretor:

A encarnação não é a enésima reapresentação de uma tragédia que já estava há muito tempo preparada no arquivo da eternidade. É processo originalíssimo, tão irrepitível e tão sem manuseio como o nascimento do filho desde o Pai, cumprindo-se agora eternamente.¹²

Nesse Teodrama, nenhuma pessoa fica fora da encenação, mas todos são envolvidos por ela e participam da obra. Nesse sentido os volumes da teodramática podem ser lidos como uma resposta da Teologia balthasariana sobre a problemática moderna da liberdade do homem, numa concepção dramática teatral com profundas raízes trinitárias. Parece central a formulação do diálogo das liberdades finitas e infinitas e isto pode ser notado em grandes trechos da Teodramática em que o autor dedica à oração o lugar de encontro dessas liberdades.

Para von Balthasar, a resposta cristã ao “drama” humano está contido em dois dogmas fundamentais: no da Trindade e no da Encarnação. No dogma trinitário Deus é uno, bom, verdadeiro e belo porque é essencialmente Amor, e Amor supõe o “um”, o “outro” e sua unidade. E “se é necessário supor o Outro, a Palavra, o Filho, em Deus, então a alteridade da criação não é uma queda, uma desgraça, mas uma imagem de Deus, mesmo não sendo ela mesma, Deus”¹³.

¹¹ BALTHASAR, H.U. *Teologia da História*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005, p. 33

¹² *Ib.* p.33.

¹³ BALTHASAR, H.U. “Um resumo do meu pensamento”. In **Revista Communio**, Lisboa, Communio: International Catholic Review .v. 15, n.4. p.309. 1988.

O presente estudo busca enfim, algumas respostas na Cristologia. O Deus que Jesus nos apresenta é um Deus do rebaixamento, *kenótico*, do total aniquilamento de sua divindade e que adquire a condição de servo, em contraposição do Deus mágico e majestoso que é sempre esperado pelo homem. A presença de Deus nas catástrofes e nas grandes tragédias da humanidade, sempre foi despercebida, menosprezada, questionada. A presente pesquisa procura buscar Deus na Sua própria escolha: estar presente onde a soberba do homem o impede de encontrá-Lo: dentro do sofrimento do homem, na vergonha e na humilhação a que o homem sujeita seu semelhante, na fraqueza do pobre e do desamparado e na loucura da cruz de Jesus Cristo.

A morte de Jesus não estava nos planos de Deus quando criou o homem. O sofrimento do homem também não.

CAPÍTULO I

ELEMENTOS PRELIMINARES

Introdução

Falar de silêncio no pensamento de von Balthasar faz-se necessário articular alguns elementos que são preliminares para se compreender o tema. Em todas as religiões existe um fascínio pelo silêncio. Em todas as experiências religiosas, mesmo nas mais antigas, encontramos, na consciência do mistério presente, um permanente convite ao silêncio. Um silêncio que leva a meditação e a contemplação da distância que separa o homem desse mistério e da obscuridade da transcendência.

O Cristianismo, embora também fascinado pelo silêncio contemplativo, nasce da Palavra e de fatos que surgem quando Deus se faz palavra para se revelar aos homens. Em Cristo, *logos* de Deus-Pai eterno, Deus fez-se humano para dizer o indizível, para ser a Palavra da não palavra. Desde seus primórdios, ainda no período dos apóstolos, a vida da Igreja esteve permeada de momentos de silêncio, sempre presente num papel misterioso, de revelação da própria Palavra de Cristo. Este mistério, que é o próprio Cristo e que desde sempre esteve escondido no Pai, agora é revelado. Pela sua missão, aparece à luz do dia, como vontade salvífica de Deus¹⁴.

Cristo é o *logos* do Pai, ao mesmo tempo em que é seu silêncio. No momento da paixão silenciosa, revela-se completamente o mistério da Trindade como nunca antes e como nunca mais se repetiria. Desde o Getsemâni até a cruz, o *logos*, palavra e silêncio coincidem e encontram-se no único mistério do Verbo que vem do silêncio de Deus. O evento Cristo na sua totalidade, apresenta-se como uma ponte entre a história humana e a eternidade divina. Ou seja, a manifestação de Cristo, longe de ser uma dissolução da vida trinitária na economia dos homens, é, ao contrário, a elevação e a participação dos homens na vida íntima do Deus Trindade. E o Espírito, esse até então desconhecido, que surge além do Verbo encarnado e

¹⁴ BAUER, J. B. "Mistério". In *Dicionário Bíblico-Teológico*. Tradução: Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 2004. p.268-269

que enche e preenche o silêncio da palavra, torna-se o cerne do silêncio da mística, da profunda e íntima contemplação do homem, na sua interioridade mais escondida.

1. O conceito do termo Silêncio

O silêncio era venerado pelos antigos gregos como um deus. Sigalion, ou Harpócrates, era filho de Osíris e de Íris e era representado com um dedo sobre os lábios. Sua estátua, colocada na maior parte das entradas dos templos, indicava que o recolhimento era agradável aos deuses¹⁵.

A palavra silêncio tem correspondência na palavra hebraica *hesuchia* que tem um sentido mais amplo que a simples idéia de ausência de palavras ou sons. Significa um estado de vida e o estado correspondente da alma: a reclusão e a solidão de um lado e o silêncio dos pensamentos e dos movimentos de outro. Com isso a quietude torna a alma, particularmente a mente e o coração, disponíveis para a contemplação. Pode-se, portanto, pensar em *hesuchia*, ou silêncio, como um estado necessário para que o homem possa ouvir Deus. Essa ideia é também encontrada na tradição do antigo povo de Israel, na oração do coração com a qual pode-se chegar a toda a riqueza da mística e da ascese, por várias vezes narrada em episódios bíblicos, como na oração silenciosa de Ana, esposa de Elcana: “Prolongando ela sua oração diante do Senhor, Heli observava o movimento dos seus lábios. Ana, porém, falava no seu coração, e apenas se moviam os seus lábios, sem se lhe ouvir a voz” (1Sm 1,12-13).

A procura do silêncio leva a busca de um momento de solidão, onde o homem se confessa fraco e impotente: “Judite ficou só no seu quarto... De pé ao lado do leito, movendo em silêncio os lábios, ela orou com lágrimas a Deus, dizendo: Senhor Deus de Israel, dai-me força” (Jt 13, 3-4; 6-7). Ambas buscavam a Deus e falavam em seu coração, mal movendo os lábios, em silêncio, mas em intensa profundidade espiritual.

A oração silenciosa é necessária para que o Homem possa ouvir Deus que fala ao coração¹⁶: O profeta Oséias, ao usar a figura da esposa infiel (Israel) e do marido disposto ao perdão e a reconciliação (Javeh), convida o homem a experimentar a entrega ao silêncio e a

¹⁵ SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. "Silêncio". In: *Dicionário Enciclopédico Das Religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 2377-2378.

¹⁶ SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. "Silêncio Litúrgico". In: *Dicionário Enciclopédico Das Religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 2378- 2381.

solidão como “a mais alta exigência do amor divino”¹⁷: “Por isso a atrairei, conduzi-la-ei ao deserto e falar-lhe-ei ao coração” (Os 2,16).

De acordo com o Novo Testamento, o silêncio é registrado nos Evangelhos mostrando que Jesus, por diversas vezes, procurava a solidão para uma adoração silenciosa diante do Pai como no início de Sua vida pública, logo depois do batismo no Jordão (Mt 4). Na solitária oração no Getsemâni, no momento em que experiencia a solidão e o silêncio, pede a seus amigos que vigiem com Ele: “Minha alma está triste até a morte. Ficai aqui e vigiai comigo” (Mt 26,38). Mas deparando-se com a fraqueza da carne humana que não é capaz de consolá-lo (Mt 26,41), encontra o conforto desse abandono, apenas no silêncio do Pai. portanto, para Jesus, o silêncio não era apenas a procura da solidão para esse encontro com Deus em oração, mas busca, humana, de uma resposta para seu abandono.

Etimologicamente, a palavra silêncio remete ao latim *silentium*, *silere*, cujo significado é calar, omitir-se. Calar para omitir-se. Omitir-se para dar lugar a outro som, a outra palavra. Nesse sentido o silêncio pode nos remeter a idéia de humildade. Humildade daquele que se cala, omitindo sua voz para ouvir a voz de outro.

Na comunidade primitiva, após a ressurreição de Jesus Cristo, seus seguidores, mulheres e homens, fizeram a experiência de cruz através do martírio. No ápice do silêncio divino, deram as suas vidas em testemunho de sua fé e com isso foram o fermento de uma Igreja nascente. As palavras de Paulo devem ter ecoado naqueles primeiros cristãos que se entregavam aos seus algozes: “Alegro-me nos sofrimentos suportados por vossa causa e completo na minha carne o que falta aos sofrimentos de Cristo pelo seu Corpo, que é a Igreja” (Col 1, 24).

2. O Silêncio dos Mártires

O termo hebraico para martírio é *Kidush Há-Shem*, que significa “a santificação do nome de Deus”. Ou seja, são atos que trazem glória e honra ao nome de Deus, cuja forma

¹⁷ SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. "Silêncio Litúrgico". In: *Dicionário Enciclopédico Das Religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 2378- 2381.

maior é a de entregar a própria vida a Deus¹⁸. Na língua latina, o termo “martírio” vem do vocábulo “*martyrium*” que significa, exatamente como na língua grega, testemunho. Nos Tratados de Teologia, a Igreja define o “martírio” como a tolerância, ou seja, a aceitação voluntária e sem resistência da morte corporal, e de todos os tormentos que a acompanharem, infligida por ódio à fé ou à virtude cristã. É o testemunho da fé, denominado de “batismo de sangue”.

Para os primeiros cristãos a pergunta sobre o silêncio de Deus já se inicia nos primeiros anos depois da Ascensão de Jesus aos céus: nos mártires da Igreja, nos muitos homens aos quais, durante o início da história do Cristianismo, foi dado sofrer a perseguição e a morte. Começou com a morte do próprio Jesus Cristo e seguiu-se com o apedrejamento de Estevão pelos judeus, enfurecidos com sua profissão de fé na divindade de Cristo, uma blasfêmia para os fariseus (At 7,54-60). Seguiu-se a grande perseguição contra todos os que professavam a crença de Cristo como Messias, ou mesmo como profeta. Lucas nos relata que “Naquele dia começou uma grande perseguição contra a igreja de Jerusalém” e que “todos se dispersaram pelas regiões da Judéia e da Samaria, com exceção dos apóstolos.” (At 8,1). Alguns anos depois, o rei Herodes ordenou a morte de Tiago (At 12,1-5). Portanto, os primeiros três séculos depois de Cristo foram assinalados por perseguições terríveis, especialmente sob alguns imperadores romanos, de Nero a Diocleciano. E não se pode dizer que elas tenham cessado depois do Édito de Milão¹⁹, pois em tantos e tantos momentos da história apresentaram-se em numerosas partes da terra. Todos deram o testemunho de fidelidade a Cristo, não obstante os sofrimentos que fazem horrorizar pela sua crueldade.

Sem dúvidas os primeiros mártires da Igreja viveram profundamente esse silêncio. Seja na escuridão das catacumbas, escondidos dos perseguidores, em orações e celebrações, seja em horrendas visões de seus companheiros de comunidade sendo martirizados na arena. Muitas das narrativas dos primeiros mártires e santos dos primeiros séculos vem recheadas de

¹⁸ SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. “Martírio”. In: *Dicionário Enciclopédico Das Religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 1701-1703.

¹⁹ O Édito de Milão, ou Édito da Tolerância é um documento provavelmente promulgado em Milão, em 313 d.C pelos dois imperadores do Império Romano, Constantino do ocidente e Licínio do oriente. O texto chegou até a atualidade por meio dos escritos de Eusébio de Cesárea. Na primeira metade do edital, estabelece-se o principio da liberdade de religião para todos os cidadãos, reconhecendo que também os cristãos gozam desta liberdade. Inclusive devolvendo aos cristãos locais de reunião e de culto, assim como outras propriedades, que tinham sido confiscadas pelas autoridades romanas e vendidas a particulares nos períodos de perseguições. O edito não permitia a liberdade religiosa apenas aos cristãos, mas a todas as religiões e cultos.

histórias de ações sobrenaturais de Deus que os acode nos momentos de iminência da morte. Mas a maior parte das primeiras comunidades cristãs não viu sinal extraordinário algum: a fé foi o prodígio que arrastou homens de toda classe, condição e cultura a desaparegarem-se totalmente de suas vidas e testemunharem o seu amor a Cristo. Agostinho de Hipona vê o martírio como uma total abnegação de si próprio num permanente olhar para Deus: “Ao morrer, os mártires vivem; ao perder suas almas, as ganham; ao negarem-se a si mesmos, se encontram a si mesmos”²⁰. O próprio Agostinho assinala que é a graça de Deus que faz o mártir. Deus que “concede a vontade, concede também a capacidade” para sofrer (Sermões. 330.1).

As Atas dos Mártires são documentos oficiais e os mais antigos da Igreja das perseguições. São textos contemporâneos aos acontecimentos narrados e dos processos dos Cristãos, chamados "Atos proconsulares" porque, em geral, o magistrado era um procônsul romano. A intenção desses “juízos” era a de que servissem de exemplo e a punição, chamada justamente de exemplar, servia para intimidar um movimento ainda nascente que mais tarde seria chamado de “cristão”. Mas as narrações de testemunhas oculares, as chamadas "paixões epistolares", ou cartas circulares sobre os mártires, eram enviadas por uma Igreja às demais comunidades cristãs. Ditadas em parte pelos próprios mártires, serviram para propagar ainda mais a fé e a “boa nova”. Foram reportadas, na maior parte, por Eusébio de Cesaréia (terceiro e quarto século) em "*De mortibus persecutorum*"; mas também nas Cartas e no tratado "De Lapsis" de São Cipriano (terceiro século); nas Apologias dos escritores gregos e nos panegíricos²¹ pronunciados pelos grandes oradores cristãos do Ocidente, como Ambrósio, Agostinho, Máximo de Turim, Pedro Crisólogo, e do Oriente, como Basílio, Gregório de Nissa e João Crisóstomo. As Atas dos Mártires eram lidas no dia de suas festas, durante a celebração eucarística. Serviam para animar as celebrações. Com efeito, a memória, a lembrança dos mártires, fundamenta-se no memorial de Cristo, porque a paixão do mártir renova a única paixão do Senhor, a sua morte e ressurreição.

²⁰ FITZGERALD, Allan. D. “Misticismo”. In: *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1999. p. 904-910.

²¹ Um **panegírico** (do grego πανηγυρικός, "reunião") era, originalmente, na Grécia Antiga, o discurso de caráter encomiástico ou laudatório que era pronunciado em grandes reuniões festivas do povo. Na Roma Antiga, denominava-se "panegírico" o discurso elaborado para celebrar a vida de uma personagem ilustre. Na sua acepção moderna, o termo designa comumente o discurso que exalta as qualidades de uma pessoa recentemente falecida.

Há pessoas que preferem sacrificar sua própria vida a negar suas convicções. Mas isso não os diferencia dos heróis, daqueles que entregam a vida para não trair seu país ou uma ideologia política. O mártir vai mais além: ele entrega a sua vida como testemunho do evangelho. Sua morte era um sinal de que nada era mais importante do que ser fiel ao seguimento de Jesus Cristo, mesmo que isso significasse a morte. A sua convicção se centra na verdade em que ele acredita e que a partir daquele momento torna-se o testemunho de uma Igreja que professa a mesma fé. As catacumbas nos apresentam o lado mais eloqüente da vida cristã dos primeiros séculos, pois constituem uma escola de fé, de esperança e de caridade. Remete-nos às lembranças daqueles tempos em que grandes mártires caminhavam para o martírio conscientes e esperançosos de que algo melhor lhes esperava. De que o prêmio a sua fidelidade e ao projeto de Jesus é o que em breve contemplariam: “Ficai alegres e contentes, porque será grande para vós a recompensa no céu” (Mt 5,11). Ao longo da história dos primeiros séculos não faltaram exemplos de gratuidade recebida e gratuidade oferecida. Transformaram essa gratuidade em característica primordial da experiência cristã e de sua transposição ativa para a sociedade²².

Vidas consumadas não apenas em mortes violentas, mas repletas de experiências de sacrifício, de árduas caminhadas para o anúncio da boa nova, justificando a experiência de Deus com a fidelidade ao seguimento de Jesus até as últimas consequências. Como exemplo podemos citar entre tantos, São Policarpo (†155) que foi discípulo de São João Evangelista e mais tarde bispo de Esmirna. Foi condenado à fogueira. O relato do seu martírio, feito por testemunhas oculares²³ é o documento mais antigo deste gênero e mostra claramente a determinação que este homem teve ao enfrentar seus algozes: no ápice do silêncio divino penetra na fogueira, rezando consciente de sua fidelidade ao projeto de Deus:

Senhor, Deus todo poderoso, Pai de Teu Filho amado e bendito, Jesus Cristo, pelo qual recebemos o conhecimento do Teu nome; Deus dos anjos, dos poderes, de toda criação e de toda a geração de justos que vivem na tua presença” (...) Eu Te louvo, Te bendigo, Te glorifico, pelo eterno e celestial sacerdote Jesus Cristo, Teu Filho amado, pelo qual seja dada glória a Ti, com Ele e o Espírito, agora e pelos séculos futuros. Amém!²⁴.

Sem dúvida, os mártires eram pessoas configuradas com Jesus Cristo, totalmente centrados na mística cristocêntrica, revelada na dialética da cruz e ressurreição, no silêncio apofático de Deus e o acolhimento no silêncio humano.

²² CARDEDAL, O.G. *La entraña Del Cristianismo*. Salamanca. Secretariado Trinitário, 2001, p.139.

²³ BUENO, Daniel Ruiz. *Actas de los mártires*. BAC. Salamanca: 1984 p.264.

²⁴ CESAREA, Eusébio. *O martírio de são Policarpo*. In: Padres apostólicos. Trad. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. Coleção Patrística, v.1. São Paulo: Paulus, 2008, p.464-478.

2.1 O Silêncio na Tradição Mística

A palavra mística vem do grego e significa “escondido”. Indica algo que é real e embora oculto pode ser visto. Na mística, os sinais da experiência humana, da realidade que envolve os homens é mais ampla e mais profunda do que as coisas que ele consegue analisar com a razão, perceber com os olhos, apalpar com as mãos, ouvir com os ouvidos, cheirar com o olfato. Enquanto a teologia procura, dentro da razão, chegar perto do conhecimento de Deus, a mística vê Deus. “A teologia mística é o conhecimento de Deus por experiência, um conhecimento que se chega mediante o abraço de um amor unificador”²⁵. Nesse sentido, Hans Urs von Balthasar deixa claro que esse “ver” Deus é o *cognitio Dei experimentalis*, ou seja, uma experiência do divino não apenas nocional, mas também existencial. E dessa forma, Balthasar acredita que a possibilidade de experimentar o divino pode ser postulada como fenômeno genérico, histórico-religioso²⁶.

Esse conhecimento experiencial de Deus supera toda a possibilidade humana de se falar dele, pois a linguagem não consegue alcançar toda a experiência da união gratuita da criatura com seu Deus. Por essa mesma razão, “o falar sobre coisas místicas seria algo sem sentido e inútil, sem o impulso sustentador da experiência”²⁷. Essa relação entre linguagem e experiência já era citado, no século XI, por Simeão, o novo teólogo²⁸, para quem a linguagem somente pode informar sobre a visão experiencial, mas apenas na forma de testemunho, e isto exige “que o ouvinte creia nesse testemunho”²⁹. Segundo Simeão, a linguagem possui a função de reconstruir o acontecimento anímico inaudito, que foi concedido por graça:

Falar de algo que não se conhece ou não se viu, se opõe certamente a razão. Se, pois, sobre as coisas visíveis e terrenas não se pode dizer nem explicar nada, salvo que tenha sido testemunha ocular das mesmas, com seria possível então, alguém ter a propriedade de falar de Deus, das coisas divinas, ou inclusive sobre santos e dos servos de Deus? Explicar que tipo de aliança é a que se estabeleceu com Deus e como é a visão de Deus, que lhes chega de

²⁵ GERSON, Jean. *Sur la théologie mystique*. Textes introduits, traduits et annotés par Marc Vial. França : Vrin, 2008, p. 16.

²⁶ BALTHASAR, H.U. Consideraciones acerca del ámbito de la Mística Cristiana. In BALTHASAR, H.U. HAAS; A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p. 50.

²⁷ HAAS, Alois M. La problemática del Lenguaje y la Experiencia en la Mística Alemana, in BALTHASAR, H.U; HAAS, A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p. 80.

²⁸ Simão, o Novo Teólogo é o último dos três santos da igreja Ortodoxa que teve o título de teólogo (os outros dois são João o Apóstolo e Gregório de Nazianzo), embora o seu título de "novo", provavelmente para distingui-lo de outro Simeão contemporânea. Simeão era um poeta que encarna a tradição mística hesicasta. Ele escreveu que os seres humanos podem e devem experimentar Deus diretamente.

²⁹ SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN, *Traité Théologiques et Étiques*, Ed. J. Darrouzès, Paris, 1967, p. 96ss, apud HAAS, Alois M, La problemática Del lenguaje y la Experiencia en la Mística Alemana. In BALTHASAR, H.U; HAAS, A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p. 81.

forma inefável? Precisamente é esta visão a que suscita em seus corações uma perspicaz força indescritível, embora a palavra humana nos proíba dizer acerca disso alguma coisa a mais que apenas a luz do conhecimento é que acende a visão.³⁰

Os místicos são os que vão além da própria fé com suas experiências nas profundezas misteriosas do encontro com Deus. Mas essas experiências não excluem de modo nenhum o componente racional. O componente racional é a parte humana da experiência que começa com um ato divino de chegar-se ao homem. Em Meister Eckhard o pensar é a forma adequada da experiência³¹. Segundo Santo Agostinho é inútil procurá-Lo fora de si, porque Deus está no mais íntimo do homem.

Se, em teoria, a razão do homem pode chegar a certo conhecimento da existência de Deus, [...] em certas circunstâncias privilegiadas, todo o homem é capaz de experimentar no fundo de sua alma alguma coisa da presença divina, ainda que a razão não tenha antes desempenhado seu papel.³²

O oculto se manifesta como tal para os desprovidos dos olhos da fé. Mas esse oculto do mistério divino não se vê simplesmente anulado na Revelação: a atitude da mística, orante, humilde, contemplativa consegue penetrar na riqueza da glória de Deus³³ para compreender “a largura, o comprimento, a altura e a profundidade” (Ef 3,18) do amor de Deus que excede todo conhecimento humano, mas de forma alguma o dispensa. A respeito disso, deve-se recordar que a inteligência do depósito da fé, transmitido pelos Apóstolos, progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo:

Com efeito, progride a percepção tanto das coisas como das palavras transmitidas, quer mercê da contemplação e estudo dos crentes, que as meditam no seu coração (Lc 2,19), quer mercê da íntima inteligência que experimentam das coisas espirituais, quer mercê da pregação daqueles que, com a sucessão do episcopado, recebem o carisma da verdade.³⁴

No Novo Testamento o termo “místico”, “mística” não está presente em nenhum momento. No Antigo Testamento apenas o termo “místico” aparece, embora não explicitamente. A presença de Jahvé na história do povo de Israel é manifestada claramente, embora ninguém o pudesse ver sem morrer (Ex 33,20). Seu uso remete a idéia de “iniciado”,

³⁰ SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN, *Traité Théologiques et Etiques*, Ed. J. Darrouzès, Paris, 1967, p. 96 ss, apud HAAS, Alois M, *La problemática Del lenguaje y la Experiencia en la Mística Alemana*, in *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p. 80-81.

³¹ HAAS, Alois M. La Problemática del Lenguaje y la Experiencia en la Mística Alemana. In BALTHASAR, H.U.; HAAS, A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p. 80.

³² BORRIELLO L., CARUANA, E., DEL GENIO, M.Rr., SUFFI, N. “Agostinho”. In *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus, 2003, pp 706-716.

³³ BALTHASAR, H.U. Consideraciones acerca del ámbito de la Mística Cristiana. In BALTHASAR, H.U. HAAS; A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p. 50.

³⁴ Dei Verbum. Constituição Dogmática Sobre a Revelação Divina. In VIER, Frederico. *Compêndio Vaticano II: Constituições, Decretos, Declarações*. 29 edição. Petrópolis. Vozes, 2000, n.8.

como alguém que conhece algum rito ou prática ritualística ou ainda algo que guarda relação como o *mysterion*. Diversos personagens relatam experiências do contato privilegiado com o criador em relações típicas de amor: Abraão falou e esteve com Ele (Gn 12,1-7; 13,14; 18,1) e Moisés conversava “face a face” com Jahvé (Ex 33,11).

A experiência mística - e aqui não se trata de algo sensorial, de sentir algo diferente, algo fora de comum, mas sim de uma convicção e experiência que vai nascendo aos poucos, no silêncio e na contemplação -, faz surgir uma esperança nos momentos de maior desespero e dor. Consegue ver e olhar para o atrás de sua história e encontrar seu Deus como senhor absoluto dessa história. Tal e qual Jeremias, quando na tragédia do cativo, causada por Nabucodonosor, rei da Babilônia, o povo se desesperava, o profeta redescobriu a fonte da sua esperança nesta certeza tão simples: o sol vai nascer amanhã (Jr 31,35-36; 33,20-21). Ele, como todos os profetas, soube ler a natureza com outros olhos. Os problemas e as forças contrárias podiam ser grandes, insuperáveis; Nabucodonosor podia ter muita força, mas, jamais ele seria capaz de impedir o nascer do sol no dia seguinte, pois maior era o poder do amor de Deus, experimentado e revelado no sol que renasce todos os dias (Jr 33,25-26). E assim em Jeremias, renasceu a esperança como resposta a este amor maior, redescoberto na raiz dos fenômenos da natureza, que envolve todas as coisas do universo.

Nas Sagradas Escrituras não aparece em nenhuma passagem o termo “mística” ou “místico”, inclusive no Novo Testamento. No Antigo, apenas o livro da Sabedoria emprega uma única vez o termo *mystês* para fustigar com a linguagem das religiões místicas tardias, os cultos cananeus dignos de abominação³⁵: “Seus cruéis morticínios de crianças, seus festins de entranhas, carne humana e sangue, suas iniciações nos mistérios (*mystas*) orgíacos” (Sb 12,5-7). Ainda no livro da Sabedoria (Sb 8,4), discorrendo acerca da sabedoria divina que é a que assiste a Deus e a que “todo o faz” (Sb 8,5), é denominada “iniciada (*mystis*) no conhecimento de Deus.”³⁶

Nos Padres da Igreja e na Idade Média, *mystikós*, *mysticus*, aparecem muito frequentemente como adjetivos dependentes diretamente do substantivo *mysterion* em seu amplo sentido objetivo da economia da salvação, “disposta e revelada em Cristo e levada

³⁵ BALTHASAR, H.U. Consideraciones acerca del ámbito de la Mística Cristiana. In BALTHASAR, H.U. HAAS, A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p. 46.

³⁶ *Ibidem*. p. 46.

adiante na Igreja de Cristo”.³⁷ No estudo exegético da Escritura, seguindo as normas clássicas de Orígenes, é válido o uso do sentido primário, literal, acessível portanto a todo cristão. Mas o limite é a dimensão na qual se revela o mistério de Cristo, que é também o da Igreja, como seu corpo. Trata-se do sentido *misterioso, místico*, que também pode ser chamado de *pneumático* ou espiritual porque descobre-se, objetiva e subjetivamente, no Espírito Santo, justamente por Nele se cumprir o transpasso do sentido primeiro, o literal, ao novo, pneumático (ou cristológico)³⁸.

Os místicos não acreditam no silêncio de seu Deus como ausência de diálogo. Ao contrário, servem-se do silêncio para poder ouvir melhor seu Deus e absorver Dele as suas respostas. Permanecem em silêncio enquanto esperam naquele em quem deposita a sua fé: “[...] para que vos conceda, segundo seu glorioso tesouro, que sejais poderosamente robustecidos pelo seu Espírito em vista do crescimento do vosso homem interior. Que Cristo habite pela fé em vossos corações, arraigados e consolidados na caridade, a fim de que possais, com todos os cristãos, compreender qual seja a largura, o comprimento, a altura e a profundidade, isto é, conhecer a caridade de Cristo, que desafia todo o conhecimento, e sejais cheios de toda a plenitude de Deus” (Ef 3,16-18).

O místico parte de uma experiência apofática, reconhecendo que Deus está tão acima de tudo que nada se pode dizer dele. Logo, o homem se dirige melhor a Deus com o seu silêncio. A escolha do silêncio é parte do reconhecimento do místico de sua finitude. Deixar um espaço para o silêncio é reconhecer-se nos seus limites de criatura. O místico se interioriza nesse silêncio para poder ver Deus numa experiência tão profunda quanto misteriosa. Para o místico, o silêncio faz parte de sua fé e de seu diálogo com Deus. Para ele, o silêncio de Deus não é algo a ser questionado. Ao contrário, justamente nesse silêncio, ele encontra a sua consolação.

No Novo Testamento a mística adentra no mistério da cruz de Cristo. Não só adentra no seu conhecimento e às vezes na sua experiência de dor e sofrimento, mas se envolve num comprometimento com ela. O místico, portanto, se deixa iluminar pelo Espírito Santo que sonda as profundezas da alma (1Cor 2,2; 1,23; Rm 16,25; 1 Cor 1,23; 2,3). “É na fraqueza que

³⁷ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985. p.313.

³⁸ BALTHASAR, H.U. Consideraciones acerca del ámbito de la Mística Cristiana. In BALTHASAR, H.U. HAAS, A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p. 49.

o apóstolo vive sua sintonia com Deus mediante o crucificado”³⁹. O místico tem a percepção de Deus como Criador presente em todas as coisas e pessoas pondo em Cristo o valor da vida cotidiana do homem, com suas angústias, dores, sofrimentos e até com a própria morte. Coloca “em primeiro plano a existência pessoal, a vontade de aderir a Cristo, de compartilhar seus ‘estados’, de reviver seus ‘mistérios’, de chegar a sua consciência, de sentir seu amor, de renascer Nele e de sentir-se redimido”⁴⁰. A relação silenciosa e profunda com este Deus convida a uma atitude amorosa e a uma sintonia que faz o místico sentir-se parte deste todo, em perfeita comunhão entre matéria e espírito e o faz perceber a vida com outros olhos. Independente de experiências extraordinárias, ou de revelações sobrenaturais, o místico adquire novos olhos ao perceber e viver a vida com a atitude de admiração e de serviço. A leitura de um texto bíblico, o aperceber-se de um pobre que pede esmola, ou de um doente; uma situação de injustiça, um desastre da natureza, um gesto de doação, uma música, um canto, um problema sem solução, um homem pendurado de uma cruz..... Tudo para o místico é uma experiência de amor e motivo de reflexão e oração. Tudo converge para uma associação à Deus, seu objeto de amor maior que é o seu objeto de fé.

Pertence ao espírito poder rezar e contemplar. Rezar e contemplar significa escutar a Palavra que ecoa em todas as palavras. Comporta identificar nas relações que entrelaçam todos os seres do universo aquele Elo unificante e esquecido que tudo unifica, tudo liga e religa e que faz o cosmos ser cosmos e não caos. Rezar e contemplar implica colocar-se, silenciosa e imediatamente diante daquele que é o Princípio, o Meio e o Fim.⁴¹

O místico não vive alheio ao mundo que o cerca. Ao contrário, se insere no mundo fazendo-se partícipe dele e da sua história, mas consciente do Cristo presente em todas as coisas. Teresa de Jesus (1512-1582), grande mística espanhola, mulher de uma envergadura excepcional⁴², conciliou de maneira exemplar a vida religiosa de clausura com uma intensa atividade prática. Se por um lado deixou livros em que descreve suas experiências místicas dentro do claustro, por outro reformou a ordem carmelita, viajou pela Espanha construindo mais conventos e levando para dentro deles inúmeras vocações. Pode-se imaginar a coragem dessa mulher ao enfrentar as enormes dificuldades como mulher e como freira nessa época, percorrendo a Espanha para conseguir seus objetivos: devolver o antigo fervor à vocação carmelita. Esta mulher, mística e doutora da Igreja⁴³, viveu a mística no seu mais alto grau.

³⁹ SILVA, Maria Freire. “Espiritualidade e mística em perspectiva trinitária”. In: **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo. Paulinas, v.50, p. 77-100, 2005.

⁴⁰ CARDEDAL, O.G. *La entraña Del Cristianismo*. Salamanca. Secretariado Trinitário, 2001, p.208.

⁴¹ BOFF, Leonardo. *A Águia e a galinha, uma metáfora da condição humana*. Petrópolis, Vozes, 1998, p.149.

⁴² SCHLESINGER, Hugo. Porto, Humberto. Teresa de Jesus. In: *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis, RJ. Vozes, 1995, pp 2501-2503.

⁴³ Proclamada doutora da Igreja pelo Papa Paulo VI, em 1970.

Sua vida reflete bem a visão paulina: “O mundo, a vida, a morte, as coisas presentes e as futuras: tudo é vosso, mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus” (1Cor 3,22-23).

Mas não se pode falar em mística cristã, sem notar a presença e a influência das obras de Dionísio Areopagita, primeiro a falar de uma “teologia mística”⁴⁴, não só no mundo oriental (grego, russo), mas também no mundo ocidental.

2.2 Mística Oriental

2.2.1 Pseudo-Dionísio, o Areopagita (Século V d.C.)

Autor que se apresenta como o ateniense convertido no Areópago por São Paulo (At 17, 16-34). A exatidão de sua existência histórica é muito discutida. Acredita-se que os escritos são de um autor desconhecido que provavelmente viveu no final do século quinto e pertenceu a círculos simpáticos aos monofisitas. Daí também ser conhecido como “Pseudo-Dionísio”.

A primeira menção que temos de suas obras data de 533, durante o Concílio de Constantinopla. Na ocasião, seguidores de Severo, patriarca de Antioquia (+538) que contestava a definição calcedônica da unidade de Cristo, buscaram nas obras de Dionísio, o apoio para suas teses. Essa autoridade foi contestada pelo bispo de Éfeso, Hipácio, favorável aos calcedônios, argumentando que nunca tais textos tinham sido citados anteriormente pelos padres, o que colocaria em dúvida a sua autenticidade.

Suas obras foram muito influentes tanto para a igreja Oriental como, e em maior grau, para a ocidental. Vários de seus pensamentos são citados por grandes teólogos como, por exemplo, um dos maiores teólogos bizantinos, São Máximo, o Confessor, São João Damasceno, além de ser muito citado por São Tomás de Aquino na *Suma Teológica*⁴⁵.

Sua obra consta de quatro tratados (Hierarquia Celeste, Hierarquia Eclesiástica, Sobre os Nomes Divinos, Teologia Mística) e dez cartas que formam um dos *corpus* mais influentes

⁴⁴ SILVA, Maria Freire. *Espiritualidade e mística em perspectiva trinitária*. In: **RCT**, Paulinas. São Paulo, V.50, pp: 77-100. 2005.

⁴⁵ ECCLESIA. *A santa Igreja Ortodoxa*. Disponível em www.ecclesia.com.br/biblioteca/igreja_ortodoxa/a_igreja_ortodoxa_historia10.html, acesso em 10 de julho de 2000.

da teologia cristã. No decorrer de sua obra, escreve a São João em Patmos, diz ter assistido ao eclipse do dia da morte de Jesus (Carta VII) e ter estado presente com São Pedro e São Tiago à morte de Maria (Sobre os Nomes Divinos, cap. III). Manda cartas a Policarpo, discípulo de São João (Carta VII), a Tito (Carta IX) e dedica seus tratados a Timóteo, discípulo de São Paulo.

O Pseudo-Dionísio expõe sua teologia mística no último dos quatro tratados, o menor deles, chamado “Sobre a Teologia Mística para Timóteo”. É, ao mesmo tempo, a conclusão e o ponto alto do processo mistagógico apresentado no decorrer do corpus que, tendo iniciado com uma invocação a Cristo na Hierarquia Celeste, termina com uma oração à Trindade, o que indica um caminho que inicia nos mistérios mais concretos, pois a humanidade de Cristo torna o mistério divino mais palpável, até o mais transcendente: a Trindade está além até mesmo do Uno de Plotino⁴⁶:

A Divindade está acima de todas as coisas... para celebrar verdadeiramente o Uno supremo e a sua divina fecundidade, o chamamos de divindade que supera todo nome com o nome de trino e uno enquanto essência que supera todos os outros seres... A suprema divindade de Deus supera todas as coisas... Dele não existe nome nem palavra... nem mesmo o nome de Bondade podemos atribuir a ele de modo adequado, mas somente pelo desejo de entender e de dizer algo em torno àquela natureza inefável. Ainda que lhe consagrássemos o mais venerado dos nomes... permaneceríamos sempre muito longe da verdade das coisas. Por essa razão muitos autores preferiram usar a via da negação, enquanto separa a alma dos pensamentos que lhe são naturais e a guia através de todos os pensamentos divinos, dos quais é bem distante aquele que ultrapassa todos os nomes, discursos e ciência, por quanto seja possível ao nosso ser de unir-se ao seu.⁴⁷

O estudo do pensamento dionisiano vai nos remeter a uma reflexão sobre o uso da linguagem e da experiência mística de Deus. Sua forma metafórica de falar sobre Deus e sua maneira de usar a linguagem, mostra-nos uma preocupação maior em provar a verdade cristã do que em refutar os gregos, mesmo quando como Platão, excluem do mundo a possibilidade de conhecimento da verdade. Ao abordar o mistério de Deus, o Areopagita utiliza uma linguagem repleta de alegorias e fórmulas solenes. Para ele, Deus é ontologicamente transcendente e Sua natureza Divina sempre permanecerá incompreensível a todo entendimento humano, portanto limitado. A sua obra aponta para a existência de um problema na compreensão racional do ser humano e Deus: como o ser humano, finito e limitado pode relacionar-se com o Ser Infinito e Ilimitado, inatingível dessa forma pelo entendimento

⁴⁶ O Uno, segundo Plotino, refere-se a Deus, ao Absoluto, dado que é em virtude do Uno, unidade indivisível, em que todas as coisas são coisas.

⁴⁷ PSEUDO-AREOPAGITA, Dionísio. *Dos nomes divinos* In: *Obra completa*. Tradução de Roque Aparecido Frangiotte. São Paulo: Paulus, 2004. DN 981b.

humano? Como o homem pode chegar a esboçar conhecer Deus usando da razão, sendo Ele tão distante de sua criação em dimensões humanas?

Afirmar essa enorme dificuldade e essa distância não pode ser admitido como uma negação da possibilidade dada ao homem de conhecer a Deus ou falar de Deus. O Areopagita serve-se de uma linguagem extremamente metaforizada para falar do divino, tirando seus conceitos de ordem sensível e aplicando-os a Deus em um sentido alegórico e transcendental. Acredita que a linguagem, justamente por ser algo humano, não é apta para falar da divindade, pois esta é transcendente a nossa capacidade lingüística. Assim, o homem que desejar falar de Deus precisa estar ciente dessa questão para não incorrer na limitação do mundo sensível.

O Pseudo-Dionísio apresenta três possibilidades de conhecermos Deus:

a) Teologia afirmativa: Nesta, atribuí-se nomes e qualidades ao divino, que podem ser retirados da natureza sensível ou da natureza inteligível através de muitas palavras. Tal forma de conhecimento é muito importante, mas é limitada: Todo nome divino possui apenas uma vaga semelhança com Deus, que está acima de toda atribuição que o homem possa lhe conferir. Pode-se observar que tal teologia afirma Deus na ordem descendente, conforme escreve o Pseudo-Areopagita: “... aí nosso discurso, descendo do superior para o inferior, ia ganhando uma extensão proporcional à medida de sua descida”.⁴⁸

Mas na medida em que o discurso torna-se cada vez mais descendente, as afirmações vão se tornando cada vez mais inadequadas. Nossa linguagem encontra-se nos limites do mundo sensível. Ao falarmos sobre Deus, não podemos deixar de emitir um juízo e para isso recorremos a um referencial de nossa própria experiência humana que não é adequado para falar do divino e que nos leva a limitações cada vez maiores para atingir a essência do sujeito (Deus). Esse método, chamado de método catafático (afirmação), afirma de Deus as qualidades que se encontram nas criaturas, escolhendo as mais elevadas, tais como a bondade, a sabedoria, a vida etc:

[...] isso porque, como causa e princípio de todas as coisas, Deus abarca em si mesmos todas os nomes. Todavia, uma vez que o Ser divino, como Ser infinito, não reduz a nenhuma das

⁴⁸ PSEUDO-AREOPAGITA, Dionísio. *Dos nomes divinos. Obra completa*. Tradução de Roque Aparecido Frangiotte. São Paulo: Paulus, 2004. p. 35.

coisas finitas, nem tampouco à sua totalidade, mas transcende a todas elas, Deus é propriamente, inominável.⁴⁹

b) Teologia negativa, ou Apofática. Ao contrário do que se pode num primeiro momento imaginar, a teologia negativa não nega tudo aquilo que a afirmativa assevera sobre Deus. Tampouco essa negação representa a privação de conhecimento racional de Deus no pensamento dionisiano, mas representa uma forma de superação da limitação humana, um conhecimento superior ao afirmativo por admitir que Deus não cabe em nenhum dos conceitos humanos e com isso encontra um modo de superafirmação de Deus. A esse respeito, escreve Pseudo-Dionísio: “Pois não só Deus é transbordante em sabedoria, e a compreensão dele não se enumera, mas se situa acima de toda razão, entendimento e sabedoria.”⁵⁰ Através de poucas palavras, um conhecimento superior ao afirmativo é o negativo: dizemos que Deus não é nenhum de nossos conceitos.

c) Teologia Mística: é o conhecimento de Deus sem palavras, pela ignorância. Melhor dizendo, a união com Deus, que está além de todo conhecimento, de todo conceito e de toda palavra. A teologia Mística difere da Negativa pela experiência vivida e não apenas dialética como na apofática. A Teologia Mística é apresentada como a forma suprema de conhecer Deus. A união mística está além do conhecimento. Essa união, superior as faculdades racionais, é apresentada pelo Areopagita como o ingresso na bruma do desconhecimento: a luz divina é tão forte que nos deixa no escuro. Mas nessa escuridão nos unimos a Deus, fazendo desaparecer a dualidade sujeito-objeto.

Nada existe que seja mais inexprimível por algum raciocínio e incognoscível a alguma inteligência, ainda fosse o mais elevado dos anjos mais antigos, do que a verdade mais evidente de toda a teologia: o ato de Jesus moldando sua divindade numa forma humana. Que o próprio Deus tenha tomado a essência de homem, é como um mistério que aprendemos, mas ignoramos como ele pôde se formar de um sangue virginal segundo outra lei diversa da lei da natureza, como pôde atravessar a pé enxuto as águas líquidas, embora esse pé tivesse massa corporal e peso material, e o mesmo acontece mais geralmente para todos os segredo da natureza maravilhosa de Jesus.⁵¹

Podemos admitir então que, neste tipo de experiência mística, não são as afirmações ou as negações que podem chegar a um conhecimento satisfatório do divino, mas o silêncio. Deus está acima não apenas das atribuições, mas também das negações. A partir daí, nada

⁴⁹ PSEUDO-AREOPAGITA, Dionísio. *Dos nomes divinos. Obra completa*. Tradução de Roque Aparecido Frangiotte. São Paulo: Paulus, 2004. p. 6.

⁵⁰ *Ib.* Cap. VII,1.

⁵¹ *Ib.* p. 29.

mais pode ser dito, apenas experimentado. O silêncio na teologia mística é sinônimo de plenitude e ao mesmo tempo de eloquência, uma vez que a procura pelo transcendente torna-se limitada pela via afirmativa como pela via negativa.

Sobre isso fala o Pseudo-Dionísio em sua obra *Da Teologia Mística*:

Trindade supra-essencial e mais que divina e mais que boa, Tu que presides á divina sabedoria cristã, conduze-nos não só para além de toda luz, mas para além do incognoscível, ao mais alto cume das Escrituras místicas, lá onde os mistérios simples, absolutos e incorruptíveis da teologia se revelam na Treva mais que luminosa do silêncio: é no silêncio, com efeito, que se aprendem os segredos desta Treva das qual é muito pouco afirmar que brilha com mais resplandecente luz no seio da mais negra obscuridade.⁵²

A experiência mística apofática para o Areopagita é uma experiência do inefável, do incognoscível, do inominável, na qual subsiste apenas a nuvem do não-saber; ou seja, a alma humana precisa separar-se tanto dos símbolos quanto dos conceitos, para, a partir de uma teologia do silêncio, entrar em união gozosa com Deus.

