

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA

CEZAR LUIS MORBACH

**O SILÊNCIO DE DEUS: A TEOLOGIA DO SOFRIMENTO EM HANS URS VON
BALTHASAR**

Porto Alegre
2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

CEZAR LUIS MORBACH

O SILÊNCIO DE DEUS: a teologia do sofrimento em Hans Urs von Balthasar

Projeto de Pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, na Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática
Linha de pesquisa: Teologia e Pensamento contemporâneo.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann

Porto Alegre

2019

CEZAR LUIS MORBACH

O SILÊNCIO DE DEUS: a teologia do sofrimento em Hans Urs von Balthasar

Projeto de Pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, na Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Linha de pesquisa: Teologia e Pensamento contemporâneo.

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Nome do Professor

Nome do Professor

Nome do Professor

Àqueles que, submetidos
involuntariamente ao processo do sofrimento,
não permitiram que este se tornasse algo
infértil, mas deixando-se lapidar e purificar,
descobriram e reconheceram as realidades
essenciais da vida.

AGRADECIMENTOS

Sofrer é também purificar. Conhece-se verdadeiramente a essência das coisas à medida que são purificadas. O mesmo acontece na nossa vida: os valores mais essenciais só serão conhecidos se submetidos ao processo da purificação. Desenvolver a presente pesquisa foi um processo de purificação, de descobertas. Por isso, ao Deus da vida que me gerou e em sua misericórdia chamou-me ao sacerdócio, louvo e agradeço por me permitir experimentar e escrever, embora às apalpadelas, acerca de seu Amor redentor, Amor este que ressignifica, inclusive, o sofrimento.

Gratidão, também, às minhas famílias, a biológica, a “do coração” e a paroquial, pelo incentivo, apoio, paciência e compreensão silenciosa por tantas ausências, desajustes, distâncias e desampardos decorrentes da dedicação e envolvimento neste projeto pessoal e eclesial.

Agradecimento especial ao meu orientador nesta pesquisa, Pe. Geraldo Luiz Borges Hackmann, que em sua sabedoria soube aparar as arestas, não somente deste trabalho como em mim, fazendo surgir, num trabalho de escultor, aquilo que de melhor ambos, em nossas limitações, poderíamos oferecer.

Sou grato, também, ao Bispo Diocesano, Dom Zeno Hastenteufel, por sua permissão na realização da presente pesquisa.

Por fim, minha gratidão às instituições PUCRS e CAPES, a primeira por ser instrumento no qual desenvolvi a presente pesquisa e, a segunda, por ser o instrumento que me permitiu, através de recursos financeiros, desenvolver aquilo que tanto me realiza: o estudo!

Deus seja louvado, sempre!

EPÍGRAFE

Glaubhaft ist nur Liebe!
Só o Amor é digno de fé!

Hans Urs von Balthasar

RESUMO

A presente pesquisa se propõe refletir sobre o tema do sofrimento humano, buscando na teologia de Hans Urs von Balthasar, luzes sobre o tema. Partindo do discurso de Bento XVI nos campos de concentração em Auschwitz-Birkenau, o pano de fundo será a realidade *kenótica* de Cristo, tão viva nos escritos de Balthasar. O Deus que Jesus apresenta, um Deus de rebaixamento, *kenótico*, de total aniquilamento de sua divindade, um Deus que toma a iniciativa e vai ao encontro do homem em todas as suas realidades, quer do pecado, quer do sofrimento. Assim, na loucura da cruz de Cristo, no abandono do Filho, o sofrimento humano recebe novo significado, passando a ser redentor à medida que for associado, no amor, ao Amor crucificado. Se o pior sofrimento é o padecimento, a perda da vida eterna, o definitivo afastamento de Deus, este já não pode mais ferir o homem, pois foi vencido pela cruz de Cristo, manifestando a *glória* de Deus.

Palavras-chave: Amor. Balthasar. Cruz. Silêncio. Sofrimento.