No tratado “Os nomes Divinos”, o Pseudo-Dionísio inicia sua obra com uma exortação a Timóteo para que ambos sejam conduzidos ao cume das Sagradas Escrituras, na qual os mistérios da teologia estão ocultos na bruma mística do desconhecimento. Pede-lhe que abandone todas as representações sensíveis e inteligíveis para que possa ascender, em êxtase, à união com Deus.

Em seguida o livro traz uma interessante aplicação da doutrina mística na figura de Moisés: ele é o paradigma do místico, pois após ter sido purificado e ter contemplado os maiores mistérios da teologia afirmativa, entrou na bruma do desconhecimento, na qual se dá a experiência mística. Segundo a teologia de Dionísio a interpretação da narrativa de Moisés subindo ao monte Sinai e seu ingresso na escuridão da nuvem (Ex 20,21) é uma alegoria sobre a insuficiência da mente humana de penetrar totalmente no mistério de Deus. Dessa forma é quando liberto o espírito e despojado de tudo quanto viu, penetra nas misteriosas brumas do não saber. Ali renuncia a tudo o que a sua mente possa conceber e se abandona por completo Naquele que está mais além de todo ser. Aplicado o procedimento negativo até as últimas conseqüências, a mente cai numa total ignorância e silêncio que a leva ao abandono de toda

⁵² PSEUDO-AREOPAGITA, Dionísio. *Dos nomes divinos. Obra completa*. Tradução de Roque Aparecido Frangiotte. São Paulo: Paulus, 2004. p.129.

atividade racional e com isso ocorre a união superracional com Deus, como no citado episódio do monte Sinai.

Além de Dionísio, outro expoente da mística oriental, Gregório de Nissa, também acreditava na possibilidade de real união com a tradição mística ou dos hesicastas⁵³. O hesicasta é aquele que em silêncio devota a sua vida ao recolhimento interior e à oração em segredo. Empregando a linguagem apofática da teologia da negação, esses místicos pregavam a experiência imediata do Deus incognoscível, uma união pessoal com Ele que é inabordável através do silêncio.

O pensamento dionisiano traz implícita uma crítica à soberba humana ao acreditar que pode conhecer tudo e mostra que sua capacidade de aprendizagem é limitada. Esse limite, segundo o Areopagita só é ultrapassado quando o homem reconhece a sua incapacidade de conhecer Deus na sua totalidade e se abandona na experiência mística.

2.2.2 Gregório de Nissa (335-394)

Gregório de Nissa nasceu por volta do ano 335 em Cesaréia da Capadócia. Grande mestre de vida espiritual é um dos pensadores mais originais que surgiram na história da Igreja. Foi um dos pioneiros no esforço de conciliar Cristianismo com elementos da Filosofia platônica, o que faz dele um precursor do grande trabalho de síntese realizado mais tarde por Agostinho.

Gregório de Nissa é considerado o mais místico e profundo dos chamados “padres capadócius”, embora o interesse pela Filosofia tivesse predominado inicialmente sobre a influência religiosa dos padres com quem convivia: Basílio, de quem era irmão, e Gregório Nazianzeno. Era sua convicção que se devia fazer uso da razão para provar, dentro do possível, os mais profundos mistérios da revelação. Nenhum outro padre do século IV fez uso tão vasto da Filosofia como Gregório em seu empenho para tornar mais acessível à inteligência humana os mistérios da fé. Compara a Filosofia com a esposa do Cântico dos Cânticos porque nos mostra a atitude que temos de adotar perante o divino.

⁵³ **Hesicasta** deriva da palavra grega *hesychia*, que significa silencioso.

No entanto, embora dedique esforços para aprofundar a fé por meio da inteligência, Gregório deixa-se guiar pela tradição patrística⁵⁴: “Se a nossa razão não estiver a altura do problema, temos de manter sempre firme e imóvel a tradição que recebemos dos padres por sucessão” (*Quod non sint três dii*: PG 45,117). Sua importância como autor espiritual e como teólogo foi ressaltada, e de certa forma resgatada, em 1942 por Hans Urs von Balthasar.⁵⁵

O método exegético de Gregório de Nissa se apresenta sobretudo ante as contradições aparentes, seja do texto Bíblico, seja na miséria passada ou presente do próprio homem. Para tal, devemos formar uma visão coerente do mundo:⁵⁶

Resolver as oposições graças a narração da escritura e com o que o uso de nossa razão nos permite descobrir, colocar em toda essa matéria um concatenamento e uma ordem entre tudo o que parece opor-se, mas que de fato tende a um só e único fim, em virtude do poder de Deus.⁵⁷

A preocupação maior de Gregório consiste em estabelecer o sentido literal e teológico das escrituras, estabelecendo vínculo entre os mistérios divinos, como ressaltariam anos mais tarde o concílio Vaticano I e Pio XII na encíclica *Divino Afflante Spiritu*.

Esse método é bem estudado em seu *De vita Moysis*, um tratado místico em que ele na segunda parte do livro, delinea o êxodo existencial de Moisés. Consta de duas partes. Na primeira, numa preocupação mais literal do livro do Êxodo e Números, mostra um resumo da vida de Moisés. O mais essencial dessa obra encontra-se na segunda parte que é uma interpretação alegórica da subida de Moisés ao Sinai, simbolizando a ascensão mística da alma até Deus⁵⁸. Gregório supera os acontecimentos históricos e considera o ensinamento espiritual, vendo nesse itinerário, um paradigma dessa subida do homem até Deus. Esse percurso ascendente leva o homem a, paulatinamente, eliminar toda a imperfeição para torná-lo mais apto ao encontro com Deus. Que na verdade se dá dentro do que o humano é capaz de suportar: “Moisés cobriu o rosto, pois temia olhar para Deus”. (Ex 3,6).

⁵⁴ QUASTEN, Johannes. *Patrologia II: La edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid: BAC 4ª. Edición 1985, p.317.

⁵⁵ VILANOVA, Evangelista. *História de la teologia Cristiana*. Barcelona: Editorial Herder. 1987, p.205.

⁵⁶ In Hexaemeron, *Patrologia Graeca* 44, 68 D. Apud VILANOVA, Evangelista. *História de la teologia Cristiana*. Barcelona: Editorial Herder. 1987, p.208.

⁵⁷ In De Hominis orificio, *Patrologia Graeca* 44, 128 D. Apud VILANOVA, Evangelista. *História de la teologia Cristiana*. Barcelona: Editorial Herder. 1987, p.208.

⁵⁸ VILANOVA, Evangelista. *História de la teologia Cristiana*. Barcelona: Editorial Herder. 1987, p.210.

⁵⁸ QUASTEN, Johannes. *Patrologia II: La edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid: BAC 4ª. Edición 1985, p.318.

Para Gregório de Nissa, a perfeição que se busca através de todo o longo itinerário é a vida ascética mística, que culmina com a que Moisés obteve: a amizade de Deus, a contemplação participada de sua beleza. Mesmo que essa caminhada não tenha um ponto de término: “Se Gregório concebe a Deus como infinito, como poderia admitir-se a possibilidade de uma união, ou contato, entre a finitude do homem e a infinitude de Deus?”⁵⁹ Portanto, “se houvesse alguém que descobrisse misteriosamente o mistério daquilo que sobrepassa aos anjos e a compreensão humana, poderia continuar formando parte dos homens pelos seus sentidos e pelos seus pensamentos?”⁶⁰

2.2.3 Meister Eckhart (1260-1328)

Meister Eckhart é um dos mais importantes filósofos e teólogos místicos medievais. Nasceu em Hochheim, região que hoje se situa no centro-oeste da Alemanha. Sua obra é redescoberta a partir do século XIX e hoje é reconhecido como um dos mais importantes representantes do misticismo cristão. Dominicano, seu pensamento influenciou muitos outros místicos, entre os quais Julian de Norwich, Teresa de Ávila, São João da Cruz, Nicolau de Cusa e Hegel.

Eckhart enfoca que a criação do universo inteligível no seu Princípio (a Palavra) é eterna. Ou seja, desde a eternidade são criadas as idéias e causas que serão os protótipos para tudo que virá a existir no universo. Antes de qualquer criação Deus já tinha em sua mente a idéia de cada elemento de Sua criação. Esta tendência neoplatônica é forte no pensamento de Eckhart, para quem o próprio Deus nasce nas criaturas desde a criação.

No processo de geração do Filho, sua imagem absoluta, o Pai gera igualmente todos os demais seres, “Tudo Deus gerou em seu Filho Unigênito e faz com que nós sejamos o mesmo Filho”. Todos são filhos no Filho, gerados nele, com ele e para ele. “Devemos ser um só Filho que o Pai gerou eternamente. Quando o Pai gerou todas as criaturas, gerou-me a mim e eu emanei com todas as criaturas e permaneci apesar disto dentro do Pai.”⁶¹

O misticismo de Eckhart reúne conceitos escolásticos abstratos, como o conceito do ser, com o calor do sentimento religioso e como poder amoroso da atividade religiosa⁶², afirmando a identidade de Deus com o próprio ser. Paul Tillich, em sua obra “História do

⁵⁹ VILANOVA, Evangelista. *História de la teologia Cristiana*. Barcelona: Editorial Herder. 1987, p.216.

⁶⁰ SOURCES CHRETIENNES. *Tratados teológicos y éticos*, VIII, pp. 209-213, Apud PIKAZA, Xavier. *Enquiriton Trinitatis*. Salamanca: Secretariado Trinitário. 2004, p.166.

⁶¹ BOFF, Leonardo. Introdução. In: ECKHART, Meister. *O Livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis, Vozes, 1991, p.34.

⁶² TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 4ª. Edição. São Paulo: Aste. 2007, p. 205.

pensamento Cristão” tem o cuidado de ressaltar que não se trata de um conceito estático a respeito do ser. “Nem mesmo o misticismo de Meister Eckhart chegou a este ponto. O ser é um fluxo e um retorno constante. Chama-o de *fluss und widerfluss*, fluxo e contrafluxo. Sai de volta para si. O ser é vida com seu caráter dinâmico⁶³”.

Eckhart insiste sobre a necessidade de se ir além das categorias de sujeito e objeto para a expressão adequada da experiência da relação divina/humana. A experiência mística de Eckhart culmina no estado de identidade com o divino no momento apofático da participação no nada, onde dissolve-se a distinção entre o divino e o humano e se torna impossível o relacionamento com o divino como se fosse o outro em oposição ao sujeito humano. O ponto de coincidência entre o divino e o humano reaparece dramaticamente quando se afirma que qualquer conhecimento humano de Deus é o conhecimento de Deus agindo por meio do humano. Quando estende essa intimidade ao mundo espiritual e à oração, qualquer prece autêntica é como se Deus estivesse falando com ele mesmo por meio do ser humano.

Deus é infinito em sua simplicidade e simples em sua infinidade. Por isso está em toda a parte e em toda a parte todo inteiro. Em toda a parte mercê de sua infinidade, mas todo inteiro em toda parte mercê da sua simplicidade. Só Deus se infunde em todas as coisas, em suas essências [...] Deus está no mais íntimo de cada coisa, e só no mais íntimo [...]⁶⁴

Eckhart faz distinção entre divindade e Deus. Enquanto Deus para ele é o princípio do bem e da verdade, a divindade é o “fundamento do ser em que todas coisas se movem indo e vindo.”⁶⁵ A criatura não confere ser a si mesma mas esse ser vem de Deus, pois tudo o que ela tem vem desse Deus; logo a criatura só tem realidade na medida em que se une a realidade divina e eterna. Essa união se dá quando o homem se livra de si mesmo e de todas as coisas e de toda sua finidade. Deus portanto vem ao homem sem lhe exigir qualquer bondade ou obra condicional e para recebê-lo “precisamos de serenidade ou paciência, e de imobilidade”⁶⁶. Esse apofatismo radical de Eckhart, indicado por ele mesmo no uso da palavra alemã *entwerden*, que significa o não tornar-se ou o anti-tornar-se, numa perda total do eu, é descrito por ele mesmo como uma imersão no nada divino e numa fusão total do humano e do divino. É um estranha equação de silêncio de Deus e do homem, num quietismo, um ficar quieto na alma, misturado ao intenso ativismo no mundo que se transforma em obra e vice-versa. Eckhart nesse momento se rebelou contra a idéia de fazer a religião depender de algum

⁶³ TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 4ª. Edição. São Paulo: Aste. 2007, p. 205.

⁶⁴ ECKHART, Meister. *O Livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis, Vozes, 1991, p.160.

⁶⁵ TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 4ª. Edição. São Paulo: Aste. 2007, p. 205.

⁶⁶ *Ib.* p.206.

propósito. Na experiência de Eckhart, Deus está acima do Deus do teísmo e apenas o místico pode transcender esse Deus do teísmo. Seu misticismo consegue dissolver todos os aspectos concretos da piedade medieval, preparando o caminho para a Filosofia da Renascença. Meister Eckhard acaba com a diferença entre sagrado e secular: “Ambos expressam o fundamento do ser em nós”⁶⁷. Embora atualmente a Igreja seja influenciada por esse misticismo, em sua época essa mesma Igreja “o rejeitou em nome do Deus autoritário-individual.”⁶⁸

Em Meister Eckhart percebe-se sempre uma clara animosidade contra a simples instrução acadêmica. Seus escritos não disfarçam seu repúdio aos mestres alheios à experiência mística. Nele o mestre de vida, como ele chama o pastor de almas, é o que acentua o aspecto experiencial da vida de fé, sem perder-se em disputas e discussões vazias. O seu pensar teológico e suas especulações de forte cunho intelectual não eram por ele reconhecidas como simples teorias, mas como a forma mais adequada da experiência.⁶⁹

2.3 Mística ocidental

2.3.1 Agostinho (354-430)

Não se pode falar em mística ocidental sem lançar os olhos sobre Agostino de Hipona, sem dúvidas, a maior figura da Era Patrística. Para ele, no interior do ser humano existe um mistério, uma inquietação, que vem da presença de Deus já instalada no interior do homem. Em Agostinho o centro do ser humano é a sua vontade e não o seu intelecto⁷⁰ pois é essa presença silenciosa de Deus o que faz o homem querer buscá-Lo. A frase: “Nosso coração está inquieto até que descanse em Ti”⁷¹, é considerado o princípio da teologia mística de Agostinho. Embora ele não tenha escrito ou tratado especificamente da mística, não se pode desvincular a sua teologia de uma visão mística profunda. O uso constante de termos neoplatônicos superlativos (poderosíssimo, onipotentíssimo, justíssimo etc) para referir-se a atributos divinos, demonstram essa sua inclinação ao abstrato⁷² tão comum aos místicos.

⁶⁷ TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. São Paulo: Aste. 2007, p. 206.

⁶⁸ *Ib.* p. 154.

⁶⁹ HAAS, Alois M. La problemática del Lenguaje y la Experiencia en la Mística Alemana. In: BALTHASAR, H.U; HAAS, A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p.88.

⁷⁰ TILLICH, Paul. *História do pensamento Cristão*. São Paulo: Aste. 2007, p.134.

⁷¹ AGOSTINHO, *As confissões*. São Paulo: Editora das Américas, 1961, p. 175.

⁷² FITZGERALD, Allan. D. “Misticismo”. In: *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Monte Carmelo, 1999, p. 904-910.

Talvez esse lado místico não pôde ser mais explorado por ele mesmo, por causa de sua eleição à sede de Hipona, contra a sua vontade.

Dessa forma, essa busca não é apenas fruto do seu livre arbítrio, mas da graça de Deus. Este é o ponto da profunda e longa controvérsia que mais marcou a história da Teologia do Ocidente: a controvérsia entre Agostinho e Pelágio. O pelagianismo exaltava as forças morais da vontade humana, acreditando que nos homens há uma santidade natural. O mérito de suas boas obras está no próprio homem pela sua boa vontade em realizar uma boa obra. Segundo Pelágio, é nessa “possibilidade” de fazer o bem que reside a graça de Deus, e se este a realiza é por mérito próprio, porque na sua liberalidade ele pode optar por não fazê-la. Para Pelágio o homem não precisa da ajuda de Deus para fazer o bem. Sua lógica é clara no sentido de que se o homem necessita de Deus para realizar boas obras, ele não é, então, o responsável por elas. Para Pelágio os mandamentos de Deus podem ser realizados pelo homem apenas pelas suas próprias forças, sem o auxílio de Deus. A sua vontade é suficiente para ser justo. Mas o que está em jogo nessa controvérsia não é a liberdade do homem. O que é decisivo nessa questão “é a relação entre ética e religião. O que está em jogo é se o imperativo moral depende da graça divina para se realizar, ou se a graça divina depende da realização do imperativo moral”⁷³.

A reflexão sobre a liberdade humana em Agostinho enfoca principalmente o caráter de libertação do pecado e da corrupção da natureza humana. A graça de Deus tem o poder de modificar o ser humano (graça criada) pela presença purificadora e pelo amor de Deus (graça incriada). Essa controvérsia foi muito importante porque através dela Agostinho cria uma teologia do homem caído e pecador, incapaz de se levantar sem a Graça gratuita de Deus, eficaz para devolver-lhe a dignidade que sozinho não poderia restabelecer. Agostinho não admite um Deus longe, silencioso, como um mero espectador paciente das decisões do homem. Admitir isso seria como negar a própria encarnação:

O amor manifestado de Deus é Cristo. Deus chegou a ser homem em Cristo e com ele um homem chegou a ser Deus, mas isso é resultado da Graça divina e não da natureza humana; da kenosis ou humilhação benévola de Deus.⁷⁴

⁷³ TILLICH, Paul. *História do pensamento Cristão*. São Paulo: Asté, 2007, p.134.

⁷⁴ CARDEDAL, O.G. *La entraña Del Cristianismo*. Salamanca. Secretariado Trinitário, 2001, p.11.

A maior prova de que Deus quis salvar os homens é sua morte na cruz. Isso é um elemento crucial para identificar o Cristianismo como encarnação humilde do divino e não como divinização prometéica do humano⁷⁵.

Na raiz da controvérsia pelagiana estava o questionamento: É o homem ou Deus quem quer e decide? Para essa pergunta Agostinho mostra que o ponto de partida de nossas decisões, chamadas livres, há forças secretas, independentes de nossa vontade. Nesse sentido ele afirma que o livre arbítrio é suficiente para fazer o mal, mas não é capaz, por si mesmo de chegar ao bem. Para tal é necessário o auxílio de Deus em forma de graça⁷⁶. A graça divina e a aceitação dessa pelo homem, criam espontaneamente, na natureza humana, uma nova natureza, uma sobrenatureza que faz como que o homem aja como filho de Deus.

Anos mais tarde, Tomás de Aquino tomaria muito de Agostinho para criar sua própria síntese do pensamento filosófico grego e do cristão.

⁷⁵ CARDEDAL, O.G. *La entraña Del Cristianismo*. Salamanca. Secretariado Trinitário, 2001, p.11.

⁷⁶ VILANOVA, Evangelista. *História de la teologia Cristiana*. Barcelona: Editorial Herder. 1987, p.226.

CAPÍTULO II

ENCARNAÇÃO: ATO DE REVELAÇÃO TRINITÁRIA

Introdução

Se for válido afirmar para qualquer teólogo que é “verdadeiramente impossível separar a produção teológica da experiência do sujeito que a produziu”⁷⁷, no caso de von Balthasar isso se torna particularmente mais apropriado, na medida em que se adentra em sua biografia. Sua vocação, por ele mesmo citada como tardia, sua vivência, o ingresso na Companhia de Jesus, a vida religiosa de sua irmã, a influência de suas amigas, são fatores que remetem a questão de obediência a Deus e a Missão a que se sente chamado e, sem dúvidas, determinaram todo o conteúdo de sua vasta obra teológica.

Hans Urs Von Balthasar nasceu em 12 de agosto de 1905, na cidade de Lucerna na Suíça, primogênito de uma tradicional família católica. Dela herdou um sentido inato pela forma e pela beleza, um coração magnânimo, mas o melhor legado que dela recebeu foi a fé. Segundo Juan Manuel Sara, seu biógrafo e tradutor de muitas de suas obras para o espanhol, Balthasar cresceu numa fé naturalmente católica, nunca inquietada por nenhuma dúvida⁷⁸. Uma fé espontânea, simples, inexpugnável a toda dúvida e que o acompanhou até o final de sua vida. De seu pai, arquiteto em Zurich, Alemanha e França, herda a tendência e sensibilidade pela beleza, um dos conceitos-chave de sua teologia. A beleza para Balthasar é muito mais do que harmonia de formas: é a expressão da Glória do amor. A Beleza é para ele, a forma expressiva do amor, por isso a beleza máxima estará aonde houver um amor extremo. A beleza paradigmática encontramos-na no crucificado, paradoxalmente Naquele que “não tinha graça nem beleza para atrair nossos olhares” (Is 53,2), aquele “diante do qual se cobre o rosto” (Is 53,3). Para a teologia de Balthasar, Cristo é o mais belo dos homens por que desde a cruz mostra até que ponto Deus é amor, revelando-nos a forma e a figura do amor até o extremo.

⁷⁷ SCOLA, Ângelo. *Hans Urs Von Balthasar: um estilo teológico*. Madrid; Ediciones Encuentro, 1997, p.10.

⁷⁸ SARA, Juan Manuel. *Forma y Amor*. Kempten: Privatdruck. 2000, p.33.

A música ocupou a sua infância e adolescência, fase que dedicou horas ao estudo do piano. Sua preferência por Mozart e pela estética musical, vai acompanhá-lo por toda a sua vida e influenciar diretamente seu outro interesse fundamental, a literatura alemã que o leva a estudar “durante nove semestres universitários alternando entre Viena, Berlin e Zurich” onde obtém o seu primeiro doutorado em 1930 com a tese: “A história do problema escatológico na moderna literatura Alemã”, publicada mais tarde sob o título “Apocalipse da alma Alemã”. Tinha vinte e cinco anos quando publicou seu primeiro trabalho, *der deutschen Apokalypse Seele*, um comentário histórico de todo o pensamento alemão. Outro livro de sua fase inicial, sempre dedicado ao estudo do pensamento filosófico alemão, foi uma antologia de Nietzsche. Até decidir-se pela vocação religiosa, música e literatura serão concebidas como uma forma de atividade humana através da qual o divino torna-se acessível ao homem. Para Balthasar, a arte é a máxima objetivação possível do metafísico, do divino.

No verão de 1927 conhece os exercícios espirituais de Ignácio de Loyola durante um retiro em Whylen (cidade próxima de Basel). O impacto dessa descoberta o faz abandonar a carreira literária, terminar definitivamente com a música e entrar para o noviciado da Companhia de Jesus em 18 de novembro de 1929, onde é ordenado sacerdote em 1936. O sentido de obediência de Ignácio de Loyola sempre o fascinou: não a obediência infantil, militar ou acrítica, mas a obediência inaciana entendida como uma ruptura de si próprio, voltada para a missão e reconhecida como forma de vida e prática de amor. Seu adágio na ordenação presbiterial já define sua escolha: *benedixit, fregit, deditque*⁷⁹. Para ele a obediência não apenas tende para além de si, rumo ao amor gratuito, mas configura-se, de ambas as partes, em sua expressão mais autêntica. O amor subsiste perfeitamente, somente na obediência desinteressada na pessoa amada. Somente o amor, capaz de obedecer é magnífico, somente a obediência que expressa o amor é digna de Deus e do homem. Neste ponto de convergência, entre obediência e amor chega-se ao ser mais próprio da personalidade de Balthasar e a unidade concreta de sua missão. Toda a sua percepção, seu atuar e seu pensar giraram nesse ponto e somente desde ele pode ser compreensível. Ali se cumpre a *circumincessio*⁸⁰ fecunda do *benedixit, fregit, deditque*.

⁷⁹ São as palavras da Consagração em latim: ... *tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque* discipulis suis, *dicens: Accipite, et manducate ex hoc omnes.* (... dando-vos graças, bendizeu, partiu e deu a seus discípulos, dizendo: Tomai e Comei Dele, Todos).

⁸⁰ *Circumincessio*, termo latino usado pela escolástica para definir o termo grego, *Perichoresis*. Conceito de mútua relação entre as três pessoas divinas uma na outra, em que predomina o modo dinâmico, como efusão mútua e compenetração. CODA, P. Lexicon. In *Dicionário Enciclopédico Teológico*. Editora Loyola, São Paulo, 2003, p. 108-110

Essa compreensão da missão dentro da mística Inaciana será determinante em sua vida, marcando profundamente sua obra teológica. Balthasar chama de “indiferença” essa atitude básica que assume em sua vida e em sua fé. Indiferença nunca compreendida como “passividade”, mas como um “deixar fazer”, como um constante permitir ação à liberdade infinita de Deus tanto ante a missão que deve realizar, como ante a sua teologia que se pergunta pelas condições e possibilidades para que isso possa acontecer. E nesse ponto a sua teologia se diferencia da elaborada por Rahner. Embora ambos se perguntem pelas condições dessa possibilidade, em Rahner sua preocupação recai sobre como deve ser o homem para que se dê esse encontro e para que esse encontro seja universal, bem como a salvação que traz esse encontro, alcance todo o ser humano. Para Balthasar o que interessa é responder como tem que ser Deus para que isso se produza.

Durante o período inicial de sua formação teológica foi influenciado pelo polonês Erich Przywara s.j. (1889-1972), seu mestre na *Analogia Entis*⁸¹ que permeia todo o pensamento especulativo de Balthasar e é também responsável pelo matiz do pensamento metafísico posterior da sua obra e por Henri de Lubac⁸² (1896-1991) que orientou seus estudos em direção aos Padres da Igreja. Nesse período de convívio com de Lubac em Lyon, na França (1933-1937), concebe o projeto de uma trilogia sobre os padres gregos: “Orígenes, Gregório de Nisa e Máximo, o confessor”. De Henry de Lubac também veio o interesse em procurar a plenitude do católico no *semper magis*⁸³ de cunho inaciano, do próprio Deus que irrompe aqui e acolá na história: para ele, somente a plenitude católica pode integrar numa forma, os espaços infinitos do mundo⁸⁴.

Outra influência concreta em sua obra foi Karl Barth⁸⁵, de quem foi amigo pessoal. Teólogo protestante, Barth o influenciou na tentativa de pensar e representar um

⁸¹ Para Tomás de Aquino, há uma semelhança (analogia) entre Deus e sua criatura, o que nos permite aplicar conceitos humanos em referência a Deus, ou seja, falar de Deus a partir do conhecimento humano. Essa correspondência do ser é denominada de *analogia entis*. A teologia católica segue esse princípio tomista.

⁸² Henry de Lubac, teólogo católico francês, jesuíta como Balthasar causou muita controvérsia em seu tempo com sua obra ao ponto de ser afastado do ensino. Foi reabilitado pelo Papa João XXIII que o nomeou consultor do concílio Vaticano II e posteriormente nomeado cardeal por João Paulo II.

⁸³ Sempre mais

⁸⁴ SARA, Juan Manuel. *Forma y Amor*. Kempten: Privatdruck, 2000, p.33.

⁸⁵ Karl Barth (1886-1968), foi um teólogo protestante natural da Basileia, Suíça. Foi sem dúvidas, o teólogo mais admirado e influente da Igreja Evangélica. Estudou profundamente as questões referentes à relação entre filosofia e teologia. A sua obra “Dogmática Cristã” revolucionou o pensamento teológico de seu tempo, onde focaliza e analisa a inspiração bíblica e a concepção da razão humana.

crisocentrismo primordial⁸⁶, embora para Balthasar, Cristo é a *analogia entis concreta* que na soberania absoluta de Seu amor, funda e salva a própria criação⁸⁷. A *analogia Libertatis* adquire primazia sobre a *analogia entis* por ser um modo de focalizar a relação fundamental existente entre Deus e o homem, de tal modo que ambos são vistos como liberdade infinita e liberdade finita. Para Balthasar, ver a Deus como liberdade é vê-lo como Amor, segundo a teologia do evangelista João, que Balthasar sempre expõe com destaque, repetidas vezes em sua obra. Da mesma forma, Barth o influenciou no crisocentrismo e na *theologia crucis* tão presente em sua “Teodramática” e no “Mysterium Paschale”, respectivamente.

A centralidade única de Cristo como conteúdo e forma da Revelação, permeia a sua obra priorizando a necessidade de todo pensar teológico em voltar a esse centro que é o Cristo, captando com simplicidade na fé, a forma singular desse mesmo Cristo tal como Ele se mostra revelando o Pai: tudo isso constitui como que um *Leitmotiv* da teologia balthasariana.⁸⁸ Sua admiração por Barth o leva a escrever muitos artigos sobre sua obra, que culmina com um famoso estudo sobre Barth, intitulado *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, “considerado pelo próprio Barth como um livro magistral”⁸⁹. Esse importante diálogo ecumênico com Barth o influenciou na concepção de seu livro *Derrubar as Muralhas* (escrito em 1952, antes, portanto, do Concílio Vaticano II) onde escreve que a Igreja corre o risco de se conceber como uma pequena cidade forte e fechada. Nessa obra, Balthasar expõe a ideia de que a Igreja é essencialmente missionária, aberta ao mundo, criticando as muralhas que a própria instituição cria, fechando-se a muitos, impedindo o diálogo com outras religiões e inclusive com a Ciência. Muitas das ideias desse livro influenciaram posteriormente o Concílio Vaticano II, embora, paradoxalmente, esse livro não fosse bem compreendido quando lançado, gerando muita polêmica no interior da Igreja, sendo considerada essa “uma das razões por (Balthasar) não ter participado diretamente do concílio.”⁹⁰

⁸⁶ Karl Barth posicionou-se contrário à doutrina católica romana da *analogia entis* (analogia do ser), contrapondo-a à analogia fidei (analogia da fé). Para ele essa correspondência (analogia) acontece somente numa relação de fé, e exclusivamente por iniciativa de Deus. Qualquer pretensão conhecimento racional de Deus vem a ser “arrogância religiosa”.

⁸⁷ SARA, Juan Manuel. *Forma y Amor*. Kempten: Privatdruck, 2000, p.33.

⁸⁸ LOPES, Javier Prades. “Existen dos economias: una Del hijo y outra de espíritu? Reflexiones a partir de la trilogia de H.U.von Balthasar”. In **Revista Española de Teología**. Madrid, v. 65, p.520. 2005.

⁸⁹ SILVA, José Pereira. “Hans Urs Von Balthasar, o teólogo do essencial”. In **Revista Atualização**. Belo Horizonte ano 34, número 314, p.242. 2005

⁹⁰ *Ib.* p.238.

Em 1939 encontra-se com Karl Rahner s.j. (1904-1984), na cidade de Innsbruck, Alemanha, onde ambos projetam uma “nova dogmática”, a posterior *Mysterium Salutis*. Em seguida explode a guerra e seus superiores decidem retirá-lo imediatamente da Alemanha, por ele ser estrangeiro. O projeto segue então sem ele.

O pensamento de von Balthasar está também permeado de elementos da teologia de Karl Rahner, pela contribuição e influência que estes ofereceram e exerceram no diálogo teológico entre a cultura secular e antropocêntrica e a história e a humanidade de Deus em Jesus Cristo. A partir dessas reflexões, comuns aos três grandes teólogos do século XX, fica claro que o fundamento e o ponto para o qual converge todo o discurso antropológico é a Cristologia. No Cristo, Teologia e Antropologia se articulam e se esclarecem. Não é coincidência que os três foram contemporâneos ao Concílio Vaticano II, onde essas ideias são percebidas na teologia que emerge, principalmente da Constituição Dogmática *Gaudium et Spes*.

Em 1950 sai da Companhia de Jesus e se dedica a escrever e a editar seus próprios livros de teologia. Funda em 1972, juntamente com de Lubac, Ratzinger e outros, a revista internacional *Communio*. Falece em sua casa na Basileia, em 26 de junho de 1988, dois dias antes de receber a púrpura cardinalícia que João Paulo II lhe ofereceu por seu “imenso labor teológico” e que ele relutou em aceitar.

Seu interesse central sempre foi a renovação da Igreja, na formação de comunidades e pessoas que vivessem o evangelho de Jesus e associassem esse evangelho com o mundo em que viviam. Nesse sentido ele sempre considerou seu trabalho de escritor como secundário e *faute de mieux*⁹¹, embora a sua obra seja muito vasta: mais de mil publicações, entre livros e extensos artigos científicos em revistas. A dificuldade em catalogar e agrupar tão extensa obra foi tarefa de Cornelia Capol⁹² que publicou, *Hans Urs von Balthasar. Bibliografia 1925-1990*⁹³. Trata-se de uma bibliografia completa de suas obras: volumes, artigos, contribuições a obras coletivas, prólogos, e epílogos, resenhas, bem como as numerosas traduções e

⁹¹ SCOLA, Ângelo. *Hans Urs Von Balthasar: um estilo teológico*. Madrid; Ediciones Encuentro, 1997, p.25.

⁹² Nessa bibliografia ela cataloga 119 livros, 532 artigos, 114 contribuições para outros livros, 110 traduções (principalmente em alemão) de autores antigos e modernos, 29 contribuições para antologias literárias, 103 prefácios e posfácios a livros de outros autores, 93 resenhas de livros importantes, e 13 edições críticas de vários autores. Nesta última categoria está incluída a coleção das obras de Adrienne von Speyr.

⁹³ CAPOL, C; WIDMER, B. *Hans Urs Von Balthasar: Bibliographie*. Johannes: Einsiedeln, 1975.

antologias de autores clássicos e modernos, teólogos e filósofos, realizadas pessoalmente por Balthasar.

Sendo uma obra de grande complexidade, torna-se difícil desenvolvê-la numa dissertação de mestrado. Mas se é certo que em Balthasar sempre são estabelecidas pontes entre o cristianismo e a antropologia, também é certo que ele investiga o mundo sob o olhar da fé, tratando pois de mediar Jesus Cristo com o homem atual. Nessa mediação é que ele mergulha no sem fundo do amor trinitário que o seduz e o leva a trabalhar sempre nessa perspectiva da cruz de Cristo, no qual se pode resumir toda a sua fé⁹⁴.

Escreveu três grandes trilógias: a primeira em ordem cronológica é *Apokalypse der deutschen Seele*, a segunda, incompleta, sobre os padres gregos, foi escrita pelo interesse despertado por Henri de Lubac, durante a fase em que viveu em Lyon. Mas sem dúvidas, a sua grande obra teológica, sua *masterpiece* é a trilogia iniciada em 1961 e concluída em 1987, constituída de 16 volumes: “Estética”, “Teo-dramática” e “Teo-lógica”⁹⁵. Na primeira parte dessa trilogia, a “Estética” ou “Glória”, Balthasar observa o Deus que aparece aos homens: para Abraão, para Moisés, para Jacó, para Isaías e, finalmente, em Jesus Cristo. E apresenta nesse estudo, uma questão teológica: como o homem distingue essas aparições, essas epifanias, dentre centenas de outros fenômenos no mundo? A pergunta é o esboço do questionamento que o judeu sempre se fez no decorrer de sua história: como distinguir o verdadeiro e único Deus vivo de Israel dos ídolos que o cercam? O homem existe como um ser limitado em um mundo limitado, mas sua razão está aberta ao ilimitado, para a totalidade do ser. A trilogia de Balthasar, na obra “Glória”, se abre então com a necessidade de percepção da incomparável glória de Deus na vida, na Cruz, na Ressurreição de Cristo, e sua distinção de toda a glória deste mundo. São sete volumes nos quais Balthasar pretende aproximar o leitor a pergunta anterior e a como tem de ser Deus para que sua Revelação possa alcançar o homem.

A segunda parte de sua obra, “Teodramática”, aborda o que Balthasar denomina de grande drama de Deus ao fazer uma aliança com o homem. Nesse drama, von Balthasar indaga se Deus pode aparecer no mundo onde Ele próprio se revela, ou se o mundo é apenas

⁹⁴ RIBEIRO, Clarita Sampaio Mesquita. *Mysterium Paschale*. Edições Loyola. São Paulo, 2004, p.15.

⁹⁵ A “trilogia”, na verdade termina num quarto título, em volume único, intitulado “Epílogo” e datado de 1987, ou seja cerca de vinte anos após a publicação da trilogia em agosto de 1968.

um palco teodramático organizado por Deus e representado ante Ele e para Ele⁹⁶. A resposta Cristã, na qual toda a sua teologia da quenose trinitária é baseada, diz que em Jesus Cristo, Deus entra pessoalmente nesse drama. E não apenas como amor, mostrando-se e manifestando-se no esplendor de Sua Glória, mas num amor que nesse manifestar-se, se dá e ao dar-se aparece como amor que se entrega, amor que assume todo o humano para sua salvação. Esse amor manifestado é capaz de enfrentar o grande drama de um Deus que se introduz nesse palco e se faz homem, para levar o homem a participar de Sua própria vida e de Seu próprio amor. Mesmo encontrando o constante repúdio e o “não” humano. Nesses volumes que compõem esta segunda parte da trilogia, Balthasar aborda o tema de como a absoluta liberdade de Deus em Jesus Cristo confronta a relativa⁹⁷, mas verdadeira liberdade do homem, inclusive a de recusar a própria salvação.

A “Teodramática” mostra o caráter dramático que tem a história da salvação e vai aos poucos mostrando como tem de ser esse Deus para que o amor divino se revele na figura de um crucificado. Balthasar nos coloca diante de um Deus que manifesta sua onipotência no fazer-se impotente, no colocar-se aos pés de sua criatura, servindo-a, e com isso ser capaz de reverter absolutamente a nossa própria imagem de Deus. Nesse grande drama de Deus haverá uma luta mortal entre Criador e criatura, em que cada um vai defender contra o outro o que concebe e escolhe como o bem. Qual será o desenrolar da batalha, a vitória final?⁹⁸ Todo esse rebaixar-se de Deus ao assumir a humanidade, essa *Kénosis* e solidariedade com o homem, em sua situação de pecado, de afastamento que termina com a morte do Filho, pode terminar em fracasso, justamente porque a liberdade do homem lhe permite dizer “não” a Deus?

A obra termina com uma lógica (uma teo-lógica): a grande problemática de como Deus pode tornar-Se compreensível ao homem. E neste âmbito, propõe um estudo trinitário de Deus que permeará todo o seu posterior trabalho, focando as duas naturezas de Jesus Cristo como único caminho possível de diálogo com um mundo finito e, poderíamos dizer, como uma forma de sair do silêncio.

⁹⁶ RIBEIRO, Clarita Sampaio Mesquita. *Mysterium Paschale*. Edições Loyola. São Paulo, 2004, p.24.

⁹⁷ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.2: Las personas Del drama: el hombre en Dios. Madrid: Ediciones Encuentro. 2006, p.178.

⁹⁸ BALTHASAR, H.U. "Um resumo do meu pensamento". **Revista Communio**, Lisboa, Communio: International Catholic Review .v. 15, n.4. p.309. 1988.

A teologia de von Balthasar é claramente cristocêntrica-trinitária; colocando toda sua ênfase na liberdade e no amor de Deus (“Somente o amor é acreditável”⁹⁹ é um de seus últimos livros). A acentuação da liberdade e do amor de Deus leva consigo a uma outra acentuação, a da liberdade humana e do caráter vocacional de toda existência cristã, que, segundo o autor, permite superar os argumentos teológicos contagiados pelo racionalismo. Também lhe permitem ressaltar determinados aspectos teológicos que constituem a parte de ‘verdade’ da reação anti-aristotélica da teologia franciscana dos séculos XIII e XIV de são João Boaventura e Duns Scoto, entre outros.

Durante sua formação filosófica não apreciava muito as ideias de Aristóteles; sempre preferiu dialogar com Platão e Plotino. Na teologia não é possível deixar de notar a enorme cultura patrística de von Balthasar. Dedicou muito tempo à leitura dos Padres, sobre os quais publicou diversos livros. Sem dúvida, seus “favoritos” e sempre citados foram, Gregório de Nissa, Orígenes e Máximo, o Confessor. De Orígenes tirou muito para desenvolver suas reflexões, mais elaboradas em sua mão, acerca da apocatástase, no seu livro “Tratado sobre el Infierno”¹⁰⁰, mas que já vinham sendo delineadas desde a “teologia dos três dias” onde ele reflete o inferno como possibilidade real causada pela rejeição plenamente consciente da salvação, oferecida por Deus a todos.

Em grandes traços, podemos analisar sobre alguns dos elementos que influenciaram e que estão presentes na teologia de von Balthasar:

1. A espiritualidade de Inácio de Loyola. Por sua formação jesuíta, não poderia ter deixado de sofrer forte influencia de Inácio de Loyola e principalmente com a espiritualidade provinda de seus exercícios espirituais. Vale lembrar que sua decisão ao sacerdócio veio ao término de 30 dias de um retiro espiritual em que se realizou esses exercícios. Sem dúvida é um dos elementos de forte presença na sua experiência espiritual que permeia constantemente a sua obra.

⁹⁹ BALTHASAR, H.U. *Somente o amor é acreditável*. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1969.

¹⁰⁰ BALTHASAR, H.U. *Tratado sobre el infierno*. Valencia: EDICEP. 1999.

2. As "experiências pascais" de Adrienne von Speyr¹⁰¹, que tem reflexo nas obras do autor de 1945 até 1983. Por exemplo, em quase todos os cinco volumes da segunda parte de sua trilogia, a “Teodramática”.
3. A noção teológica de verdade, inspirada em João. Visível principalmente na sua obra “La esencia de la verdad”¹⁰².
4. Seus conceitos sobre as condições ou estados de vida do cristão.
5. A teologia da missão.
6. A teologia da história (ou, como ele prefere se referir, a concentração cristológica da história). Tem um livro dedicado justamente ao tema e que leva o mesmo nome¹⁰³.
7. O universalismo católico.
8. A relação entre teologia e santidade, argumentando que a santidade não constitui uma condição supérflua ao exercício da teologia, mas sim uma condição fundamental. Balthasar dedica ao tema um capítulo exclusivo no seu ensaio teológico “Verbum Caro”¹⁰⁴.
9. Considerações sobre a oração (sua referência ao fazer teologia “de joelhos” é famosa¹⁰⁵).
10. A noção joanina da Glória de Deus que é ao mesmo tempo cruz e ressurreição. (facilmente perceptível nos sete volumes do início de sua trilogia).
11. Uma diferenciação notada sobre as funções eclesiais de Maria, Pedro e João.
12. Uma concepção da obediência de Cristo, que adquire uma formulação joanina e inaciana, como era de se esperar e permeia praticamente toda a sua obra.

Para abordar o silêncio de Deus segundo von Balthasar, temos de entrar em sua cristologia e encontrar nela elementos trabalhados pelo autor no que se refere aos tratados teológicos tradicionais e elementos de uma antropologia teológica que nos permita perceber como ele refletia sobre o tema “silêncio de Deus” e “Silêncio em Deus” e como isso iluminava questões atuais e inquietações do mundo moderno. Isso será abordado neste capítulo e no seguinte, onde o autor será focado quase exclusivamente, como para permitir-nos fazer um estudo sobre a sua obra, notadamente sobre a segunda parte da trilogia, a já

¹⁰¹ Adrienne von Speyr foi uma médica e escritora, católica e mística. De origem protestante converteu-se ao catolicismo aos 38 anos pelas mãos de Von Balthasar. Após sua conversão, Speyr começou a ter muitas experiências místicas de Trindade que foram crescendo e se acentuando até a sua morte em 1967. Seus livros foram todos ditados para von Balthasar que os editou considerando sempre que essa tarefa fazia parte de sua missão. Suas experiências místicas cresceram em frequência até sua morte em Basel, na Suíça, em 17 de setembro de 1967.

¹⁰² BALTHASAR, H.U. *La esencia de la verdad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana., 1955.

¹⁰³ BALTHASAR, H.U. *Teologia da História*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

¹⁰⁴ Idem, *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1964.

¹⁰⁵ Ib. p.267.

citada teodramática. A intenção destes dois capítulos será a de compreender melhor a relação entre Deus e a humanidade e qual a participação da ação divina no mundo e na história.

O capítulo quatro busca retomar o tema deste trabalho, já de posse dos elementos abordados nos capítulos anteriores e agora dialogando com outros autores. Isso nos permite analisar criticamente a obra e a teologia de von Balthasar. É possível encontrar na teologia balthasariana, elementos que respondam a pergunta feita pelo Papa Bento XVI, no seu célebre discurso no campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, citada na epígrafe deste trabalho?

1. Jesus: a Palavra que sai do silêncio

A Palavra plena de Deus é a Palavra que “foi” Cristo e que ardeu e se deixou consumir por este fogo, que ainda hoje persiste e ainda hoje é Cristo e que se chama ‘a Escritura’. Mas, desde a existência carnal de Deus, a palavra de Deus se faz palavra autenticamente humana e fala aos homens com a infinita superioridade que a caracteriza desde a antiga aliança, mas a partir de Cristo fala dentro de uma situação humana. Autenticamente humana. Na Revelação cristã, é o amor absoluto de Deus que em Cristo se faz palavra, que se encontra com o homem, não apenas “como uma espécie de cumprimento superior do princípio cósmico e antropológico”¹⁰⁶, que Balthasar considera como interpretações redutivas. Ambas as vias são consideradas pelo autor como simples interpretações redutivas, pois assumem o cosmos e a existência humana como critérios de justificação do cristianismo, o qual, no entanto tem em Si e exhibe de per si sua própria justificação.¹⁰⁷

Não existe outro texto que dê a chave ao texto divino, que o faça legível e compreensível ou, digamos, mais legível e mais compreensível. Este texto divino deve e quer explicar-se por si. Se o fizer, uma coisa é certa desde o começo: nele não se encontrará nada de quanto o homem tem sabido por si - a priori ou a posteriori, com a facilidade ou com dificuldade, desde sempre ou através de uma evolução histórica - descobrir do mundo, de si mesmo e de Deus¹⁰⁸.

Mas a Revelação de Deus ao se fazer Palavra, como ensinamento de uma doutrina, se mostra antes de tudo como ato de Revelação de amor absoluto do Pai como vida de paixão e de morte, também se enfrenta dentro de uma situação autenticamente humana e com isso se

¹⁰⁶ BALTHASAR, H.U. *Somente o amor é acreditável*. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1969, p.65.

¹⁰⁷ *Ib.* p.57.

¹⁰⁸ *Ib.* p.59.

encara ante outra palavra humana. Se enfrenta ante a disputa, a discussão, aos questionamentos a favor e contra, as frases ardilosas e astutas dos doutores da lei, a incompreensão inquiridora dos discípulos, o titubeio dos medrosos ”que vem homens como árvores que andam” (Mc 8,24). A Palavra se oferece à réplica, ao silogismo, à dedução teológica. Como uma humilhação condescendente da palavra desde o início: “Condescendência não somente de Deus para com sua criatura, mas condescendência do Espírito soberano ao submeter-se a escravidão da letra, desde o ato da criação e inclusive dentro da Igreja”¹⁰⁹. Balthasar frisa que esta concessão ao entendimento humano ocorre apenas para afastar seu próprio plano imanente e conduzir o homem ao plano da fé e da decisão de fé. No evangelho de João esta intenção aparece completamente clara na disputa com a samaritana, com a adúltera, com o cego de nascimento, com as irmãs de Lazaro, tudo é sempre uma palavra de redenção que “tende a suscitar uma adoração total no interlocutor”¹¹⁰. Por outro lado, a disputa com os judeu é vista como uma interrupção desse encontro, causada pela obstinação dos interlocutores. Balthasar denomina essas disputas de “paixão da Palavra”¹¹¹, da escuridão do não querer entender, perdendo-se a Luz que é oferecida.

Para Balthasar em sua série de ensaios teológicos¹¹² (que ele chamava de “mais esboços do que teologia desenvolvida”), “A Escritura é a palavra de Deus que testemunha a Palavra de Deus”¹¹³. A Palavra de Deus apresenta-se dividida em Palavra testemunhada e palavra testemunhante. A própria colocação da inicial em maiúscula (Palavra testemunhada) já indica o caminho que ele pretende seguir.

A Palavra *testemunhada* é Jesus Cristo, palavra eterna do Pai que ao irromper na história como carne, testemunha a verdade e a vida de Deus. Toda a Revelação de salvação está referida a esta manifestação central da Palavra na história da humanidade. A partir dessa manifestação, ou seja, de Jesus Cristo em diante, a Revelação prossegue pela ação dos Apóstolos e da tradição da Igreja. De Jesus Cristo para trás, através de revelações verbais e históricas de Deus na antiga aliança, através da Lei e dos profetas, chegando até a própria Criação. Ao abordar este aspecto, Balthasar cita Paulo em seu hino cristológico: “Nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as criaturas visíveis e as invisíveis. Tronos,

¹⁰⁹ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1964, p.198.

¹¹⁰ *Ib.* p.198.

¹¹¹ *Ib.* p.199.

¹¹² Ao todo são cinco os ensaios teológicos de Balthasar: *Verbum Caro* (1960), *Sponsa Verbi* (1960), *Spiritus Creator* (1967), *Pneuma und Institution* (1974), *Homo Creatus Est* (1986).

¹¹³ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1964, p.19.

dominações, principados, potestades: tudo foi criado por ele e para ele. Ele existe antes de todas as coisas, e todas as coisas subsistem nele”. (Cl 1,16-17)

A palavra *testemunhante* é a “série das Escrituras que, desde o *Gênesis* até o *Apocalipse*, acompanha e capta como num espelho a Revelação da Palavra na carne”¹¹⁴. Para Balthasar é justamente isto que diferencia a Escritura da Revelação. A Sagrada Escritura não se identifica com a Revelação; embora a própria Sagrada Escritura seja palavra de Deus, ela o é em forma de testemunho da própria Revelação da Palavra. Além disso a “Sagrada Escritura é a forma de autotestemunho da Palavra na letra, ao lado da qual se dão outras formas de auto testemunho da Palavra”¹¹⁵.

Do ponto de vista de Balthasar, a Sagrada Escritura, enquanto palavra de Deus que se atesta a Si própria, é identificada e apresentada por ele logo na introdução do seu ensaio teológico “*verbum caro*”, três aspectos que julga necessários para sua correta interpretação: palavra sobre Deus, palavra de Deus sobre o mundo e palavra de Deus ao homem.

1.1 Escritura: Palavra de Deus sobre Deus.

Enquanto palavra sobre Deus, esta resulta compreensível para os homens por que Deus é expressável ao ter, em si mesmo, a Palavra eterna que O expressa. Sendo assim, essa mesma palavra toma, em determinado momento da história, a figura de um homem, expressando desta forma com atos e palavras humanas, o que há em Deus. “A inteira natureza humana de Cristo é meio de expressão (*principium quo*) de sua pessoa divina (*principium quod*), a qual é a sua vez, expressão do Pai”¹¹⁶. Cada palavra da Escritura é palavra humana autêntica, mas, enquanto tal, meio de expressão de um conteúdo divino. A pessoa de Cristo, em suas duas naturezas como Deus e como homem, garante que a tradução da verdade celestial a formas humanas é possível e exata. “Em verdade, em verdade te digo: dizemos o que sabemos e damos testemunho do que vimos... Aquele que vem do céu é superior a todos; Ele testemunha as coisas que viu e ouviu.” (Jo 3,11.32).

¹¹⁴ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1964, p.19.

¹¹⁵ *Ib.* p.19.

¹¹⁶ *Ib.* p.31.

A este tema, Balthasar vê dois perigos: o de impor limites humanos ao sentido da palavra de Deus, aceitando-a como verdadeira apenas enquanto se adequam as formas humanas de pensamento e aos costumes humanos de vida. “Tentar fazer aquilo que justamente Maria Madalena não devia fazer: “Não me toques, por que ainda não subi ao Pai” (Jo 20,17). Ou ainda, e talvez mais presunçoso, seria aceitar que compreendeu-se de maneira definitiva, esgotando toda a amplitude do que Deus pretendia revelar com o texto. Isto, segundo Balthasar, seria negar que a Escritura é palavra de Deus e que é inspirada.

1.2. Escritura: Palavra de Deus sobre o mundo.

Sendo a escritura a Palavra da Revelação do Filho feito homem, onde Nele Deus marcou o sentido do mundo, a Escritura é também palavra de Deus sobre o mundo. No Filho foi criado o mundo e todas as coisas, as dos céus e as da terra foram projetadas, escolhidas, criadas e recapituladas no Filho (Ef 1,10), para o Filho como sentido e como meta. Na compreensão de Balthasar, Deus, prevendo o pecado, designou a redenção do mundo pela encarnação futura de seu filho unigênito. A redenção, portanto, não é um pensamento de Deus após a criação do mundo. Ao contrário, o mundo foi criado para a Palavra que se faria carne habitando no meio da carne. Ou seja, o mundo foi criado para o cristianismo e para Cristo¹¹⁷.

Portanto, Cristo como Palavra feito carne é a lei suprema do mundo. Sob este prima se pode entender, olhando para trás, a palavra de Deus enquanto Lei e enquanto promessa, ou seja, a forma de palavra sob cuja lei submeteu Deus a sua história com a humanidade. Assim, a lei da história, a lei da natureza e a lei dos homens devem medir-se em última análise pela lei de Cristo, Logos definitivo da criação total¹¹⁸.

1.3 Escritura: Palavra de Deus ao homem.

A Escritura não dá testemunho de uma palavra passada, mas de uma palavra presente, por ser eterna. “Ela não dá testemunho de uma palavra dirigida a outros, mas de uma palavra que se dirige a mim”¹¹⁹. Da mesma forma que a Eucaristia não é uma lembrança de algo passado, mas eternização e presença do corpo e do sacrifício irrepitível, atuais em cada

¹¹⁷ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1964, p.33.

¹¹⁸ *Ib.* p.35.

¹¹⁹ *Ib.* p.35

momento, a escritura não é relato histórico, “mas forma e veículo da palavra de Deus que nos interpela agora, neste momento¹²⁰”.

Balthasar vê a existência humana, no mais fundo de si mesma, como um eterno diálogo com Deus. Mas um diálogo onde a palavra de Deus ao homem é infinitamente mais importante que a palavra do homem a Deus. Neste ponto, nosso autor interpõe que a resposta humana só pode ser exata se brota de uma audição permanente da Palavra e nesse ponto surge um desenvolvimento lógico inequívoco: a contemplação, portanto, deve ser entendida também como audição, como um eterno ouvir a Palavra de Deus.

Em Cristo, Deus disse de uma vez por todas e definitivamente tudo o que tinha que dizer a um homem (Hebreus 1,1). A verdade de Deus se comunica aos homens através de Cristo nas Escrituras. Num mundo moderno, ávido por novas experiências tornam-se atuais as palavras de Balthasar: “Nenhuma intimidade de diálogo entre Deus e o homem, mesmo que pudesse ser chamada de mística, pode levar mais adiante que a Escritura ou desenvolver-se à margem dela”¹²¹. Se, portanto, a testemunha divina de Cristo é a Sagrada Escritura e a tradição, obtemos que a leitura e o estudo da Escritura no Espírito e sob a direção da Igreja é necessariamente o meio mais seguro para conhecer a vontade concreta de Deus sobre minha vida e sobre meu destino, pois a palavra da escritura abre acesso a Deus constantemente.

2. Silêncio na dialética cristológica: Revelação e Esconderijo

“A presença e a ausência de Deus no mundo é para o pensamento, e mais ainda para o sentimento e experiência do homem, um mistério insondável”¹²². Jesus revelou, enquanto humano, o Pai, “Ele é a imagem de Deus invisível” (Col 1,15), a quem ninguém viu (Jo 1,18), revestiu o Inefável com categorias humanas, mas Deus, essencialmente incompreensível ao homem, brota constantemente rompendo conceitos e definições. A Revelação do Pai por Jesus não teria sido completa se tivesse apenas nos aproximado de Sua imanência sem a Sua transcendência. “De sua essência, de seu ser Deus-em-si, produz a criatura e condescende por graça, fidelidade e aliança eterna a sua ninhada, ao quase nada

¹²⁰ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1964, p.35

¹²¹ *Ib.* p.37

¹²² BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p. 301.

que somos”¹²³. Para Balthasar isso fica claro pelo modo como Jesus permanece entre nós, entre desapareições e ausências cada vez mais relevantes.

Os discípulos estavam habituados a sua presença e posterior afastamento; sua despedida e sua ausência é vivida por eles como um ato próprio de Jesus. E os Evangelhos não escondem essa característica Dele. Por várias vezes os anúncios de Jesus de partidas e afastamentos os intrigavam: “Os judeus perguntavam entre si: para onde irá ele, que o não possamos achar? Porventura irá para o meio dos judeus dispersos entre os gregos, para tornar-se o doutor dos estrangeiros?” (Jo 7,35). Esses anúncios de idas, sempre anunciadas, não raro se prestavam a equívocos: “Perguntavam os judeus: Será que ele se vai matar, pois diz: Para onde eu vou, vós não podeis ir?” (Jo 8,22). Diziam ingenuamente que morreriam por Ele, não admitindo, por não entenderem, essa separação: “Filhinhos meus, por um pouco apenas ainda estou convosco. Vós me haveis de procurar, mas como disse aos judeus, também vos digo agora a vós: para onde eu vou, vós não podeis ir.” (Jo 13,33).

Em seu ensaio teológico *Verbum Caro*¹²⁴, Balthasar alerta que esse *modus operandi* de Jesus não pode levar a incorrer ao erro de considerar o Verbo Encarnado como se tivesse vindo exclusivamente sob o signo de um adeus, para um desaparecimento imediato. “Afirmar isso seria professar a aparência ou ser pseudognóstico de Jesus, que não pisa verdadeiramente o mundo, negando-Lhe com isso uma existência realmente encarnada”¹²⁵. Seria negar as próprias narrativas da vida de Jesus, repletas de situações de proximidade com os homens, todas palpáveis, sobretudo com publicanos e pecadores, com os quais se senta à mesa; com os doentes a quem os toca, como aos leprosos ou ao cego que Lhe aplica saliva para Lhe devolver a visão ou com as crianças a quem abraça.

Essa não coexistência segundo Balthasar se mantém entre o ressuscitado que reaparece aleatoriamente, como a confirmar que a distância entre céu e terra persiste e “se manifesta expressamente no caráter irreconhecível do ressuscitado, em sua figura estranha (Lc 24,16; Mc 16,12; Jo 20,11; 21,5) que somente em momentos adquire uma forma familiar”¹²⁶ e em outros parece ausente em sua presença. Mas tem uma causa. Justamente por que não aparece como o esperavam os homens, a comunicação entre o ressuscitado fracassa. A presença

¹²³ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p.302.

¹²⁴ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1964.

¹²⁵ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p. 303.

¹²⁶ *Ib.* p.304.

aparentemente impossível, cobre-se de mistério e aparece como ausência. Isso acompanha vários momentos da vida terrena de Jesus. Vejamos o episódio dos discípulos ao verem Jesus cruzando as águas, no meio da escuridão da noite: Jesus está presente, mas eles gritam “pensando que é um fantasma” (Mc 6,49). Este ponto, salientado por Balthasar, é um elemento muito importante para o nosso estudo, pois sempre essa aparente ausência de Jesus, reclamada pelos seus como ausência e até como silêncio, revela-se na verdade como um não reconhecimento por parte dos discípulos: “Há tanto tempo que estou convosco e não me conheceste?... “ (Jo 14,9).

Para Balthasar, essa distância, marcada pela incredulidade, pela pouca fé ou pelo medo (Jo 21,12) é o prelúdio da Paixão, em que não é Jesus o primeiro a abandonar os seus, mas é abandonado primeiro por eles: “Eis que vem a hora, e ela já veio, em que sereis espalhados, cada um para o seu lado, e me deixareis sozinho. Mas não estou só, porque o Pai está comigo” (Jo 16,32). Não é apenas o medo que os faz se afastarem, mas a incompreensão do momento: “Então os discípulos o abandonaram e fugiram.” (Mt 26,56).

O evangelho de Marcos desde seu início já marca estes deslocamentos de Jesus, muitos deles incompreensíveis para os discípulos; Eles correm em busca de Jesus que reza e lhe dizem: “todos estão buscando-Te”, ao que Ele responde: “Vamos às aldeias vizinhas, para que eu pregue também lá, pois, para isso é que vim.” (Mc 1,35 ss). Balthasar frisa esse caráter essencialmente caminhante de Jesus, que sempre “se evade”: “É necessário, todavia, que eu caminhe hoje, amanhã e depois de amanhã...” (Lc 13,33). Jesus foge em direção ao monte, sozinho, quando os judeus o querem fazer rei depois de terem entendido mal a multiplicação dos pães. (Jo 6,15).

E nesse aparecer-desaparecer é que em Jesus fica clara a noção do tempo enquanto realidade humana e por isso, miscível e palpável. Balthasar afirma que esse tempo que se mede, é o tempo da salvação concedido por Deus, mas que é “um pouco de tempo” (Jo 16,16), um tempo que dura, mas que de alguma maneira já como um desaparecimento iminente: “Ainda por pouco tempo a luz estará em vosso meio. Andai enquanto tendes a luz, para que as trevas não vos surpreendam; e quem caminha nas trevas não sabe para onde vai. Enquanto tendes a luz, crede na luz, e assim vos tornareis filhos da luz. Jesus disse essas coisas, retirou-se e ocultou-se longe deles.” (Jo 12,35ss). E é justamente nesse tempo, que os

homens recebem de Deus a Revelação maior de Seu amor: “Enquanto estou no mundo, Eu sou a luz do mundo” (Jo 9,5).

É característico da obra balthasariana o constante reportar-se ao Evangelho de João. E em João, essa noção de tempo humano, ou *chronos*, é muito clara e presente em suas narrativa, onde a expressão “um pouco de tempo” é quase uma expressão-chave para entender todo o modo de existência de Jesus na sua vida terrena e na paixão: “Ainda um pouco de tempo, e já me não vereis; e depois mais um pouco de tempo, e me tornareis a ver, porque vou para junto do Pai. Nisso alguns dos seus discípulos perguntavam uns aos outros: Que é isso que ele nos diz: Ainda um pouco de tempo, e não me vereis; e depois mais um pouco de tempo, e me tornareis a ver? E que significa também: Eu vou para o Pai? Diziam então: Que significa este pouco de tempo de que fala? Não sabemos o que ele quer dizer.” (Jo 16,16)

Sempre esse “um pouco de tempo” intrigava os discípulos, ao não entenderem o que estava por vir. Um estar por vir repleto da Vontade de Deus que nem sempre é imediata ou totalmente compreendida pelo homem. Nessa expressão chave do tempo que se mede em João, converge duas coisas: A economia da graça outorgada por Deus, que faz aparecer num espaço de tempo o invisível no visível e a antieconomia do pecado que não vê o aparecido e o mostrado e se esconde no invisível e na ausência.

Balthasar percebe nessas ausências de Jesus um aspecto daqueles que permanecem nas Suas cercanias e com isso realizam experiências concretas e únicas. Misteriosas do ponto de vista de que estas sempre acontecem por escolha e graça do próprio Jesus, inclusive por Sua disposição expressa, enquanto que os demais são como que colocados a distância e permanecem como que sensivelmente ausentes. Essas escolhas que recaem sobre alguns discípulos são visivelmente dispostas para que estes compartilhem e convivam com algumas das manifestações concretas de Sua presença:

Assim, por exemplo, somente Pedro, João e Thiago entraram com Ele na casa de Jairo para que tivessem a experiência da ressurreição da jovem; somente eles subiram ao monte da transfiguração, para contemplar a figura supramundana de Jesus¹²⁷.

Para Balthasar é justamente esse aspecto que persiste na Igreja e no mundo. Alguns escolhidos e agraciados experimentam a presença de Jesus e outros não. Mas por outro lado,

¹²⁷ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p. 306.

ninguém tem o direito de uma proximidade além da permitida (Lc 22,41), já “sendo muito permanecer a distância permitida por Deus, vigiando e orando e não dormindo e submergindo-se cupavelmente na ausência”¹²⁸. Toda essa hierarquia de ausências é percebida nas narrativas dos Evangelhos, mas mais notadamente no início de Sua paixão: “No Monte das Oliveiras estavam os postos exatamente assinalados. O traidor está a uma distância infinita, e a apenas oito discípulos se dá a ordem de sentarem-se próximos enquanto Jesus fazia orações (Mc 14,32)”¹²⁹; Como não notar que houve três escolhidos que passam para a frente e devem ficar acordados? Jesus lhes expressa o pedido de que fiquem com Ele: “E, tomando consigo Pedro e os dois filhos de Zebedeu, começou a entristecer-se e a angustiar-se. Disse-lhes, então: Minha alma está triste até a morte. Ficai aqui e vigiai comigo. (Mt 26,37-38).

O episódio da morte de Lázaro também é uma narrativa em que a ausência de Jesus possibilita uma experiência importante para o desenvolvimento da teologia balthasariana sobre as ausências de Jesus e o silêncio. A cena está composta com toda essa intenção: em Bethânia as duas irmãs, Marta e Maria; no Jordão, Jesus. Chega uma mensagem pedindo a Sua presença o mais urgente possível. Urgência repleta de apreensão e de medo (Jo 11,6-15). Mas Jesus se demora, como não se importando com a urgência do pedido ou com a aflição das mulheres. O texto marca claramente a passividade de Jesus que contradiz com a ansiedade da mensagem: “Mas, embora tivesse ouvido que ele estava enfermo, demorou-se ainda dois dias no mesmo lugar.” (Jo 11,6).

Jesus chega quando Lázaro já morreu e foi sepultado. Para Balthasar, um aspecto relevante que deve ser notado nessa narrativa é justamente a ausência de Jesus sentida pelas irmãs, durante a angústia da espera: experimentaram nesses dias de angústia, a noite escura do silêncio de Deus e sua ausência. “Se estivesses aqui” diz Marta saindo apressadamente ao seu encontro (Jo 11,21). “Senhor, se tivesses estado aqui, meu irmão não teria morrido!”, repete Maria lançando-se a seus pés (11,32). Essa narrativa do Evangelho de João é um importante momento de uma experiência do mistério da ausência de Jesus e do seu silêncio. Experimentada por aquelas mulheres entre o envio da mensagem e a chegada de Jesus, como

¹²⁸ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p.307.

¹²⁹ *Ib.* p.307.

um abandono de Deus. “A medida da presença ou da coexistência interna se mede pela experiência da ausência¹³⁰”.

Outra experiência profunda de abandono está em Maria Madalena quando no dia da Páscoa, chora pelo cadáver desaparecido e o busca num sepulcro inexplicavelmente vazio. A sua angústia e seu sentido de abandono é tão doloroso que nem mesmo a aparição angélica a consola ou ainda “sequer a presença de Jesus sob a estranha figura de um jardineiro”. Todo seu ser está concentrado num ato de busca (Jo 20,15). Balthasar acentua que essa experiência de abandono é marcadamente profunda por que ela esteve ao pé da cruz e viveu a experiência pessoal no momento em que Jesus a livrou de “sete demônios” (Lc 8,2). E novamente na seqüência do episódio, a ordem de Jesus: “Não me retenha!” (Jo 20,17), como indicando a necessária liberdade de Deus para deslocar-se. “A ausência vazia passa em um instante fulgurante, da presença sentida a uma nova ausência, mas esta totalmente preenchida, completa¹³¹”. Jesus sempre se evadiu daqueles que de uma maneira ou de outra queriam retê-lo: ao querer precipitá-lo do alto de um monte (Lc 4,29), apedrejá-lo (Jo 10,31), ao querer proclamá-lo rei, ou como Pedro no monte Tabor, fazer-lhe tendas para que permanecessem nelas (Mc 9,5; Lc 9,33).

Fica evidente em Balthasar que a forma existencial de Jesus é esse constante aparecer e desaparecer, não deixando-se reter; um “dar-se sem que possa apreender-se”¹³². Por que da mesma forma que Jesus é o verbo feito carne e Palavra humana de Deus, também é a imagem e semelhança do Pai que “habita em luz inacessível, a quem nenhum homem viu, nem pode ver.” (1 Tim 6,16) e cuja graça “manifestou-se, com efeito ... fonte de salvação para todos os homens.” (Tt 2,11). Para ele, Deus nunca Se nega a quem o busca, da mesma forma que ninguém sai de sua presença sem a Sua benção e graça. A tantos a quem os manda com uma ordem de envio “vai!”. Uma ordem de missão evangelizadora. “Vai” e mostra-te como missão de anúncio de um sinal visível de um Reino que está próximo e como mudança de atitude: “vai e não peques mais” (Jo 8,11;5,14), “vai e mostra-te” (Mt 8,4; Mc 1,44; Lc 5,14), “vai e anuncia a maravilha que Deus realizou em ti” (Mc 5,19) etc são envios que comportam a Sua presença nessa nova vida que lhes é reposta, mesmo que negando-lhes uma proximidade e enviando-os a uma distância que não lhes permite um seguimento próximo: “[...] pedia-lhe o

¹³⁰ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p. 307.

¹³¹ *Ib.* p. 309.

¹³² *Ib.* p.309.

homem, de quem tinham saído os demônios, para ficar com ele. Mas Jesus despediu-o, dizendo: Volta para casa, e conta quanto Deus te fez. E ele se foi, publicando por toda a cidade essas grandes coisas.” (Lc 8,38; Mc 5,19). Talvez por que o seguimento próximo, o caminho dos doze seja como o caminho de Maria, um constante desprendimento, onde o conselho de abandonar tudo, se não uma ordem, é o caminho do seguimento no sentido intensivamente misterioso¹³³.

Nessa total entrega a Deus, Balthasar compreende a verdadeira fé, onde se mistura a ausência com a presença, o silêncio com a Revelação: essa é a dialética divina. Na compreensão de Balthasar é nesse ausentar-se do cristão que reside a sua presença mais ativa, mais significativa: “Também o cristão é com Cristo um ausente do mundo, para estar presente nele desde Deus, de modo mais intenso, embora incompreensível”¹³⁴. A missão cristã no mundo supõe esse estar morto para o mundo, não apenas na própria entrega ao seguimento de Jesus, como caminho terreno, mas também enquanto a dialética da imanência, “sempre maior em sua transcendência sempre maior, toma corpo no cristão”¹³⁵.

2.1 Palavra e silêncio

“A Palavra de Jesus ressoa desde um âmbito de silêncio, para poder ser em absoluto palavra”¹³⁶. Balthasar procura logo depois do período dos apóstolos, sinais desse silêncio nas cartas de Inácio de Antioquia¹³⁷. Vê nelas o silêncio levantar-se por cima da palavra quando faz parte de um agir constante que é o reflexo de uma vida como testemunho. Na carta de Inácio de Antioquia aos Efésios, encontra imagens “jamais superadas e que apenas voltaram a ser atingidas outra vez no cristianismo”¹³⁸:

É melhor para um homem calar-se e ser do que falar e não ser. É maravilhoso ensinar, quando se faz o que se diz. Assim, um é o Mestre que falou e tudo foi feito; também aquilo que realizou em silêncio é digno do Pai. Quem de fato possui a Palavra de Jesus pode até ouvir-lhe o silêncio; para ser perfeito, para agir pelo que fala e ser reconhecido pelo que cala.¹³⁹

¹³³ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p.309.

¹³⁴ *Ib.*, p. 309.

¹³⁵ *Ib.*, p.309.

¹³⁶ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, p.171.

¹³⁷ ANTIOQUIA, Inácio de. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. Petrópolis. Editora Vozes, 1984.

¹³⁸ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, p.171.

¹³⁹ ANTIOQUIA, Inácio. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia. Aos Efésios* 15,1-2. Petrópolis. Editora Vozes, 1984.

Na carta aos Magnésios encontra o que Inácio compreendeu pela primeira vez como silêncio do Pai, “o qual se revelou por meio de seu filho Jesus Cristo que é a Sua palavra saída do silêncio”¹⁴⁰. E é justamente essa palavra, saída do silêncio do Pai a que permite que seja ouvido apenas por quem recebeu a Sua palavra. Esse silêncio de Cristo é perfeito e completo porque, igualmente ao próprio Cristo, atua na história, comunicando-se, embora seja conhecido pelo seu silêncio, “pelo espaço maior no qual a palavra bebe para poder ser palavra sobre Deus”¹⁴¹. Na teologia balthasariana, esse espaço não se encontra vazio, mas cheio pelo “obrar” e pelo “ser” silencioso da palavra e que, às vezes, pode ser um silencioso sofrer, que para Inácio é o rosto representativo da Igreja:

Sei que não foi por si mesmo, nem por meios humanos, nem tampouco por ambição, mas na caridade de Deus Pai e do Senhor Jesus Cristo, que o Bispo obteve a incumbência de estar a serviço da comunidade. Admiro sua bondade, que, calada, mais ressonância encontra que as invenções dos faladores.¹⁴² (Ignácio de Antioquia aos Filadelfios 1,1).

Portanto, “o ser que cala mantém e sustém a palavra que ressoa, a justifica e lhe dá força para obrar”¹⁴³. Significa dizer que “conhece-se a árvore pelos seus frutos; assim os que professam ser de Cristo serão reconhecidos pelas obras.”¹⁴⁴

A Palavra de Deus brota historicamente da ocultação silenciosa de Deus, revelado em Cristo. Os mistérios de Cristo: concepção, parto virginal e morte na cruz, “são três mistérios de grande alcance que se processaram no silêncio de Deus.”¹⁴⁵

Balthasar vê nas cartas de Paulo, um lugar próprio ao lado desse acontecimento histórico. “Meu evangelho”, colocado ao lado do “kerigma de Jesus Cristo”, se promulga “segundo a Revelação do mistério mantido em silêncio por séculos” (Rm 16,25). Aos Colossenses escreve Paulo: “Sejam reconfortados e que, estreitamente unidos pela caridade, sejam enriquecidos de uma plenitude de inteligência, para conhecerem o mistério de Deus, isto é, Cristo, no qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência” (Col 2,2-3). E aos Efésios escreve: “Lendo-me, podereis entender a compreensão que me foi concedida

¹⁴⁰ ANTIOQUIA, Inácio. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. Aos Magnésios, 8,2. Petrópolis. Editora Vozes, 1984.

¹⁴¹ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, p.171.

¹⁴² ANTIOQUIA, Inácio. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. Aos Filadelfios 1,1. Petrópolis. Editora Vozes, 1984.

¹⁴³ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, p.172.

¹⁴⁴ ANTIOQUIA, Inácio. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. Aos Efésios 14,2. Petrópolis. Editora Vozes, 1984.

¹⁴⁵ *Ib.* 19,1.

do mistério cristão, que em outras gerações não foi manifestado aos homens da maneira como agora tem sido revelado pelo Espírito aos seus santos apóstolos e profetas”. (Ef 3,4-5).

A teologia de Balthasar vê no conteúdo dessa realidade mantida em silêncio e desde então revelada, não apenas a palavra da Escritura ou de Jesus no Evangelho e nem sequer a sua morte redentora, mas a incalculável riqueza de Cristo que se encontra nessa ressurreição e se oculta novamente; e no “desígnio salvador de Deus, mistério oculto desde a eternidade em Deus, que tudo criou” (Ef 3,9). O *Logos* feito homem é o que nos arranca de nossos limites abrindo-nos a realidade inapreensível de Deus¹⁴⁶. Por esse caminho penetrou o pensamento grego na teologia cristã, assumindo nela a função de manter aberto os âmbitos da infinitude divina. Nada pode ser constatado que seja inconciliável com a imagem cristã de Deus, a não ser um certo caráter abstrato. Esse é o pensamento do Pseudo-Dionísio Areopagita, sempre citado nas obras de Balthasar quando seu enfoque mira o silêncio da palavra. “As ‘Hierarquias’ e as ‘Cartas’¹⁴⁷ mostram que Dionísio não se afasta da Palavra que é Cristo, mas que através de sua forma finita, intenta vislumbrar seu conteúdo infinito”.¹⁴⁸ Em “Palavra e Silêncio”¹⁴⁹, Balthasar continua seu pensamento desde o Pseudo-Dionísio até Orígenes e sua doutrina da unidade interna da Palavra: “Toda palavra de Deus, que no início estava em Deus [...] é algo diferente das palavras. A palavra é algo composto de múltiplas sentenças, mas nenhuma dessas palavras é Palavra.”¹⁵⁰

Do ponto de vista de Balthasar, toda a exegese de Orígenes consiste em uma incessante realização desse movimento de unidade, na atuação do *Logos* presente e vivo de cada fragmento de sentido: na Palavra vive a Proto-palavra e a Sobre-palavra¹⁵¹.

Balthasar busca então em Agostinho de Hipona o reconhecimento do emudecer das palavras na Palavra, em um de seus sermões:

No princípio era a Palavra. Isto só pode ser compreendido sem palavras; não se entende com palavras humanas. A Palavra é uma certa forma sem forma, mas é a forma de todas as coisas que tem forma Tudo se encontra Nela; e, no entanto como é Deus, tudo se encontra assim mesmo por debaixo Dela. Dissemos quão incompreensível é o que foi lido; mas não o temos lido para que o homem o compreenda, mas para que se preocupe por não entendê-lo e

¹⁴⁶ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, p.173.

¹⁴⁷ Balthasar cita três livros do Pseudo Dioniso: “*Cartas*”, “*A hierarquia celeste*” e “*A hierarquia eclesiástica*”.

¹⁴⁸ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, p.174.

¹⁴⁹ BALTHASAR, H.U. Palavra e silêncio. In: *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p.167-190.

¹⁵⁰ BALTHASAR, H.U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, p.174.

¹⁵¹ *Ib.* p.174.

se esforce em perceber a Palavra imutável.... Falamos de Deus; É estranho, pois, que não entendas? Se o compreendesses não seria Deus. Tocar um pouco a Deus com a mente é uma grande felicidade; mas compreendê-lo é impossível.... A Palavra se fez carne para alimentarmos com o leite das crianças. (Sermão 117)¹⁵².

2.2 Silêncio e fé

No Antigo Testamento, Javeh sempre aparece ligado a adjetivos e imagens palpáveis, possíveis de serem agarradas e retidas. Constantemente é chamado de “meu rochedo” (2Sm 22,3; Sl 18,3; Sl 18,32; Sl 61,7), “refúgio” (Sl 9,10; Sl 16,1; Sl 31,2; Sl 71,1; Sl 144,2; Joel 4,16), “proteção” (Sl 21,6; Sl 90,1), “cajado que conforta” (Sl 23,4), “asas que me abrigam em sua sombra” (Sl 36,8; Sl 57,1; Sl 63,8), “asilo”(Sl 91,9) ... São todas figuras de linguagem criadas pela fé e não podem ser analisadas do ponto de vista conceitual. Típicas imagens dos patriarcas de Israel, como Abraão que abandonou tudo para lançar-se no invisível e no inapreensível (Gn 12,1 ss), que lhe promete um futuro igualmente imprevisível, exigindo-lhe em contrapartida o dom máximo e mais concreto: o sacrifício do filho da promessa (Gn 22,1 ss)¹⁵³.

Essa mesma fé requerida por Deus leva esse povo ao deserto, um lugar onde o povo não pode apegar-se nem agarrar-se a nada concreto. Mas tão logo Israel entra na terra prometida que Deus lhe dá, começam as ânsias de ter, possuir e subjugar os demais. Mais tarde, já decadente, depois de ter alcançado o ápice como grande nação sob o rei David e posteriormente com Salomão, vem o exílio. Tudo aquilo que Israel acreditava e tinha se apegado é destruído, perdido, se esvazia. A lei subsiste como amálgama de união às suas tradições e a ela se agarra o povo com todo o fervor, beirando o fanatismo, para poder sentir que esse Deus Javeh, libertador, ainda está no meio dele. Apegado a lei, ainda sente que é o seu povo eleito e possui a sua palavra.

Contrariando esse apelo a lei, Jesus, e posteriormente Paulo, tiram de Israel essa última segurança e a colocam na fé, “...a letra mata” (2 Cor 3,6) vai dizer Paulo para mudar o foco da literalidade da lei para a essência da lei, num discurso que é característico de sua pregação: “Mas é judeu o que o é interiormente, e verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito da lei, e não segundo a letra” (Rm 2,29).

¹⁵² AGOSTINHO. *Obras Completas. Sermões III*. Madrid. BAC, 1983. Sermões 117, p. 662-671.

¹⁵³ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p. 380.

Jesus em vários momentos resgata Isaias e remonta a Abraão (Jo 8,37,56,58) como exemplo de entrega total. “Crer” (Mt 21,32; Mc 11,23; 16,11; 16,17; Lc 22,67; Jo 2,11), “perseverar” (Mt 10,22; 24,13; Mc 13,13), “permanecer” (Jo 1,33; 8,21; 15,4; 15,7; 15,10) são termos básicos na linguagem de Isaias e de todo o novo testamento. Daí a proibição de fabricar imagens: a fé não tem que transformar-se num “olhar”. E a imagem que Deus dá definitivamente de si, a figura de Jesus Cristo, não há de ser encapsulada em uma forma definitiva: O menino no presépio (Lc 2,12), o transfigurado no monte Tabor (Mt 17,2), o crucificado e abandonado por Deus no Gólgota (Jo 19,17; Mc 15,34; Mt 27,46), onde nada divino fica para ser visto, e é Ele que é encoberto pela nuvem (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,34) e também desaparece na nuvem, ocultando-Se aos olhos (At 1,9). Não existem ícones nem imagens sagradas que contenham o que Deus dá a conhecer, na figura de Jesus¹⁵⁴: “Felizes os que não viram e creram” (Jo 20,29). Certamente por isso Jesus sempre se evade daqueles que o querem reter ou apreender.

Antes de Jesus está João Batista que é questionado: “Tu quem és? o Messias? és Elias? És um profeta? (Jo 1,19 ss). Somente depois do terceiro “não” vem a sua resposta, tirada do profeta Isaias: “Uma voz que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor, endireitai as suas veredas” (Is 40,3). Como querendo dizer, sou invisível e inapreensível, como todo som, toda voz, mera indicação daquele que vem. A sua pregação cercada de espera é um reconhecimento da grandeza daquele que virá: “Depois de mim vem outro mais poderoso do que eu, ante o qual não sou digno de me prostrar para desatar-lhe a correia do calçado. Eu vos batizei com água; ele, porém, vos batizará no Espírito Santo” (Mt 1,7-8).

Mas Aquele que vem, o faz de modo totalmente diferente daquela que o Batista tinha imaginado e esperado, de tal maneira que, na escuridão e silêncio da prisão, lhe sobrevém dúvidas. E a dúvida o faz chamar “dois dos seus discípulos e enviou-os a Jesus, perguntando: És tu o que há de vir ou devemos esperar por outro?” (Lc 7,19). Na própria resposta de Jesus a João vem a alusão à tudo que o Ele fez e disse. Alusão as Suas palavras e as Suas ações no meio do povo; ambas revelam Jesus. Ambas são instrumentos do Filho encarnado para revelar e desvelar o silêncio do Pai. Na resposta de Jesus aos seguidores de João, encontra-se um convite para um passo além do que estavam fazendo: “Ide anunciar a João o que tendes visto

¹⁵⁴ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p. 382.

e ouvido: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos ficam limpos, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam, aos pobres é anunciado o Evangelho” (Lc 7,22).

Balthasar afirma que é diante da ação missionária, que Jesus deve ser reconhecido por João. Jesus é a voz que sai do Silêncio do Pai para revelá-lo em todas as suas palavras. Mesmo que nem tudo possa ser entendido pelas palavras humanas, pois falamos de Deus e “se compreendes não é Deus. Tocar um pouco a Deus com a mente é uma grande felicidade; mas compreendê-Lo é impossível.”¹⁵⁵ As ações de Jesus completam a palavra humana, tornando-se uma Palavra revelada ainda que silenciosa. Em palavras e ações, Jesus não oculta a Deus mas se faz luz do mundo: “Eu sou a luz do mundo” (Jo 8,12). Uma Luz reveladora do Pai, mas que não se deixa prender, cercar. Essa luz do mundo revela o transcendente tanto quanto é possível. Aquele que sem a humanidade de Jesus estaria oculto para toda a eternidade dentro de sua divindade inatingível pelo homem. Talvez por isso a luz irradiante de Jesus não se deixe apreender: há também a transcendência do Pai a ser revelada ao homem, nesse não-desvelar. Ao longo de toda a sua vida Jesus apresenta uma presença concreta e indubitável que escapa constantemente as mãos de todos, começando por Herodes que queria matá-lo quando criança (Mt 2,13); seguido pelos Nazaretanos, que tentarão jogá-lo de um penhasco (Lc 4,29-30) e até pelos judeus que quiseram lapidá-lo (Jo 10,31). Todos esses episódios fazem com que Balthasar em seu ensaio “*Atenerse a lo incontentible*”¹⁵⁶ veja uma ponta de ironia nas palavras do próprio Jesus quando, no instante da prisão, diz serenamente: “todos os dias estava eu sentado entre vós ensinando no templo e não me prendestes” (Mt 27,55). Sem dúvidas, para Balthasar:

Jesus tinha a liberdade incompreensível de ir e vir, de presença e de ausência; por exemplo quando do episódio da morte e ressurreição de Lázaro (Jo 11,1, ss): Nem a Súplica das duas irmãs o força a comparecer antes de Sua vontade, para que se manifeste a Glória de Deus na ressurreição do morto.¹⁵⁷

3. Por que Deus se fez Homem?

Se Deus não tem necessidade do mundo, então por que Deus se fez homem? Por que o mundo existe? Do ponto de vista de von Balthasar, o mundo existe porque o Deus infinito

¹⁵⁵ AGOSTINHO. *Obras Completas. Sermões III*. Madrid. BAC, 1983. Sermões 117, p. 662-671

¹⁵⁶ BALTHASAR, H.U. *Atenerse a lo incontentible*. In *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p. 379-390.

¹⁵⁷ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p. 383.

tinha necessidade do mundo finito. Mas por que? Por que criou um mundo do qual Ele não tinha necessidade para ser Deus? Certamente não para se aperfeiçoar a Si mesmo ou mesmo para ter um objeto para amar. Balthasar acredita que essas duas respostas levam ao panteísmo. De qualquer forma, ambos os casos questionam o Deus Absoluto, tornando a sua figura indigente e finita. Se Deus é o absoluto, Ele não tem necessidade do mundo. Então: Por que o mundo existe?

À premissa inicial desse pensamento de Balthasar está em relação contraposta com as palavras de Paulo, onde se esboça o conceito de *Kénosis*: [...] Sendo ele de condição divina, não se prevaleceu de sua igualdade com Deus, mas aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de escravo e assemelhando-se aos homens. E, sendo exteriormente reconhecido como homem, humilhou-se ainda mais, tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz. Por isso Deus o exaltou soberanamente e lhe outorgou o nome que está acima de todos os nomes, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho no céu, na terra e nos infernos. E toda língua confesse, para a glória de Deus Pai, que Jesus Cristo é Senhor. (Fl 2,6-10).

Na segunda carta de Paulo aos Coríntios esse conceito de *Kénosis* é aprofundado: “Aquele que não conheceu o pecado, Deus o fez pecado por nós, para que nele nós nos tornássemos justiça de Deus” (2Cor 5,21). Ou ainda: “Vós conheceis a bondade de nosso Senhor Jesus Cristo. Sendo rico, se fez pobre por vós, a fim de vos enriquecer por sua pobreza” (2Cor 8,9).

Essas afirmações paulinas que se movimentam em sentidos contrários entre Deus e os homens são um *topos* da pregação paulina e um dos alicerces da reflexão teológica balthasariana. Na chamada teologia dos três dias, reflexão que deu origem ao volume dois da *Mysterium Salutis* escrito por Balthasar¹⁵⁸, esse movimento de ações de Cristo em direção dos homens trata sempre da expressão do *skandalon*, justamente para fazer convergir o foco dos acontecimentos da paixão e seus efeitos, em relação ao homem e ao mundo, afetando a existência de tudo o que é criado e colocando o evento da cruz no centro da história da humanidade. Citando Paulo, Balthasar afirma: “Se um só morreu por todos, então, penso eu, todos morreram” (2Cor 5,14). O conceito de *Kénosis*, brotado do contemplar de uma cruz inacessível à razão humana é incompatível com a ideia de um Deus distante, inatingível e

¹⁵⁸ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis III/6Vozes*, Petrópolis, RJ, 1974.

inalcançável. Para Baltasar, nesse contemplar da cruz existe um convite permanente ao homem para debruçar-se na história, onde em Cristo, Deus assume definitivamente essa história dos homens na sua paixão e na sua dor.

Para abordar e responder a essa questão, Baltasar se atém aos dois dogmas fundamentais: o da Trindade e o da Encarnação. O dogma trinitário afirma que Deus é uno, bom, verdadeiro e belo porque é essencialmente Amor. Mas amor pressupõe o “um”, o “outro”, suas relações e sua unidade. E se é necessário supor o outro, a Palavra, o Filho, então a alteridade da criação não é uma queda, uma desgraça, mas uma “imagem” de Deus, mesmo não sendo ela mesma, Deus¹⁵⁹. Na sua teologia, profundamente cristocêntrica, Baltasar vê Jesus Cristo como o eterno ícone do Pai, assumindo, portanto, em si mesmo a imagem total da criação. E com isso a purifica e a faz entrar em comunhão com a vida divina sem dissolvê-la em um falso misticismo.