ABSTRAKT

Schlägt die vorliegende Forschung vor, über das menschliche Leid nachzudenken, indem man in Hans Urs von Balthasars Theologie, nach Lichtern zum Thema sucht. Ausgehend von der Rede von Benedikt XVI. in dem Konzentrationslager in Auschwitz-Birkenau, wird der Hintergrund die *kenotische* Realität Christi sein, die in den Schriften von Balthasar so lebhaft ist. Der Gott, der Jesus vorstellt, ein *kenotischer*, demotivierender Gott, der totalen Vernichtung seiner Göttlichkeit, ein Gott, der die Initiative ergreift und den Menschen in all seinen Realitäten, sowohl der Sünde als auch des Leidens, begegnet. So, im Wahnsinn des Kreuzes Christi, erhält das menschliche Leiden, beim verlassen des Sohnes, eine neue Bedeutung, um erlösend zu werden, in soweit es verbunden sein wird, in der Liebe, zur gekreuzigten Liebe. Wenn der schlimmste Schmerz das Leiden ist, der Verlust des ewigen Lebens, die endgültige Trennung von Gott, dieser kann den Menschen nicht mehr verletzen, weil er vom Kreuz Christi überwältigt wurde um die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren.

Schlüsselwörter: Liebe. Balthasar. Kreuz. Stille. Leid.

LISTA DE SIGLAS

AAS - ACTA APOSTOLICAE SEDIS. *Summus Pontifex invisit campum loci Auschwitz-Birkenau*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006, n. 6. p. 480-484. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/2006/giugno%202006.pdf/>>. Acesso em: 07 fevereiro 2019

DH - DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007, 1467 p.

DCE – RATZINGER, Joseph. Carta Encíclica *Deus Caritas est*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006, 87 p.

DV - CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Dei Verbum*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 121-139.

SD - JOÃO PAULO II. *O sentido cristão do sofrimento: carta apostólica Salvifici doloris*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984, 72 p.

VD - JOÃO PAULO II. *Verbum Domini: Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*. 2. ed. São Paulo: Paulinas: 2010, 223 p.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1 - “HOMO CREATUS EST”: O HOMEM CRIADO POR DEUS.....	18
1.1 POR QUE DEUS SE FEZ HOMEM?.....	25
1.1.1 A Encarnação como missão.....	31
1.1.2 A encarnação como plenitude da revelação de Deus.....	36
1.1.3 A encarnação como revelação Trinitária.....	38
1.2 POR QUE DEUS FEZ O HOMEM?.....	43
1.2.1 O homem diante de Deus.....	47
1.2.2 Para que Deus criou o homem?.....	50
1.2.3 O que é o homem, Senhor, para Vós... quem sou?.....	53
1.3 O SOFRIMENTO DO HOMEM.....	62
1.4 DEUS E HOMEM NO SOFRIMENTO.....	66
1.5 O MAL E O SOFRIMENTO.....	70
CONCLUSÃO.....	73
CAPÍTULO 2 - A TRILOGIA DO AMOR.....	75
INTRODUÇÃO.....	75
2. 1 O MISTÉRIO DAS RELAÇÕES DIVINAS.....	79
2.1.1 O mistério da <i>Kenosis</i> : revelação plena do amor trinitário.....	84
2.2 O TRÍDUO PASCAL.....	94
2.2.1 Quinta-feira: O abandono.....	97
2.2.2 Sexta-feira: o abandono e o silêncio de Deus.....	103
2.2.3 Sábado: O silêncio de Deus e a descida aos infernos.....	108
CONCLUSÃO.....	111
CAPÍTULO 3 - “O SILÊNCIO DE DEUS”: DEUS NO SOFRIMENTO HUMANO....	115
3.1 ESCRITURA: PALAVRA DE DEUS SOBRE DEUS, SOBRE O MUNDO E SOBRE O HOMEM.....	123
3.2 PALAVRA E SILÊNCIO.....	129
3.2.1 Silêncio e fé.....	134
3.2.2 Silêncio na dialética cristológica: Revelação e Esconderijo.....	137