No evento da paixão e nas palavras da cruz, Baltasar vê no esvaziar-se total do filho de Deus a conclusão da história da salvação, evidenciando em Cristo a separabilidade e a inseparabilidade enquanto experiência humana do Cristo que se faz carne. O Deus Trino, essencialmente Amor, revela-se na *kénosis*, revela-se também no sofrimento por amor. Na dor experimentada por Jesus e no seu abandono, se revela a dor de amor pelos homens que habita em Deus. Em Cristo, Deus se revela como Amor em contraposição ao Absoluto que está fora do mundo, totalmente indiferente ao sofrimento do homem, suficiente no ser em si mesmo.

O Scandalum crucis, escândalo da cruz é a chave de interpretação do grande mistério do sofrimento humano. O Cristo crucificado é a prova de solidariedade de Deus com o homem sofredor. Impossível separar a dor do Filho da dor do Pai e do Espírito Santo unidos também numa agonia com o ser humano que sofre, como é impossível também, separar a solidão sentida por Jesus da solidão humana. “Não existe, por isso, sobre a terra, nenhuma comunidade na fé que não derive da extrema solidão da morte na cruz”¹⁶⁰. A fisionomia teológica de Baltasar, profundamente permeada pelos acontecimentos do Gólgota, busca sempre na luz da interpretação paulina e joanina sobre a paixão, a compreensão da solidão

¹⁵⁹ BALTHASAR, H.U. Um resumo do meu pensamento. **Revista Communio**, Lisboa, Communio: International Catholic Review .v. 15, n.4. p.309. 1988.

¹⁶⁰ BALTHASAR H.U. *Córdula ou o momento decisivo*. Assírio &Alvim: Lisboa, 2009, p.23.

“do Filho, abandonado pelo Pai, no momento em que na cruz entrega o Espírito”¹⁶¹. No Evangelho de João as palavras de Cristo na Cruz, são o fechar do ciclo da Revelação de Deus, principalmente refletidas sob o aspecto *kenótico* da Revelação de seu amor aos Homens.

As narrativas das zombarias dos que estavam aos pés da cruz se relacionam sempre com seus atos, para demonstrar toda essa livre entrega de Jesus. Se pode salvar a outros, salve-se a si mesmo! (Mc 15,3; Mt 27,42). Até sua confiança em Deus é tratada de forma jocosa por aqueles que o viam crucificado, mergulhado em dores, em profunda oposição ao Pai amoroso que nunca dá pedras ao filho que lhe pede pão (Mt 7, 9). “Pôs sua confiança em Deus, que Deus o livre agora, se é que o ama” (Mt 27,43). Tudo faz parte do mesmo aparente paradoxo com as passagens de sua vida pública, mas que segundo Balthasar, devem ser interpretadas como um ato de liberdade, de entrega final, total e definitiva e que só podem ser explicadas no âmbito da entrega por amor.

A palavra de Jesus: “tenho sede!” (Jo 19,28) exprime essa entrega de modo total: Aquele que disse a Samaritana “... quem beber da água que eu lhe der jamais terá sede. A água que eu lhe der será nele uma fonte que jorra para a vida eterna” (Jo 4, 14), morre sentindo sede, vazio portanto daquilo que, dado aos demais é inesgotável.

Em Marcos, a única palavra de Jesus na cruz é o clamor do abandono: “Meu Deus, meu Deus por que me abandonaste?” (Mc 15,34), que para Balthasar “de nenhum modo constitui o começo da recitação de um salmo (Sl 22) que se encerra com a glorificação do sofredor e exige ser interpretada no contexto do mesmo salmo”¹⁶². A interpretação da tristeza espiritual de Jesus nessas palavras por causa dos pecadores do mundo ou ainda a paixão da cabeça em seus membros da Igreja, que prevalece desde Orígenes, afasta o elemento essencial do abandono direto por parte do Pai. A mística posterior estabelece uma relação entre as experiências místicas do abandono divino e o brado na cruz, mas a Revelação da onipotência divina fica demonstrada na liberdade de escolher a solidariedade com o homem que sofre, transformando-se no argumento mais forte do amor de Deus aos homens.

¹⁶¹ Ib. p.24.

¹⁶² BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis* III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974, p. 84

Na cruz estampa-se a imagem do Jesus kenótico, que se abandona aos homens por amor. Mas também encontra-se o caráter gracioso do julgamento da cruz. A súplica de Jesus que pede ao Pai perdão pelos atos dos homens (Lc 23,34) não mira exclusivamente a Sua própria paixão, mas a paixão de toda a humanidade em toda a sua história. O episódio dos ladrões na cruz (Lc 23,33), interpreta num primeiro momento o “sentido de Mt 25,31ss como separação entre cabritos e ovelhas”¹⁶³, mas, logo em seguida, a palavra de esperança e perdão dirigida ao ladrão (Lc 23,43) vai além dessa parábola, interpretando-a na perspectiva de João: o julgamento da cruz é como tal, julgamento da graça, a todos oferecida. As razões para essa observação de Balthasar ele mesmo encontra na narrativa lucana (Lc 23,48), onde logo em seguida a morte de Jesus, não é apenas o centurião que dá testemunho, mas é todo o povo que bate no peito¹⁶⁴.

A substituição do Sl 22,2 pelo Sl 31,6: “Pai, em vossas mãos eu entrego o meu espírito” (Lc 23,46) em suas palavras finais, interpretam o abandono no sentido de João que vê a entrega do espírito (19,30) com a consumação da tarefa assumida e cumprida (19,30).

5.1 A Encarnação como missão

No seu ensaio teológico “*Verbum Caro*”, a reflexão sobre o porquê Deus se fez homem tende a fluir para a questão da encarnação como missão. O desenvolvimento cristológico proposto pelo autor nos leva a “tomar o conceito de missão como fio condutor hermenêutico”¹⁶⁵. A preocupação do novo Testamento, segundo Balthasar, não é a de colocar a pergunta de “quem é Cristo?” mas a de desenvolver “qual é a função do Cristo?” Neste sentido as possíveis respostas devem apontar sempre para Sua pessoa e Sua obra. O equilíbrio entre o predomínio exegético e o dogmático, entre o escatológico e a interpretação teológica de sua pessoa, somente torna-se possível aceitando a consciência de missão escatológica e universal em Jesus. Na sua existência física, Jesus levou a término a missão recebida, única e irrepitível, mas que pressupõe também um enviado único e irrepitível. A pergunta, portanto, que leva a percorrer o caminho ascendente é: quem deve ser Jesus que se entrega dessa forma e que realiza tais atos?

¹⁶³ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis* III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974, p.85.

¹⁶⁴ *Ib.* p.86.

¹⁶⁵ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.143.

Em Cristo acontece a Revelação do Pai de forma sempre pessoal, no envio, na adesão livre a uma total obediência a Sua missão. “O Pai é o que envia e é o que no ato do envio, funda toda a existência de Jesus sobre a terra”¹⁶⁶. Para Balthasar, a *missio* coincide com a *processio* já que em Cristo não podem existir duas autoconsciências, logo, Jesus não leva a cabo a sua própria missão¹⁶⁷. No primeiro volume da Teodramática, é descrita uma tríade responsável pela produção do drama de Deus: autor, ator, diretor. Essa tríade é vista como o símbolo perfeito da Trindade econômica. “Pois naturalmente, Deus Pai permanece o autor, por quem tudo se inicia, e é o responsável por toda a obra”¹⁶⁸ e que pelo próprio ato criativo está integrado da maneira mais profunda. Mas o ator, “ao representar a obra, dá vida real a palavra do autor”¹⁶⁹. Interessante a abordagem do autor quando coloca que o ator, não é servo do texto, embora esteja unido a ele no mais profundo. Mantém-se frente ao texto com liberdade na sua atuação, mas permanecendo fiel ao autor na sua essência. isto seria, para uma pessoa –ator, estar “no fio da navalha”: navegaria entre a humildade de quem obedecendo deixa o autor brilhar, mas permanece dentro de sua personalidade. “Com o problema do ator, ressurgem o problema do homem, o do sujeito espiritual em busca de um papel que não pode ser simplesmente um papel acidental, intercambiável, mas seu papel próprio, irrepitível, pessoal”¹⁷⁰. Somente pode-se reconhecer um único caso em que papel e personagem coincidem absolutamente: o Deus-homem¹⁷¹. E justamente o ponto de identidade é a missão.

Ainda dentro da abordagem balthasariana do grande drama de Deus, essa tríade mostra que a ação do Espírito Santo no teatro do mundo é a de receber a obra que o Pai lhe confia a fim de que Ele a traduza para a vida, fazendo com que o Filho se deixe guiar por Ele.

A Igreja deve fazer exatamente o mesmo se quiser ter êxito na sua missão. No instante da pregação da palavra, da celebração dos sacramentos e da direção das almas. O indivíduo não chegaria a encontrar nunca seu personagem, ou tornaria a perdê-lo posteriormente junto com a sua liberdade, se não tivesse a humildade de deixar-se guiar pelo Espírito.¹⁷²

¹⁶⁶ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.147.

¹⁶⁷ LOPES, Javier Prades. “Existen dos economias: una Del hijo y outra de espíritu? Reflexiones a partir de la trilogia de H.U.von Balthasar”. In: **Revista Española de Teología**. Madrid. V.65, p. 520.

¹⁶⁸ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.487.

¹⁶⁹ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.1: Prolegomenos. Madrid. Ediciones Encuentro. 1990, p. 271.

¹⁷⁰ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p. 488.

¹⁷¹ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.1: Prolegomenos. Madrid. Ediciones Encuentro. 1990, p. 465-631.

¹⁷² BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas Del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p. 489.

Por fim, nesse teodrama, está a tríade da realização: representação, público, horizonte, em que o autor a vê apenas como inadequadamente diferente da primeira. O público é agora o espectador, mas não apenas como agente passivo, mas em tensão participativa e constante em seu processo e até em seu êxito final¹⁷³. Frequentemente homens saem das poltronas e se dirigem ao cenário para atuar na representação, de tal forma que ao final, não existem apenas espectadores: “Porque, ao que parece, Deus nos tem posto a nós, apóstolos, na última classe dos homens, por assim dizer sentenciados à morte, visto que fomos entregues em espetáculo ao mundo, aos anjos e aos homens” (1Cor 4,9). Como os primeiros cristãos, e tantos outros no evoluir da história, que sendo dados em espetáculo público e a cruentas perseguições, foram testemunho público, ao serem chamados ao palco, a participar desse grande drama de Deus: “Lembrai-vos dos dias de outrora, logo que fostes iluminados. Quão longas e dolorosas lutas sustentastes. Seja tornando-vos alvo de toda espécie de opróbrios e humilhações, seja tomando moralmente parte nos sofrimentos daqueles que os tiveram que suportar. (Hb 10,32-33).

Deus portanto, não aparece mais na história como soberano e Senhor, sentado em seu trono como juiz impassível por cima da representação que transcorre sob Seus olhos. Seu texto é Seu próprio gesto de inclinar-se sobre a criatura humana que sofre na forma do próprio Filho e do Espírito: “o que pode ainda trazer de lembrança da inexorabilidade do destino antigo se converteu teodramaticamente no acontecimento da cruz, aonde a suprema dureza chega a ser dolorosamente consumada entre Deus e Deus para preservar o homem ou para transformar a compaixão do homem na graça da co-expição (Col 1,24)”¹⁷⁴.

Portanto, e mais próximo ao objeto de nosso estudo, pode-se perguntar como pode o destino de uma pessoa ser decisivo para o resto da humanidade? Para Balthasar, “no plano natural, cada indivíduo, apesar de sua exclusividade, inclui a todos os demais, ao ser partícipe no concreto da natureza inteira”¹⁷⁵. Ele encontra na mística alemã, principalmente em Mestre Eckhart, a ideia de que “ao fazer-se homem, Deus não assumiu nenhum homem individual”¹⁷⁶, mas Ele se fez de natureza humana quando assumiu em Sí a própria natureza humana e não a um homem concreto. Articula o pensamento de João Damasceno quando

¹⁷³ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.1: Prolegomenos. Madrid. Ediciones Encuentro. 1990, p. 465-631.

¹⁷⁴ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas Del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.490.

¹⁷⁵ *Ib.* p.216.

¹⁷⁶ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas Del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p. 219.

afirma que a filiação divina coloca Jesus justamente como um homem individual e bem determinado, o que não impede de ampliar o âmbito de sua ação e de seu ser em toda a natureza humana graças a sua missão universal. Embora seja impossível separar a “dignidade superior de Jesus em relação a toda a humanidade, ambos os aspectos se apóiam mutuamente e a Eucaristia é o ponto excelso em que ambos se encontram”¹⁷⁷. Essa pretensão de universalidade de Jesus não existe apenas depois da ressurreição, mas também existiu durante toda a sua vida mortal: “Ouvistes o que foi dito aos antigos..... Eu, porém, vos digo....” (Mt 5,21-22). Mas o fundamento disso pode ser obtido não apenas nas suas palavras e obras, mas também na dupla possibilidade: Levar sobre si o pecado universal para reconciliar o mundo com Deus e antecipar a sua paixão na instituição da Eucaristia, onde a sua corporeidade é colocada a disposição de todos.

Ao propor a questão da encarnação como missão, sua teologia sempre parte de uma cristologia articulada ao dado antropológico e todos os demais que surgiram na história da salvação. Neste ponto, Balthasar afirma que o profetismo veterotestamentário permitiu que se seguisse o caminho ascendente também, embora limitado, e com isso levar a um encontro de uma mensagem e um ensinamento desde Deus. Mas esse profetismo não pôde chegar a plenitude da Revelação, justamente pelo fato de o mensageiro trazer a mensagem de forma fragmentada: “Pode ser um enviado que faça coincidir sua missão com a sua pessoa e que unidas ambas, sejam a plena autocomunicação de Deus?”¹⁷⁸. A superioridade de Jesus sobre Moisés, servo e administrador fiel na casa de Deus, tem sua explicação no fato de Jesus, o filho, estar colocado sobre toda a casa de Deus: “Portanto, irmãos santos, participantes da vocação que vos destina à herança do céu, considerai o mensageiro e pontífice da fé que professamos, Jesus..... Moisés foi fiel em toda a sua casa, como servo e testemunha das palavras de Deus. Cristo, porém, o foi como Filho à frente de sua própria casa. E sua casa somos nós, contanto que permaneçamos firmes, até o fim, professando intrepidamente a nossa fé e ufanos da esperança que nos pertence” (Hb 3,1.5-6).

Novamente Balthasar busca em João os alicerces desta ideia: a “um homem enviado por Deus” (Jo 1,6) ele contrapõe o “envio do Filho” a fim de que “o mundo seja salvo por ele” (Jo 3,17); um Filho que “fala a linguagem de Deus, porque Ele lhe concede o Espírito sem

¹⁷⁷ Ib. p.220.

¹⁷⁸ Ib. p.144.

medidas” (Jo 3,34)¹⁷⁹. A definitiva Revelação de Deus se dá portanto em Jesus com toda a claridade, pelo envio final do Filho depois da seqüência de envios prévios dos criados. “...Enfim, enviou seu próprio Filho, dizendo: “Hão de respeitar meu Filho” (Mt 21,37), ou em Marcos, mais próximo ao estilo de João, onde Jesus é o filho amado: “Restava-lhe ainda seu Filho único, a quem muito amava. Enviou-o também por último a ir ter com eles, dizendo: Terão respeito a meu Filho!...” (Mc 12,6)¹⁸⁰.

Do seu ponto de vista, a Sagrada Escritura nos mostra que existe uma unidade real (Ef 2,15) de todo homem com Cristo na sua missão (Jo 14,20; Ga 3,28; Ef 4,13) cuja unicidade no objetivo final, torna possível a superação de toda e qualquer diferença entre os homens. O que provoca a liberdade do homem, portanto, libertando-o do pecado é a unidade do homem a Jesus Cristo na sua missão, marcadamente dotada de auto doação dentro da própria missão de Cristo. Em sua Teodramática, Baltasar detecta como sendo uma constante na história da Revelação veterotestamentária, um processo de eleição e outorgamento de um nome novo (escolhido por Deus) que só o conhece quem o recebe (Ap 2,17) e faz com que esse homem tenha uma relação nova com Deus e com os homens:

Algo do esplendor desse caráter único da divindade se projeta sobre o ser e a face do eleito, o eleva por cima de sua espécie natural e o afasta para um cara-a-cara com Deus, situação que, por outra parte, não o arranca do mundo, afastando-o, mas o capacita para realizar a tarefa confiada por Deus no meio de seus irmãos, homens.¹⁸¹

O homem no seu Batismo e na fé, abandona a si próprio morrendo de uma vez por todas e ressuscitando pela força de Deus¹⁸²: Inaugura com Ele uma nova relação que implica missão. Deus lhe dirige a palavra e o capacita para que este dê a sua resposta, resposta marcada profundamente pelo seu seguimento. O homem é impelido a abandonar todos os vínculos sociais que João compara a “perder a própria vida” (Jo 12,25) e que Baltasar vê nessa expressão o “perder o próprio eu” (ou *psique*) por causa de Cristo (e o Cristo de missão, do Evangelho) para encontrá-la e salvá-la: Ganhar o mundo inteiro de nada serve se para isso o homem perde a sua alma, ou seja, o seu vínculo com Deus e com a missão que lhe foi proposta (Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35. 36,37; Lc 9,24; 17,33).

¹⁷⁹ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas Del drama: El hombre em Cristo. Madrid: Ediciones Encuentro. 2007, p.145.

¹⁸⁰ *Ib.* p.146.

¹⁸¹ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.2, Las personas del drama: el hombre en Dios. Madrid: Ediciones Encuentro. 2006, p.374

¹⁸² BALTHASAR H.U. *Córdula ou o momento decisivo*. Lisboa: Assírio &Alvim. 2009, p.28.

A proposta de missão, que implica no esvaziamento do ser próprio do homem, faz com que este abandone também a constante busca de seu eu, numa busca egoísta de controlar a si próprio. Em Jesus essa busca tem seu término, e com isso todas as angústias que essa procura provoca no homem, “justamente porque a verdade do ser se encontra em Deus”¹⁸³. As palavras de Jesus, descritas no Evangelho de Mateus, são utilizadas por Balthasar: “Que pode dar o homem em troca de sua vida?” (Mt 16,26), argumentando que essa perda se perfaz num achado, apenas quando esse ato de entrega se configura num aceitar uma missão e com isso, num encontro para todo aquele que “perde a sua vida (seu “eu”) por minha causa” (Mt 10,39; 16,25; Mc 8,35; Lc 9,25; 17,33). Portanto, a proposta oferecida ao homem nos chega como um convite de “perder-se a si mesmo”, como um constante ver-se e reconhecer-se em Jesus, não como em um espelho, que “simplesmente devolve sua própria imagem, mas como numa realidade que consegue ver tudo simultaneamente: O que é em si mesmo, o que deveria ser e o que é em verdade para Deus”¹⁸⁴. Em outras palavras, ver o mundo com os olhos que este Jesus veria. O verdadeiro ser do homem, se encontra então, “em Deus, mas como um dom e como uma tarefa”¹⁸⁵, ou missão a cumprir.

Portanto, para Balthasar, alcançar o “eu” encontrado pelo homem em Deus, só se chega mediante uma abnegação e abandono de si. Mas essa abnegação é totalmente diferente da propagada pelas religiões, como um mero e simples abandono do seu eu, mas numa entrega de si mesmo como nos mostra exemplarmente Jesus em sua existência para Deus e para o mundo¹⁸⁶. Esse abandono, configura-se portanto, num convívio com a missão proposta por Jesus e pela sua vida, num convite ao convívio com a divindade e num convocar a ingressar numa nova comunidade. Isso novamente fica claro no Evangelho de João: “Como tu me enviaste ao mundo, também eu os envie ao mundo. Santifico-me por eles para que também eles sejam santificados pela verdade. Não rogo somente por eles, mas também por aqueles que por sua palavra hão de crer em mim. Para que todos sejam um, assim como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, para que também eles estejam em nós e o mundo creia que tu me enviaste. Dei-lhes a glória que me deste, para que sejam um, como nós somos um”. (Jo 17,21)

¹⁸³ BALTHASAR, H,U. *Tu tienes palabras de vida eterna*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.p.164.

¹⁸⁴ *Ib.* p.164.

¹⁸⁵ *Ib.* p.164.

¹⁸⁶ *Ib.* p.164.

5.2 A encarnação como plenitude da Revelação de Deus

A encarnação é o maior momento da história da humanidade. Um momento único e irrepetível¹⁸⁷. Sobre a economia da Encarnação em sua relação com a Revelação, Tomás de Aquino afirma:

Assim como o homem utiliza as palavras como signos transmissores de conhecimentos, Deus, Senhor do cosmos e da história, tem em seu poder usar não só as palavras, mas todas as criaturas do universo - no seu ser e no seu devir – em ordem aos seus desígnios de Revelação. Só Deus, que governa tudo com a sua Providência, pode ordenar a história no seu curso, de modo que os fatos adquiram um múltiplo valor revelador.¹⁸⁸

Mas a auto-Revelação coloca o homem também como agente ativo numa imediata contrapartida: para ser capaz de ouvir e entender a auto-Revelação de Deus, o homem precisa em si mesmo estar à procura de Deus. Para Balthasar esta é uma questão que se coloca ao homem racional, pensante. Assim, não há teologia bíblica sem uma filosofia religiosa anterior. A razão humana deve estar aberta ao infinito para ser capaz de entender a auto-Revelação de Deus, pois a resposta afirmativa é dada apenas pelo Deus da Bíblia. Este Deus, Criador do mundo e do homem, conhece sua criatura como afirma o salmista (Sl 93): “Eu que criei o olho, não vejo? Eu que criei o ouvido, não ouço?” Ou o próprio Balthasar, que se permite adicionar as palavras de Jó: “Eu que criei a linguagem, não poderia falar e me fazer ouvir?”¹⁸⁹

Também Nele chega ao ápice a resposta do homem à Deus, ao identificar-se ele próprio com Jesus em seu compromisso de vida. Nunca podemos distanciar a ideia do Cristo que assume totalmente a condição humana e com isso torna-se a perfeita resposta do homem a proposta de Deus e a Sua Revelação. “Cristo, como verdadeiro homem, é enquanto tal, a ação de Deus na história..... Em Cristo Deus entra pessoalmente em ação para vencer, numa luta ‘corpo a corpo’ com os poderes escravizadores do homem”¹⁹⁰. Em sua obra teodramática, Balthasar expõe que esse drama em que Jesus passa pelo sofrimento da cruz, é a única imagem válida daquilo que Deus é em Si mesmo: “Aquele que obtém a vitória na doação total

¹⁸⁷ Dei Verbum. Constituição Dogmática sobre a revelação divina. São Paulo: Vozes. 2000, n. 4.

¹⁸⁸ AQUINO, Tomás, Quodl. VII, q.6, a.3 (16).

¹⁸⁹ BALTHASAR, H.U. “Um resumo do meu pensamento”. In **Revista Communio**, Lisboa, Communio: International Catholic Review .v. 15, n.4. p.309. 1988.

¹⁹⁰ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.2: Las personas del drama: El hombre en Dios. Madrid. Ediciones Encuentro. 2006, p.148.

de sí mesmo”¹⁹¹. Não se pode separar a Revelação de Deus, da resposta de fé do homem: ambas sempre agiram concreta e conjuntamente ao permitirem que o homem percebesse as ações salvíficas de Deus nos eventos da história.

Mas a fé do homem e sua percepção de Deus, são também dom do mesmo Deus que se revela. “O poder do homem exerceu apenas um papel insignificante nessa experiência: a razão, a intuição, a introspecção, a visão moral e espiritual não foram fatores decisivos”¹⁹². Daí que com o seu exemplo de vida, comunhão, diálogo, docilidade e amor¹⁹³, Jesus mostra à humanidade como ser o verdadeiro homem que se deixa ser conduzido pelo amor num encontro de união com o próprio Deus o que o faz partícipe da vida eterna. Mas não apenas isso. Jesus mostra ao homem a verdadeira face de Deus.

Em Jesus a Revelação chega a seu ponto culminante, pois ao falar, pregar a boa nova e ensinar aos homens, Ele age como testemunha do próprio Deus, que Ele mesmo viu e ouviu: “Porque eu lhes transmiti as palavras que tu me confiaste e eles as receberam e reconheceram verdadeiramente que saí de ti, e creram que tu me enviaste” (Jo 17,8). Para Balthasar, somente pelas duas naturezas de Jesus Cristo, Ele pode afirmar isso e Deus pode fazer a Sí mesmo compreensível ao homem e dessa maneira, fazer com que a Palavra infinita expresse a si mesma em um mundo finito, sem perder seu sentido. Mas como o espírito limitado do homem pode apreender o sentido ilimitado da Palavra de Deus? Seria o homem capaz de entender essa Revelação? Para Balthasar esse é o problema do Espírito Santo. E aí o círculo do mistério da Revelação se “fecha” dentro do triângulo perfeito do mistério trinitário de Deus.

5.3 A encarnação como Revelação Trinitária

Na Encarnação, Jesus é também causa e autor da Revelação, juntamente com o Pai e o Espírito Santo. Por isso, sendo Ele próprio Deus e Verbo eterno, Ele também testemunha de Si mesmo. Sua presença como Verbo encarnado na humanidade cria uma via de acesso ao homem para conhecer a verdade. Através da sua natureza humana, Deus se faz acessível ao homem: “O ‘Eu’ que se refere a Sua procedência do Pai, o pronunciam seus lábios

¹⁹¹ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.2: Las personas del drama: El hombre en Dios. Madrid. Ediciones Encuentro. 2006, p. 148.

¹⁹² SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. Revelação. In: Dicionário enciclopédico das religiões. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p. 2209-2210.

¹⁹³ ARENAS, Octavio Ruiz. *Jesus, Epifania del amor del Padre*. Bogotá: Celam. 1994, p.136.

humanos”¹⁹⁴ e com isso faz conhecer as relações entre as pessoas divinas. O mistério trinitário revela-se, então, como mistério de comunhão entre Deus-Pai, o Filho e o Espírito Santo, “não ao lado de outras figuras do cenário do “drama” do mundo, mas nelas”¹⁹⁵.

A teologia Balthasariana, principalmente a desenvolvida na primeira parte de sua trilogia, a “teodramática”, vê no drama da encarnação, a presença de Deus na grande encenação desse drama. Deus, portanto, responde ao homem com a sua encarnação ao mistério do silêncio que percorre o homem na sua dor. Após o evento da cruz, Deus, o grande diretor desse drama pode continuar sendo visto como mero espectador e juiz do mundo? ou se encontra comprometido diretamente com o drama de sua criação? Se a resposta levar a primeira definição de Deus, então Ele seria o soberano porém inacessível, tal como descrito por várias imagens do antigo testamento, ou ainda no Islã e sobretudo no deísmo, no qual Deus se encontra em aliança com o mundo, mas não pode entrar em intercâmbio com ele. Se esta for a definição correta, segundo Balthasar, estaríamos dentro dos mitos antigos de deuses que historicamente se reciclam, morrem e ressuscitam. A terceira via, e a que dá unidade a verdade contida nos dois aspectos, é a contida no mistério da Trindade. Para isso, Balthasar cita três razões como sendo fundamentais pra tal afirmação:

Primeira, a fim de que Deus seja em si mesmo vida, amor e intercâmbio eterno em plenitude, que não precisa do mundo para seu ato de amor. Na criação do mundo realiza um ato completamente livre, pelo qual cria um vínculo voluntário com a sua obra que requer acompanhamento. Deus pode comprometer-se pelo seu mundo, mas sem ficar enredado pelo seu caos. O processo do drama que se desenvolve ante si não é seu próprio processo.

Segunda, pelos dados da fé na Revelação, Deus é capaz de se comprometer nesse drama do mundo, desde o momento em que o Filho “se fez semelhante a nós em tudo menos no pecado” e Ele atua frente ao Pai e pelo Pai, entre a terra e o céu. Aqui, Balthasar alerta sobre o ponto que ele julga poder colocar em perigo a unidade da vida trinitária:

A distância entre o céu e a terra não pode ser integrada mais que secundariamente (economicamente) na distância primaria (imaneente) entre o Pai e o Filho no Espírito, e ser interpretada como forma de expressão desta distância englobante.¹⁹⁶

¹⁹⁴ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: *Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p. 481.

¹⁹⁵ *Ib.* p. 481.

¹⁹⁶ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: *Las personas Del drama: El hombre em Cristo*. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.485.

Nesta representação dramática, o Pai entra na representação e deixa a imagem de mero espectador igual à imagem do Filho atuante. Pode se dizer que age como ator principal e central, posto que Ele “amou tanto o mundo que deu seu Filho único....” (Jo 3,16). O abandono de Deus, que experimenta o Filho na cruz, não pode ser interpretado como um sentimento unilateral daquele que morre:

Se Deus aqui está objetivamente abandonado, então Deus é abandonado por Deus e, em tal caso, esta situação volta a ser uma forma econômica das relações pessoais no seio da trindade imanente.¹⁹⁷

E por fim a terceira, na qual o mistério de Deus pode sair de si mesmo e permanecer em si mesmo. Chegando inclusive aos abismos do antídívino, a àquilo que Deus não realiza (mas sim o pecador). É o “descer” de Cristo aos infernos, ao arrojado por Deus, ao fora do mundo.

Um Deus totalmente transcendente (se acaso existisse um Deus semelhante) seria um mistério abstrato, puramente negativo. Mas um Deus que em sua transcendência pudesse ser também imanente, é um mistério concreto e positivo: na medida em que nos aproxima, começamos a reconhecer o quão elevado está sobre nós e na medida em que se nos revela em verdade, começamos a compreender o incompreensível que é.¹⁹⁸

O fato de uma pessoa da Trindade assumir nossa natureza humana já diz algo compreensível e realiza ante olhos humanos algo compreensível, mesmos sendo Deus em si, totalmente incompreensível ao humano. Assim, tudo o que foi dito e agido por Jesus adquire no processo de Revelação, uma nova dimensão. Mas se essa dimensão nova alcança o homem, ela ainda lhe reclama a adesão da fé: “As palavras e gestos de Jesus superam todos os racionalismos e revelam constantemente, com uma claridade total, seu aspecto misterioso”¹⁹⁹.

Para Balthasar, Deus não deixa de ser Deus, ou se diminui para um Deus menor ao se revelar ao homem e ser menos incompreensível. Ao cumprir Deus a vontade eterna na terra, como se cumpre no céu, mostra uma identidade (da natureza divina) apesar de todas as diferenças (das divinas pessoas) que nos deixa perplexos e é o fundamento da Trindade: “É possível que o Filho de Deus ‘saia’ do Pai e permaneça ao mesmo tempo ‘Nele’? Pode haver

¹⁹⁷ Ib. p. 486.

¹⁹⁸ Ib. p. 486.

¹⁹⁹ Ib. p. 486.

diferenças e serem suprimidas ou a identidade, para existir tem de se pressupor a diferença?^{200,}

Deus é mistério e somente no âmbito da Trindade e da Revelação Cristã aparece precisamente este aspecto de mistério. Quanto mais entendemos a Deus, mais misterioso e insondável resulta para qualquer conhecimento finito. Nesse sentido a teologia balthasariana se assemelha a de Karl Rahner na aproximação da cristologia, onde Cristo se torna o lugar privilegiado dessa autocomunicação de Deus, recuperando na história, o lugar da percepção dessa autocomunicação divina: a história humana é o lugar privilegiado em que a Trindade se revela, embora não se esgote nela.

Para Balthasar, no espaço infinito, o Pai e o filho tem o Espírito Santo, amor que une e reúne, não somente num vínculo de amor, mas como um lugar de comunhão, onde um está no outro, como num abraço. Aqui é novamente retomado o conceito de *Pericórese*: no encontro de duas pessoas humanas que se amam se dá um longínquo e tênue reflexo desse movimento que deveria nos tranquilizar: tudo no universo é justamente dessa forma²⁰¹. E se por momentos na história, chegaram a se abrir os espaços dessa ação dramática, então o homem tem a segurança de que “não há abismo mais profundo que Deus, que tudo abarca: a Sí mesmo, e em Sí ao resto”²⁰².

Conclusão

Por limitações do tema e para restringir a tarefa de encontrar na vasta obra de Von Balthasar elementos do tema desta dissertação, este capítulo limitou-se a apresentar no esquema da trilogia, “Estética”, “Dramática” e “Lógica”, elementos característicos da teologia balthasariana sobre a Revelação. Tais elementos são mais trabalhados pelo autor nos primeiros três volumes que compõe a segunda parte, a Teodramática. A teologia de Balthasar nesta sua principal trilogia contempla o caráter dramático da existência humana sob a luz da Revelação bíblica que deve ser pensada sempre como ponto de chegada.

Na sua teologia percebe-se a que a intuição de Deus, por parte do mundo e do homem não poderá ser alcançada ascendendo a partir da “auto-compreensão” humana, mas a partir do

²⁰⁰ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas Del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.487.

²⁰¹ Ib. p.487.

²⁰² Ib. p.487.

drama de Deus com o mundo, e o homem que Deus colocou em cena. Nesse drama, Deus se comprometeu consigo mesmo no ato da criação, principalmente ao dar origem a liberdades finitas a sua criação. Este é, portanto, o início do drama: no estudo dos personagens, Deus e o homem; a existência de um Deus livre frente a um homem criado livre é o pressuposto básico da obra. O desenlace desse drama, e que é o centro da obra, é a soteriologia, o ponto de chegada, como dissemos anteriormente. Nos volumes dois e três da teodramática, os personagens, Deus e o homem, se mostram verdadeiramente quem são, num choque entre o “sim” de Deus e o “não-sim” do homem. O homem se afirma nesse evento face ao momento inevitável de sua morte física (ou como, fruto de sua liberdade absoluta, um abandono total de si) conquista ou não a sua liberdade.

Balthasar articula e mostra a interação entre as liberdades finitas e infinitas do personagem homem. Isto nos revela o homem como um personagem finito, incapaz de realizar o que ele aspira no seu ser. A Teodramática apresenta o homem como um personagem trágico, patético, mas não condenado ou abandonado a sua cegueira. Somente o caminho descendente e ascendente de Deus neste mundo real, que Balthasar vê como o papel de Deus no drama, possibilitará assumir e superar sua tragédia em Seu próprio drama. No final, percebe-se que Deus co-atuava (ou co-suportava) de forma incógnita nesse jogo desde o início, pois Ele não é o Uno apático mas o Unitrino empenhado por sua criatura até as últimas conseqüências.

Nas grandes linhas do seu trabalho, percebe-se que o autor não entra em discussões exegéticas do texto sagrado. Como ele mesmo diz no prefácio de seu terceiro volume²⁰³ que não sendo exegeta, não tem pretensões de levar a sua reflexão teológica nesse campo. Mas em diversos momentos, torna-se inevitável o surgimento do problema das relações entre exegese e dogmática no desenvolvimento do texto, principalmente ao se perguntar pelo ser e pela consciência de Jesus. Para Balthasar, Jesus a quem por encargo do Pai tinha como missão reconciliar o mundo consigo mesmo, deve ter tido, certamente, consciência total do sentido e do alcance dessa sua missão.

²⁰³ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v. 3: Las personas Del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro, 2007, p.16.

CAPÍTULO III

O TRÍDUO PASCAL: O ÁPICE DA KÉNOSIS

Introdução

A obra balthasariana, vasta e complexa em sua temática, gira sempre em torno do evento pascal de Cristo. No grande drama da segunda parte de sua teologia, a Teodramática, Deus entra no drama humano, revelando-se e explicitando-se sempre mais, vinculando a pessoa de Jesus Cristo, em sua temporalidade cristológica dada pelo Pai, com a temporalidade da história humana.

Nesse sentido, o Cristianismo se apresenta como a mais profunda interpretação do homem. Revela Jesus como o Verbo encarnado em seu aspecto concreto, material, humano, que é, ao mesmo tempo, norma da história humana, dando cumprimento não somente dessa história passada, como também da que está por vir. Para Balthasar, a história humana é o âmbito privilegiado em que a Trindade revela-se como história, embora não esgote toda história divina na história humana. O momento culminante dessa história que se torna revelação Trinitária é o mistério pascal, a cruz: “Sem cruz, sua palavra não seria verdadeira, não seria esse testemunho sobre o Pai que contém em si o co-testemunho do Pai (Jo 8, 17), que é a palavra cristológica dupla e una, a revelação da vida Trinitária, e que traz em si a exigência soberana do ser crido e seguido”.²⁰⁴

O evento pascal de Cristo é o mistério primordial da fé cristã, e o evento Cristo é a entrada da eternidade na temporalidade humana. Impossível, mesmo para os que não crêem, deixar de admitir que Cristo divide a história rachando-a ao meio em duas partes: antes dele e depois dele²⁰⁵.

²⁰⁴ BALTHASAR, H.U. *Teologia da história*. Fonte Editorial, São Paulo, 2005, p. 20.

²⁰⁵ Bruno Forte refere-se a uma “releitura trinitária da história a partir da Páscoa”, entendendo-a como articulação harmônica entre passado, presente e futuro sob o olhar daquele evento por ele denominado de “memória trinitária”, “consciência trinitária” e “esperança trinitária”. (Cf. FORTE, Bruno. *A Trindade como história: ensaio sobre o Deus cristão*. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 41-57).

A experiência de encontro com o Ressuscitado, feita pelos primeiros cristãos e cristãs, gera um processo de releitura da existência histórica de Jesus com uma particular atenção ao seu ministério público, a sua *missio*, tema tão caro ao autor. Esse processo impõe uma releitura da própria vida de cada homem, pois Jesus, ao cumprir a vontade de Deus, não cumpre uma lei geral ou anônima, igual para todos, mas realiza livremente um desígnio amoroso de Deus, colocando à Sua disposição todo seu corpo, alma e espírito. Dessa forma, Jesus revela que a missão que cada um recebe, e pode ser alcançada ao assumir essa missão, é essencialmente a forma de santidade que é exigida ao homem. Portanto, para Balthasar, a santidade “é algo essencialmente social e, por conseguinte, algo subtraído ao capricho do indivíduo”.²⁰⁶

A importância singular do Mistério Pascal de Cristo na teologia de Balthasar emerge do contemplar a presença do Pai e do Espírito Santo no evento de tão difícil compreensão para o mundo atual, entre a morte escandalosa do Filho, sua ressurreição e o anúncio de uma boa nova, realizável como missão humana. Esse olhar trinitário, no âmbito da teologia cristã, consiste precisamente na tentativa de contemplar o mistério da paixão, morte e ressurreição de Jesus como um evento que conjuga as três pessoas da Santíssima Trindade e não somente à pessoa do Filho.²⁰⁷ A experiência da ressurreição de Jesus Cristo aparece na sua raiz mais profunda como um evento salvífico que possui a sua razão de ser no Mistério revelado da Santíssima Trindade. Visto a partir de sua ótica, o mistério pascal de Cristo revela a economia salvífica presente na história do Pai, do Filho e do Espírito Santo. No entanto, a condição irrenunciável para que a ressurreição apareça no seu significado mais profundo é relacioná-la com a experiência do abandono, da cruz e da morte. Nesse silêncio, e aparente ausência do Pai, presente nos relatos da paixão e morte de Jesus, surge algo mais que a profissão de fé de uma Igreja que nasce: surge a interpretação de todo o “dado cristológico-soteriológico cada vez mais no sentido trinitário”.²⁰⁸ É justamente nesse sentido que Paulo e João interpretam a cruz do filho como revelação do amor do Pai, “e a efusão do sangue deste amor realiza-se interiormente, mediante a efusão de seu comum Espírito no coração dos homens”.²⁰⁹

²⁰⁶ BALTHASAR, H.U. *Teresa de Lisieux. Historia de uma misión*. Barcelona, Editora Herder, 1999, p.16.

²⁰⁷ Nessa linha de pensamento encontra-se também o teólogo Jurgen Moltmann, talvez o autor que mais tem se aprofundado nas questões suscitadas a partir desta perspectiva.

²⁰⁸ BALTHASAR, H.U. *Mysterium Paschale O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis III/6*. Vozes, Petrópolis, RJ, 1974, p.97.

²⁰⁹ *Ib.* p.97.

O tema da *kénosis* é introduzido por Balthasar em seu *Mysterium Paschale*, especialmente no capítulo “a *kénosis* e a nova imagem de Deus”²¹⁰, e no volume dois da primeira parte de sua trilogia, “Glória”.²¹¹ Neles, o autor apresenta a tradição histórica do tema, seus aspectos bíblicos e dogmáticos. As reflexões contidas no *Mysterium Paschale*, onde Balthasar reflete sobre os três dias da Paixão, recaem sobre a presença silenciosa do Pai e do Espírito Santo, observada no silêncio doloroso da cruz, na “aparente” ausência ou abandono. Essa “aparente” ausência revela, por um lado, a peculiaridade da ação de cada uma das pessoas trinitárias e, por outro, testemunha uma profunda comunhão entre Elas, expressa no comum desígnio divino de salvar o ser humano mediante uma ação radical de amor máximo. Na obra balthasariana, e mais especificamente na “teologia dos três dias”, essa comunhão aparece de maneira ainda mais clara, justamente na diversidade da participação das três pessoas, no momento decisivo para Jesus. Esse aparente silêncio de Deus Pai e “impotência”²¹² do Espírito Santo frente à dor do Filho emergem como condição de revelação trinitária: eloquente e inequívoca do desígnio salvífico do Deus de Jesus Cristo. Por esta razão, qualquer tentativa de aproximação ao mistério da Trindade Santa segue os “vestígios” deixados pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo, sobretudo, na inteira história da sua revelação, culminada no evento da vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus.

1. O mistério das relações divinas

A questão central do volume três da Teodramática, *El hombre en Cristo*²¹³, gira em torno das relações divinas e da representação de Deus no drama. O *Logos* do Pai só aparece na natureza humana de Jesus Cristo. “O ‘eu’ que se refere a Sua procedência do Pai o pronunciam seus lábios humanos.”²¹⁴ Mas, semelhante transfiguração do criado pelo divino “só é possível porque o criado como tal, em seu puro não-ser-Deus, é uma imagem de Deus que nem sequer no pecado jamais chega a ser destruída totalmente”.²¹⁵

²¹⁰ BALTHASAR, H.U. *Mysterium Paschale O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis III/6*. Vozes, Petrópolis, RJ, 1974. p.15.

²¹¹ BALTHASAR, H.U. *Gloria. Vol II*. Madrid. Ediciones Encuentro, 1996

²¹² GRILLI, M. *L'impotenza che salva*. Bologna: EDB, 2009. pp.149-158.

²¹³ BALTHASAR, H.U. *Teodramática, v.3: Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007.

²¹⁴ *Ib.* p.481.

²¹⁵ *Ib.* p.481.

A pergunta a que o autor se refere nessa obra é a mesma que o homem sempre se reporta em várias fases de sua história: Deus participa do drama humano ou é apenas um espectador do grande teatro organizado por Ele e para Ele? Os elementos da teologia de Balthasar para a resposta a essa pergunta, fundamental para o objetivo deste nosso estudo, são os contidos nos eventos silenciosos da Paixão e cruz, onde Deus entra em cena na pessoa humana de Jesus Cristo, renunciando a ser diretor e juiz, humilhando-se ao assumir uma posição humana. Mas seria correto afirmar que essa *kénosis* O faz renunciar a sua divindade?²¹⁶

Na medida em que Jesus se dá e se manifesta como o Filho de Deus, vai se diferenciando dos demais homens e nessa mesma medida o Deus escondido é capaz de desvelar-se Nele completamente, sem deixar de ser Deus. Nas descrições joaninas, Balthasar sempre encontra os elementos em que alicerça a sua fundamentação teológica: voltando o olhar à personalidade de Jesus, percebe-se que a resposta é seguramente “não”. Jesus se apresenta constantemente como a interpretação de Deus–Pai, que não desapareceu ao assumir a condição humana, mas que continua existindo Nele em sua plenitude: “Ninguém jamais viu Deus. O Filho único, que está no seio do Pai, foi quem O revelou.” (Jo 1,18). Em Jesus, portanto, o revelar-se do Pai não ocorre de “modo elementar”²¹⁷, reduzido, mas em sua profundidade total, sem deixar de ser Deus, “podendo chegar a ser imanente à representação do mundo, sem ter de abandonar a sua transcendência, superior a toda representação. Pode, para citar uma situação mais extrema, submeter-se ao juízo de Deus, sem deixar de ser Juiz”²¹⁸.

Jesus sempre se reporta ao Pai como o Seu ponto de origem e de referência: de onde Ele vem, desde onde Ele fala e age, e ao ponto em que constantemente refere-se como ao qual voltará um dia. É, portanto, justamente nesta relação que Jesus quer ser compreendido como “a verdade”: como o desvelamento do Pai, realizado perfeitamente no Filho, e a todo aquele a quem o Filho quiser revelar, “mediante a sua participação na santa intimidade de ambos”²¹⁹, conforme Mateus 11,27: “Todas as coisas me foram dadas por meu Pai; ninguém conhece o

²¹⁶ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas del drama: El hombre en Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007. p.464 ss.

²¹⁷ *Ib.* p.465.

²¹⁸ *Ib.* p.465.

²¹⁹ *Ib.* p.464.

Filho, senão o Pai, e ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho quiser revelá-lo”.

A partir de uma releitura da vida de Jesus, a Teologia formula uma elaboração da tripersonalidade de Deus²²⁰, do Deus Trindade. A distinção dos vários sujeitos em Deus não é possível, desde o ponto de vista cristão, senão a partir do comportamento de Jesus: “Somente Nele se abre e se faz acessível à Trindade”²²¹, o que na obra balthasariana equivale a dizer que os personagens teológicos não podem ser definidos independentemente de sua ação dramática. Do Pai, do Filho e do Espírito como pessoas divinas, somente sabemos algo graças à figura e ao comportamento de Jesus. A conclusão que se segue não poderia ser outra: não é possível chegar a conhecer a Trindade imanente e arriscar afirmações a esse respeito que não através da Trindade Econômica.

Neste momento de sua articulação, Balthasar ressalta a importância do cuidado ao aplicar analogias extra-cristãs à Trindade:

[...] Desde o ponto de vista Cristão, a Trindade econômica aparece realmente como a interpretação da Trindade imanente que, não obstante, ao ser o princípio fundante da primeira, não pode ser identificada simplesmente com ela. Porque em tal caso a Trindade imanente e eterna corre o risco de reduzir-se a Trindade econômica; mais claramente, Deus corre o risco de ser absorvido no processo do mundo e de não poder chegar a si mesmo a não ser através de dito processo.²²²

O mistério de amor pelo homem, no grande drama de Deus, tem uma base de semelhança no fenômeno do amor humano, embora as não-semelhanças sejam sempre maiores²²³: “O perfeito amor da criatura é uma pura *imago trinitatis*.”²²⁴ Isso leva o autor a uma explicação das processões²²⁵ e das relações em Deus como acontecimento de Amor, também focando os movimentos opostos, inerentes da própria constituição das pessoas divinas. O Pai não procede de nada; o Filho procede do Pai por geração e o Espírito Santo procede do Pai, por meio do Filho, por via de espiração. Deste modo o Pai, que ama o Filho

²²⁰ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas del drama: El hombre en Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.463.

²²¹ Idem, p.464.

²²² Idem, p.466.

²²³ É um exemplo frequentemente utilizado na obra de Balthasar, sobretudo, na relação mãe-filho e esposo-esposa. Cf. BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v. 2: Las personas del drama: El hombre en Dios. Madrid. Ediciones Encuentro. 2006, p.162ss.

²²⁴ Ib. p.162.

²²⁵ Processões é a origem de um ser a partir de outro. Não implica, necessariamente, em relação de causa entre eles.

nunca é o Filho: isso faz parte do significado profundo do ato de gerar. A substância de Jesus foi dada pelo Pai na sua geração, mas não se pode afirmar que o Pai lhe deu uma parte de Sua própria substância, reservando para Si outra parte: como se a substância do Pai fosse divisível e o ato de geração lhe destituísse de algo. O Pai entrega totalmente a sua substância ao Filho na geração, mas continua retendo-a para Si na sua totalidade. Deus, portanto, entrega tudo ao Filho, permanecendo totalmente com a mesma substância.

A doação mútua que constitui a pessoa de Deus concretiza-se efetivamente na geração do Verbo encarnado: o Pai, criador da palavra que se encarna em resposta plena ao Pai. Por conseguinte, evidencia-se o “modo de existir” singular que possui plenamente a natureza divina comum, de maneira infinitamente livre, cujo fruto é o Espírito Santo. Se for verdade que o Pai deixou participar os seres criados nesta existência, deve-se encontrar o arquétipo do ser-pessoa no modo de existir do Filho. A pessoa é uma e não composta, como Balthasar explicita amplamente na sua obra *Teodramática*.²²⁶ Outra preocupação do autor é a de absorvê-la pela natureza humana de modo monofisista²²⁷, ou seja, sacrificar a integridade da natureza humana na união, deixando-a sem suporte. Pois este “eu” humano de Cristo, esta hipóstase, não pode ser um “eu” humano, mas é o Verbo encarnado e único de Deus que assume a natureza humana tal como afirmado no Concílio de Calcedônia. O alcance teológico da fórmula de Calcedônia - duas naturezas sem mistura nem separação em uma pessoa e uma hipóstase -, consiste neste reconhecimento: a síntese de Deus e homem não se pode formular somente no nível da natureza ou essência. Nesse ponto, Balthasar cita Walter Kasper:

Precisamente porque Jesus se sabia totalmente um com o Pai, tinha ao mesmo tempo uma consciência absolutamente humana: fazia perguntas, crescia em idade e sabedoria (Lc 2,52). Sua consciência de unidade com o Pai não era, pois, um saber objetivo, mas uma espécie de existência e orientação fundamental que ia adquirindo nas situações sempre surpreendentes, nas quais Jesus percebia, concretamente, qual era a vontade do Pai.²²⁸

²²⁶ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*. v.3: Las personas Del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.194 ss.

²²⁷ O Monofisismo foi uma doutrina do século V que acreditava numa só natureza, *physis*, na pessoa de Cristo. Foi condenado no Concílio de Calcedônia em 451 e aceita a fórmula de fé em que se admite na pessoa do Filho, duas naturezas, a divina e a humana. Estas duas naturezas, completas, conviviam numa só pessoa, Cristo.

²²⁸ KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Editora Sígueme, 1978, p.298.

2. O mistério da *Kénosis*: revelação plena do amor trinitário

O Deus cristão, Uno, é a união hipostática de três pessoas divinas. Mas se é possível afirmar que existem três hipostasias, pode-se concluir que elas mantêm entre si um entranhamento de relações dessas três hipostasias diferentes. Esse entranhamento de relações, ou *pericóresis*²²⁹, deve ser vista sempre como uma unidade relacional entre as Pessoas, num constante ato de entrega mútua, não guardando nada para Si, num movimento contínuo de concessão e entrega. O conceito de *pericóresis* é fundamental para o desenvolvimento deste capítulo e para um olhar trinitário da Paixão de Jesus, onde o mergulho de amor não é apenas o do Filho que se entrega por amor aos homens, deixando o Pai como mero expectador da tragédia do Filho, mas também o do Pai e o do Espírito num profundo mistério de amor.

Penetrar ontologicamente no mistério da humanização de Jesus traz indubitavelmente um choque com um limite insuperável para o pensamento: a linguagem e a experiência. Este limite encontra-se no indescritível. Mas na teologia trinitária o limite é ultrapassado através de seu próprio conteúdo: o mistério de um amor insondável entre Pai e Filho e, em essência, pertencente a uma união de diferentes. Nisto se revela o amor: na unidade dos diferentes que não podem estar afastados, mas interligados em sua recíproca liberdade.

Isso é mais perceptível quando se adentra no conceito de grande importância para este trabalho, que é o de *kénosis*. A encarnação do Filho também configura uma *kénosis* porque ela determina um distanciamento do Pai que, sendo Espírito, não se encarna. Ao se distanciar do objeto de Seu amor, sofre. É um sofrimento que já existe no Pai antes mesmo da Encarnação do Filho, dentro do mistério de Deus, na própria vida intradivina, *ad intra*, justamente pelo fato de o Pai ter dado a Sua essência para outro. Balthasar trabalha muito essa ideia de sofrimento e aniquilamento de Deus Pai que, não sendo humano, configura uma *kénosis* primordial: Deus Pai dá tudo para o Filho, derramando sobre Ele a Sua essência. A *kénosis* primordial, juntamente com o sofrimento de Deus que essa *kénosis* implica, fica assim exposta aos homens apenas naquilo que se denomina *kénosis cristológica* e que para

²²⁹ *Pericóresis*. Palavra de origem grega que significa a relação amorosa entre as pessoas trinitárias. Usada pela primeira vez por Gregório Nazianzeno referente à relação entre as naturezas de Cristo. Mas foi João Damasceno o maior divulgador da doutrina da *Pericóresis*. Empregou a palavra designando tanto a compenetração das duas naturezas em Cristo como a interpenetração das pessoas divinas. A expressão passou para a Teologia Ocidental sob o nome de *Circumíncessio*. Desta, se passou mais tarde, à palavra *Circumíncessio*. A primeira é claramente a ideia da compenetração ativa, a segunda, ao de estar passivo.

Balthasar, principalmente no momento da Paixão, da cruz, é o momento máximo da *kénosis* humana em Jesus:

[...] devemos retornar ao mistério da *Kénosis*, cuja primeira consequência foi a encarnação, vindo em seguida toda a existência humana de Jesus. Enquanto de um lado, a Pessoa que se rebaixa até a forma servil pertencente ao Filho divino é, por isto mesmo, a expressão de sua liberdade divina – e, inclusivamente, de sua harmonia com o Pai – durante sua existência de servo, do outro lado, a obediência que determina toda a sua existência é não apenas função daquilo que Ele se tornou (ou seja, existência destinada à morte), mas aquilo que Ele quis ser, rebaixando-se e se esvaziando: alguém que, pelo despojamento de sua ‘forma de Deus’ (e, por conseguinte, de sua autodisponibilidade divina), obedece ao Pai de um modo eminente e único, ou seja: de um modo tal, que sua obediência deverá representar a tradução *kenótica* de seu amor filial e eterno para com o Pai.²³⁰

A encarnação do Filho, como fato histórico e único em que se revela o ser e o amor do Criador, ao mesmo tempo em que se revela também o ser e o pecado da criatura. Essa *kénosis* do Cristo não significa de modo algum o abandono de seu Ser-Deus: a encarnação é uma mudança de forma e não de essência. Logo, a *kénosis* não é simplesmente um autoaniquilamento, mas um entrar em sincronismo com a existência finita, vivendo sob as limitações dessa criatura para, com isso, compartilhar e sofrer as mesmas violências que o homem histórico vive. No momento da cruz, Aquele que era Deus, assume a posição do homem, assume vivendo a sua situação histórica, sob as consequências do pecado e da injustiça, em todas as suas dimensões e submetendo-se à violência e à morte. Deixa de ser Deus para ser homem, e, com isso revelar, juntamente com o Pai, a solidão e a impotência desse pecado e da morte como um poder dominante que angustia e amedronta o homem na sua existência. Para Balthasar, a superação do pecado realiza-se passando sob seus efeitos, vencendo-os; como o respalda a carta aos Romanos: “A lei do Espírito da vida em Jesus Cristo te libertou da lei do pecado e da morte.” (Rm 8,2). No episódio da Cruz, aquilo que já se esboçava no Antigo Testamento chega ao seu ápice: o sofrimento de Deus, compartilhando com os homens de sua dor. Essa é a maneira que Ele escolhe para se manifestar como Deus dos homens e para se autodefinir como Deus na sua forma mais radical: o perdão, a misericórdia, a solidariedade.

A encarnação para Deus não é um acréscimo, mas um esvaziamento que em nada muda a realidade divina do *Logos* eterno, mas constituiu um ato inteiramente livre no qual

²³⁰ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis III/6Vozes*, Petrópolis, RJ, 1974, p.58-59.

Deus aceita os limites da natureza humana, configurando, com isso, um esvaziamento de sua plenitude e um rebaixamento do sublime.²³¹ Aqui, convém ressaltar que, para Balthasar, o problema da autoconsciência em Jesus sobre sua condição divina é uma questão resolvida. Jesus não poderia ser o portador da salvação humana se Ele mesmo não tivesse plena consciência de sua identidade e da dimensão exata de sua missão: “É impossível que Deus tivesse tomado uma morte, cujo sentido é desconhecido para o agonizante, como ocasião para reconciliar consigo ao mundo.”²³² Para ele, o Espírito lembra sempre a Jesus que Ele está encarnado, mas não é “deste mundo” (Jo 17,14), que é Deus juntamente com o Pai (Jo 17,11; 17,22). Discorda frontalmente de teólogos como Bultmann²³³, entre outros, que, baseando-se no fato de que as fontes evangélicas não são fontes historicamente confiáveis²³⁴, elabora uma reconstrução hipotética de que Jesus não tinha plena consciência de sua missão messiânica, nem de sua divindade. Para Balthasar, a consciência que Jesus tem de Si está ligada com a relação que mantém com o Pai, numa existência de inteira recepção, frente ao Pai no Espírito, em momentos internos das relações hipostáticas, mas que vão se realizando de maneira progressiva dentro da sua história e da sua missão. A missão da qual Jesus é consciente é a missão do Filho Único, pois “sabe que como homem realiza o que o *logos* quer realizar; o que equivale afirmar: o homem Jesus sabe que o que ele faz em liberdade é a ação do Filho de Deus”.²³⁵ Num texto célebre de von Balthasar, escrito e publicado muitos anos antes da sua Teodramática, ele exemplifica - e com isso “fecha o cerco” - as teses por ele refutadas de Bultmann:

O filho não pode fazer nada por Si só (Jo 5,19; 12-49); não pode falar por Si (7,17). Por isso não faz a Sua vontade (5,30), embora tenha uma vontade própria (5,6) e justamente por isso não pode, de forma alguma, ser descrito como o âmbito vazio em que se substancia Deus. Ele é uma pessoa que faz uma infinidade de declarações sobre Si mesmo, e a quem Lhe é própria uma consciência de seu Eu e de Sua personalidade até inaudito “eu sou” colocado por Ele mesmo, dessa forma, sem predicado (8,20), mas é o que é sobre essa base permanente de ‘não a minha vontade’, ‘não a minha glória’ (7,18). Sua essência, enquanto Filho do Pai, consiste em receber do outro,

²³¹ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis* III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974. p.17.

²³² BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.156.

²³³ BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo. Novo Século, 2000.

²³⁴ Para Bultmann, o que temos nos Evangelhos canônicos são apenas resíduos do Jesus histórico. Não há dúvida que Jesus viveu e realizou muitas das obras que lhe são atribuídas, mas ele se mostra extremamente cético, principalmente quanto à possibilidade do sobrenatural e do chamado “Jesus histórico”.

²³⁵ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p. 211.

do Pai, vida (5,26), inteligência (3,11), espírito (3,35), palavra (3,34), vontade (5,30), ação (5,19), doutrina (7,16), obra (14,10), Gloria (8,54).²³⁶

A teologia de Balthasar, cristológica, com forte acento trinitário, não deixa de encontrar na *kénosis* das Pessoas divinas a afirmação máxima do amor de Deus à sua criatura e à configuração total da missão de Jesus. A *kénosis* do Filho torna-se, nesse contexto, o modelo de *kénosis* do homem comum que deve ser vivida na consciência de sua própria missão: na humildade da prática do serviço e do amor. Na *kénosis* do Filho, o sujeito que se esvazia, ao assumir a forma de servo, não é o Cristo então encarnado, mas o “supra-cósmico que existia na forma divina”.²³⁷ Nesta *kénosis*, ao assumir a condição humana e conseqüentemente a sua missão, foi também planejada uma segunda, a de se humilhar ao máximo, até a morte de cruz. Porém, se a afirmação de *kénosis* refere-se a essa forma divina, ao *logos* pré-cósmico, então a condição humana assumida pelo Filho “não diz respeito somente a algo de precioso que deve ser conquistado pela força ou injustamente, mas a um objeto precioso, ainda que possuído legitimamente, que deve ser retido a qualquer preço”.²³⁸

A obra de Balthasar possui inúmeros componentes que revelam a *missio* de Jesus, o que traz consigo um componente descendente e *kenótico*. Que pressupõe relações trinitárias *ad intra*, sublinhando a identidade de Jesus entre pessoa e *missio* trinitária, o que explica a sua perfeita entrega obediente à missão encomendada pelo Pai. É, portanto, difícil que uma perspectiva cristológica, com tantas raízes trinitárias e tão fundada na missão, não tenha um selo, uma conotação de teologia descendente determinante. Essa teologia pretende mostrar um Jesus obediente, que vive e cumpre passo a passo sua missão, sem antecipar nada no desenvolvimento de seu próprio destino. Como colocado tão claramente no “drama” de sua trilogia, Jesus entra no jogo das liberdades, frente ao Pai e frente aos homens. Aqui se percebe a sua ignorância²³⁹ quanto à “hora” em sua fase decisiva de não conhecê-la cronologicamente (Mt 24,36), deixando-a nas mãos do Pai e na guia do Espírito:

O conceito que Ele tem de sua hora, e tem com efeito tal saber, encontra uma medida no que o Pai lhe revela dela. Portanto (posto que “a hora”) é o resumo de toda a Sua missão) pode-se dizer mais geralmente: Seu saber de

²³⁶ BALTHASAR, H.U. Apud ESPEZEL, Alberto. “La cristologia dramática de Balthasar”. In: **Teologia y Vida**. Santiago, v.50 n.1-2, p. 305-318. 2009.

²³⁷ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis III/6Vozes*, Petrópolis, RJ, 1974, p.15.

²³⁸ *Ib.* p.15.

²³⁹ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.2: Las personas Del drama: el hombre en Dios. Madrid: Ediciones Encuentro. 2006, p.148.

Deus –homem encontra medida em sua Missão. Não é Ele mesmo medida, mas sim, o que é medido, ao passo que a missão é a medida e é o que mede. Sua perfeição é a perfeição que não se antecipa. A essa regra é necessário que se amolde o uso de suas faculdades. Se se imaginasse o saber de Cristo como se Ele dispusesse seus atos concretos no tempo, assim como um enxadrista genial, que desde a terceira jogada vê toda a partida e dispõe as peças para uma partida que, no fundo, já está para ele resolvida, então se suprimiria a inteira temporalidade de Jesus, mas também obediência, sua paciência, o mérito de sua existência redentora, e já não seria protótipo da existência cristã, nem, portanto, da fé cristã. Já não estaria autorizado a contar as parábolas do aguardar e esperar com que descreve a vida em seu seguimento.²⁴⁰

Mas essa *missio* não pode ser compreendida como uma obediência cega a uma ordem que se deve seguir: Deus Pai não pode ser visto como poder absoluto que exige adesão-absoluta provinda desse seu poder, mas como amor-absoluto. Isto constitui um dos aspectos da teologia de Balthasar, também retirado da Patrística, e ainda fundamental para a teologia trinitária contemporânea e para o tema deste trabalho: refletir sobre essa soberania divina, vista e interpretada na renúncia total de Si mesmo e na absoluta unidade da vontade comum, entre Pai e Filho:

A total unidade de vontade entre Pai e Filho foi posta em relevo, entre outros, por Crisóstomo, Anselmo e por Tomás de Aquino para quem o agir espontâneo do Filho é muito superior ao obedecer a uma ordem, e só pode ser considerada obediência no sentido especialíssimo de revelação da unidade inquebrantável da vontade de dom de si do Filho, juntamente com a inspiração ou atração amorosa do Pai ao mesmo dom de si.²⁴¹

Uma doação tripessoal, demonstrando uma lógica totalmente diferente da lógica humana que contrapõe conceitos de “potência” e “impotência”. Jesus, ao encarnar-se, configura uma autolimitação do divino, renunciando aos atributos reconhecidos como próprios da divindade em relação ao mundo, como onipotência, onisciência etc para manter conservados os atributos imanes de Deus, revelados, a partir desse momento, como verdade, santidade e, principalmente, amor. Mas como essa “autolimitação da divindade se realizou com absoluta liberdade e é obra do amor, ela não anula o ser divino de Deus”.²⁴² Não é Deus em Si mesmo o que muda para encarnar-se, mas é o Deus imutável que, entrando numa relação experiencial com a própria substância da criatura, fornece às suas relações internas um novo rosto, não puramente externo, como se essa experiência de encarnar-se não

²⁴⁰ BALTHASAR, H.U. *Teologia da História*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005, p.32.

²⁴¹ RIBEIRO, Clarita S.M. *Mysterium Paschale, a quenesse de Deus segundo Hans Urs Von Balthasar*. Editora Loyola. São Paulo, 2004, p.88.

²⁴² *Ib.* p.22.

o afetasse realmente, mas de tal forma que a nova relação com a natureza humana, “unida hipostaticamente ao Filho, revela uma das infinitas possibilidades que se encontram na vida eterna de Deus”.²⁴³

Impossível não ver na sua reflexão teológica a influência dos Padres gregos. Balthasar destaca a afirmação de Gregório de Nissa:

É no fato de que a natureza onipotente se achava em condições de descer também até a baixeza do homem que temos uma prova muito mais evidente do seu poder, do que na grandeza de seus milagres... A descida de Deus é como um excesso de poder para o qual não existe barreira, mesmo naquilo que se mostra como sendo oposto à sua natureza... A majestade se manifesta na baixeza, e, não obstante, a majestade não é rebaixada por causa deste fato.²⁴⁴

Sua reflexão, portando, além da tradição patrística, tão presente em sua obra influenciada por Henry de Lubac, vai ao encontro com as afirmações joaninas, segundo o qual é na cruz que a Glória do Filho transparece na forma extrema de servo, num total despojamento de Si, não considerando sua igualdade com Deus, mas renunciando a ela, não se negando a ser servo para a salvação do Mundo. Nesse momento, o da entrega maior, é que seu amor se revela como principal característica de Deus. Pela encarnação do Filho, o Deus uno e trino, não somente socorre o mundo, mas se revela a Si mesmo, na sua mais profunda peculiaridade: o amor, a missão, a entrega. Embora isto, “na verdade só se tornará plenamente visível, não ainda com a doutrina trinitária dos santos padres e de Agostinho, mas somente com Ricardo de San Vitor”.²⁴⁵

As articulações teológicas de Balthasar a respeito da *kénosis* partem sempre do Pai como aquele que envia, e do Filho como a chave principal do seu estudo e compreensão trinitária. No Evangelho de João, em especial, a unicidade da pessoa de Jesus exprime-se através da relação trinitária e com o objetivo soteriológico de sua missão. Essa particularidade em João é observada e transforma-se no eixo central do seu pensamento, evidenciado em sua obra de tal maneira que a Pessoa de Jesus e a Sua missão jamais são refletidas sem que a

²⁴³ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v. 3: Las personas Del drama: El hombre en Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.480.

²⁴⁴ Nissa, Gregório, Or. Cat.24 (PG 45, 64CD) Apud BALTHASAR H.U. *Mysterium Paschale. O evento Cristo*. In *Mysterium Salutis*, v. III/6. Petrópolis, Editora Vozes, 1974, p. 23.

²⁴⁵ Nissa, Gregório, Or. Cat.24 (PG 45, 64CD) Apud BALTHASAR H.U. *Mysterium Paschale. O evento Cristo*. In *Mysterium Salutis*, v. III/6. Petrópolis, Editora Vozes, 1974, p. 120.

relação íntima do enviado com o que envia seja citada, até exaustivamente, com referências joaninas:

O Pai é aquele que envia e que, pelo ato da missão, funda toda a existência de Jesus na terra, assume a responsabilidade, acompanha-o e determina, antecipadamente, seu objetivo: a salvação do mundo (Jo 3,17; 6,39). Não é acidentalmente que Jesus faz a vontade do Pai. Ele vive de fazê-la (Jo 4,34), ele a procura continuamente (Jo 5,30), porque não poderia agir de outro modo (Jo 5,19), ou seja, ele define a sua vida como o cumprimento da vontade daquele que o enviou (Jo 6,38) e a quem ao final volta (Jo 7,33; 16,5).²⁴⁶

O Pai é compreendido através da definição joânica de que “Deus é amor” (1 Jo 4,8-16). Com isso, substitui a metafísica do espírito pela metafísica do amor na explicação da Trindade a partir do Pai, afastando-se, desta maneira, da tradição de Agostinho e de Tomás de Aquino, predominante na teologia trinitária ocidental, ficando em certo sentido em continuidade com o pensamento de Ricardo de São Vitor, que trabalhou no que se refere ao conceito das relações entre as pessoas divinas como relação de amor. Para ele, é próprio do amor a existência de uma comunicação recíproca. O amor, portanto, necessita de um destinatário: o outro ser amado que, simultaneamente, corresponde a este amor. Uma relação de amor, entre Pai e Filho, deve abrir-se a um diferente, a um terceiro. Para Ricardo de São Vitor, nas relações de amor entre o Pai e o Filho, este terceiro é o Espírito Santo. Na mesma linha, Balthasar vê que o amor não pode se pôr na individualidade: a missão e a própria existência se opõem a essa individualidade, por afastar o amor verdadeiro, que exige uma relação de comunicação, não somente entre dois, mas aberta principalmente ao terceiro. Na teologia de Ricardo de São Vitor, o mistério Trinitário é a vida interior de Deus como amor, em que a relação entre as pessoas Divinas reclama a comunidade com a outra. A teologia trinitária contemporânea segue em muito esta linha de pensamentos, principalmente com Walter Kasper²⁴⁷ e Bruno forte.²⁴⁸

²⁴⁶ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v. 2: Las personas Del drama: el hombre en Dios. Madrid: Ediciones Encuentro. 2006, p. 122-123.

²⁴⁷ KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Editora Sigueme. 2005, p.227.

²⁴⁸ FORTE, Bruno. *Trinidad como História*. Salamanca: Editora Sigueme. 1996, p.97-102.

3. O Tríduo Pascal

Na “teologia dos três dias”²⁴⁹, o acontecimento de Cristo é analisado de acordo com o ritmo das narrativas dos últimos momentos de Jesus, ou, mais concretamente, a Sexta-Feira Santa como “caminho para a cruz”; o Sábado Santo como “caminho para os mortos”; e a Páscoa como “caminho para o Pai”. A grande novidade de Balthasar - que vê na *kénosis* do filho de Deus, em sua encarnação e, sobretudo, na sua Paixão, um mistério não menos insondável do que a Trindade das pessoas divinas -, consiste justamente nessa leitura trinitária do mistério da *kénosis* econômica de Jesus nos episódios da Paixão e morte na cruz. Outra novidade é sua interpretação do *descensus ad infernos*, mais precisamente no acontecimento situado no Sábado Santo, entre a sepultura e a ressurreição, não mais interpretada como se se tratasse de um descenso triunfal de Cristo no *Sheol* para configurar a salvação a todos os que esperariam por ela, nem no sentido mitológico, mas num sentido kenótico-passivo, permanecendo com os mortos num ato de solidariedade, permanecendo com os mortos na mesma solidão, para nesse ato de situação extrema, cumprir até o final a vontade salvífica do Pai.²⁵⁰

A solidariedade com os mortos, portanto, não é assumida apenas como morte física, mas também como solidariedade na experiência trágica da “segunda morte”, ou seja, do estado da total ausência de Deus que é experimentada pelo pecado e que leva à extrema solidão ou absoluto esvaziamento de vida, caos, autodestruição. Balthasar aprofunda-se no sentido da missão de Cristo, que não termina na cruz. Mas na sua absoluta obediência ao Pai permanece até nesse descenso aos infernos, onde a palavra se faz *não-palavra* e a forma se faz *não-forma*, revelando também nesse descenso aos abismos um “acontecimento trinitário, necessariamente salvífico”²⁵¹ do amor de Deus e da própria Glória de seu amor: “Significa a introdução dos frutos da cruz no abismo da perdição e da morte [...] é oferecida a salvação a todos os homens.”²⁵² Muito apropriadamente a tradução francesa do “Glória” preferiu o título “A Glória e a cruz” para sublinhar este sentido entre transcendência da glória e a *kénosis* da cruz.²⁵³

²⁴⁹ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis* III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974, p. 23.

²⁵⁰ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis* III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974. p.110.

²⁵¹ *Ib.* p.120.

²⁵² *Ib.* p. 121.

²⁵³ GIBELLINI, Rosino. *La teologia del siglo XX*. Santander: Editora Sal Terrae, 1998, p. 262.

3.1 Quinta-feira: o abandono

Este silêncio do Pai na morte do filho cumpre fielmente o seu desígnio de encarnar-se e revela, de maneira singular, o caráter incondicional do amor de Deus para com cada ser humano e para com toda a humanidade. Esse encarnar-se pressupõe, por parte de Deus, a vontade de se submeter às liberdades humanas que geram as leis da história, e de aceitar, portanto, a decisão humana e responsável pela condenação à morte do seu Filho unigênito.

No fato de uma pessoa da Trindade assumir a natureza humana reside a realização e a revelação de algo compreensível ao humano. Mas é na Paixão e cruz, que a Trindade torna-se definitivamente compreensível ao homem, até à medida que sua humanidade lhe permite aproximar-se do mistério divino:

Um Deus puramente transcendente (no caso de que pudesse existir semelhante Deus) seria um mistério abstrato, puramente negativo. Mas um Deus que em sua transcendência pudesse ser também imanente, é um mistério concreto e positivo: na medida em que se nos aproxima, começamos a reconhecer o quão elevado está sobre nós, e na medida em que se nos revela em verdade começamos a compreender o incompreensível que é.²⁵⁴

Justamente no momento em que os seres humanos, caídos e fechados em si mesmos, manifestam o que têm de pior, o que por tantas vezes se repetirá na história, Deus revela-se como a máxima bondade mediante um perdão reconciliador e entrega, para além de toda e qualquer expectativa humana, recuperando a dignidade humana ferida e vilipendiada. “Quem não conheceu o pecado, Deus o fez pecado por nós, para que nele fôssemos justiça de Deus.” (2Cor 5,21; cf. Rm 8,3). Na cruz, inicia-se, lenta, mas de forma fecunda, a ‘cristificação’ do ser humano e da história. É, portanto, sob a ótica da *kénosis* que deve ser analisada a paixão e morte de Jesus: a cruz de Cristo é o lugar hermenêutico definitivo da revelação do Deus trinitário, do Deus do despojamento total. Nesse silêncio doloroso da cruz e do abandono é onde a Teologia deve encontrar elementos para revelar ao mundo a face humana de Deus. Nesse sentido, podemos afirmar que Balthasar é um dos primeiros teólogos a refletir sobre o ser divino e a cruz de Cristo, pois o mistério do amor, presente na cruz de Cristo, faz parte do mistério de amor do ser eterno de Deus.

²⁵⁴ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas Del drama: El hombre en Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p. 486.

Esse mistério de amor somente pode ser revelado se visto sob o aspecto kenótico das pessoas divinas, embora a totalidade desse momento nunca será completamente compreensível ao homem. A humanidade de Jesus, presente em todas as etapas anteriores à paixão - tentação, lágrimas sobre Jerusalém e sobre o poder supremo da morte, a ira, o cansaço, o tédio etc -, culmina no abandono total de Si próprio, conforme relato de Marcos com um “atirar-se ao chão” (Mc 14,35), quando Jesus experimenta o abandono de seu Deus e o isolamento do Pai que se torna estranho para Ele, embora ainda não tenha desaparecido.²⁵⁵ A oração de Jesus é autenticamente humana, vivida entre a expectativa e o sofrimento, no medo e na sensação de abandono Daquele que lhe dá forças e coragem. Nesse momento profundamente humano, Jesus lança-se aos braços do Pai, dirigindo-Se com o grito terno e suplicante, “paizinho”, *Abba* (Mc 14,35), mas com o qual não existe nenhuma outra comunicação a não ser o anjo que, em Lucas, desce até o sofrimento para O reconfortar (Lc 22,43), ou na voz de João, como uma voz que ressoa no céu para fortalecê-lo. É o “esvaziamento” total da divindade do Filho frente à aparente ausência do Pai que, no silêncio do Getsemâni, também se esvazia ao se submeter às decisões da liberdade humana.

O cuidado que se deve ter na visão da ausência e do silêncio do Pai, segundo Balthasar, consiste em descartar tudo o que puder pôr em perigo a unidade da vida trinitária: “A distância entre o céu e a terra não pode ser integrada mais que secundariamente (economicamente) na distância primária (imaneente) entre o Pai e o Filho no Espírito, e ser interpretada como forma de expressão desta distância englobante.”²⁵⁶ O Pai, aparentemente espectador, entra na representação dramática, vivendo a sua própria *kénosis*, sofrendo igualmente com o Filho que atua e o Espírito que media. Até poderia dizer-se que o Pai configura-se em ator central, pois Ele “amou tanto ao mundo que entregou seu filho único” (Jo 3,16) numa clara participação no sofrimento do Filho. A sensação de “abandono de Deus” que experimenta o Filho no Getsemâni e na Cruz “não pode ser interpretado como um sentimento unilateral e exclusivo daquele que morre; se Deus está aqui objetivamente abandonado, então Deus é abandonado por Deus e, em tal caso, esta situação volta a ser uma forma econômica das relações pessoais no seio da Trindade imaneente”.²⁵⁷

²⁵⁵ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis III/6Vozes*, Petrópolis, RJ, 1974, p.66.

²⁵⁶ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: *Las personas Del drama: El hombre en Cristo*. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.485.

²⁵⁷ *Ib.* p.485-486.

Impossível não ver nesse momento de oração e de entrega do Filho o retrato de uma *kénosis* recíproca, trinitária, onde o Filho se entrega, abandona-se nas mãos do Pai, num ato de fé incondicional, marcado pelo profundo silêncio de uma aparente ausência desse Pai que se faz ausente com sua onipotência, mas sofre junto com o Filho abandonado à liberdade humana. Abre-se, dessa forma, um novo conceito à palavra *onipotência* divina. A partir da Paixão de Jesus, a verdadeira imagem do Deus onipotente é a onipotência não-violenta, não-autoritária, mas profundamente comprometida com a solidariedade e a compaixão. Balthasar vê nesse momento um acontecimento trinitário de profunda entrega mútua e de desvelamento de um amor máximo de Deus para com o homem.

O escândalo da cruz inicia-se com o escândalo do Getsemâni, do Deus “jogado por terra” (Mc 14,35), num ato até então impensável de rebaixamento supremo como ato de amor ao homem. Antes de Pilatos apresentar a Jesus, o Deus encarnado, como *ecce homo*, figura exangue e maltratada, surge para o mundo a figura do “*ecce Deus*”: a imagem de Deus que nunca ninguém jamais viu (Jo 1,18). E, embora o homem seja o objeto desse ato supremo de amor, ele não pode participar: é um ato exclusivo da divindade, onde apenas o Pai e o Filho participam; de onde vem a ordem explícita dada aos discípulos com relação ao distanciamento (Mc 14,34; Lc 22,41), mantendo o isolamento dos discípulos, “os quais tanto o acompanham como são deixados para trás, à distância”²⁵⁸, apenas ao alcance da voz:

Mas, ao contrário do relato da tentação, em todo este acontecimento em parte nenhuma se fala do diabo. Toda a história da paixão o deixa à margem. Ela se passa entre o Pai e o Filho. Aquilo que interessa é a aceitação do pecado do mundo (Jo 1,29). Com este acontecimento, a potência adversária foi ‘desarmada’ (Col 2,15), sem um combate expresso com a mesma.²⁵⁹

Neste mesmo raciocínio, 1Cor 2,6 é citado por Balthasar como um texto que prefigura uma aceitação puramente “literária” de um dos pontos de vista gnósticos dos adversários Coríntios²⁶⁰: “Entretanto, o que pregamos entre os perfeitos é uma sabedoria, porém, não a sabedoria deste mundo nem a dos grandes deste mundo, que são, aos olhos daquela, desqualificados. Pregamos a sabedoria de Deus, misteriosa e secreta, que Deus predeterminou antes de existir o tempo, para a nossa glória. Sabedoria que nenhuma autoridade deste mundo conheceu (pois se a houvessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da glória). É

²⁵⁸ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis* III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974, p.66.

²⁵⁹ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis* III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974, p.70.

²⁶⁰ Idem, p.70. Notas de rodapé.

como está escrito: coisas que os olhos não viram, nem os ouvidos ouviram, nem o coração humano imaginou, tais são os bens que Deus tem preparado para aqueles que o amam.” (1Cor 2,6-9)

3.2 Sexta-feira: o abandono e o silêncio de Deus

Na Sexta-feira, o ápice da revelação trinitária se dá no silêncio, onde o amor do Filho, que no Espírito obedece ao Pai, não antecipa a Sua hora, mas vive-a passo a passo, segundo o mesmo Espírito ia orientando. Balthasar põe um acento singular no amor do Pai que entrega ao Filho (Jo 3,16), concentrando seu olhar na Cruz e no abandono do Filho como meio para obter a reconciliação do mundo com Deus: “Mas todas as coisas provêm de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por Cristo, e nos confiou o ministério da reconciliação; pois que Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens as suas transgressões; e nos encarregou da palavra da reconciliação. De sorte que somos embaixadores por Cristo, como se Deus por nós vos exortasse. Rogamos-vos, pois, por Cristo que vos reconcilieis com Deus. Àquele que não conheceu pecado, Deus o fez pecado por nós; para que nele fôssemos feitos justiça de Deus. (2Cor,18 s).

A soteriologia balthasariana aceita a unidade de Cristo como cabeça com os membros de Seu corpo que é a humanidade. Mas fundamenta de tal maneira a realidade da representação vicária, ao compreender que a missão de Cristo é realmente representativa, que “não pode ficar reduzida a um atuar e a um padecer que poupe o outro de um castigo justamente merecido (como põe em relevo a versão protestante da doutrina)”²⁶¹, mas, pelo contrário, aliando Seus atos e Seus sofrimentos a um “fazer-com” e um “padecer-com”, unindo-os aos que se encontram afastados de Deus, para abrir-lhes um espaço na missão cristã. Missão de amor solidário de Deus que salva assumindo o pecado, a perdição, a distância de Deus e a morte. Esta é a chave de interpretação do desígnio redentor da cruz de Cristo. A partir da cruz, os homens unidos em Cristo, “possam tomar parte de Sua ação e paixão salvíficas em favor do mundo”.²⁶² Este padecer foi definido por Paulo: “Em minha carne supro pela Igreja, Seu corpo, o que falta às tribulações de Cristo.” (Col 1,24).

²⁶¹ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v. 3: Las personas Del drama: el hombre en Cristo. Madrid: Ediciones Encuentro. 2007, p.224.

²⁶² Ib. p.224.

Ao aprofundar o olhar nas dimensões reveladoras da cruz, percebe-se o mistério do sofrimento e do abandono como manifestação econômica de uma realidade interior e anterior ao próprio acontecimento, como ato e característica própria e constitutiva da vida da Trindade. A relação de amor, numa união dinâmica, pericorética, existente no seio da própria Trindade, é a que abre a possibilidade de Deus fazer-se “o outro de si”, tanto na encarnação como na cruz. Apoiados nessa dimensão, em que a dinâmica trinitária pressupõe o outro, abrindo-se sempre para o outro, pode-se afirmar que a encarnação não dependeu do pecado. Segundo Paulo, o homem foi criado em Cristo e para Cristo. Cristo é a imagem do Deus invisível, origem e a cabeça do cosmo que reconcilia tudo pela cruz, triunfando sobre todos os poderes espirituais (Col 1,13,23).

O objetivo de Deus, ao criar o homem, era a sua divinização, mas isto só seria possível se o próprio Deus se rebaixasse humanizando-Se. Dessa forma e sob essa ótica, pode-se afirmar que a *kénosis* do Filho na encarnação, não apenas nos fala do amor do Pai para com sua criatura, mas da qualidade ôntica de Deus que é amor. Como afirma Balthasar, Deus

[...] primariamente é não ‘poder absoluto’, mas ‘amor’ absoluto e cuja soberania se revela, não no apego ao que é seu, mas na renúncia total de si mesmo de modo que esta soberania se estende para além daquelas coisas que se contrapõem como potência e impotência. O despojamento de Deus na encarnação tem sua possibilidade ôntica no eterno esvaziamento de Deus, isto é, sua doação tripessoal.²⁶³

Desta forma, quanto mais se despoja do que Lhe é próprio, por amor, acolhendo o diferente de Si: humanidade, pecado, perdição (Mc 6,3), paradoxalmente “menos” Deus parece (Mc 15,32), embora em realidade, mais cumpra Seu Ser divino de amor.

Tudo isso faz olhar para a experiência do abandono de modo diferente. O abandono faz parte da dinâmica trinitária, onde o Filho experimenta a sensação de abandono e desamparo como todo homem que em sua carga de pecado, dor e sofrimento, recusa Deus, afastando-se Dele. Jesus se sente abandonado pelo Pai, não percebe nesse momento a relação que o une a Deus porque tem de viver como homem a mesma dinâmica de entrega absoluta que é própria da vida trinitária. Até esse momento a relação de Jesus com o Pai era uma relação humana, ou seja, percebida na sua alteridade, tendo o Pai como diferente dele, mesmo que unido a Ele.

²⁶³ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis* III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974, p.19.

Com essa morte, abre-se um horizonte novo e inesperado ao homem em relação às suas experiências negativas de dor e sofrimento. Se Cristo percorreu o mais profundo da miséria humana e do pecado e o fez Seu, desde então, toda cruz transforma-se em lugar de possível encontro com Deus, se se sabe reconhecer Sua presença oculta e solidária. E esse encontro surge também como lugar de reconciliação, pois o fruto da cruz é o Espírito. No sentido específico da *missio*, assumida por Cristo e pelo seu seguimento, quando o homem assume a dor dos outros e a dor imposta aos outros, completa em sua carne, os sofrimentos do próprio Cristo (Cl 1,24): Vivendo a reciprocidade no amor, trazendo em si a presença viva do ressuscitado, “Tudo aquilo que fizerdes é a mim que o fazeis[...]” (Mt 18,20), e fazendo compreender o significado de sua própria vida “em Cristo”, como Igreja.

Desde uma perspectiva trinitária, a reflexão sobre a morte e abandono na cruz supera completamente o esquema “juricista”, normalmente aplicado à Redenção. Von Balthasar critica, notadamente no volume dois da Teodramática, as interpretações reducionistas que foram sendo feitas ao longo do tempo, baseadas na interpretação de Santo Anselmo. Uma leitura simplista do conceito de expiação leva perigosamente o acontecimento da morte de Jesus para longe da responsabilidade sobre sua morte, os poderes envolvidos e agredidos pelo seu discurso. Esconde-se a presença do Espírito Santo como amálgama de união entre o Pai e o Filho, pois na cruz de Cristo aparece, por uma parte, o antídívino do mundo e o intratrinitário divino.²⁶⁴ Não se pode colocar sob a ideia de expiação cristológica a explicação de que os padecimentos e a cruz tenham sido um pesado cargo que o Pai tenha colocado no Filho, mas como um “desígnio salvífico da Trindade da qual Jesus sabe que tem sobre ela inteira liberdade”.²⁶⁵ A morte de Jesus foi uma consequência de Sua vida e do cumprimento de Sua missão: Jesus paga com seu sangue as ousadias das suas ações. No sacrifício da cruz, Jesus dono de seu corpo e de seu sangue, e guiado pelo Espírito, entrega-Se para a humanidade, devolvendo nesse ato a humanidade que tomou de nós e que transformou Nele.²⁶⁶ Mas é Ele quem determina o tempo cronológico para que isso ocorra, ou seja, ao término de Sua missão, segundo Balthasar, consciente que a razão de sua existência é apenas esta: “Tenho de receber um batismo, e como me angustio até que se cumpra!” (Lc 12,50).

²⁶⁴ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v. 2: Las personas Del drama: el hombre en Dios. Madrid: Ediciones Encuentro. 2006, p.180.

²⁶⁵ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v. 3: Las personas Del drama: el hombre en Cristo. Madrid: Ediciones Encuentro. 2007, p.224.

²⁶⁶ *Ib.* p.224.

A liberdade do Cristão obtém-se na morte. No momento máximo de abandono, “o Filho é livre porque na obediência ao Pai, chegou ao ponto extremo em que já nada O pode atacar, simplesmente porque tudo já O atacou”.²⁶⁷ Mas isso não o torna apenas livre, torna-o infinitamente superior porque não precisa ligar-se a uma lei que não seja a sua.