3.3 O SILÊNCIO DE DEUS NA PAIXÃO DE CRISTO.....	145
3.4 A PAIXÃO DE CRISTO NO MUNDO ATUAL.....	157
CAPÍTULO 4 - A DOR DO AMOR E O AMOR NA DOR: A TEOLOGIA DO SOFRIMENTO EM VON BALTHASAR.....	160
4.1 O SOFRIMENTO DE CRISTO.....	162
4.2 A CRUZ DE CRISTO: FAROL NA NOITE ESCURA DO SOFRIMENTO.....	166
4.3 A DOR DO AMOR E O AMOR NA DOR: DEUS NO SOFRIMENTO HUMANO.....	171
CONCLUSÃO.....	174
CONCLUSÃO.....	180
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	189

INTRODUÇÃO

Onde estava Deus? A pergunta que brota no coração e se verbaliza em palavras na boca de Bento XVI é a mesma que inquieta muitos homens e mulheres: onde está Deus nas situações de dor, de sofrimento? Por que Deus parece desaparecer diante destas situações? Onde Ele se esconde? Por que permite tanta dor? Estas e muitas outras indagações se apresentam diante das tragédias e atrocidades que marcam a história humana. Diante destas realidades que a humanidade tem enfrentado, coloca-se em xeque o discurso sobre Deus. A análise da história do homem leva à impossibilidade de falar de Deus a partir de ideias tradicionais: a ideia de um Deus onipotente, “Todo-Poderoso”, transcendente e, simultaneamente, preocupado com o homem, imutável. Pode-se falar de um Deus atuante no mundo diante da dor, das misérias e das tragédias humanas? Se Ele pode modificar uma situação de dor, mas não o faz, então é um Deus indiferente, despreocupado, desinteressado? E se não pode, pode ser definido, ainda, como um Deus onipotente?

A partir da análise destas situações surge a reflexão e, desta, brotam algumas perguntas: como pode a Teologia contemplar Deus num mundo capaz de atrocidades como Auschwitz? Mais ainda, como pode ela ajudar a “descobrir” (“tirar o véu”) Deus no sofrimento? Não teria a Teologia a necessidade da busca de novos paradigmas que falem de Deus a partir do “grito”, da angústia do homem? A dor, o sofrimento de Cristo seria um caminho de reflexão? Como a Cruz de Cristo ilumina o sofrimento humano? E, ainda, qual a implicação do sofrimento na concepção antropológica balthasariana?

O sofrimento humano foi, é e continuará sendo um aspecto inseparável da realidade humana. Onde está o homem, ali o sofrimento faz estadia. Mais ainda, o sofrimento marca o homem no seu mais íntimo, causa-lhe angústia, desespero, interfere em sua maneira de ser e de viver. Há um mistério profundo no sofrimento. Mistério de dor e angústia que Jesus, pelo seu sofrimento, transformou em mistério de salvação. O sofrimento é como que o “pão nosso de cada dia”. Jesus transforma-o em matéria prima de salvação.

O sofrimento é sagrado! É nele que o homem encontra a si mesmo e encontra o outro, sem máscaras, sem enfeites, sem enganos. Ele não foi criado nem querido por Deus, mas Cristo deu-lhe um enorme sentido. O sofrimento e a morte são obras trágicas do homem, frutos do seu pecado, do desejo obstinado de querer construir uma vida sem Deus. “O salário do pecado é a morte” (*Rm 6,23*), escreve São Paulo. E reafirma: “o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte; assim a morte passou a todos os homens” (*Rm 5,12*).

Frente ao problema do sofrimento a primeira tentação do homem é julgar Deus. E este parece ser o caminho natural de toda mente dotada de razão. Deus criou o homem livre, dotado de inteligência e vontade. Ao dar-lhe a liberdade Deus coloca-se sob o juízo do próprio homem: Deus, inocente, é colocado no banco dos réus. Embora toda capacidade deva ser uma capacidade exercida para o bem comum, o pecado de Adão e Eva deixaram no homem uma inclinação para o mal. Ao querer ser como Deus o homem procura não somente definir o que é o bem, como julga, com o olhar manchado pelo pecado, unilateralmente os eventos, não desenvolvendo a capacidade de encontrar e enxergar Deus inclusive nas situações mais extremas de sofrimento. Assim, a história da salvação não é vista pelo homem apenas como história do amor de Deus, do Deus que incessantemente vai à procura do homem, como é também a história do incessante juízo do homem sobre Deus.