Os autores do Novo testamento que mais aplicam a noção da função mediadora em Jesus são justamente os que viveram e escreveram em ambiente grego: Paulo e João. Isso pode levar a uma pergunta e a um questionamento: esses atributos aplicados a Jesus têm algum tipo de relação com o Jesus histórico? Ou nos levam ao terreno da mitologia que deveria ser abandonada rapidamente na atualidade?²⁶⁸

3.3 Sábado: o silêncio de Deus e a descida aos infernos

Toda a descrição dos evangelhos acerca da Paixão e morte de Jesus segue uma ordem própria que induz a uma ordenação do tempo. Desde a noite da Última Ceia até às três horas da Sexta-feira, quando o céu escurece (Mc 15,33; Mt 27,45; Lc 23,44), pode-se observar o tempo transcorrendo. Em Marcos, essa narrativa é intencionalmente minuciosa e cronológica e começa inclusive no Domingo de Ramos, “quando se aproximaram de Jerusalém” (Mc 11,1). Expressões como “no dia seguinte” (Mc 11,2), “pela manhã” (Mc 11,20), “dali a dois dias era a Páscoa” (Mc 14,1), “no primeiro dia dos pães ázimos” (Mc 14,12) - como referência à Quinta-Feira -, “logo ao amanhecer” (Mc 15,1), “o sábado” (Mc 15,42;16,1), “de manhã cedo, no primeiro dia da semana” (Mc 16,2) mostram a preocupação do evangelista nesse sentido.

Na sua obra “A última semana”, Jon Dominic Crossan²⁶⁹ observa que os detalhes dos acontecimentos em Marcos chegam às minúcias ao narrar em intervalos de três horas os acontecimentos da Sexta-feira:

6h: “E logo ao amanhecer” (Mc 15,1).

9h: “E era a hora terceira” (15,25).

Meio-dia: “E à hora sexta” (Mc15,33).

15h: “À hora nona” (Mc 15,34).

²⁶⁷ BATHASAR, H.U. *Córdula, ou o momento decisivo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009, p.27.

²⁶⁸ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v. 3: Las personas Del drama: el hombre en Cristo. Madrid: Ediciones Encuentro. 2007, p.231.

²⁶⁹ BORG, M.B; CROSSAN, J.D. *A última semana*. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2006, p.10.

18h: “Chegada a tarde” (Mc 15,42)

Toda essa descrição, quase uma base escrita como que propositalmente, “deliberada para uma liturgia da Semana Santa que começa no domingo de Ramos e termina no Domingo de Páscoa”²⁷⁰, intencionalmente detalhista e cronológica, desaparece das mesmas narrativas ao tratar do tempo entre a morte e ressurreição. Fica claro que a intenção do evangelista foi mostrar que após morte de Jesus, principalmente nesse hiato entre a sexta e o sábado, entrava-se numa nova dimensão, misteriosa, onde se perdia a importância da contagem do tempo. Como se todo esse desenrolar de acontecimentos se contrapusesse com o silêncio da morte, iniciado com o grito de Jesus. O silêncio que se desprende dos textos após o sepultamento é claro na ausência total e repentina da descrição de detalhes. O silêncio do sepulcro e das descrições não pode ser visto apenas como um ato solidário ao silêncio da morte, que sempre contém um mistério, único e sem resposta para o homem: “O silêncio pertence à morte, não apenas no que se refere à tristeza dos que sobrevivem, mas, principalmente com relação ao conhecimento do paradeiro e da situação do morto.”²⁷¹ Mas como se, nesse momento, o evangelista estivesse preocupado em descrever a sensação exata do que se passou ao fechar a pedra: silêncio, na aterradora morte da Palavra, que se inicia nesse final de tarde, em que o mundo ficou sem Deus. Sob pena de limitar o amor de Deus, Jesus, verdadeiro homem, esteve morto de verdade, ocasionando um dia único na história: o dia do hiato da vida de Deus. O Sábado, nas descrições dos Evangelhos, é um dia sem tempo, em que a cronologia anteriormente descrita desaparece completamente, e quando a humanidade entra no reino da eternidade. Para os leitores atuais dessas narrativas, é o momento da espera da ressurreição, mas para os homens da época, foi o dia do silêncio supremo da morte, de Jesus e do Pai.

Importante ver que Cristo não “desce aos infernos”²⁷² como alguém vitorioso, pois sua ressurreição ainda não foi consumada, mas se entrega ao mistério do incognoscível como todo e qualquer homem, colocando-se em solidariedade também no mistério insondável da morte. Cristo, como filho de Deus, é no Sábado Santo que se torna a palavra não-palavra, o verbo silencioso do Pai, num ato em que o homem imita, calando-se no incompreensível espaço entre a morte e a ressurreição. O mistério desse silêncio profundo, longe de entregar-nos ao

²⁷⁰ *Ib.*, p.11.

²⁷¹ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis III/6Vozes*, Petrópolis, RJ, 1974, p.98.

²⁷² “Descer aos infernos” é uma expressão utilizada em referência ao tempo da morte de Jesus. Foi inserida no Símbolo dos Apóstolos, no século IV e posteriormente no século IX, no Credo da Igreja Romana. Nos símbolos primitivos usava-se a expressão “esteve com os mortos”.

abandono, entrega-nos ao mistério.²⁷³ Balthasar indica neste Sábado Santo, nesta morte, neste dia quando Jesus permaneceu com os mortos, como sendo o ponto, o “lugar” onde Deus O vai buscar para resgatá-Lo, (At 2,24s), revelando-se mais forte do que a morte ao Lhe devolver a vida, para Si e para todos: “Estive morto, mas eis que vivo para sempre. Tenho as chaves da morte e do inferno.” (Ap 1,18).

Do ponto de vista de Balthasar, essa libertação do poder da morte encontra seu respaldo em Paulo, para quem a morte não só física, mas do pecado como ato de negação de Deus, não mais pode reter o homem como cativo (1Co 15,26; Cl 2,14s). Balthasar deixa de lado, como o faz Paulo, as especulações do Judaísmo sobre a morte em si, punições ou compensações e prêmios num pós-morte, seguindo uma ideia veterotestamentária: “[...] uma vida abreviada é castigo pelo pecado.” (Sl 90,9) Para o Judaísmo, principalmente para o originário, a morte é o estado de trevas e silêncio e de onde não se pode voltar: “Todos morreremos; somos como a água: uma vez derramada na terra, não pode mais ser recolhida.” (2Sm 14,14). Mas a morte não era entendida como aniquilação total do homem, mas a existência como a de uma sombra. A morte era a perda de tudo e da felicidade, num lugar intransponível e longe de Javeh, uma “casa do horror” (Sl 88,13; Jó 10,21; Is 45,19), ou ainda “lugar de aniquilação e de desgraça”.²⁷⁴ (Is 38,11; Sl 88,12). Ao “descer” a esse lugar desconhecido e de onde não há retorno, Jesus defronta-se com um abandono ainda maior, “quando o Filho pensava estar o mais abandonado possível pelo Pai, é então que o abandono é utilizado para fazer saltar o ferrolho do verdadeiro abandono do inferno, e para fazer entrar o Filho, acompanhado do mundo libertado, no céu do Pai”²⁷⁵, tornado, com isso, essa travessia, a expressão de sua “obediência excessiva em relação ao Pai”.²⁷⁶

Conclusão

A teologia dos três dias de Balthasar gira sob dois eixos centrais que se tornam o *tônus* de toda a sua visão cristã: o mistério Pascal e a missão, esta última, certamente herdada de seus estudos na Companhia de Jesus e dos exercícios espirituais de Ignácio de Loyola. Para ele, o conhecimento da Palavra revelada impele o homem a acolher - na medida em que a consciência nele vai evoluindo através dos mesmos testemunhos da Sagrada Escritura -, que

²⁷³ BALTHASAR, H.U. *Teológica*, v: 2: Verdad de Dios. Madrid. Ediciones Encuentro. 2006, p.388.

²⁷⁴ BAUER, J. B. “Ressurreição”. In *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 372-376.

²⁷⁵ BALTHASAR, H.U. *Teológica*, v: 2: Verdad de Dios. Madrid. Ediciones Encuentro. 2006, p.395.

²⁷⁶ *Ib.* p.395.

Jesus é a única palavra de Deus que o homem deve ouvir e que o leva a se entregar, de corpo e alma, não num ato de obediência cega, mas numa aceitação livre a uma missão proposta pelo Cristo, figura definitiva da revelação divina.

A história de Cristo é a historia da liberdade de sua vida e de seus atos. É a história de Suas relações com os homens em que deles emergem atos de amor, de misericórdia e perdão, mesmo num mundo cercado de violências e injustiças. Jesus, num ato *kenótico*, aceita o convívio humano, convivendo com a presença do pecado e da violência, aceitando a morte, revelando características divinas, até então escondidas dos homens: a misericórdia, o amor e o perdão. Jesus revela a Sua pessoa e a de Seu Pai, na sua obediência como missão de serviço e, num ato de liberdade, permanece em solidariedade com os homens em sua dor e em suas situações de opressão e injustiças. Sua interiorização e interpretação ficam confiadas ao Espírito que dá testemunho do Filho e conduz ao Pai.²⁷⁷ Cristo é, portanto, aquele que determina o centro da historia da humanidade, constituindo uma linha divisória entre as épocas dessa mesma história.

A partir do evento histórico Cristo, deriva o princípio da inclusão desse Cristo em toda a vida humana devido, segundo frisa a teologia balthasariana, à sua missão universal. Desenvolvida principalmente nos volumes da Teodramática, podemos dizer que o autor desenvolve uma cristologia da missão, em cuja centralidade reside a coincidência na pessoa de Cristo entre Ser e Missão: Jesus é o Cristo, o enviado, justamente por sua missão que coincide ontologicamente com sua identidade e, dessa forma, faz a sua aparição no grande teatro do mundo como protagonista. Mas esse atuar de protagonista revela um sentido muito mais amplo: a missão universal de Jesus se identifica com o “eu pessoal” daquele que a ouve, indicando como uma “esfera de ação e de vida criada pela irradiação da missão universal de Jesus”.²⁷⁸ Essa personalidade universal de Cristo é a força fundante de um triedro que Balthasar define como eleição-chamado-missão, fazendo com que “em Cristo, o homem criado possa chegar a ser pela graça, uma pessoa teológica, ou seja, um Filho do Pai que de uma maneira qualitativamente única chegou a participar da missão de Cristo, o qual se realiza mediante a inabitação do Espírito Santo nele, como uma morada das divinas pessoas”.²⁷⁹

²⁷⁷ BALTHASAR, H.U. *Gloria. Una estética Teológica*. Madrid. Ediciones Encuentro. 1997, p.199.

²⁷⁸ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas Del drama: El hombre en Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007, p.227.

²⁷⁹ *Ib.* p.483.

Deus não é um mero espectador do drama humano. Ao mesmo tempo em que é o co-ator desse drama, o protagoniza, enviando ao palco seu Filho e o Espírito. Nunca é demais lembrar que “graças à referência de Jesus por um lado, ao Pai, e, por outro, ao Espírito, vemos aparecer a realidade do que em sua formulação explícita se chamará de Trindade de Deus”.²⁸⁰ Pois apenas em Cristo “a Trindade se encontra aberta e acessível”.²⁸¹ Isso não quer dizer que o Deus cristão explique o mundo, mas que se compromete com o mundo e com o homem inserido nele e na sua história, sem, com isso, se perder nele ou perder sua personalidade e divindade. Na compreensão balthasariana, a história deve ser experimentada “na sua dureza de um combate entre vida e morte”²⁸², segundo a dramaticidade do desenrolar dos acontecimentos. Paradoxalmente, na medida em que Deus assume um compromisso cada vez maior com o mundo, Balthasar vê nascer uma oposição também cada vez maior por parte do homem.

Nos volumes três e quatro da Teodramática, Balthasar muda o eixo da história do mundo para torná-lo menos enigmático e essa história menos patética do que quando é vista apenas horizontalmente. A história vista sob esse eixo, não pode deixar de ser um enigma surdo, pois deixa à mostra a sua finitude, sua temporalidade estampada na forma de morte. Mas o drama humano ainda se vê só numa perspectiva de liberdade do mal. Pode Deus ter se transformado em homem, no meio desse imenso drama humano, cercado de enigmas e dor? A partir do evento Cristo, a história não mais pode ser lida apenas horizontalmente, mas verticalmente, sobre o “*pathos* de Deus”. É o que encontramos na Teodramática três, onde é enfatizada a cristologia da missão. Em seguida, a Teodramática quatro leva essa história humana a uma soteriologia dramática. Para Balthasar, a doutrina trinitária é o pressuposto da doutrina da cruz, sendo que esse drama trinitário que se representa na distinção das hipóstases divinas é a condição da possibilidade do drama de Deus no mundo.

O sentido passivo-kenótico de Cristo não termina na cruz. Permanece para além de sua morte num “caminho para os mortos” como um ato de solidariedade ao permanecer com eles, onde a solidariedade significa também o encontrar-se na mesma solidão: esta solidariedade com os pecadores, inclusive em sua situação extrema da ausência de Deus, é o cumprimento total da vontade salvífica do Pai, realizado pelo Filho. Nesse momento da reflexão teológica,

²⁸⁰ Ib. p.466.

²⁸¹ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v.3: Las personas Del drama: El hombre en Cristo. Madrid. Ediciones Encuentro. 2007. p. 466.

²⁸² Ib. p.466.

Balthasar move-se entre a tese da condenação (infernus) e a *apocatástase*²⁸³ como reconciliação universal. Mas as suas referências às dimensões salvíficas não se resumem à salvação pessoal, mas universal, como em muitos estudos que realizou com o Cardeal Danielou²⁸⁴:

Com excessiva frequência temos uma ideia demasiadamente individualista da esperança, como se se tratasse somente de nossa salvação. Na realidade, a esperança se refere fundamentalmente às obras grandiosas de Deus que englobam a criação como um todo. Refere-se ao destino da humanidade inteira cuja salvação esperamos. A esperança se refere na realidade à salvação de todos os homens e, somente na medida em que eu sou parte deles, também se refere a mim.²⁸⁵

Embora sua obra não contenha nenhum estudo específico sobre o tema, percebe-se em várias passagens e citações, a sua tendência em aceitar essa tese da reconciliação universal, onde o inferno, ou condenação eterna, somente existe unilateralmente como recusa do amor divino. Certamente, bebeu de seus estudos da Patrística e de alguns dos mais importantes Padres que defenderam claramente a *apocatástase*, como “Clemente de Alexandria, Gregório de Nissa, Dídimo o cego, também Jerônimo antes de sua querela com Rufino”²⁸⁶, entre outros, que foram mais discretos em sua defesa: Gregório Nazianzeno e Máximo, o confessor. Gregório de Nissa, juntamente com Orígenes, insistia que esse conceito tinha um sentido mais amplo e importante que o da simples eliminação do inferno: a finitude do mal, que é um dos alicerces de suas reflexões muito mais destacada que em Orígenes²⁸⁷, e, com isso, aborda uma espécie de conversão universal das almas no pós-vida, quando, segundo ele, a verdade de Deus será revelada em sua totalidade.²⁸⁸

A tese da Apocatástase subordina os textos do Novo Testamento que se referem ao Jesus pré-Pascoal com ameaças de perdição eterna a outros textos paulinos (1Cor 15,25-28; Ef 4,13; Fl 2,5-11), e joaninos (Jo 5,25; 17,21-23), que permitem deduzir uma ideia de esperança universal, insistindo na misericórdia divina e afirmando a reconciliação universal.

²⁸³ Apocatástase é um termo criado por Orígenes para designar a restauração final de todas as coisas em sua unidade com Deus. Representa a redenção e salvação final de todos os seres, inclusive os que habitam o inferno. Dessa forma, sintetizaria o poder do Cristo como poder redentor e salvador que não conheceria limite algum.

²⁸⁴ BALTHASAR, H.U. *Tratado sobre el infierno*. Valencia: EDICEP. 1999, p.134.

²⁸⁵ DANIELOU, Jean. *Essai sur le mystère de l'histoire*. Collection Traditions Chrétiennes, n.8. Paris, Les Éditions du CERF, 1953, p. 340.

²⁸⁶ BALTHASAR, H.U. *Tratado sobre el infierno*. Valencia: EDICEP. 1999, p. 49.

²⁸⁷ Ib. Nota de rodapé.

²⁸⁸ A doutrina de Gregório de Nissa soluciona o problema da desaparecimento do mal: assim como todo o desenvolvimento material e histórico é finito, assim também o mal, em contraposição com o Bem que é essencialmente superior a todo mal. Dessa forma os castigos do inferno não podem ser eternos porque a eternidade pertence apenas a Deus.

A descida aos mortos tem, segundo Balthasar, uma dupla significação: “É, em primeiro lugar, a solidariedade de Cristo com os mortos, de entre os quais se destacam de maneira simbólica precisamente os que não acreditam por ocasião do primeiro julgamento universal; e, em segundo lugar, é a proclamação da reconciliação de Deus com o mundo, na sua totalidade (2Cor 5, 19; Col 1, 23), efetuada em Cristo, como acolhimento (*factum*) já realizado”.²⁸⁹

Balthasar desenvolve seu pensamento junto a doutrina espiritual de místicas como Teresa de Lisieux e Adrienne von Speyr, mas sem deixar de lado e recolhendo aspectos dos trabalhos teológicos de Barth:

A construção central de Karl Barth é sistemática; Jesus Cristo, o escolhido, foi condenado pelos pecadores, para que todos os culpados se transformassem em salvos e redimidos. Todos os esforços em assegurar que Ele com isso, não pretendia falar de uma apocatástase, pois a graça, que ao final tivesse automaticamente que abraçar e alcançar a todos e a cada um, não seria uma graça divina.²⁹⁰

Repete o mesmo com Karl Rahner, mantendo com isso uma interessante tensão entre ambas as posições, por vezes conflitantes, embora sempre mais próximo ao do teólogo Jesuíta²⁹¹:

Karl Rahner insistiu tenazmente na impossibilidade de traduzir a exigência prática em uma teoria sobre o resultado do Juízo de Deus para todos os homens. Ele tem indicado que nós devemos deixar como ‘mistério de iniquidade’, a possibilidade de um “Não” radical, subjetivo e definitivo a Deus.²⁹²

Isso é perceptível no desenvolvimento dos já referidos volumes três e quatro da Teodramática e no desfecho da série, o volume cinco, onde o conceito de conciliação universal é mais bem desenvolvido, embora o autor, como dissemos, não se aprofunde o suficiente como para decidir-se de forma definitiva. Prefere manter-se ao largo do tema, embora aprofundando ambas as posições está mais próximo do cuidado de Karl Rahner: “Que tem dito muitas coisas inteligentes sobre o tema”²⁹³, muitas delas em consonância com a sua própria visão:

²⁸⁹ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis* III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974, p.107.

²⁹⁰ BALTHASAR, H.U. *Tratado sobre el infierno*. Valencia: EDICEP. 1999, p.74.

²⁹¹ BALTHASAR, H.U. *Teodramática*, v. 2: *Las personas Del drama: el hombre en Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro. 2006, p. 449 ss.

²⁹² BALTHASAR, H.U. *Tratado sobre el infierno*. Valencia: EDICEP. 1999, p.62.

²⁹³ *Ib.* p.136.

Temos que manter juntas e com toda a força, aquelas frases que falam sobre o poder da vontade universal de Deus pela salvação, sobre a redenção de todos por Cristo, sobre a obrigação de esperar a salvação de todos, e aquelas outras que o fazem sobre a verdadeira possibilidade de uma perdição eterna.²⁹⁴

Na já citada “teologia dos três dias”, quando o Deus manifestado na cruz de Cristo o leva, após a morte, a buscar o pecado do mundo no submundo dos mortos, no lugar do abandono de Deus merecido pelo pecador, começa a dar luz a ideia de reconciliação de uma forma exclusiva, onde o Cristo, solidário com o pecador, assume também o pecado e suas conseqüências em substituição vicária. Trata-se de uma fidelidade que conduz o Filho às profundezas como declara Pedro: “Ele dirigiu-se às almas que estavam no cárcere e lhes pregou.” (1Pd 3, 19). Dessas profundezas do incognoscível, do lugar do abandono de Deus, experimentado pelo Filho em solidariedade com o pecador, surge também a doação de Cristo vinda do amor infinito de Deus que não conhece espaço nem fronteiras. O mal sendo limitado e finito deve encontrar, portanto, seu fim nesse amor ilimitado e infinito de Deus.

²⁹⁴ Ib. p.168.

CAPÍTULO IV

O SILÊNCIO DE DEUS

Introdução

Propondo um modo místico de viver a fé como caminho para todos, Karl Rahner afirma que o cristão do século XXI “será místico ou não o será”, na medida em que os homens façam do mistério de Deus seu próprio testemunho de vida. Hans Urs von Balthasar, também adotando a linha mística, é um dos teólogos do século XX que propõem a possibilidade de uma universalização da experiência mística, na medida em que esta se encontre ligada à comunicabilidade do inefável por meio da palavra humana, como a relação entre viver e pensar, entre ação e palavra, entre experiência e reflexão.²⁹⁵ Nesse sentido, o conceito teológico de mística distingue-se de uma noção ampla muito freqüente na linguagem corrente, que a identificaria com a própria definição de espiritualidade: “A atitude prática ou existencial fundamental de uma pessoa, consequência e expressão de sua maneira de entender a vida religiosa, ou, em sentido mais geral, a vida eticamente comprometida.”²⁹⁶ Balthasar propõe uma acolhida objetiva do mistério revelado como ponto de partida da experiência subjetiva do divino.

João Paulo II, na sua Exortação apostólica *Christifideles laici*, descreve a vivência mística cristã, abandonando a centralidade da relação interpessoal entre o crente e o Espírito Santo e relacionando-a como um caminhar cristão, seguindo os passos do Jesus homem, ao meditar sobre a Sua Palavra e no seguimento de sua práxis, associando a espiritualidade cristã com a prática do bem comum, como forma de evitar o mal:

A vida segundo o Espírito, cujo fruto é a santificação (cf. Rm 6,22; Gl 5,22), suscita e exige de todos e de cada batizado o seguimento e a imitação de Jesus Cristo, na acolhida das suas bem-aventuranças, na escuta e na meditação da Palavra de Deus, na consciente e ativa participação na vida litúrgica e sacramental da Igreja, na oração individual, familiar e comunitária, na fome e sede de justiça, na prática do mandamento do amor,

²⁹⁵ PALUMBO, Cecilia A. Prólogo. In BALTHASAR, H.U.; HAAS, A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008, p. 7-11.

²⁹⁶ BALTHASAR, H.U. *Puntos centrales de la fe*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, p.283.

em todas as circunstâncias da vida e no serviço aos irmãos, especialmente aos menores, os pobres e os sofredores (n. 16).

Qualquer tentativa de reflexão sobre a questão do mal deve sempre ser buscada na mística e no próprio silêncio dos místicos, na resposta que eles encontraram sobre o mal e na presença de Deus no mundo. Uma presença que o mundo, não sendo capaz de percebê-la, culpa seu Deus de omissão e de descaso. Contrariamente ao que se possa pensar, a vida mística não é uma fuga do mundo, mas um enfrentar o mal com as armas da fé. Para o homem de fé, notadamente aquele que bebe dos grandes místicos, é clara a consciência que crer não é compreender tudo. O místico coloca-se humilde e pacientemente ante o Mistério, entrega-se num total abandono e silêncio. A Teologia, quando chamada a responder ao mundo atual, deve articular a mística contemplativa e a ação, já que a mística tem raízes na experiência e preocupada a ela retornar, pois a própria revelação de Deus é sempre operativa e voltada para a ação. Num mundo que sobreviveu a duas grandes guerras, um Deus transcendente e distante não tem nada a dizer ao ser humano.²⁹⁷ Nesse contexto, é necessário perceber que a Teologia chamada a responder ao mundo não pode excluir a humanidade de Deus de sua divindade.

1. O Silêncio de Deus e a Paixão de Cristo

Na economia salvífica há um silêncio do Pai por causa da encarnação. Esse silêncio existe porque a Palavra do Pai é o Filho, que também é Sua sabedoria e Sua inteligência. Mas, se o Pai é o silêncio expresso pela palavra que é o Filho, então o Espírito é a força desse silêncio, na qual a Palavra se expressa e se faz compreender, a palavra que se expressa na antiga criação e a palavra que se encarna:

As afirmações do Novo Testamento, de que Cristo é o ‘primogênito de toda criação’, de que ‘tudo foi criado por Ele e para Ele’ e de que ‘tudo tem Nele sua consistência’ (Col. 1,1-17), de que Deus o constituiu herdeiro de tudo, ‘por quem também fez os mundos’ (Hb.1,2), de que tudo foi feito pela Palavra (que estava junto a Deus), e ‘sem a Palavra não foi feito nada do que existe’ (Jo1,1-3), somente pode-se justificar desde a fé em Jesus de Nazareth como Filho eterno de Deus. E esta fé manifesta que o Espírito Santo, diferente tanto Daquele que Jesus chama de Pai criador como do Mesmo Jesus, mas enviado por ambos. Esse Espírito Santo exerce senhorio, levando-O a Sua perfeição sobre o mundo criado pelo Pai no Filho.²⁹⁸

²⁹⁷ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão; cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 488.

²⁹⁸ BALTHASAR, H.U. “Creación y Trinida”. In: **Revista Communio** n°. III, ano 10, 1988 págs. 185-191, p.185.

Portanto, para que a Palavra de Deus seja ouvida pelo homem é preciso que o Espírito atue e, justamente nesse ponto, o silêncio tem a ver com a mística. Ao silêncio divino corresponde o silêncio humano. Quando o místico se retira, ele o faz para se relacionar com Deus de maneira mais profunda e automaticamente silencia na sua totalidade. Silencia o ambiente que o cerca e silencia na sua interioridade. Porque a busca de Deus é a busca da própria centralidade que pode ser encontrada apenas quando o Espírito impulsiona a Palavra através do silêncio de Deus, que para os místicos é a Fonte pura do Verbo, “a Origem sem origem e o princípio sem princípio da divindade”.²⁹⁹ Na interioridade silenciada, há um falar mais alto dentro da pessoa, um momento único de transcendência que a faz ser o que deveria ser, resgatando o seu ser interior e impulsionando-a em direção à vontade salvífica de Deus. No silêncio humano, acolhedor como destinatário e como espaço aberto para um novo começo, “uma escuta em espera de ser fecundada pela Palavra”. O silêncio une os dois mundos: o de Deus e o dos homens, num momento de proximidade entre ambos, tão próximo quanto possível das infinitas diferenças³⁰⁰: é o ponto de intersecção entre o transcendente e o humano.

A obediência da fé prestada à Palavra se abre para as veredas inexauríveis do Silêncio divino. [...] O Verbo encarnado é a única porta para irmos contemplar o Silêncio, para além da palavra, na escuridão do naufrágio de todas as possibilidades da palavra humana, na luminosidade velada do Amor primordial, na unidade e distinção entre a Palavra e sua Origem, entre o mediador e o Primeiro Princípio da vida divina e da história, entre o Revelado no ocultamento e o Oculto na Revelação.³⁰¹

Sob essa dinâmica, a Teologia de von Balthasar centraliza suas reflexões e sua ideia de missão, como sintetizou o então cardeal Ratzinger na sua homilia por ocasião dos funerais do teólogo, em 1 de julho de 1988: “Ele aprendeu que a Palavra de Deus reside no silêncio e na demora e só nessas condições cresce e produz fruto”.³⁰²

Mas as respostas que o mundo busca e exige não podem ser buscadas numa mística preocupada apenas com uma linguagem que possa reconstruir em palavras o acontecimento inaudito da experiência de Deus. Sem a experiência, a linguagem perde seu sentido. Essa relação entre experiência e palavra encontrou em Meister Eckhart seu ponto culminante na

²⁹⁹ FORTE, B. *Creer y pensar la Trinidad a partir de la estructura trinitaria de la «re-velatio»*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1991, p.234.

³⁰⁰ *Ib.* p.235.

³⁰¹ FORTE, B. *Teologia da história. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995, p.73.

³⁰² RATZINGER, J. “Hans Urs Von Balthasar”. In: **Revista Comunnio**, Ano VII, v.8 de julho-agosto de 1988, p. 293-297.

sua recusa aos “mestres de leitura” e a opção pelos “mestres da vida”, cuja experiência de Deus encontra-se no centro de sua reflexão. Meister Eckhart compõe uma interessante equação de silêncio de Deus e do homem, colocando-os lado a lado, num quietismo, num calar a alma, misturado ao intenso ativismo no mundo que se transforma em obra.³⁰³

O estudo deste trabalho sobre o silêncio de Deus levou necessariamente a um olhar sobre o lugar que ocupa cada pessoa da Trindade em perspectiva kenótica e nas suas relações divinas. E, nessa perspectiva, deter-se no alcance do abandono sofrido e sentido por Jesus. O olhar da dinâmica trinitária no evento da Paixão e Morte de Jesus nos revela um novo significado da cruz e do mistério pascal, elevando-o como critério hermenêutico de toda verdade cristã.

Para isso, faz-se necessário olhar sobre a segunda pessoa da Trindade, no evento da cruz, o que obriga o homem a uma mudança no seu conceito de Deus. Deste seu olhar humano sobre a cruz de Cristo emerge uma nova perspectiva teológica sobre a vida divina interpessoal interna e externa, refletida como repleta de dinamismo e de realização mútua. Sob essa ótica, portanto, é impossível imaginar um Deus imutável ou impassível, excluída toda mutação e paixão que fosse imposta pelas criaturas, o que colocaria Deus como dependente delas. Para Zanghì, o Pai se revela sobre a cruz do Filho mediante seu silêncio³⁰⁴.

O conceito trinitário, elaborado a partir da cruz de Cristo, concebe Deus na sua liberdade infinita a abrir-Se às realidades, acontecimentos e às decisões de suas criaturas, trazendo, com isso, para Si uma vulnerabilidade na Sua realidade divina. Como ouvir a oração de David em que põe a sua confiança num Deus cheio de compaixão, presente e atuante na sua própria história (Sl 86,15; 103,8,145,8)? “Mas vós, Senhor, sois um Deus bondoso e compassivo; lento para a ira, cheio de clemência e fidelidade. Olhai-me e tende piedade de mim, dai ao vosso servo a vossa força...” (Sl 86,15).

No entanto, a dimensão trinitária de Deus compreende a ideia de um Deus de compaixão, o que é mais coerente com toda a Sua presença na história do homem, descrita nas páginas da Sagrada Escritura como o “Emanuel”, e revelada na sua totalidade em Jesus

³⁰³ TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 4ª. Edição. São Paulo: Aste. 2007, p. 206.

³⁰⁴ ZANGHÌ, M.G. *Dio che è amore*. Trinità e vitta in Cristo. Roma: Città Nuova, 1991. p. 100-104.

Cristo. Com a encarnação do Filho, é eliminada definitivamente a ideia de um Deus impassível e imutável. Deus é aquele cuja onipotência absoluta lhe permite ser débil e cuja transcendência absoluta lhe permite ser parte deste mundo. Suas decisões e atitudes são espelho das decisões da justiça divina que se aplicam de modo a “fechar os olhos aos pecados dos homens, para que se arrependam” (Sb 11,23), ou como em tantas outras passagens do Antigo Testamento, onde o poeta hagiógrafo coloca na divindade uma atitude tipicamente humana, como alguém que “se arrepende” e suprime o castigo que “tinha decidido” impor aos homens (Jr 26,3; Ex 33,12-17). Todos esses elementos da personalidade divina são elementos de revelação trinitária já presentes antes do advento de Jesus e que se tornaram sinais de anúncio do Cristo que estava por vir. A grande revelação daquele que se autoproclamou “filho de Deus” foi seu agir e seu viver: “[...] A palavra que tendes ouvido não é minha, mas sim do Pai que me enviou.” (Jo 14,24). Absolutamente coerente com o agir do Pai em toda a história da criação até então. Da mesma forma como seu modo de julgar foi coerente com a justiça divina (Jo 8,26). No evento da cruz, surge a situação onde esse Deus que se permitiu ser “parte” do mundo assume também o sofrimento e as consequências de nosso pecado. A ideia de imutabilidade e impassibilidade de Deus não é bíblica, mas provinda de conceitos pagãos sobre Deus. Portanto, não podem mais serem lidas como categorias ontológicas da filosofia grega³⁰⁵ ou moderna.

Essa perspectiva, enfim, nos leva a reinterpretar sua “imutabilidade” como “fidelidade”, pois é dessa forma que se revela esse “Deus misericordioso e clemente, tardio em cólera e rico em amor e fidelidade” (Ex 34,5-6). Fidelidade para consigo mesmo, sua promessa, seu chamado, sua graça. Em Jesus, isso não são apenas virtudes éticas, que poderiam ser interpretadas como humanas, mas algo que constitui a Sua própria essência divina, herdada do Pai. Da mesma forma que João nos abre para o conceito de que “Deus é amor” (1Jo 1,5), Paulo insiste em “Deus é fiel” (1Cor 1,9; 10,13; 1Ts 5,24), ou como no breve hino Paulino, onde afirma que Cristo sempre permanece fiel, pois não pode negar-se a Si próprio (2Tm 2,13).

Todas essas noções recuperam uma das inspirações originárias que guiaram o pensamento de Martinho Lutero, e deixando de lado controvérsias e confrontações entre

³⁰⁵ A grande diferença da compreensão do Deus bíblico para a compreensão na visão grega é a personalidade de Deus. O Deus bíblico é um Deus pessoal. No pensamento grego Deus é um poder, uma força, uma abstração, nunca alguém com quem se possa se relacionar. Na filosofia grega o homem pode amar a Deus, mas nunca Deus amar o homem.

Catolicismo e Reforma, alguns teólogos como Moltmann³⁰⁶, von Balthasar³⁰⁷ e Bulgakov³⁰⁸ afortunadamente colocam em relevo o horizonte trinitário, numa nova perspectiva que se esconde na Paixão e cruz de Cristo: o Deus que se revela *sub contraria specie*, o Deus Trino revelado totalmente na cruz.

Se se compreende a cruz de Jesus como acontecimento de Deus, como acontecimento que envolve tanto Jesus como o seu Deus e Pai, dever-se-á necessariamente falar trinitariamente do Filho, do Pai e do Espírito. A doutrina trinitária não será portanto uma especulação sobre Deus, gratuita e isenta de qualquer incidência prática, mas apenas o compêndio da história da paixão de Cristo no significado que essa assume para a liberdade escatológica da fé e da vida da natureza opressa... O conteúdo da doutrina trinitária é a cruz de Cristo. A forma do Crucificado é a Trindade.³⁰⁹

Jurgen Moltmann condena a definição de um amor impassível de teólogos escolásticos, como Anselmo e Aquino. Para Moltmann, é impossível amar sem participar do sofrimento, pois um Deus incapaz de sofrer é um Deus incompleto e não um Deus perfeito. Posição compartilhada com Walter Kasper para quem, o ser de Deus é sua liberdade no amor:

Deus revela o seu poder na impotência; a sua onipotência é simultaneamente sofrimento ilimitado; a sua eternidade supratemporal não é rígida imutabilidade, mas movimento, vida, amor que se comunica a si mesmo ao distinto dele. Por isso, a transcendência de Deus é ao mesmo tempo a sua imanência; o ser Deus de Deus é a sua liberdade no amor.³¹⁰

Não que Deus seja forçado a sofrer, mas ele opta pelo sofrimento no momento em que assume a encarnação com finalidade salvífica. “Um Deus que não pode sofrer é mais pobre do que qualquer ser humano”. E mais: “Contudo, quem é incapaz de sofrer também é incapaz de amar.” Na cruz, de acordo com a teologia de Moltmann, tanto o Pai como o Filho sofrem. O Pai e o Filho sofrem de formas distintas:

A morte de Jesus põe então em jogo a divindade do seu Deus e Pai. O seu abandono põe em jogo a divindade do seu Deus e a paternidade do seu Pai [...] então na cruz não é somente Jesus que está em agonia, mas também Aquele para quem Ele viveu e falou, o Pai. [...] O seu grito na cruz deve ser interpretado como um acontecimento entre Jesus e seu Pai e desta forma como um acontecimento entre Deus e Deus [...] é um acontecimento no próprio Deus, é cisão em Deus - Deus contra Deus. [...] a cruz do Filho separa Deus de Deus até à intimidade e à diferença completa.³¹¹

³⁰⁶ MOLTSMANN, Jurgen. *El Dios crucificado*, Salamanca: Editora Sigueme. 1975.

³⁰⁷ Em praticamente toda a trilogia abordada nesta dissertação, Balthasar discorre sobre a Trindade e sua relação.

³⁰⁸ BULGAKOV, S. N. *El Paraclito*. Bologna. EDB, 1971.

³⁰⁹ MOLTSMANN, Jurgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Editora Sigueme, 1975, p 287

³¹⁰ KASPER, Walter. *Jesus el Cristo*. Salamanca: Sígueme 1974, p. 207.

³¹¹ MOLTSMANN, Jurgen. *El Dios crucificado*, Salamanca: Editora Sigueme, p.176-178.

Por isso, parte de um conceito de Deus não simples, mas trinitário. Para Jürgen Moltmann, Deus é Deus em Cristo³¹², pois "na morte do Filho Deus sofre também a morte no seu ser paternal".³¹³ Para Moltmann, Deus não sofreu nem morreu em Jesus Cristo, mas apenas morreu para a sua paternidade e o Filho apenas morreu para a sua filiação. É justamente esta nuance que o teólogo Walter Kasper enfatiza mais taxativamente que Moltmann, pois dentro de um conceito trinitário de Deus, também o Pai morre de alguma forma para a sua paternidade e o Filho para a sua filiação. Ainda que, para ambos, a cruz faça parte da própria e nova compreensão de Deus, Walter Kasper procura a identidade de Deus naquilo que é o cerne de sua teologia trinitária, o amor em liberdade e a liberdade no amor, capaz de unir o distinto sem dissolver a diferença.

O famoso axioma de Karl Rahner sobre a Trindade imanente e a Trindade econômica³¹⁴ também é fundamental para desbloquear o vínculo entre os acontecimentos históricos salvíficos e a estrutura das *hipóstases* de cada uma das Pessoas divinas. Para von Balthasar, numa reflexão também compartilhada com Moltmann³¹⁵ e Rahner, quem morre na cruz não é apenas a dimensão humana do *logos* encarnado. Isso seria trair a autêntica dimensão cristã.³¹⁶ A morte de Jesus é a morte de Deus em todas as suas dimensões e em tudo o que isso pode implicar e significar. Principalmente nas dimensões mais profundas do quanto isso afeta o homem. Naquele escurecer da Sexta-feira, que o homem chama de "santa", no instante em que o túmulo se fecha, abre-se um período de silêncio no universo, um silêncio que faz a humanidade mergulhar no mais profundo do mistério da encarnação e, nesse hiato, Deus se torna inacessível para o homem.³¹⁷ Ao término da escandalosa Paixão, a Palavra estava morta e a semente de trigo morria, sem que nada se pudesse colher. Nesse entardecer - que é na verdade o início do dia em que Deus esteve morto -, a razão humana é impedida de penetrar na totalidade do mistério:

Se ninguém pode ver o Pai sem o Filho (Jo 1,18), se ninguém pode vir ao Pai (Jo 14,6) e se o Pai não pode se manifestar a ninguém sem o Filho (Mt 11,27), então, quando o Filho, a Palavra do Pai morresse, ninguém veria a Deus, ninguém o ouviria falar nem chegaria até Ele. E houve esse dia, em

³¹² Ib. p.231.

³¹³ Ib. p.281.

³¹⁴ RAHNER. K., "O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação", in *Mysterium Salutis* II/1, Petrópolis, Vozes, 1972, p. 285.

³¹⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*, Salamanca. Editora Sigueme, ano

³¹⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*, Salamanca. Editora Sigueme, 1975, p 278.

³¹⁷ BALTHASAR, H.U. *O evento Cristo*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis*, v. III/6Vozes, Petrópolis, RJ, 1974, p.31.

que o Filho esteve morto e, conseqüentemente, Deus se tornou inacessível.³¹⁸

Todo esse desenvolvimento é a resposta à pergunta sobre se esse sofrimento de Jesus afetou o Pai em Sua totalidade. Ou como nas palavras de Moltmann: “E quem é então Deus: o que faz morrer a Jesus ou, ao mesmo tempo, também Jesus na Sua morte?”³¹⁹ O mistério pascal é um acontecimento trinitário. A Trindade é o pressuposto de uma teologia da cruz e a cruz é a única demonstração da Trindade. Já Balthasar vê nessa entrega, na dor e na morte do Crucificado, a plenitude das relações trinitárias de Deus. Isolando as relações intratrinitárias entre Pai, Filho e Espírito Santo torna-se insuficiente a maneira de se falar de Deus: “Quanto mais se interpreta todo o acontecimento da cruz como ação de Deus, tanto mais se rompe o conceito simples de Deus... Desde o exterior do mistério que se chama ‘Deus’, chega-se a seu interior, que é trinitário”.³²⁰

O Espírito é a Pessoa divina que expressa em Deus a comunhão pessoal tanto *ad intra*, como o laço de amor que encerra a unidade, como *ad extra*, demarcando a distinção trinitária da divindade. É preciso que se perceba de modo muito preciso o vínculo específico e existente entre a cruz de Cristo e o Espírito Santo, particularmente na articulação dessa terceira pessoa nesse acontecimento redentor, de amor máximo do Pai, para que possa ser exorcizada de vez a ideia de expiação sacrificial da cruz de Cristo. A noite da cruz não pode mais ser vista como o “inferno” suportado como sacrifício de expiação, exigência de um Deus legalista totalmente afastado da dor humana, apenas preocupado com o pecado humano. Balthasar recupera o Cristo pendente da cruz como a superação de todo vestígio da soteriologia de Santo Anselmo³²¹, francamente de difícil conciliação com a tese central de um momento de revelação definitiva do amor de Deus:

³¹⁸ Ib. p.31.

³¹⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*. Editora Sígueme. Salamanca, 1975, p.279.

³²⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Editora Sígueme, 1975, p.283.

³²¹ A soteriologia de Santo Anselmo apresenta a imagem de um Deus legalista, que exige a reparação pelos desgostos e ofensas causados pelos pecados humanos. Isso cria uma dívida frente a Deus que, ofendido porém justo, exige o pagamento da dívida, e, dessa forma, apenas o sangue de seu filho tem um valor correspondente e necessário para pagar a dívida de Deus. Deus Pai, portanto, no seu amor infinito aos homens, exige a morte de seu Filho que se entrega para o pagamento dessa dívida. Trata-se da satisfação forense, ou seja, a pessoa humana não tem como pagar a dívida. Deus se torna ser humano a fim de que a satisfação necessária seja oferecida a Si mesmo. (Cf. CANTUÁRIA, Anselmo de. *Por que Deus se fez homem?* São Paulo: Novo Século, 2003).

A redenção do pecador mediante Cristo não é um resgate. O Mal não pode ambicionar nenhum direito sobre o homem ante Deus. A liberdade divina não está restrita nem coagida pela menor necessidade que seja, quando Deus se decide livremente a salvar o homem perdido, e toda a obediência do filho encarnado depende inteiramente da espontaneidade e gratuidade de seu amor... Esta espontaneidade, absoluta por ser divina, no sacrifício do Filho constitui seu valor supremo, infinitamente compensatório de todas as culpas do mundo, compartilhando realmente com a comum humanidade de Adão, nascendo de Maria. E, no entanto, pois, tudo depende da liberdade, não ficando submetido a escravidão de Adão.³²²

O Espírito Santo, na teologia da expiação vicária, é quase que reduzido a um prêmio merecido por Jesus ao obedecer e cumprir a vontade do Pai, assumindo a sua morte sacrificial. Inclusive reduzindo e limitando a via de comunicação do Espírito com os homens, como se essa comunicação só pudesse ser realizada através da cruz ou do abandono. Contrariamente, o que esta nova visão teológica articulada por Balthasar e Moltmann, entre outros teólogos do século XX, o Espírito Santo se mostra como Aquele que impede que se separe a unidade divina: “O Espírito Santo é o elemento unificante na separação, Aquele que garante ao mesmo tempo o vínculo entre Pai e Filho e sua separação.”³²³ Isso rompe uma longa limitação teológica e abre um novo horizonte, emergindo uma nova razão que justifica a morte cruenta de Cristo, conforme a afirmação de João Paulo II: “Por detrás de todos os sofrimentos humanos, o próprio sofrimento redentor de Cristo”³²⁴, num ato de amor, de solidariedade, mas principalmente de encontro com o homem.