Embora o homem, na sua existência, seja um ser limitado e o mundo que o cerca seja limitado, sua razão está aberta ao ilimitado, vislumbra no transcendente a totalidade de seu ser, conforme encontra-se no Concílio Ecumênico Vaticano II, especificamente na Constituição Dogmática *Dei Filius*, visto que o homem depende inteiramente de Deus como seu criador e Senhor e que a razão criada está sujeita à Verdade incriada, o homem é obrigado a prestar, pela fé no Deus que se revela, plena adesão do intelecto e da vontade (cf., DH 3008-3011). O homem de fé crê em Deus “com todo seu coração, com toda sua alma e com todo seu entendimento” (Mt 22,37) e nesse todo está incluída a incompreensão humana. Em outras palavras, o homem pode crer com e na incompreensão, numa atitude humilde e reverente ante o transcendente que o conduz ao silêncio, atitude de profundo amor e reverência. Assim, algumas situações limite, como o são, por exemplo, a morte, a enfermidade, fazem o homem, ser dotado de razão, refletir sobre sua existência. Ao reconhecer sua finitude e a fragilidade de sua existência, o homem reconhece que o início e o fim de sua vida independem de sua vontade. Logo, não existiria e deixaria de existir, simplesmente, se não fosse por ação de algo ou alguém que lhe é superior e cujo entendimento escapa à limitada razão humana, mas da qual o homem é convidado a participar através da fé.

Diante desta realidade antiga e sempre atual, o presente trabalho visará abordar a temática do sofrimento humano partindo do dado pontual: Auschwitz! E, mais especificamente, o pronunciamento de Bento XVI, no qual interroga-se acerca da presença de Deus – o “silêncio de Deus”, entendido, este, como atitude de afastamento, ausência - nos sofrimentos humanos mais atrozes. Os questionamentos de Bento XVI procedem e permanecem, principalmente por

serem questionamentos do mundo frente a esse e tantos horrores: Deus se cala e abandona o homem?¹

A presente pesquisa não tem pretensão de explicar a origem do mal e do sofrimento, nem esgotar o tema, mas refletir, ponderar, argumentar e mostrar ao mundo que é possível crer, apesar da experiência do sofrimento. Aliás, as experiências do sofrimento, especialmente do sofrimento inocente e injusto, constituem argumentos existencialmente muito mais fortes 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 debate filosófico. No entanto, depois da Cruz de Cristo, Deus não é mais um rosto desconhecido a quem o homem se dirige no auge do seu sofrimento. Cristo, ao fazer-se homem, assume a humanidade e, com ela, todo e qualquer sofrimento experimentado pelo homem, inclusive o sofrimento injusto e inocente. O Redentor sofre em lugar do homem e em favor do homem. Todo o homem tem sua participação na Redenção. E cada um dos homens é chamado a participar naquele sofrimento por meio do qual se realizou a Redenção e por meio do qual foi redimido, também, todo o sofrimento humano.

Além disso, o presente trabalho não apresentará, somente, uma teologia do sofrimento, nem o “papel” ou “lugar” de Deus no sofrimento. Mas, terá por objetivo principal pesquisar a compreensão do sofrimento presente no pensamento do teólogo Hans Urs von Balthasar, elucidando a maneira como o teólogo suíço pensa e olha para esta realidade, como ele a define, apresentando algumas luzes pertinentes ao tema e buscando no pensamento teológico do teólogo de Basileia elementos que ajudem a compreender e, talvez, responder ao problema real e sempre atual do sofrimento humano.

Mais ainda, procurará descrever a relação do sofrimento humano com o sofrimento de Cristo, na Cruz, e a possibilidade de esta realidade iluminar aquela. Certamente não se poderá falar em sofrimento humano sem, antes, compreender o que é o homem, ou, pelo menos, uma conceitualização de “pessoa”, segundo von Balthasar e, a partir do que foi apresentado, elucidar as implicações do sofrimento na pessoa humana, bem como as implicações cristológicas no sofrimento e, conseqüentemente, na própria pessoa que sofre.

Reconhecido com um dos mais importantes teólogos do século XX, Hans Urs von Balthasar baseia sua reflexão teológica no escândalo da cruz de Cristo, grande centro revelador da *Kenosis* primordial de Deus na economia da salvação. Cabe aqui declarar que o fio condutor

¹ BENTO XVI. Discurso do Santo Padre durante a visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau. In, ACTA APOSTOLICAE SEDIS. *Summus Pontifex invisit campum loci Auschwitz-Birkenau*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006. n. 6. p. 480. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/2006/giugno%202006.pdf/>>. Acesso em: 07 fevereiro 2019.

da presente pesquisa será o conceito de *kenosis*² cristológico-trinitária, cujo ponto culminante (“Glória”) encontra-se, paradoxalmente, na Cruz de Cristo, expressão máxima do sofrimento inocente e meio de salvação. O mergulho na profundidade da contemplação da cruz fala muito sobre o silêncio de Deus e sobre seu eterno esvaziamento amoroso. Assim, na segunda parte de sua trilogia, a saber, na *Teodramática*, onde a morte e a ressurreição de Jesus ocupam espaço central, o mistério da Encarnação desnuda a plenitude do mistério do amor trinitário de Deus, revelando aos homens a perfeita comunhão de vida e amor no seio da Trindade.

Embora o conceito central, imprescindível para a compreensão quer do tema quer do trabalho em si, seja o conceito de *kenosis*, este somente será apresentado de forma mais profundo no segundo capítulo. Isto, porque, o primeiro capítulo, além de apresentar um breve apanhado histórico e biográfico do teólogo suíço, conhecimento este, inclusive, imprescindível para a compreensão do seu pensamento e sua teologia, apresentará algumas linhas antropológicas e teológicas de seu pensamento. Não se pode falar de sofrimento humano sem, antes, compreender quem é o homem. Assim, o primeiro capítulo procurará responder à algumas perguntas, tais como, quem é homem, de onde veio, para que veio, por que e para que Deus criou o homem. Mais ainda, como Cristo, ao fazer-se homem, revelou não apenas quem é Deus, mas revelou ao homem o próprio homem, já que o pressuposto básico do conhecimento antropológico é o conhecimento de Deus: o homem descobre-se à luz da Encarnação, do Deus que se faz homem.

Balthasar apresenta a história da salvação como um grande drama de teatro. A história da humanidade não corresponde a um roteiro imutável e predeterminado definitivamente por Deus, mas é um espaço de encontro entre duas liberdades: a liberdade infinita de Deus e a liberdade finita do homem (cf., GS, n. 22). Assim, esse drama desenvolve-se como uma história da relação do homem com Deus que apresenta as indicações iniciais gerais. O roteiro é construído na medida em que o homem responde a esse Deus que, através do Filho, aponta sua vontade. O Espírito é quem aponta ao Filho, em cada momento da encarnação, não antecipando

² *Quenose* – Palavra de origem grega, significa a ação pela qual se esvazia algo ou nos esvaziamos a nós mesmos. É o termo utilizado pela teologia bíblica para exprimir o despojamento do Cristo na Encarnação, em obediência ao Pai, e na aceitação consciente da morte (Fl 2,6-11). A quenose consistia, para o Cristo, em renunciar, em sua existência terrestre, existência de escravo aceita por nós, à manifestação da glória que lhe pertence por natureza (preexistência de Cristo). Para Urs von Balthasar a quenose não se refere apenas à encarnação do Filho eterno, mas revela o ser mesmo de Deus, ou seja, a quenose intratrinitária. Em outras palavras, indica que Deus Trindade é o eterno esvaziamento amoroso recíproco, ou seja, a divina a-teidade do Amor. Compreendida em relação ao Pai (*kenosis* primordial), a quenose é autoadoação; em relação ao Filho (*kenosis* cristológica), compreende-se-a como esvaziamento, ocultamento, abaixamento. Note-se que, ao longo do presente texto, por vezes usar-se-á a palavra *quenose*, enquanto em outras *kenosis*, sendo que ambas significam um e mesmo conceito. (Cf., *Quenose in RIBEIRO, C. S. M. Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*. São Paulo: Loyola, 2004).

nada à vontade do Pai. Aliás, a encarnação não pode ser reduzida a reapresentação de uma tragédia que já estava a muito tempo preparada no arquivo da humanidade. Ela é processo originalíssimo, tão irrepetível e sem manuseio como o nascimento do Filho desde o Pai, cumprindo-se agora eternamente.