No plano da espiritualidade é evidente que no mistério Pascal Jesus não quis evitar ao homem as experiências de dor. Por mais desconcertante e cruel que isto possa levar a crer, é fato que em muitas situações históricas ou mesmo particulares, muitos homens de fé se encontram tão sem explicações como os não-crentes, mesmo que a presença de Cristo na sua Cruz os encha de esperança como os testemunhos dos primeiros mártires. É justamente nesses mártires e santos, que fizeram da cruz de Cristo seu maior tesouro, é que se percebe diretamente que essa transformação é ação dessa terceira pessoa da Trindade, tão presente na cruz e no sofrimento do Filho.

A cruz de Cristo é o exemplo de uma vida entregue a uma missão aceita e assumida até o extremo. “Abraçada” como o evangelista João gosta de enfatizar e é descrita em

³²² BALTHASAR, H.U. *Gloria*, v. II. Madrid: Ediciones Encuentro, 1996, p. 240.

³²³ MOLTMANN, Jurgen. *Trindad y Reino de Dios*, Salamanca: Editora Sigueme, 1986, p.98.

³²⁴ JOÃO PAULO II, *Salvifici Doloris*. Carta Apostólica, 1988. São Paulo: Paulinas, 1988, 30.

algumas traduções (Jo 19,17). Os evangelhos enfocam claramente essa obediência em momentos em que Jesus enfrentou tanto como na agonia do Getsemâni, como na paixão e cruz, sempre com uma atitude de profunda oração ao Pai, de entrega e oferecimento: “Ele, nos dias de sua vida mortal, dirigiu preces e súplicas entre clamores e lágrimas àquele que o podia salvar da morte e foi atendido por sua piedade. Embora fosse filho de Deus, aprendeu a obediência por meio dos sofrimentos que teve.” (Hb 5,7-8).

Não como exemplo de sofrimento silencioso e resignado, na transformação de uma morte injusta em oferta generosa de Si, mas como exemplo de um vínculo inquebrantável com Deus, e de Deus com o homem, que Paulo bem define: “Quem nos separará do amor de Cristo?” (Rm 8,35). A maior consequência dessa morte na cruz é justamente o vínculo extremo e eterno que se cria entre esse Deus e o homem. Nesse momento de sofrimento e de revelação, Deus mostra a Sua solidariedade e presença com a humanidade que sofre. A verdade do homem, enquanto criado livre, e da história, enquanto exercício da liberdade (e como dom recebido), encontra seu verdadeiro e último sentido na cruz de Cristo. Essa mesma cruz que une, num ato de amor máximo, a Paixão de Cristo com a “paixão do homem” provoca o encontro desse mesmo homem com sua verdade mais profunda, fazendo com que o sentido do sofrimento e da dor, das experiências de injustiça e de opressão, mudem para sempre seu significado na história da humanidade, como afirma João Paulo II:

O Sofrimento humano atingiu o seu vértice na paixão de Cristo; e, ao mesmo tempo, revestiu-se de uma dimensão completamente nova e entrou numa ordem nova: ele foi associado ao amor, àquele amor de que Cristo falava a Nicodemos, àquele amor que cria o bem, tirando-o mesmo do mal, tirando-o por meio do sofrimento, tal como o bem supremo da Redenção do mundo foi tirado da Cruz de Cristo e nela encontra perenemente o seu princípio. A Cruz de Cristo tornou-se uma fonte da qual brotam rios de água viva. Nela devemos também repropor-nos a pergunta sobre o sentido do sofrimento, e ler aí até ao fim a resposta a tal pergunta.³²⁵

2. A Paixão de Cristo no mundo atual

Qualquer reflexão teológica que pretenda sair do silêncio e responder as perguntas do mundo atual deve também procurar na Antropologia os alicerces dessa reflexão para guiá-la até suas dimensões sociais como causas, sob pena do discurso teológico “perder o contato

³²⁵ JOÃO PAULO II, *Salvifici Doloris*. Carta Apostólica, 1988. São Paulo: Paulinas, 1988, 18.

com a realidade científica, social e política”.³²⁶ A sua reflexão deve, portanto, englobar a sua própria postura nos conflitos dos homens, sejam eles sociais ou políticos. A centralidade do evento Cristo, cujo foco deve estar na cruz, sempre será seus caminhos de reflexão:

[...] todos estes dramas ou tragédias são esboços prévios ou conseqüências do drama central de Cristo, giram a mais ou menos distância em torno da cruz, pertencem a sua prolongação e exegese, e estão orientados de modo magnético a seu centro. E desde ela podem ser interpretados ou ordenados.³²⁷

A Paixão de Cristo não pode ser vista apenas como um ato de obediência, mas como um ato voluntário, de profundo amor de quem assume uma missão e deseja pelo momento de sua concretização, justamente por se aproximar de forma inigualável ao homem em sua dimensão mais profunda: o sofrimento e o desamparo. No momento em que o homem, no seu desespero, clama por Deus, Ele se torna presente, solidário ao seu lado: “Se houvesse faltado aquela agonia na Cruz, a verdade que Deus é Amor ficaria por se demonstrar”.³²⁸

A missão, sempre tão enfocada na teologia balthasariana, tem seu ponto culminante na Paixão que começa com a decisão de Jesus de subir até Jerusalém com seus discípulos, e com a antecipação do que iria acontecer (Mc 8,31). Portanto, é uma decisão ativa, que parte do conhecimento de sua missão e consciência da dimensão universal dela. “[...] o Filho em sua missão, em todo o momento está olhando para o Pai que O envia.”³²⁹ É uma unidade desde a sua origem entre Jesus e o Pai que enfoca, segundo Balthasar, a consciência de Jesus que se faz evidente em face de várias passagens de João que salientam a unidade entre “Eu e o Pai” (Jo 8,16).

É possível crer em Deus e aceitar Deus no mundo moderno, onde avanços tecnológicos deixam as pessoas extasiadas e confiantes em uma vida melhor? A tecnologia não consegue transformar a vida do homem e realizá-la melhor do que a Teologia com seu discurso de anúncio de Jesus e de um Reino vindouro, abstrato e que exige comprometimento pessoal? Bruno Forte é outro teólogo que evidencia essa problemática do ser humano nas suas

³²⁶ MOLTSMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*. Editora Sígueme. Salamanca, 1975, p. 18.

³²⁷ BALTHASAR, H.U. *Teodramática, V.2: Las personas Del drama: el hombre en Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro. 2006, p. 14, nota 2.

³²⁸ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*. São Paulo: Ed. Francisco Alves, 1994, p.76.

³²⁹ BALTHASAR, H.U. *Teodramática, V. 3: Las personas Del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Ediciones Encuentro. 2007, p.160.

dimensões de sofrimento e dor, principalmente, no mundo atual. Para ele, deve haver uma relação com o passado, no contexto dos problemas do presente de modo a orientar o futuro, ou seja, a memória do passado deve estar em sintonia com a fé e a vida. O ser humano, para Forte, é um peregrino em busca do sentido da própria existência e se defronta, nessa busca, com a tragicidade da vida e da morte. Nesse ponto, Deus vem a seu encontro na Palavra revelada e no insondável silêncio, num ato de puro amor.³³⁰

O mundo atual baseia sua economia e sua tecnologia nas ciências naturais. O homem moderno transforma a natureza que o cerca em objeto de sua observação e seu estudo científico, com a finalidade de dominá-la e desta tirar domínio técnico. As ciências naturais ganharam esse espaço e essa autonomia com o avanço da tecnologia que proporcionou mudanças radicais no mundo, notadamente no último século. Por essa razão, “uma nova linguagem sobre Deus se quiser ser séria e que seja levada em conta, deve fundamentar-se na dura realidade da interpretação do mundo à luz das ciências naturais”.³³¹ Desde a “pretensão” da afirmação de que a interpretação da passagem bíblica sobre a criação era incumbência da ciência natural ou desde a época da controvérsia com Galileu³³², a Igreja sempre viveu embates históricos contundentes, como a polêmica entre a teoria evolucionista de Charles Darwin no século XIX, ou com Teilhard de Chardin³³³ no século XX, citando apenas alguns e que culminaram na publicação do *Syllabus* (1864) de Pio IX. “Assim se produziu uma das maiores catástrofes da história da Igreja: um cisma entre a ciência natural e a Teologia, inclusive entre a Igreja e a cultura moderna.”³³⁴ A grande novidade surge com o Concílio Vaticano II na sua Constituição *Gaudium et spes*, onde a Igreja abandona a posição controversa com o mundo moderno e as ciências naturais e toma uma nova consciência de ser Igreja. Notadamente na Igreja da América latina, quando, a partir de Medellín e Puebla, surge o questionamento sobre a quem deve se remeter a Igreja na sociedade moderna, mudando a tônica da evangelização e da pastoral e adotando a conhecida opção preferencial pelos pobres.

³³⁰ FORTE, Bruno. *Teologia da história. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995, p.96.

³³¹ KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Editora Sigueme, 2005, p. 35.

³³² Galileu levou os descobrimentos de Copérnico e de Kepler a negar a antiga concepção geocêntrica do universo, contida na Bíblia. Isso levou Galileu a um processo que, encerrado em 1633, condenou a sua doutrina.

³³³ Teilhard de Chardin, padre jesuíta francês, teólogo e paleontólogo construiu uma visão integradora entre ciência do mundo material e teologia. Seus escritos foram mal vistos pela Igreja Católica sendo proibido de lecionar, de publicar suas obras teológicas e submetido a um quase exílio na China. Apesar de toda a repressão, suas ideias foram sendo incorporadas ao discurso oficial da Igreja, (Cf. LUBAC, Henri de. *La pensée religieuse du père Teilhard de Chardin*. Paris: Cerf., 2002).

³³⁴ KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Editora Sigueme. 2005, p. 35

Volta, portanto, seu olhar para o silêncio dos abandonados e oprimidos, posicionando-se sócio-politicamente no mundo moderno em sua defesa: o Deus que governa a existência cristã não é o Deus das religiões, das sociedades, mas é o Deus crucificado, pobre, maltratado e humilde. A Igreja, a partir de então, procura ver e encontrar no Jesus humano os elementos cristológicos necessários para um novo rumo e um novo horizonte de sua caminhada. Segundo Walter Kasper, embora tardia, a posição da Igreja³³⁵ e da Teologia leva a um desenrolar de uma Cristologia voltada para o homem que sofre. “Toda crítica teológica [...] deve começar com uma autocrítica. O cristianismo, salvo raras exceções [...] reconheceu demasiadamente tarde, no século XIX, a questão social”.³³⁶

Todo o desenrolar da vida terrena de Jesus, desde o momento da Encarnação até o momento máximo do silêncio no mistério do Sábado Santo, coloca o homem de fé diante de uma revelação de amor na mais pura e profunda doação. A morte na cruz e o silêncio do Pai é o que dá visibilidade e torna concreta a missão reveladora de uma renúncia, num dispor de si mesmo para deixar que o outro, no caso o Pai, disponha dele. O renunciar a si próprio para que o outro disponha dele é o cerne do evento Cristo que tão bem Paulo sublinhou: “Eu vivo, mas já não sou eu, é Cristo que vive em mim.” (Gl 2,20).

A Encarnação é um ato que gera silêncio e retira o silêncio porque a Palavra se encarna, revelando um ato de amor nascido na terra onde Deus se sujeitou caminhar e viver. Um ato histórico do envio do Filho pelo Pai ao mundo para chamar os homens a participar desse amor e de sua filiação e resgatá-los da situação de morte consequente do pecado. A Teologia não pode finalizar a sua reflexão apenas na Encarnação, ou no envio, mas deve prosseguir olhando para a situação de morte e para o pecado que leva esse homem à morte. O envio de Jesus pelo Pai incluiu a realização de Sua vontade nos milagres, na misericórdia, na denúncia, no perdão e na denúncia dos poderes estabelecidos. Esse envio faz de Jesus a causa que nos permite afirmar que se torna, a partir de então, visível a teoria e a prática do amor de Deus. E nos coloca no mesmo caminho e na situação de um segundo Cristo, colocando o

³³⁵ Esta posição do cardeal Kasper, embora correta numa análise da Igreja Medieval e Moderna, comete uma injustiça à Igreja dos primeiros séculos. As primeiras comunidades fizeram da solidariedade com o pobre o sinal que as caracterizou (At. 18, 24, 26; 19, 9, 23). Da mesma forma, a pregação dos primeiros Padres da Igreja, notadamente Ambrósio, Basílio e João Crisóstomo, fizeram da preocupação social sinal de seu testemunho cristão, como algo essencial à fé da comunidade e de cada um dos batizados e batizadas.

A Didaqué, ou Doutrina dos Apóstolos, data de fins do século I. Enfatiza o desprendimento do coração e a partilha dos bens: “Não repelirás o indigente, mas antes repartirás tudo com teu irmão; nada considerarás como teu, pois, se divides os bens da imortalidade, quanto mais o deve fazer com os corruptíveis?” (4, 8).

³³⁶ Ib. p. 54.

homem, o elemento antropológico sobre o eclesiástico: na “paixão do homem” o que deve estar no foco do discurso teológico não é a Igreja, mas o homem que foi e é o cerne da atenção do Cristo, preocupado em elevá-lo e em resgatar-lhe a dignidade, tantas vezes usurpada pelo próprio homem.

Nesse envio, o Pai não anuncia apenas a Si próprio, nem a Seu Filho, mas revela o Seu Reino, incumbindo a Sua Igreja de colocá-lo presente constantemente no mundo. Por que, então, o seu anúncio não responde mais ao homem no mundo atual? Confessar que Jesus é o Filho de Deus, simplesmente atualizando a ideia de filiação como algo absolutamente transcendente, não corresponde colocar o homem no caminho do seguimento de Jesus:

Neste sentido a tarefa mais urgente da cristologia, precisamente pela afirmação dogmática de que Cristo é o Filho de Deus não consiste em reinterpretar *in recto* o dogma cristológico, o qual continua sendo uma tarefa importante, mas em realocar o caminho do homem de fé para que a sua vida seja um seguimento de Jesus e desta forma seja também, o processo de sua filiação concreta.³³⁷

Os relatos da Paixão assemelham-se aos relatos das tentações vencidas por Jesus, no início de sua vida pública. Todas as tentações se referiam a adotar o poder como forma de coação, de demonstração de sua superioridade, de terminar enfim com seus sofrimentos. Nas ofensas dos romanos e fariseus ao pé da cruz, a última tentação vencida pelo homem Jesus: descer da cruz com poder sobrenatural e desafiar as leis da natureza que ele mesmo criou (Mc 15,32; Mt 27,42).

A recusa de Cristo em utilizar o sobrenatural, o poder para o seu anúncio, nos faz perguntar por que não buscar o rastro de Deus aonde o ser humano de qualquer cultura se sente diariamente interpelado pelo Absoluto, que se oferece nas mais variadas e humildes manifestações? É possível experimentar o amor e a misericórdia de Deus desde outra posição, desde a cruz de Cristo, experimentada diariamente no curso da história, nos homens crucificados? Nesse sofrimento do homem, a Trindade mais do que se revelar e se manifestar, impõe ao homem um confronto com a sua própria consciência social. Por que não encontrá-Lo no incentivo da busca de Justiça, gemendo de dor com o homem que sofre, despertando a esperança do homem caído ou, como o “*poverello*” de Assis, encontrando a dignidade no rosto mais desfigurado de sua criatura?

³³⁷ SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1993, p.296.

Na profissão de fé de todo cristão, ele é impelido a tomar uma posição muito clara em relação à história de cada ser humano e da inteira humanidade. Vendo o evento da morte e ressurreição de Jesus, ele é defrontado com a figura do abandonado, do condenado a morrer sem dignidade, mas com a convicção profunda que não só o Pai, mas também o Filho participaram desse evento revelador e salvífico, como o desvelamento da identidade mais profunda da Trindade. Esse Deus Trino surge na humanidade, anunciando o amor aos pobres, marginalizados e discriminados, através do perdão, da misericórdia e de sinais repletos de esperança. A todos prometia a proximidade do Reino de Deus, incumbindo-os de sua construção. Sua morte na cruz, ao tomar sobre si a dor de toda a humanidade no que ela tem de inumano, como um abandonado por Deus, foi um ato de solidariedade ao se aproximar do homem abandonado pela sociedade e pelo seu semelhante. Mas Deus, seu Pai, o ressuscita e mediante a ressurreição, emerge a sua identidade mais profunda como o ‘Senhor da Vida’, o ‘justo por excelência’, o ‘Filho unigênito e predileto do Pai’, ‘a Sua mais fiel e eloquente Palavra’. Nesse sentido, a ressurreição aparece qual expressão da justiça aplicada à sua vida e à verdade da sua mensagem: a ressurreição é a última e definitiva confirmação da legitimidade divina do testemunho de vida e da pregação de Jesus.

A Teologia atual deve colocar como ato primeiro a experiência de fé, contextualizada e comprometida com o outro. Vivenciada na *praxis* da “paixão do homem” para, sobre essa experiência, iniciar um discurso teológico que questione o mundo, encontrando causas e responsáveis por essa “paixão”. A articulação entre Teologia e prática deve ser dirigida segundo uma motivação, capaz de transformar essa relação dialética e fazendo-a partícipe de um mundo que questiona seu Deus pelo sofrimento:

Crer, do ponto de vista cristão, não é simplesmente uma questão de seguir uma tradição, mas, antes de tudo, de um encontro de pessoa a pessoa, encontro com o Cristo ressuscitado, que leva a uma opção: a opção por seguir Jesus na vida, no seu projeto histórico e escatológico, o que se torna cada vez mais exigente numa cultura secularizante e pluralista. Jesus tinha dois eixos de orientação que, em última instância, tinham a mesma fonte: amor ao Pai e amor aos oprimidos de todas as formas. Da experiência do Pai, fonte inesgotável de amor e de compaixão para com todos, de modo especial para com os perdidos e desamparados, Jesus deriva uma prática de solidariedade para com os marginalizados e pecadores. Por isso anuncia o Reino de Deus, que começa a realizar-se na existência humana aí onde as relações humanas são regidas pela justiça, pelo amor, pela fraternidade, pelo

perdão. Esse é o projeto de vida de Jesus, esse deve ser o projeto da comunidade de seus discípulos e discípulas.³³⁸

A Teologia que quiser responder sobre o sofrimento não pode se limitar a um discurso espiritual sobre realidades metafísicas, isso seria negar a missão de Jesus e reduzir o Cristo a uma abstração que induz a uma ideia de “simples” reconciliador universal, negando a relação de sua humanidade e de seus atos, com a constituição do Reino de Deus. Ao contrário, a Teologia deve abandonar toda pretensão de universalidade de seu discurso, admitindo novas perspectivas no âmbito social e cultural, de forma que seu discurso torne-se uma resposta que ilumine a situação individual e social do homem. A Sagrada Escritura e as fontes da Tradição devem ter um novo enfoque e uma nova mediação hermenêutica, abandonando as esferas do abstrato e inserindo as situações sociais e políticas, para delas poder refletir.³³⁹ A simples denúncia e a revelação da responsabilidade de poucos frente ao sofrimento de muitos não garante que essa situação mude. A Teologia não deve, no mundo moderno, ser apenas profética, se limitarmos o termo ao sentido de denúncia. Nem se esconder em uma espiritualidade impessoal, transformando o Cristo em alguém que abandona a sua cruz, negando a sua paixão como consequência de sua vida e de seus ensinamentos. A teologia cristã deve refletir sobre o mundo econômico, social, político e cultural: “[...] aqui a fé não é discurso sobre a história, mas *praxis* na história, sobre a qual a teologia está chamada a refletir”.³⁴⁰

Depois da cruz do Filho, Deus não é mais um rosto desconhecido que o homem clama no auge de sua dor. Mas é um Deus humano que sai do silêncio e grita com ele e nele: “[...] por detrás de todos os sofrimentos humanos, (está) o próprio sofrimento redentor de Cristo.”³⁴¹ Jesus assumindo a sua humanidade assumiu a dor experimentada pelo homem em cada momento de sua história. O rosto de Jesus está estampado em cada face de homem que sofre, que agoniza, que se sente injustiçado e abandonado: “Vede, não desprezeis a nenhum destes pequeninos; pois eu vos digo que os seus anjos nos céus sempre vêm a face de meu Pai, que está nos céus.” (Mt 18,10). As mazelas e sofrimentos que causamos aos homens mais fracos, pobres, oprimidos, os causamos a Ele (Mt 18,6). O Cristo que sofre entra na dimensão humana, e o homem no seu próprio sofrimento entra na dimensão divina ao assemelhar seu

³³⁸ BENTO XVI, *Deus é Amor*. Carta Encíclica. São Paulo, Paulinas, 2010, n. 19.

³³⁹ GIBELLINI, Rosino. *La teologia del siglo XX*. Santander: Editora Sal Terrae, 1998, p. 380.

³⁴⁰ GIBELLINI, Rosino. *La teologia del siglo XX*. Santander: Editora Sal Terrae, 1998, p.375.

³⁴¹ JOÃO PAULO II, *Salvifici Doloris*. Carta Apostólica, 1988. São Paulo: Paulinas, 1988, 67.

sofrimento ao de Jesus, obtendo a presença do Espírito e a sua intercessão, aliando seus gemidos ao do Cristo.

3. A Paixão do homem e o grito de Deus

A tradição teológica afirma que o Deus que morre na cruz não é o Pai, mas o Filho encarnado. Essa morte deve ser compreendida a partir do histórico da vida de Jesus. Não se pode separar a Encarnação e a missão da Paixão, pois “Cristo [...] foi um desafio quádruplo: moral, social, salvífico e teológico”³⁴² para o tempo em que viveu. E também para os momentos atuais, essa morte na cruz está presente, solidária, com as cruces enfrentadas diariamente pelos que sofrem na história, nos massacres, nos extermínios de povos, nos desfigurados... A morte de Jesus é um oferecimento ao Pai que dá um novo sentido ao sofrimento e à morte do povo. É morte solidária ao chamado pecado social e a arrogância de alguns que oprimem seus semelhantes, caracterizando sociedades injustas no curso da história. É, portanto, no horizonte da história passada que se desenvolveu a “paixão do homem” e a “paixão do mundo”. É nessa “paixão do homem” que a paixão de Cristo se une, se solidariza e faz ver ao mundo que ambas têm a mesma causa e o mesmo responsável: o próprio homem na sua maldade, na sua desmesurada ânsia de poder e no seu medo de perdê-lo. A *Theologia Crucis* de Lutero talvez seja o ponto culminante de sua decisão reformadora,

[...] pois Lutero entende que a cruz de Cristo de modo totalmente a-místico, como protesto de Deus contra o mau uso de seu nome, posto a serviço da coroação religiosa da sabedoria humana, da eficiência humana e do império cristão da sociedade eclesiástica medieval, e em favor da liberdade da fé.³⁴³

Na cruz está um homem pregado, um Deus abandonado e uma mensagem rechaçada. Uma dura imagem que “é a revelação visível do ser de Deus para o homem na realidade de seu próprio mundo”.³⁴⁴ A figura do Cristo crucificado, por vezes pendurada em paredes ou usada como adorno inclusive no corpo de alguns como símbolo de fé, está longe da dureza original estampada nela. E longe da totalidade de seu significado. Nessa cruz está explícita a crueldade humana, o lado mais obscuro do homem e o mais afastado da moral cristã, paradoxalmente àquela moral ensinada pelo crucificado ali exposto. Naquela cruz está implícita a pergunta sobre a justiça, não de Deus, mas dos homens a si próprios. Não está estampada a impotência de um Deus amoroso que se solidariza com a dor humana, nem o

³⁴² CARDEDAL, O.G. *Cristologia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2001, p.104.

³⁴³ MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Editora Sígueme. 1975, p.289.

³⁴⁴ *Ib.* p.288.

grito solitário do homem que sofre ante o aparente silêncio desse Deus, como querem os que procuram esconder as próprias responsabilidades. Naquele Jesus, filho encarnado de Deus, crucificado e morto, não está o silêncio de um Deus omissivo, mas o grito de um Deus que é Pai ante o descaso do homem com seu semelhante.

A belíssima teologia de Balthasar que vislumbra no silêncio dessa cruz um momento de revelação máxima do mistério trinitário, bem como a plenitude da dinâmica dessas relações trinitárias, parece que não consegue ver o Deus crucificado e sofredor que naquele momento é um não-Deus. Como visto anteriormente, nas suas reflexões e construções teológicas, ele recorre ao Evangelho joanino que, nas descrições da Paixão (Jo 18,1-20,18), é “antes uma história de triunfo do que de sofrimento”.³⁴⁵ Na humilhação de Jesus em seu instante mais profundo, que é a morte de cruz, é contraposta a exaltação e a glorificação de Jesus (Jo 3,14; 8,28;12,32-34). Mas a totalidade da revelação, no evento histórico da encarnação culmina no momento da paixão e morte de Jesus, que também chega a seu ponto de maior proximidade da humanidade, até na semelhança com os homens que são “desumanizados” em tantos e tantos atos de injustiça, de brutalidade e de dor, como os que permeiam a história. Esta linha de reflexão teológica, ao contrário da adotada por Balthasar, reconhece Deus em sua humanidade desprezada, sem que sua linha de seguimento seja guiada apenas por imagens de belas aparências³⁴⁶:

Quem reconhece a Deus na sua baixeza, debilidade e morte de Cristo, não o faz na supremacia e divindade sonhada pelo homem que busca a Deus, mas na humanidade que ele mesmo abandonou, rechaçado e desprezado. Isto destrói sua sonhada semelhança com Deus, que o converteu em um monstro e o retornar a sua humanidade, que fez seu o verdadeiro Deus.³⁴⁷

Balthasar no seu estudo da “teologia dos três dias” desenvolve a morte de Jesus como fonte de salvação e revelação e sob esse enfoque olha para o silêncio da cruz e o crucificado. Mas seu olhar é o olhar de um homem que aos pés da cruz vê seu Deus ser morto em cumprimento de uma missão salvífica que lhe foi confiada, em total obediência ao Pai. Seu interesse teológico parece centralizar-se num “justificar”³⁴⁸ Deus nesse silêncio e abandono reclamado pelo Filho do alto da cruz. Deixa, dessa maneira, de adentrar no mistério do sofrimento humano, não num intuito pretensioso de buscar suas causas, mas para nessa paixão

³⁴⁵ BAUER, J.B. “Paixão de Jesus”. In: *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo, Edições Loyola. 2004, p.297-299.

³⁴⁶ MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*. Editora Sígueme. Salamanca, 1975, p.297.

³⁴⁷ *Ib.* p.296.

³⁴⁸ BALTHASAR, H.U. *La esencia de la verdad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana., 1955, p.288.

de Jesus, encontrar elementos de consolo e ânimo para tantos e tantos crucificados que a maldade do homem teima em fazer, ao longo de sua história. No seu estudo do mistério Pascal ele esmiúça a Trindade e consegue ver a revelação desse Deus trinitário no sofrimento de Jesus. Que é o sofrimento do próprio Deus. Mas, como dissemos, sua teologia não vê nessa cruz o sofrimento do Homem. Concordar que o mal é um mistério indecifrável não isenta a Teologia e o teólogo de combatê-lo. Por isso, “não é uma teoria que lhe dará sentido, senão uma prática”.³⁴⁹

A Teologia da América Latina distancia-se da teologia de Balthasar exatamente neste ponto. A reflexão de Balthasar se direciona à cruz, com olhos apenas de teólogo, ausente da realidade e do sofrimento humano. Dessa forma vê a Paixão a morte de Cristo sem articulação com as novas dimensões da fé, refletidas por outros teólogos do mundo europeu como os já acima citados e, nas últimas quatro Conferências Episcopais Latino-americanas - em Medellín como libertação, em Puebla como comunhão e participação, em Santo Domingo como inculturação e, finalmente, em Aparecida como missão -, vêem a morte do pobre³⁵⁰, do injustiçado, do miserável e de todo aquele que se defronta com a intolerância e com a ganância de um mundo preocupado em manter divisões e privilégios. A opção preferencial pelos pobres nascida em Medellín³⁵¹ e, por vezes, tão criticada³⁵², não é uma opção da Igreja de *per se*, mas uma opção do próprio Deus, como salientou o Papa João Paulo II, na sua visita a Puebla, no México: “Desejei vivamente este encontro porque me sinto solidário convosco e porque, sendo pobres, tendes direito a meu particular desvelo; e o motivo é este: o papa vos ama porque sois os prediletos de Deus.” (Alocução Bairro Santa Cecilia AAS, LXXI, p. 220).

³⁴⁹ BOFF, Leonardo. *E Deus nisso tudo?* Artigo publicado em 07 de Janeiro de 2006, in <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm>, acesso em 20/02/2011.

³⁵⁰ O “pobre” na Bíblia, notadamente no Antigo Testamento, tem uma relação especial com Deus, que Se coloca como seu auxílio, proteção e que nunca se esquece deles, ouvindo-lhes as queixas (Sl 0,12). Pobre é o *anawin*, ou seja, o curvado, o oprimido o que confere ao termo um sentido social, sendo o oprimido, o desprezado, o que se encontra em situação deplorável por ter sido vítima de injustiça. (Cf. “Pobreza”. In: BAUER, J. B. Dicionário Bíblico-teológico. São Paulo: Loyola, 2004, p. 330-335).

³⁵¹ A chamada opção preferencial pelos pobres nasce na Conferência Episcopal de Medellín, quando a Igreja da América Latina mostra a sua preocupação com relação à grande maioria da sua população, que vive em condição de miséria. Com essa postura, a Igreja abraça a missão de Cristo em sua totalidade para que a vida dos homens seja abundante também em sua totalidade (Jo 10,10).

³⁵² A lembrança dessas críticas foi admitida nas reflexões pronunciadas pelo Cardeal Trujillo, do Pontifício Conselho para a Família, nos 25 anos de Puebla: “A êxito inegáveis, a uma dinâmica pastoral renovada, uniam-se uma posição ambígua, a desconfiança crescente em relação à Doutrina Social da Igreja, apresentada como carente de profundidade e de um “*pathos*” revolucionário, e catalogada como uma concessão aos poderosos”.

A fé professada deverá ser cada vez mais assumida sob esse enfoque da opção preferencial pelos pobres e excluídos, as maiores vítimas de uma economia globalizada que não considera diferenças:

No nosso tempo, de fato, são muitas as necessidades que interpelam a sensibilidade cristã. O nosso mundo começa o novo milênio, carregado com as contradições dum crescimento econômico, cultural e tecnológico que oferece a poucos afortunados grandes possibilidades e deixa milhões e milhões de pessoas não só à margem do progresso, mas a braços com condições de vida muito inferiores ao mínimo que é devido à dignidade humana. Como é possível que ainda haja, no nosso tempo, quem morra de fome, quem esteja condenado ao analfabetismo, quem viva privado dos cuidados médicos mais elementares, quem não tenha uma casa onde abrigar-se? [...] sujeitos ao desespero da falta de sentido, à tentação da droga, à solidão na velhice ou na doença, à marginalização ou à discriminação social. O cristão, que se debruça sobre este cenário, deve aprender a fazer o seu ato de fé em Cristo, decifrando o apelo que Ele lança a partir deste mundo da pobreza. [...] É hora duma nova “fantasia da caridade”, que se manifeste não só nem sobretudo na eficácia dos socorros prestados, mas na capacidade de pensar e ser solidário com quem sofre, de tal modo que o gesto de ajuda seja sentido, não como esmola humilhante, mas como partilha fraterna. [...] Não seria, este estilo, a maior e mais eficaz apresentação da boa nova do Reino? [...] A caridade das obras garante uma força inequívoca à caridade das palavras. E como ficar indiferentes diante das perspectivas dum desequilíbrio ecológico, que torna inabitáveis e hostis ao homem vastas áreas do planeta? Ou face aos problemas da paz, frequentemente ameaçada com o incubo de guerras catastróficas? Ou frente ao vilipêndio dos direitos humanos fundamentais de tantas pessoas, especialmente das crianças? Muitas são as urgências, a que o espírito cristão não pode ficar insensível.³⁵³

A Igreja, portanto, não pode se colocar somente aos pés da cruz e de lá olhar para seu Deus, tentando, como dissemos anteriormente encontrar justificações para o silêncio de Deus. Mas deve ir além: deve colocar seu olhar junto ao olhar de Jesus no alto de sua cruz e de lá ver os inúmeros homens crucificados e sofredores pelo mundo. Ver nessa Sua dignidade que Lhe foi tirada, a dignidade negada a tantos homens na história. Jesus, em sua agonia, não vê apenas o choro de Sua mãe, mas vê todas as mães do mundo que choram pelos filhos que sofrem e morrem injustamente, vítimas da maldade e da opressão. A teologia que põe os olhos no alto da cruz consegue confrontar as fronteiras do ódio, as fronteiras da destruição do homem pelo homem, as fronteiras da crueldade.

Somente se a reflexão teológica colocar seu olhar junto aos de Cristo na cruz, lhe será possível perceber essa dimensão social e política e o imperativo ético e evangélico que lhe é

³⁵³ JOÃO PAULO II. *Novo Milenio Ineunte*. Carta Apostólica. São Paulo, Paulinas, 2001, n. 50-51.

exigido. No silêncio do homem em seu sofrimento é possível perceber na cruz de Cristo a radicalidade do amor de Deus aos homens e a solidariedade de Deus. Sob essa nova ótica, a cruz é um eloquente símbolo de protesto de Deus, de crítica aos homens e às sociedades humanas. No Cristo desumanizado e morto está um severo chamado à consciência que o próprio Deus faz aos homens. Nas devassidões de atrocidades cometidas pelo homem, nos campos de concentrações, nas favelas repletas de vida sub-humana, é quase uma atitude hipócrita o mundo se perguntar sobre o silêncio de Deus nesse sofrimento. A cruz de Cristo, plantada no meio da dor humana, é na verdade o grito de Deus que clama pelos responsáveis por essa situação e chama pelos escolhidos a abraçarem a causa de Cristo, a Sua missão, que a partir daquele momento de Revelação máxima é a Sua herança. Nesse sentido, o ser humano precisa responder concretamente a esse Deus que lhe fala.

O Papa João Paulo II, em sua primeira viagem à Polônia, ao celebrar uma missa em Auschwitz, e na presença de mais de um milhão de fiéis, afirmou: “Diante destas lápides não é lícito a ninguém passar adiante com indiferença.”³⁵⁴ A Fé passiva, em atitude de expectativa silenciosa e indolente não é a fé do seguimento à missão de Jesus Cristo. Esta, nascida de uma revelação que lhe infunde encanto e paixão, torna-se uma relação profunda de comprometimento com Sua causa. Parafraseando o Papa, poderíamos afirmar que diante da cruz de Cristo, pendurada em uma parede ou como um simples adorno, também não é lícito a ninguém passar adiante com indiferença. Naquela cruz silenciosa está mais do que um símbolo de fé professada. Está estampado o maior dos crimes cometidos pela humanidade e um alerta do que o homem que rejeita Deus é capaz de fazer: nas atrocidades das guerras, o mau uso de sua liberdade. Nas sanguinárias matanças de inocentes, a sua loucura de esquecer Deus e querer ser deus. O homem, capaz dos crimes nazistas que emocionaram o Papa e chocaram o mundo, é, e foi ainda, capaz de coisas piores. Sem Deus, ele se torna um monstro: das guerras biológicas, do aborto, da manipulação criminoso de embriões humanos, da eutanásia, da dissolução da família, da insensibilidade ante a fome de milhões de miseráveis do mundo. Lançar um olhar para a história é perceber as inúmeras vezes que essa mesma crucifixão foi feita no pobre, nos miseráveis, naqueles a quem se lhes nega a dignidade.

³⁵⁴ Homília proferida durante concelebração no campo de concentração de BIRKENAU, em 7 de Junho de 1979. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka_po.html. Acesso em 13/05/2010.

Do ponto de vista da missão, a teologia da América Latina não vê nessa cruz o ápice da missão do Cristo, mas uma tentativa do mundo de derrotar a sua mensagem, de impor-lhe um fracasso público. Sua morte na cruz, “o fato historicamente mais certo da vida de Jesus”³⁵⁵, é consequência de sua atividade política e social. Naquela cruz triunfa a morte, a injustiça, o medo e a desunião dos homens que impedem a formação da Igreja evangelizadora e missionária. Naquela cruz, como em todos os momentos de guerras, fome, opressão, campos de concentração, é Satanás que triunfa sobre Deus.

Cristo encarna-se para revelar o Pai na totalidade do quanto é possível ao homem tangir a transcendência de Deus. Anunciou o Reino como lugar de partilha e de amor solidário. Sua morte, portanto, não pode ser considerada “apenas” como oferenda máxima de amor, “um sofrimento obediente e exemplar e a prova de Sua fidelidade na missão”.³⁵⁶ Mas como fracasso de uma tentativa de instaurar o Reino de Deus, um reino de paz, justiça e igualdade entre homens. Um fracasso de uma fé que pretende envolver-se ativamente na formação do futuro, como na concepção de Moltmann.³⁵⁷ Esse fracasso da missão e mensagem de Jesus torna-se vitória, na sua Ressurreição. A Ressurreição de Cristo não pode ser vista como mais um relato de alguém que morreu e voltou à vida, por ação do Pai. Há outros relatos de ressurreição nas Escrituras. O que torna essa ressurreição crucial para o Cristianismo é que o Pai, ao devolver-Lhe à vida, devolve à humanidade, a esperança de sucesso de Seu projeto.

Importante perceber que na pregação de Jesus o Reino é tido como algo próximo, já chegando e agindo, perceptível no mundo e incitando os homens a uma tomada de posição, a uma decisão que os leva ao seguimento (Lc 18, 18-23). Com a ressurreição de Cristo, ressurgem toda essa dimensão e perspectiva do seu discurso evangelizador, aparentemente fracassado na cruz. Mas ressurgem agora sob a responsabilidade dos seus escolhidos (Mt 10,7). O “ide e pregai o evangelho” (Mc 16,15; Mt 10,7) é a “cruz” que Jesus coloca sobre os ombros de todos os que foram (e são) por Ele chamados (Mt 16,24; Mc 8,34). Não é uma cruz de dor ou de sofrimentos, como algumas reflexões teimam em fazer. Mas uma cruz como símbolo de missão evangelizadora que tem o poder de transformar e modificar um mundo injusto e

³⁵⁵ BAUER, J.B. Paixão de Jesus. In *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo, Edições Loyola, 2004, p.297-299.

³⁵⁶ MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Editora Sígueme, 1975, p. 277.

³⁵⁷ MOLTMANN, Jürgen, *Teologia da Esperança*. São Paulo: Editora Teológica, Edições Loyola, 2005.

opressor. Mundo esse que não foi capaz de calar a mensagem de Jesus, mesmo cometendo o maior crime de sua história:

A perspectiva de sua missão é muito mais profunda. Consiste na salvação integral por amor transformante, pacificador, de perdão e reconciliação. Não resta dúvida, por outro lado, que tudo isto é muito exigente para a atitude do cristão que quer servir de verdade aos irmãos menores, aos pobres, aos necessitados, aos marginalizados, numa palavra, a todos os que refletem em suas vidas a face sofredora do Senhor. (JOÃO PAULO II. Discurso inaugural no seminário palafoxiano de Puebla, México, em 28 de janeiro de 1979).

Tomar a sua cruz, portanto, não é tomar as dores de Cristo, mas assumir a sua missão: “Por onde andardes anunciai que o Reino dos céus está próximo” (Mt 10,7), e que no Documento de Aparecida, tão apropriadamente, é chamado de “Reino da vida” (DA 366)³⁵⁸.

Sob essa perspectiva libertadora, o aparente silêncio de Deus na Cruz foi o mais eloquente grito de protesto de Deus que estampou toda a injustiça e maldade que o homem é capaz de cometer. Por isso, daquele momento em diante, toda guerra, toda fome, todo campo de concentração é um “ide e pregai” que não foi cumprido: “Não há evangelização verdadeira enquanto não se anunciar o nome, a vida, as promessas, o reino, o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus.” (EN 22)³⁵⁹.

Na profissão de fé de todo cristão, ele é impelido a tomar uma posição muito clara tanto com relação à história de cada ser humano como da humanidade inteira. Vendo o evento da morte de Jesus, ele é defrontado com a figura do oprimido, do abandonado, do angustiado pela dignidade furtada, do condenado. Mas a fé conscientizada lhe dá a convicção profunda que não só o Deus-Pai, mas também o Filho, feito homem, participaram desse evento revelador e salvífico. Mas essa figura do Jesus abandonado, condenado, crucificado o leva para mais longe: o impele a abraçar o seguimento de Jesus na sua totalidade e no que ele tem de mais imperioso: a defesa do pobre. A cruz, esse desvelamento da identidade mais profunda da Trindade, contida nas reflexões de Balthasar, não leva o autor a assumir uma responsabilidade por uma “evangelização libertadora concretizada no desenvolvimento

³⁵⁸ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida* - Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus. 2007.

³⁵⁹ PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*. Exortação apostólica sobre a evangelização. Paulinas. 2007.

integral do homem”.³⁶⁰ Não é suficiente ficar na reta observância da lei, é preciso ir além, como no convite, recusado, feito ao jovem rico para seguir Jesus (Lc 18, 23). No abandonar seus bens, sua vida, suas ambições, o cristão tem garantida uma nova vida, uma ressurreição. Mediante a ressurreição de Jesus, emerge na sua identidade mais profunda o Deus como o ‘Senhor da Vida’, o ‘justo’, o ‘Filho unigênito e predileto do Pai’, renasce junto com Ele ‘a Sua mais fiel e eloqüente Palavra’. Nesse sentido, a Ressurreição aparece qual expressão da justiça aplicada à sua vida e à verdade da sua mensagem: a ressurreição é a última e definitiva confirmação da legitimidade divina do testemunho de vida e da pregação de Jesus.

Visto sob essa ótica, a ressurreição de Cristo e de sua missão é um ato contínuo e permanente no mundo. Começou naquele domingo de Páscoa, mas não terminou na Ascensão. A postura adotada em Medellín, ou “opção preferencial pelos pobres”³⁶¹, coloca nos ombros da Teologia e dos teólogos a responsabilidade de um olhar social aos povos que evangeliza. É necessário que cada cristão veja nessa opção o projeto de Jesus que o Pai ressuscitou naquela páscoa. E que ressuscita em cada novo “sim” de cada homem que adere a seu projeto, abraçando a sua missão em sua totalidade. A quinta Conferência Episcopal Latino-americana, realizada em Aparecida, no Brasil, em maio de 2007, frisou a “missão” como ponto central de sua reflexão e de suas conclusões, que considerou “uma oportunidade para que todas as nossas paróquias se tornem missionárias” (DA 73), “centros de irradiação missionária”, “lugares de formação permanente” (DA 306) e “fonte dinâmica do discipulado missionário” (DA 172). Nessas conclusões, a figura do leigo é enfocada de maneira particular como missionário, desvinculando qualquer ideia de exclusividade dessa função apenas ao clero: “Requer-se que todos os leigos se sintam co-responsáveis na formação dos discípulos e na missão...” (DA 202).

Neste estudo sobre a obra de Balthasar, dentro do que é possível numa dissertação de Mestrado sobre uma obra tão vasta, ficou perceptível, em sua Teologia, que o seguimento de Cristo é realizado apenas em ações rígidas de pessoas que vivem o estado de vida religioso. A chamada universal para a santidade dos leigos e leigas é de difícil percepção em sua obra. O seguimento de Jesus, a reflexão teológica e a sua eterna busca pelo transcendente, não é de

³⁶⁰ IWASHITA, Pedro. “Contexto Eclesial da missão na América Latina”. In: **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo: Paulinas, v. 54, p. 39-47. 2006.