Tentar-se-á, na fé que se possui e na qual se espera e procura conhecer as realidades que não se veem, aproximar-se do ponto central da revelação do mistério da quenosé sem fim do Amor de Deus. Esse caminho está proposto no capítulo segundo desta pesquisa, cujo centro é o Mistério Pascal do Filho, cume, *sub contrario*, do drama jogado entre céus e terra no cenário do mundo. Esse mistério mostra, no coração rasgado e aberto do Filho, o único caminho, verdade e vida que o homem é chamado a trilhar para a construção do Reino de Deus.

Transparece, assim, ao longo do pensamento de Balthasar, que o cristianismo é, em primeiro lugar, um agir de Deus revelado na história. Por isso, é no desenvolvimento do drama de Deus com a humanidade, ou seja, na iniciativa de Deus vindo se manifestar no cenário da natureza humana, que se encontra a chave para a inteligência da salvação que se realizou em Cristo, posto que a revelação só é inteligível no choque da oferta do amor absoluto. Esse choque não se produz nos limites abstratos da experiência mental, mas no que a existência humana tem de mais concreto: o amor humano transfigurado em sacramento do amor trinitário.

Em sua *Teodramática*, Balthasar apresenta o cerne de sua reflexão sobre o sofrimento e o abandono na cruz. O objetivo do autor é compreender a relação entre Deus e a humanidade, articulando elementos antropológicos com ações divinas e humanas dentro da história e procurando pistas desse Deus que atua constantemente no mundo, profundamente empenhado na salvação do homem. Sendo assim, o capítulo terceiro desta pesquisa buscará mostrar que o silêncio de Deus não pode ser compreendido como indiferença ou abandono, pois seria contraditório um Deus empenhado na salvação do homem e, simultaneamente, indiferente ao homem.

Estudando a teologia de von Balthasar percebe-se que ele, em seus escritos, renuncia a um título para não dar a ideia de uma construção teológica ordenada e monolítica. Em sua obra *Glória* encontra-se o cerne de seu pensamento teológico-fundamental; em *Teodramática*, o verdadeiro centro da obra, à qual *Glória* introduz, o nexo entre as processões trinitárias e a obra salvífica permite dar um fundamento interno à universalidade da salvação, enquanto o recurso à esperança, baseado na confiança, permite, embora com esforço, subtrair-se à apocatástase³, à restauração e redenção final de todas as coisas. Em *Teologica*, finalmente, o mistério de Deus

³ Doutrina que afirma a salvação universal dos pecadores, dos condenados e dos demônios, posteriormente considerada herética pelo magistério eclesial (DH, 211, 429, 531).

desvela a verdade do ser no qual estão presentes sinais (imagens) da Trindade. As três partes da obra, a estética, a dramática e a lógica, parecem, às vezes, percorrer uma via paralela, sublinhada pelas frequentes repetições. A renúncia à organização escolar para deixar plena liberdade à intuição e ao *Eros* original mostra sua limitação. Trata-se, contudo, de um risco que permite a Balthasar mover-se com liberdade a partir do princípio, do centro que tudo rege: o amor de Deus que quer revelar-se e escolhe manifestar-se, de uma forma compreensível, aos pobres e mais simples. Assim, o amor é o princípio primeiro, a nascente que alimenta o pensamento e os escritos do teólogo.

O mistério trinitário do amor que esvaziando-se, preenche e abaixando-se, exalta, embora revelado inicialmente na encarnação, tendo na paixão, pela oposição de vontades do horto e pelo abandono da cruz, um desdobramento, aparece, somente, à plena luz com a ressurreição. Assim sendo, o quarto capítulo buscará elucidar a ideia, antecipada pelos demais capítulos, que a decisão redentora, que não é extrínseca a Deus, só é possível pela inserção do abandono de Cristo na cruz na relação trinitária de amor, ainda que, no Sábado Santo, quando o Filho atravessa a morte no mutismo completo da obediência pura e simples, essa relação de amor se manifeste sob a figura da cólera do Pai e a disponibilidade total do Filho que assim expia o pecado, englobando as trevas do pecado nas trevas do amor.