³⁶¹ Na última Conferência Episcopal Latino-americana, realizada em Aparecida, em 2007, o Papa Bento XVI afirmou não ser correto o termo “opção preferencial”, pois a essência do Cristianismo é a opção pelos pobres, caso contrário não há Cristianismo. Desta forma, o termo foi corrigido para apenas: opção pelos pobres.

forma alguma algo reservado ao clérigo. Cairia-se no absurdo de considerar a fé de um cristão insuficiente motivo ou causa para alguém não assumir uma postura evangelizadora com todas as suas implicações e responsabilidades. Ao contrário, seguir o Cristo é um convite a toda a humanidade. É seguir aquele homem que andou pela Palestina questionando as estruturas que oprimiam os pobres, interpelando os homens que exploravam seus semelhantes, os domínios de autoridades que não eram o que deveriam ser: um serviço ao próximo. É necessário dar a mão a todo aquele que lhe foi negado o direito a uma existência digna, mas não por piedade, mas como dever de todo cristão que “ao menos” se lembre que a dignidade humana é conferida pelo próprio Deus a todos os homens. O pobre, o excluído, o necessitado não precisaria de caridade se os seus direitos não lhe tivessem sido negados. É claro nesse ponto, o código da aliança: “Não favorecerás com parcialidade um fraco em seu processo.” (Ex 23, 3). Ele não precisa de parcialidade ou favores especiais. Ele tem o seu próprio direito dado por Deus. Bastaria apenas que o homem não lhe tivesse negado este direito! Por essa razão, é preciso ir além: é preciso denunciar, criticar e lutar para que os mecanismos que criaram essa sociedade sejam abolidos. A sociedade desumana que, por tantas vezes a história foi testemunha, não é fruto de mera fatalidade: é, repito, o “ide e evangelizai” que não foi cumprido, a conversão que não foi realizada, o Cristo que não foi revelado na sua totalidade:

Além da espada e da fome, existe uma tragédia maior, aquela do silêncio de Deus, que não se revela mais e parece estar fechado em seu céu, como que desgostoso do agir da humanidade [...] Se o povo se converter e retornar ao Senhor, também Deus mostrar-se-á disposto a ir a seu encontro para abraçá-lo.³⁶²

São nesses ideais que Cristo ressuscita continuamente. Cristo ressuscita em cada homem que assume seu dever e sua parte. Ressuscitou em Madre Tereza de Calcutá, ressuscitou em D. Oscar Romero³⁶³ e em D. Hélder Câmara, nas suas denúncias proféticas e em seus compromissos concretos com o pobre; ressuscitou em Dietrich Bonhoeffer e outros tantos cristãos que morreram denunciando as atrocidades do Nazismo; ressuscita em cada

³⁶² JOÃO PAULO II. Audiência Geral, 11 de dezembro de 2002. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2002/documents/hf_jp-ii_aud_20021211_po.html. Acesso em 15/05/2010.

³⁶³ Aqui cito especialmente Dom Oscar Romero por ter sido um padre e, posteriormente, um bispo (eleito ao episcopado em 1977) não preocupado com a calamitosa situação econômica e social do país, então sob o regime militar. Era um bispo conservador, preocupado com questões burocráticas e com a fidelidade às orientações romanas. Mas, assim como Dom Hélder Câmara, da Arquidiocese de Olinda e Recife, PE, Dom Oscar Romero só se converteu ao caminho de Jesus e abraçou o projeto do Reino de Deus depois de sua nomeação episcopal. A morte do missionário jesuíta, Pe. Rutilio, que fazia várias denúncias contra as graves injustiças cometidas pelo regime militar foi decisiva na sua conversão. A partir de então, o Bispo resolveu colocar-se ao lado dos pobres e dos injustiçados de El Salvador, passando a ser voz e vez dos sem-voz e dos sem-vez da sociedade salvadorenha. Foi assassinado em dia 24 de março de 1980, durante uma celebração Eucarística, na capital de El Salvador.

consciência que desperta e se coloca a serviço do Reino de Deus e continua ressuscitando em cada nascimento de uma consciência profética. A vitória de Cristo, na sua missão de instaurar o Reino, é a parte humana da encarnação iniciada há dois mil anos: “Eis meu Servo que eu amparo, meu eleito ao qual dou toda a minha afeição, faço repousar sobre ele meu espírito, para que leve às nações a verdadeira religião. Ele não grita, nunca eleva a voz, não clama nas ruas. Não quebrará o caniço rachado, não extinguirá a mecha que ainda fumega. Anunciará com toda a franqueza a verdadeira religião; não desanimará, nem desfalecerá, até que tenha estabelecido a verdadeira religião sobre a terra, e até que as ilhas desejem seus ensinamentos.” (Is 42,1-4).

Conclusão

Neste resumo sobre a visão balthasariana da Revelação, poderíamos focar que os sinais de Deus para o homem devem ser vistos sempre com base no amor e na receptividade deste e “não, em última instância, como base na consciência ou no espírito do saber, do poder, do prazer ou do útil [...] onde cada coisa adquire forma, se realiza e resplandece sublimemente no sinal de Deus.”³⁶⁴ O sinal de Deus existe. A iniciativa da Revelação parte Dele, mas é o homem que a acolhe ou não, com base no amor. Nesse ponto sua teologia difere sensivelmente de Karl Barth para quem não existe nenhuma disponibilidade no homem para a Revelação, “nem na esfera ôntica, nem na cognitiva”.³⁶⁵ A analogia é um método e critério teológico mais apropriado para se ter o conhecimento de Deus e o elemento que permite a Balthasar falar de Deus de tal maneira que não prive o mistério de Sua natureza. . Mas num ponto, ambos teólogos combinam: no mundo moderno, o homem vive como o profeta Zacarias, ou seja, não se extasia mais diante do evento, permanecendo cético (Lc 1,5-25). A modernidade parece ter transformado o homem comum em mudo, impotente e incapaz de mover-se por si próprio.

Embora a grande parte da obra de von Balthasar esteja com seu olhar fixo nas dimensões da Glória de Deus: a estética que ocupa toda a primeira parte de sua Trilogia, foi em seu aspecto estauroológico, da sua *theologia crucis* que buscamos suas reflexões acerca do Silêncio de Deus. Suas reflexões sobre a *kénosis*, a Paixão de Cristo, todas desenvolvidas

³⁶⁴ BALTHASAR, H.U. *Somente o amor é acreditável*. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1969, p. 185.

³⁶⁵ MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Editora Teológica, 2003, p. 686.

principalmente em seu *Mysterium Pachale*, constroem uma ponte por onde é perceptível vislumbrar o mistério Trinitário das três pessoas divinas, no que é mais possível ao homem. Embora ele seja mais conhecido como o “teólogo da estética”, e no primeiro momento, o conceito de *Gloria* nos remeta a um conceito que não conhece o sofrimento ou a dor, seria algo impensado se colocar os olhos sobre a cruz. Mas Balthasar vê essa “Glória em sentido bíblico que significa o amor eterno que resplandece na unidade da Cruz e da ressurreição”³⁶⁶. Vê nessa cruz, a revelação máxima do amor de Deus e com isso a concebe como um critério teológico, caindo por terra em sua teologia, toda e qualquer forma triunfalista de revelação divina. É na cruz que a Teologia deve ler toda a Revelação, servindo-se de conceitos como glória, amor e beleza como chaves de interpretação; “O teólogo não deve crucificar a Revelação em seus conceitos, mas sim deixar que a Revelação crucifique esses conceitos”³⁶⁷

A chave para a compreensão da obra de Deus só pode ser encontrada na auto-representação da obra dos homens, sobre o palco da natureza humana, em virtude da identidade do ‘poeta’, do ‘ator’ homem-Deus e do Espírito divino, idêntico em ambos, que intervém para explicar a ação que no drama são envolvidos pelo personagem principal... Não existe possibilidade de elaborar especulativamente essa ‘loucura’, porque isso significaria reconduzir a esfera da falta de fundamento translógica do dom pessoal de amor (portanto, a esfera do Espírito Santo) à esfera do *logos*, entendido como exclusivo intelecto cosmológico-antropológico, interpretando-a com base nisso, com o que se viria a falsear a interpretação da ‘Trindade redentora’ entendida como manifestação do absoluto.³⁶⁸

Portanto, para Balthasar todos os conceitos teológicos devem ser “crucificados”, quando em “contato com a Revelação, analisando o conceito de amor.”³⁶⁹ Deus quer revelar o Seu amor ao homem, mas para isso é preciso que o homem esteja em condições de O reconhecer: “Em sua realidade intrínseca, o amor só é conhecido pelo amor. Para que o amor desinteressado de um enamorado possa ser compreendido por um ser amado egoísta [...], é preciso que nesse ser amado exista um vislumbre, um indício, um princípio de amor”³⁷⁰. Assim somente o homem que olha para a cruz compreende verdadeiramente o que é o amor de Deus. Por mais emblemática que seja a cruz como forma de amor, é a sua forma mais completa de Revelação. Na visão balthasariana, “o mundo torna-se explicável à luz da

³⁶⁶ BALTHASAR, H.U. *Somente o amor é acreditável*. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1969, p. 141.

³⁶⁷ MONDIN, Batistta. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Editora Teológica, 2003, p. 685.

³⁶⁸ BALTHASAR, H.U. *Somente o amor é acreditável*. Caxias do Sul: Edições Paulinas, 1969, p. 88-89.

³⁶⁹ MONDIN, Batistta. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Editora Teológica, 2003, p. 685.

³⁷⁰ MONDIN, Batistta. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Editora Teológica, 2003, p. 95.

cruz.,”³⁷¹ mas a explicação que ele encontra na cruz, explica o mundo, mas não a dor do mundo.

Para o mundo atual, interessado em reduzir Deus à lógica humana, em criar uma imagem de Deus segundo a razão humana, a teologia Balthasariana lhe foge a sua lógica. Para essa razão, a cruz continua sendo um lugar de silêncio e de não respostas. De silêncio de um Deus que, no melhor dos casos, para o mundo moderno, não existe. Para essa mesma modernidade que se orgulha do triunfo do secularismo, a existência ou não de Deus é irrelevante. O homem atual não procura mais no sagrado e no transcendente, mas no século, no mundo em que vive, as respostas para seus problemas, pessoais e sociais. Daí que a influencia da religião sobre os campos da vida humana vem, continuamente, perdendo espaço³⁷².

Balthasar, como visto anteriormente, coloca a cruz como critério absoluto da verdade cristã, daí ser classificado como um teólogo cristocêntrico³⁷³ como fica claro em alguns dos ensaios que fez para a revista **Comunio** e que posteriormente foram lançados como livros independentes³⁷⁴. Cristo é o centro absoluto de toda a história e de todos os eventos. “Essa função não pode ser assumida por um simples homem, nem pelo simples indivíduo, nem pela natureza humana considerada em abstrato”³⁷⁵. Ao examinar a natureza de Cristo, a característica que o identificou e que consistia em receber sempre do Pai a vida, o conhecimento, a inteligência e, por fim, a vontade, identifica esse Cristo como critério normativo da história. A receptividade para tudo aquilo que provém do Pai e o colocar-se a serviço do Pai é um tema que ressalta em quase toda a obra de Balthasar. “A consequência prática mais importante e ao mesmo tempo estimulante que deriva de semelhante interpretação da temporalidade de Cristo é que somente uma doutrina genuinamente teológica do tempo pode apresentar a fé cristã como uma autêntica seqüela e imitação de Cristo.”³⁷⁶ Portanto, para ele somente as pessoas que aprenderam a contemplar nas coisas a beleza de

³⁷¹ Ib. p.182.

³⁷² BINGENER, Maria Clara. *Alteridade e vulnerabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 17-26.

³⁷³ MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Editora Teológica, 2003, p. 688.

³⁷⁴ BALTHASAR, H.U. *Teologia da História*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

³⁷⁵ MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Editora Teológica, 2003, p. 691.

³⁷⁶ MONDIN, Batista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte*. São Paulo, Editora Teológica, 2003, p. 693.

Deus, podem transferir esse ‘sabor’ a verdadeira e única beleza. “A ineficiência do vigor estético sobre as coisas criadas, torna ineficiente a visão da contemplação de Deus.”³⁷⁷

Parte da resposta sobre o Silêncio de Deus, pode ser encontrada numa essência do cristianismo que se perdeu e não se divulga hoje como nas comunidades primitivas. É a dimensão de Jesus Cristo no meio ético, ascético, social e político que se perdeu na evangelização dos tempos atuais. São esses elementos que faltam serem incorporados a sociedade que foi levada a um indiferentismo religioso e conseqüentemente a um ateísmo prático. Se a Teologia parte do princípio de que através de Jesus Cristo se deu a última palavra, o último momento da Revelação de Deus, compete então ao homem entrar numa relação dialógica com Deus e estendê-la a todas as dimensões de sua vida e da sociedade em que vive. Isolar o conteúdo da Revelação e da Encarnação, da vida social e política, é evangelizar pela metade. É tornar-se cúmplice da solidão do homem que sem perceber-se afastado de Deus, comete violência.

Para Balthasar, “a visão da beleza das coisas tem que deixá-las aos que estão capacitados para vê-la em virtude do dom divino, sobretudo a visão da Beleza de Deus”³⁷⁸. E com isso a sua teologia para além da sexta feira entra apenas na dimensão transcendental, preocupada com o hiato do sábado, o dia em que o mundo viveu sem Deus. Afasta-se definitivamente do homem e das suas dimensões humanas e de sofrimento, dos quais Cristo quis se aproximar. Nas suas reflexões sobre o inferno e sobre a descida aos mortos, está a preocupação escatológica no que ela pode ter de mais misterioso e silencioso. Mas não adentra na figura do túmulo silencioso e vazio porque Deus não se faz presente e onde se nega a proposta de Seu reinado e onde foi recusada a Sua exigência de “praticar a justiça e o direito”³⁷⁹. A pergunta de Deus a Caim (Gn 4,9), “onde está teu irmão” deve ser um caminho de reflexão para cada vez que a sociedade se pergunta, “onde está Deus?”

³⁷⁷ BELLOCHIO, João Geraldo. “A estética Teológica em Hans Urs Von Balthasar na concepção da forma do belo”. In **Communio**. Revista Internacional Católica de Cultura. Ano XVII, v. 86. dezembro 2002. Rio de Janeiro.

³⁷⁸ BALTHASAR, H.U. *Gloria*. Vol II. Madrid. Ediciones Encuentro, 1996, p. 101.

³⁷⁹ GUTIERREZ, Gustavo. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1989, p.100.

CONCLUSÃO GERAL

Ao término desse estudo verifica-se, que falar ou escrever sobre o silêncio de Deus no pensamento de von Baltasar, é necessário analisar qual é a relação que o autor faz com as realidades que o cercam. Ou seja, quais interligações com o grito silenciado do povo, de tantos sofrimentos, gritos e silêncios. Dentro desse contexto nos voltamos um pouco para Auschwitz, “Gólgota do mundo moderno”³⁸⁰, é um lugar onde desapareceu toda a humanidade: dos que sofreram a brutalidade e dos que foram capazes de a praticar. Os judeus querem que esse lugar seja para sempre um lugar reservado, sem placas, sem modificações, sem nada que desvie a atenção ao horror daquilo que o homem foi capaz de fazer. Querem que seja um lugar de silêncio. Que tenha o sentido de uma censura a Deus que, nas palavras de João Paulo II, nós cristãos podemos compreender:

pois entre as últimas palavras do Cristo crucificado estão as seguintes ‘Meu Deus, por que me abandonastes?’ Como não haveríamos de compreender os sentimentos dos judeus quando eles se unem ao mistério da cruz?³⁸¹.

Um dos teólogos do século XX que refletiram o tema do sofrimento do homem e da morte de Deus por outro aspecto e foi silenciado, foi Dietrich Bonhoeffer que se distingue e pode contribuir com a reflexão sobre o silêncio de Deus e o silêncio da humanidade. Nas suas reflexões ele aborda a grande ‘apostasia’ de Deus, em que o mundo atual, ou ‘da maioria do homem’ O abandonava e O afastava cada vez mais da vida: “Como hipótese de trabalho moral, política, das ciências naturais, Deus foi abolido, superado; mas igualmente como hipótese de trabalho filosófica e religiosa”³⁸². Para este teólogo alemão, o mundo chegara a sua maioria e dispensava Deus. Para dialogar com este mundo, ele propunha um cristianismo a-religioso como parte da solução de uma realidade que se deparava com seus problemas: ou prescindia totalmente da fé cristã, segundo ele, considerada como inválida por essa realidade da época moderna, ou justamente o contrário, voltava atrás e retornava as concepções da Idade Média. Mas esse retorno considerado absurdo pelo próprio teólogo, deixava num beco sem saída: no primeiro caso suprimia-se a fé e no segundo perdia-se a legitimação da época moderna. Para isso, Bonhoeffer acreditava que deveria se instaurar um

³⁸⁰ JOÃO PAULO II, homilia durante a missa no campo de concentração de Auschitz em, 7 de Junho de 1979. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka_po.html. Acesso em 13 de maio de 2009.

³⁸¹ LECOMTE, Bernard. *João Paulo II*. Rio de Janeiro, Editora Record. 2005, p.569-570.

³⁸² BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 488-489.

compromisso entre a fé cristã e o mundo moderno, caso contrário esta estaria sujeita a uma tensão que levaria a uma contraposição, como sucede com o radicalismo de uma teologia dialética de Karl Barth como uma fé sem história. Quase todo seu pensamento acerca do tema vem de algumas correspondências que manteve, durante sua prisão pelos nazistas, com o também teólogo, Eberhard Bethge, que se configuraram em alguns dos documentos mais importantes acerca do tema, hoje chamado de “ateísmo cristão”³⁸³.

Nessa concepção de Bonhoeffer, é necessário mais do que simplesmente rever ou mesmo substituir as categorias filosóficas dos séculos passados. É preciso uma mudança mais radical, ou seja, modificar a linguagem religiosa para se expressar num mundo como esse que ele viveu: incrédulo e ateu. Para ele, nesse diálogo com a ciência, a literatura e a política, não eram apenas os conceitos mitológicos, como os milagres, a ascensão etc que são problemas para esse diálogo. Mas também os conceitos ‘religiosos’. Para ele, aquilo que o mundo chama ‘Deus’ está sempre mais confinado fora da vida, sempre perdendo mais terreno. Exatamente nesse processo secular é que se identifica a razão do afastamento geral de Deus, de Cristo; quanto mais estes, para se oporem àquela tendência, falam de Deus e de Cristo, tanto mais os outros são levados a se definirem como anticristãos. Sem dúvida as experiências da guerra e da prisão, bem como o despotismo arrogante e auto suficiente do nazismo influenciaram sua teologia. Nesse diálogo de correspondências com o amigo, mostra a sua preocupação ao ver um mundo repleto de horrores: “quem é Cristo realmente hoje para nós”³⁸⁴. Para ele, o homem moderno:

aprendeu a enfrentar qualquer problema, inclusive importante, sem recorrer à hipótese da existência e da intervenção de Deus. Nas questões relativas à ciência, à arte e até mesmo a ética, esse já é um dado de fato indiscutível, que quase ninguém mais pensa dever combater. Porém nos últimos cem anos, aproximadamente, começou a ocorrer o mesmo, de modo sempre mais claro, também no que se refere às questões religiosas: já é evidente que tudo pode seguir adiante inclusive sem ‘Deus’ e não é pior do que antes.³⁸⁵

Bonhoeffer reflete, de modo sintético, a teologia da morte e ausência silenciosa de Deus em certos momentos da história humana e, contrariamente a visão balthasariana, é intenção de Deus nos fazer saber que temos de viver como pessoas responsáveis pela própria

³⁸³ MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo, Editora Teológica, 2003, p. 243.

³⁸⁴ GIBELLINI, Rosino. *La teologia del siglo XX*. Santander: Editora Sal Terrae, 1998, p. 127.

³⁸⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 488-489.

vida, sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona! O Deus que faz com que vivamos no mundo sem a hipótese de ação de Deus é o Deus perante o qual nos encontramos continuamente. Deus é impotente e fraco no mundo e exatamente assim, somente assim, ele está conosco e nos ajuda: “A Bíblia remete o ser humano à impotência e ao sofrimento de Deus: somente o Deus sofredor pode ajudar. [...] O ser humano é conclamado a compartilhar o sofrimento de Deus por causa do mundo sem Deus.”³⁸⁶ Bonhoeffer parecia apelar a um deus que não somente estava ausente em seu silêncio, mas que parecia assumir a nossa humanidade como dimensão essencial da existência em sua totalidade, inclusive na tragicidade de uma vida sem Deus e sem o apelo ao mundo transcendental. A teologia cristã, na ótica de Bonhoeffer nos propõe uma inversão da teodicéia deísta. Se esta afirma que Deus é inocente do sofrimento e do mal no homem, sua teologia acredita que Deus sofre com o mal do homem. Embora seja mais fácil e mágico para o homem que Deus seja capaz de evitar o mal, o evangelho mostra que o homem é capaz de causar o mal e o sofrimento a Deus.

Este pensamento está intimamente ligado à responsabilidade do homem sobre o mundo que vive. A teologia de Jürgen Moltmann, outro teólogo alemão que viveu e presenciou os horrores da Segunda Guerra, reflete sobre a relação entre as três pessoas da Trindade e o mundo, como complemento da natureza de Deus.

A teologia de Moltmann vai além da perspectiva de Balthasar, inserindo em seu pensar teológico a dimensão humana. Para ele o evento Pascal é algo que deve ser estudado analogicamente com o mundo moderno em cada momento de sua história. A cruz, como a ressurreição, não está separada da realidade que o homem experimenta, da mesma forma como sua práxis não é e não pode ser afastada da realidade atual de cada homem.

As contribuições sistemáticas de Moltmann para a Teologia demonstram sua preocupação em refletir sobre questões vivenciadas no cotidiano das pessoas, sobretudo, em propagar uma esperança escatológica para toda a humanidade, na qual o reino de Deus é vivenciado com justiça e amor.³⁸⁷

³⁸⁶ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 488-489.

³⁸⁷ STEPHEN, Daniel Neves. “A recepção e a relevância da teologia de Jürgen Moltmann no Brasil”. In: *Caminhando*, v. 13, n.22. 2008, p.95-104.

A sua “Teologia da esperança” é a que entra nas dimensões da espera de algo novo provindo do Cristo: o cumprimento da justiça de Deus que foi prometida na sua Encarnação e ressuscitada pelo Pai. A relação entre o Cristo crucificado e o Cristo ressuscitado em Moltmann é muito mais presente do que na teologia de Balthasar. Talvez por isso mesmo, suas reflexões se aproximem mais da resposta que o homem espera do “porquê” de tantos momentos trágicos da história. E também seja mais instigante do ponto de vista de que a participação do Cristão na ressurreição de Cristo, não se limite à ressurreição como volta à vida, mas como um novo assumir da mesma missão que agora ressuscita e vence. Sua teologia gira em torno da revelação de Deus na história, o que implica a glória de seu reino, justiça, vida e liberdade. Na história de Cristo esse futuro já se inicia e se torna presente nas Suas promessas³⁸⁸.

Por essa razão, percebe-se que na obra balthasariana a teologia da história não se confunde com a teologia da salvação. Essa ideia de unidade da história não é identificável na obra do autor estudado neste trabalho. Em alguns momentos Balthasar analisou criticamente a visão da teologia da libertação:

[...] Jesus pode ser pobre na terra, porque recebe tudo (inclusive as afrontas, a cruz, a morte no desamparo) como dom do Pai. A teologia da libertação, se realmente quer ser uma teologia neotestamentária, em seu compromisso justificado com os pobres, não deve esquecer nunca esse fator cristológico central.³⁸⁹

Para Moltmann, isso deixa o teólogo e o estudioso numa perigosa linha por onde facilmente pode-se resvalar para o discurso do “aquém” e do “alem”. Para uma esperança de promessas de Deus afastadas da realidade e do momento histórico vivido:

Alem e aquém não mais são níveis diferentes do ser na terra e no céu, mas diferentes épocas do mundo do único processo de redenção. Os tempos presente e futuro estão imbricados um no outro pericoréticamente como antecipação e plenificação³⁹⁰

E para tal, cita a Conferencia Episcopal de Medellín em que “foi mantida a integralidade indivisível da salvação que redimirá os seres humanos em alma e corpo.”³⁹¹ Na qual não pode haver nenhum tipo de distinção entre aquém e alem porque “a presença de Deus é abrangente

³⁸⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*. São Paulo: Editora teologica: Edições Loyola, 2005, p. 181.

³⁸⁹ BALTHASAR, H.U.” *Presentación*”. In **Revista Communio**. Madrid, Communio: International Catholic Review .v. 8, n.5. p. 451-452.

³⁹⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Experiência de reflexão teológica*. São Paulo: Editora Unisinos, 2004, p. 205.

³⁹¹ *Ib.*, p.196.

e não pode ser restringida.”³⁹² Já para Gustavo Gutierrez, "não há, portanto, diferença entre história da salvação e história do mundo, pois “há uma só história. História cristofinalizada”³⁹³.

Todo homem, e não apenas o coberto pelas lágrimas ou pelas dores, mas também aquele sob cujos ombros pesa a responsabilidade por essas dores e lágrimas, deve ser levado a descobrir o rosto de Cristo, o Filho encarnado do Pai. Naquela cruz silenciosa, pendeu não apenas um homem vítima da injustiça ou do mal, pendeu o Filho de Deus num ato de abandono de toda divindade e possibilidade de salvar a Si mesmo. Com Sua liberdade infinita, preferiu colocar-se ao lado dos homens e sofrer com eles até nas dimensões mais amargas da solidão. Na irônica chacota dos fariseus “[...] A outro ele salvou [...] A si mesmo não pode salvar” (Mc 15,31) existia, sem o saberem, uma verdadeira profissão de fé: “Jesus não pode salvar a Si mesmo, a fim de poder salvar os outros.”³⁹⁴ O nosso humanismo muda-se em cristianismo, e o nosso cristianismo coloca o Pai no centro da vida, de tal modo que podemos afirmar: para conhecer a Deus, é necessário conhecer o homem. Para amar Deus é preciso amar o homem. No discurso de encerramento do Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI pronuncia:

Estaria, então, destinado este Concílio, que dedicou ao homem a sua principal e esforçada atenção, a propor de novo ao mundo moderno a libertação e a consolação a que gradualmente pode subir? Não será, em resumo, um modo simples, novo e solene de ensinar a amar o homem para amar a Deus? [...] um veemente e amistoso convite em que a humanidade é chamada a encontrar, pelo caminho do amor fraterno, aquele Deus ‘de quem afastar-se é cair, a quem dirigir-se é levantar-se, em quem permanecer é estar firme, a quem voltar é renascer e em quem habitar é viver’.³⁹⁵

Para os homens que choraram ao cerrar o túmulo do crucificado, como aos de hoje que choram pelas injustiças a que são submetidos, o silêncio de Deus se tornaria insuportável sem a palavra final da Ressurreição, sem o domingo de Páscoa. Nesse momento de Silêncio é quando ocorre a maior eloquência, senão de palavras mas de ações do Cristão, em todos os níveis. Inclusive nas ações práticas.

³⁹² Ib. p.196.

³⁹³ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*, p. 129. Petrópolis: Vozes, 1983, p.129.

³⁹⁴ MARCUS, Joel. *Jesus e o Holocausto*. São Paulo: Paulinas, 1999, p.53.

³⁹⁵ PAULO VI. Discurso de encerramento do Concílio Vaticano II. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio_po.html. Acesso em 17 de maio de 2010.

Dado, pois, que o homem, no decorrer de sua vida terrena, trilha, de um modo ou de outro, o caminho do sofrimento, a Igreja deveria, em todos os tempos, encontrar-se com o homem precisamente nesse caminho.³⁹⁶

Portanto, é nessa realidade em que o homem vive e se relaciona que a teologia deve atuar e postular seus temas fundamentais. Trazer seus conceitos para as realidades do mundo atual e para o sofrimento do homem, colocando seu olhar também, e principalmente, sob as suas causas: “Se a teologia for elaborada à margem desta realidade, terá que ouvir a acusação de cinismo... será acusada de vacuidade”³⁹⁷.

A cruz foi o caminho no qual Jesus que quis ser testemunha fiel de Deus num mundo de contradições. Ela é a conseqüência lógica da prática histórica realizada por Jesus em meio aos homens. Portanto, a teologia da cruz não pode prescindir da realidade histórica da cruz na vida de Jesus. Do contrário, falar do silêncio de Deus na cruz do Filho implicaria numa redução da morte de Jesus como obediência ao Pai, de Jesus que morre por amor ao Pai e do Pai que sacrifica o Filho por amor e salvação da humanidade. Essa imagem de um Deus que sacrifica o seu próprio Filho, ou seja, de um Deus bíblico sacrificial, que está alheio ao sofrimento e morte do Filho e que não se solidariza, mostra um rosto equivocado de Deus: apático ao derramamento de sangue e ao sacrifício de tantos crucificados na história hoje. Quem defende a idéia de um Deus que não ama e nem se irrita desconhece totalmente o *pathos* de Deus. Expressões veterotestamentárias como a “Ira de Javeh” (Ex 4,14) mostram que essa “cólera” é na verdade, a Sua expressão de presença e interesse pelo homem.

O silêncio de Deus em Balthasar é o silêncio do Pai e do Filho num ato e num momento de amor máximo que implica entrega e renúncia. Mas a renúncia não pode ser assumida como um valor final. A renúncia é um caminho em direção a algo positivo, maior. A missão, tão esmiuçada na sua obra, sempre como um ato de renúncia de Si próprio, não se aproxima das dimensões sociais e dos problemas do mundo atual que recorre a teologia em busca de respostas. Para todo homem, como para os discípulos, o convite chega num momento de aparente impotência e silêncio de Deus. “Quem ama o Crucificado e o segue, não pode deixar de sentir-se chamado a amenizar a cruz de todos os que sofrem e a eliminar as

³⁹⁶ JOÃO PAULO II, *Salvifici Doloris, Carta Encíclica*. São Paulo: Paulinas, 1984, n.3.

³⁹⁷ SOBRINO, J. *Jesus na América Latina seu significado para a fé e a cristologia*. São Paulo: Loyola, 1985. p. 97.

causas iníquas do sofrimento com a palavra e a vida.”³⁹⁸ O convite, também a um ato de renúncia e a um comprometimento com a *missio* ressuscitada pelo Pai em Cristo naquele domingo de Páscoa, é a resposta final ao mundo da presença constante de Deus.

Balthasar vê uma teologia que contempla na morte de Jesus o amor trinitário³⁹⁹. Embora no momento atual a contingência histórica ao fim do milênio, e, início do Novo Milênio cristão, em que o homem tem falado de um silêncio de Deus, o grito do crucificado e o silêncio do Sábado Santo abraçam e dão ressignificado a todos os gritos e silêncios. Desse modo o trabalho teológico de Balthasar apresenta-se muito mais centrado sobre a morte de Cristo como evento revelador trinitário⁴⁰⁰. Esta prospectiva encontra-se no projeto e na realização da trilogia na qual o tema da morte como revelação resulta certamente uma das questões constitutivas⁴⁰¹. Um outro resultado é o documentar como a morte de Cristo centro da revelação trinitária, constitui uma possibilidade de compreensão de alguns temas chave da metodologia balthasariana: individuação do centro e fundamento do trabalho teológico na revelação⁴⁰². Não se percebe uma articulação do teólogo a respeito dos silêncios e dos gritos ao silêncio da cruz de Jesus Cristo.

Ao tratar sobre a *Kénosis*, Balthasar traz uma grande contribuição para a compreensão do mistério trinitário em sua *kénosis* primordial e a articulação dessa com a *kénosis* cristológica. A encarnação do Filho também configura uma *kénosis* porque ela determina um distanciamento do Pai que, sendo Espírito, não se encarna. Ao se distanciar do objeto de Seu amor, sofre. É um sofrimento que já existe no Pai antes mesmo da Encarnação do Filho, dentro do mistério de Deus, na própria vida intradivina, *ad intra*, justamente pelo fato de o Pai ter dado a Sua essência para outro. Balthasar trabalha muito essa ideia de sofrimento e aniquilamento de Deus Pai que, não sendo humano, configura uma *kénosis* primordial: Deus Pai dá tudo para o Filho, derramando sobre Ele a Sua essência. A *kénosis* primordial, juntamente com o sofrimento de Deus que essa *kénosis* implica, fica assim exposta aos homens apenas naquilo que se denomina *kénosis cristológica* e que para Balthasar,

³⁹⁸ FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História: ensaio de uma Cristologia como História*. São Paulo: Paulinas, 1985, p.301.

³⁹⁹ MARTINELLI, P. *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Jaca Book, Milano, 1996. p. 423.

⁴⁰⁰ Idem, p. 424.

⁴⁰¹ Idem, p. 424.

⁴⁰² Idem, p. 425.

principalmente no momento da Paixão, da cruz, é o momento máximo da *kénosis* humana em Jesus.

A respeito da sua cristologia, a grande novidade de Balthasar consiste em perceber na *kénosis* do filho de Deus, em sua encarnação e, sobretudo, na sua Paixão, um mistério não menos insondável do que a Trindade das pessoas divinas. Consiste justamente nessa leitura trinitária do mistério da *kénosis* econômica de Jesus nos episódios da Paixão e morte na cruz. Outra novidade é sua interpretação do *descensus ad infernos*, mais precisamente no acontecimento situado no Sábado Santo, entre a sepultura e a ressurreição, não mais interpretada como se se tratasse de um descenso triunfal de Cristo no *Sheol* para configurar a salvação a todos os que esperariam por ela, nem no sentido mitológico, mas num sentido kenótico-passivo, permanecendo com os mortos num ato de solidariedade, permanecendo com os mortos na mesma solidão, para nesse ato de situação extrema, cumprir até o final a vontade salvífica do Pai.⁴⁰³

Para Baltasar, o drama do mundo vem acolhido no drama de Deus, sem que o primeiro se torne condição da seriedade do segundo. Fundando-se sobre essa autodedicação intratrinitária, a teologia da morte de Jesus em Baltasar consente também a saída da alternativa da teologia moderna e contemporânea entre uma compreensão da cruz unicamente como manifestação da solidariedade de Deus com os pecadores e uma teologia radical da substituição fechada na dialética luterana do sub contrário. O profundo respiro trinitário do nosso autor permitiu um resgate da substituição vicária em que a Trindade econômica mostra-se empenhada na cruz, onde Jesus realmente carregado de pecados, morre caminho para Deus, mostrando a dedicação de todas as Pessoas divinas para com a humanidade.

O mal, o sofrimento, a morte, sempre hão de ferir o homem, sempre hão de questionar o próprio Deus, cuja glória é o homem vivo. Para quem crê, para quem experimenta e vive o Deus do amor e da vida, o mal, a injustiça, o sofrimento, nunca poderão ser aceitos de modo pacífico, como algo normal. Naquele dia, o Papa, em Auschwitz-Birkenau, de certo modo, deu a resposta: ele não questionou a si próprio nem aos outros onde estava Deus; como um ato de dúvida. Mas ao andar silencioso por aquele lugar onde o homem reinou solitário, seu silêncio teria se transformado em esperança. Esperança de qualquer cristão que, em meio à

⁴⁰³ MARTINELLI, P. *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*, Jaca Book, Milano, 1996, p.110.

desolação e à tragicidade do incompreensível, relembra a palavra da Madalena aos discípulos acovardados e desanimados: “Eu ví o Senhor” (Jo 20,18).

BIBLIOGRAFIA

1. Bíblia

2. Documentos do Magistério

BENTO XVI. *Deus é Amor*, Carta Encíclica. São Paulo: Paulinas, 2010.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Christifideles Laici. Vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. *Salvifici Doloris*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *Novo Millenio Ineunte*. Carta Apostólica. São Paulo, Paulinas, 2001.

PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi*. Exortação apostólica sobre a evangelização. Paulinas. 2007.

COMPÊNDIO CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lúmen Gentium*. São Paulo: Vozes, 2001.

_____. *Constituição Pastoral Guadium Et Spes*. São Paulo: Vozes, 2001.

_____. *Constituição Dogmática sobre a revelação divina. Dei verbum*. São Paulo, Paulinas, 2008.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). MEDELLIN. Conclusões da II Conferência do Episcopado Latino-americano. São Paulo: Paulinas, 1977.

_____. PUEBLA. Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). SANTO DOMINGO. Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-americano. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. Documento de Aparecida - Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus. 2007.

3. Dicionários, Gramática e Léxico

BAUER, J. B. *Dicionário Bíblico-teológico*. Tradução: Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 2004.

BORRIELLO L., CARUANA, E., DEL GENIO, M.Rr., SUFFI, N. *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola, Paulus, 2003.

FITZGERALD, Allan. D. *Diccionario de San Agustín*. Burgos: Monte Carmelo, 1999.

SCHLESINGER, H; PORTO, H. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.

4. Bibliografia Principal

BALTHASAR, H.U. HAAS; A.M.; BEIERWALTES, W. *Mística Cuestiones Fundamentales*. Buenos Aires: Ágape, 2008

_____. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Cristiandad, 1964.

_____. *Teológica, v. 2: Verdad de Dios*. Madrid: Encuentro, 2007.

_____. *Teodramática, v. 2: Las personas Del drama: el hombre en Dios*. Madrid: Encuentro, 2006.

BALTHASAR, H.U. *Teodramática. Volumen 3: Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Madrid: Encuentro, 2006.

_____. *Teologia da História*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

_____. *Tratado sobre el infierno*. Valencia: EDICEP, 1999.

_____. *Somente o amor é acreditável*. Caxias do Sul: Paulinas, 1969.

_____. *Tú tienes palabras de vida eterna*. Madrid: Encuentro, 1998.

_____. *Córdula, ou o momento decisivo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

_____. *La esencia de la verdad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1955.

_____. *Puntos centrales de la fe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

_____. O evento Cristo. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus, *Mysterium Salutis* III/6. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. Vol II . Madrid: Encuentro, 1996.

_____. *Teresa de Lisieux. Historia de uma missão*. Barcelona: Herder, 1999.

_____. *Teodramática*. v.1: Prologómenos. Madrid: Ediciones Encuentro. 2005.

5. Bibliografia complementar

AGOSTINHO, *As confissões*. São Paulo: Editora das Américas, 1961.

AGOSTINHO. *Obras Completas*. Sermões III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

ANTIOQUIA, Inácio de. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Introdução, tradução do original grego e notas por Dom Paulo Evaristo Arns, O.F.M.)

AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

ARENAS, Octavio Ruiz. *Jesus, Epifania del amor Del Padre*. Bogotá: Celam. 1994.

BOFF, Leonardo. *A Águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BUENO, Daniel R. *Actas de os mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

BULGAKOV, Sergej Nikokaevic. *El Paraclito*. Bologna: EDB, 1971.

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2000.

CANTUÁRIA, Anselmo de. *Por que Deus se fez homem?* São Paulo: Novo Século, 2003.

CAPOL, C; WIDMER, B. *Hans Urs Von Balthasar: Bibliographie*. Johannes: Einsiedeln, 1975.

CARDEDAL, O.G. *Cristologia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

CARDEDAL, O.G. *La entraña Del cristianismo*. Salamanca: Secretariado Trinitário, 2001.

CESAREA, Eusébio. O martírio de são Policarpo. In: Padres apostólicos. Trad. Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. Coleção Patrística, v.1. São Paulo: Paulus, 2008.

CROSSAN, John, D; BORG, Marcus, J. *A última semana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

DANIELOU, Jean. *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris: Les Éditions du CERF, 1953. (Collection Traditions chrétiennes, n.8).

ECKHART, Meister. *O Livro da divina consolação e outros textos seletos*. Trad.: Raimundo Vier, O.F.M., Fidelis Vering, O.F.M., Leonardo Boff, O.F.M., Emmanuel Carneiro Leão & Gilberto Gonçalves Garcia. Petrópolis: Vozes, 1991.

FORTE, B. *Creer y pensar la Trinidad a partir de la estructura trinitaria de la «re-velatio»*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1991.

_____. *Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da História: ensaio de uma Cristologia como História*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *A Trindade como História: ensaio sobre o Deus Cristão*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *Teologia da história: Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Trindad como História*. Salamanca: Sígueme, 1996.

GIBELLINI, Rosino. *La teologia del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola, 1989

JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*. São Paulo: Francisco Alves, 1994.

KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 2005.

KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1978.

LECOMTE, Bernard. João Paulo II. Rio de Janeiro, Editora Record. 2005

LUBAC, Henri de. *La pensée religieuse du père Teilhard de Chardin*. Paris: Cerf, 2002.

MARCUS, Joel. *Jesus e o Holocausto*. São Paulo: Paulinas, 1999.

MARTINELLI, P. *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*. Milano: Jaca Book, 1996.

MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975.

_____. *Experiência de reflexão teológica*. São Paulo: Unisinos, 2004.

_____. *Teologia da Esperança*. 3 ed. São Paulo: Teológica/Edições Loyola, 2005.

_____. *Trinidad y Reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1986.

MONDIN, Batista. *Os grandes teólogos do século vinte*. São Paulo: Teológica, 2003.

PIKAZA, Xavier. *Enquiridon Trinitatis*. Salamanca: Secretariado Trinitário. 2004.

PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita. *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004.

QUASTEN, Johannes. *Patrologia II – La edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

RAHNER. K. O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação, in *Mysterium Salutis II/1*, Petrópolis: Vozes, 1972.

RIBEIRO, Clarita S.M. *Mysterium Paschale, a quenose de Deus segundo Hans Urs Von Balthasar*. São Paulo: Loyola, 2004.

SARA, Juan Manuel. *Forma y amor*. Un estudio metafísico sobre la trilogia de Hans Urs von Balthasar. Kempten: Privatdruck, 2000.

SCOLA, Ângelo. *Hans Urs Von Balthasar: um estilo teológico*. Madrid: Encuentro, 1997.

SILVA, Maria Freire. *Trindade, criação e ecologia*. São Paulo: Paulus, 2009.

SOBRINO, J. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1993.

_____. *Jesus na América Latina seu significado para a fé e a cristologia*. São Paulo: Loyola, 1985.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 4 ed. São Paulo: Aste, 2007.

VILANOVA, Evangelista. *História de la teologia Cristiana*. Barcelona: Editorial Herder. 1987.

ZANGHÍ, M.G. *Dio che è amore*. Trinità e vitta in Cristo. Roma: Città Nuova, 1991.

6. Revistas

SUSIN, L.C. O silêncio do sábado. **Cadernos da ESTEF**, Rio Grande do Sul, V.16, p. 51-53. 1996.

SILVA, Maria Freire. “Espiritualidade e mística em perspectiva trinitária”. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, V.50, p. 77-100. 2005.

RATZINGER, Joseph. “Hans Urs Von Balthasar”. **Revista Comunnio**, Ano VII, v..8. p.125 1988

BALTHASAR, H.U. “Creación y Trinidad”. In: **Revista Communio**, Ano X, v.3, p. 185-191. 1988

BALTHASAR, H.U. "Um resumo do meu pensamento". **Revista Communio**, Lisboa, *Communio: International Catholic Review* .v. 15, n.4. p.309. 1988.

_____.” Presentación”. **Revista Communio**. Madrid, *Communio: International Catholic Review* .v. 8, n.5. p. 451-452.

ESPEZEL, Alberto. “La cristología dramática de Balthasar”. **Teología y Vida**. Santiago, v.50 n.1-2, p. 305-318. 2009.

BELLOCHIO, João Geraldo. “A estética Teológica em Hans Urs Von Balthasar na concepção da forma do belo”. **Revista Communio**. *Revista Internacional Católica de Cultura*. Ano XVII, v. 86. dezembro 2002.

LOPES, Javier Prades. “Existen dos economias: uma del hijo y outra de espíritu? Reflexiones a partir de la trilogia de H.U.von Balthasar”. **Revista Española de Teología**. Madrid. v.65, p. 515-548. 2005.

STEPHEN, Daniel Neves. “A recepção e a relevância da teologia de Jurgen Moltmann no Brasil”. **Caminhando**, v. 13, n.22. 2008, p.95-104.

IWASHITA, Pedro. Contexto Eclesial da missão na América Latina. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo: *Paulinas*, v. 54. p. 39-47. 2006.

7. Fontes digitais

BENTO XVI. Discurso do Santo Padre durante a visita ao Campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, em 28 de Maio de 2006. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau_po.html. Acesso em 13 de maio de 2010.

JOÃO PAULO II. Homilia proferida durante concelebração no campo de concentração de AUSCHITZ - BIRKENAU, em 7 de Junho de 1979. Disponível em:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka_po.html. Acesso em 13/05/2010.

JOÃO PAULO II. Audiência Geral, 11 de dezembro de 2002. Disponível em:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2002/documents/hf_jp-ii_aud_20021211_po.html. Acesso em 15/05/2010.

PAULO VI. Discurso de encerramento do Concílio Vaticano II. Disponível em
http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio_po.html. Acesso em 17 de maio de 2010.

BOFF, Leonardo. Lamento junto a Deus pelo Haiti. Disponível em:
<http://www.leonardoboff.com>. Acesso em: 20 de dezembro de 2010

BOFF, Leonardo. E Deus nisso tudo? Artigo publicado em 07 de Janeiro de 2006, in
<http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm>, acesso em 20 de fevereiro de 2010.

WARE, Bispo Kallistos. Duas tentativas de unidade. Cap 10. In: *A Santa Igreja Ortodoxa*. Disponível em:
<www.ecclesia.com.br/biblioteca/igreja_ortodoxa/a_igreja_ortodoxa_historia10.html>. Acesso em: 10/07/2009.