Em resumo, poder-se-ia dizer que o itinerário cronológico da presente pesquisa inicia, no primeiro capítulo, descrevendo, em linhas gerais, a compreensão do conceito de homem, também em Balthasar, que, à luz da Encarnação, é compreendido como *imago Dei*, devendo realizar-se como *imago Christi* á medida que, livremente, unir-se a Cristo. Um conceito chave para esta compreensão é o conceito de missão que se encontra intimamente unido à Encarnação, dir-se-ia, inseparável. Para isso, o pano de fundo principal deste capítulo será o terceiro volume da obra *Teodramática*, intitulado *Teodramática: las personas del drama - el hombre em Cristo*. Buscar-se-á, ainda, introduzir a compreensão de sofrimento humano partindo da noção bíblica e da realidade atual, demonstrando que o sofrimento é inerente ao homem. Tudo isso permitirá que o fio condutor da presente pesquisa comece a ser, mesmo que timidamente, apresentado já no primeiro capítulo, embora seja mais largamente exposto no segundo, a saber, o conceito de *kenosis*, revelação plena do amor trinitário, conceito fundamental não somente para a compreensão da cristologia balthasariana bem como da presente pesquisa. Para isso, o cerne da definição encontra-se no hino da carta de São Paulo aos Filipenses (*Fl 2*), embora a bibliografia base de pesquisa seja o livro *Mysterium Paschale*, volume sexto da obra *Mysterium Salutis* que, na reflexão acerca do Tríduo Pascal, apresenta o amor de Deus e sua solidariedade com o sofrimento humano na entrega, no silêncio e no abandono de Cristo na cruz, pelo Pai.

O terceiro capítulo apresenta um desdobramento maior da noção de sofrimento humano, bem como o sentido da palavra e, principalmente, do silêncio de Deus e em Deus, que só pode ser verdadeiramente compreendido à luz das relações intratrinitárias. Na cruz de Cristo Deus revela seu rosto, sai do silêncio e grita com o homem em seu sofrimento, pois no sofrimento humano encontra-se o sofrimento redentor de Cristo. Assim, o Deus que sofre não somente entra na dimensão humana como permite ao homem, em seu próprio sofrimento, entrar na dimensão divina.

No entanto, é necessário ao homem, para significar seu sofrimento, entrar no drama divino, nesse atuar de Deus na história. Para isso, o quarto capítulo, ao apresentar o mistério do coração trinitário, a saber, desse amor que, ao esvaziar-se, preenche e abaixando-se, exalta, atesta a necessidade da resposta do homem a Deus, na fé, encontrando seu eco na eucaristia, entendida como revelação do próprio ser do Filho concretizada pelo dom de si até o extremo do amor que suscita resposta de quem comunga. Assim, a atitude da criatura face ao Criador assume a forma de um oferecer-se para ser tomado, assumindo a via kenótica de Cristo.

As reflexões contidas no referido trabalho buscam, enfim, algumas respostas na Cristologia de von Balthasar. O Deus que Jesus Cristo apresenta, a saber, um Deus do rebaixamento, *kenótico*, do total aniquilamento e que assume a condição de servo, é um Deus próximo do homem, e, de modo especial, no sofrimento. E esta presença implica, necessariamente, na compreensão do homem como tal. Como pode o homem, a partir do sofrimento de Cristo, encontrar Deus nas situações de dor, de tragédia, servindo-se, deste, não como meio de perdição, entendida, esta, como afastamento de Deus, mas, sim, como sinal e meio de salvação?

Impossível, porém, esgotar Balthasar, a riqueza e a profundidade de seu pensamento nestas breves páginas. Buscar-se-á apresentar, no entanto, os conceitos centrais e essenciais de sua teologia, imprescindíveis à sua compreensão de sofrimento, tema central da presente pesquisa, pois a compreensão deste é inviável sem a noção daqueles.

CAPÍTULO 1 - “HOMO CREATUS EST”: O HOMEM CRIADO POR DEUS

No dia 12 de agosto de 1905, nasce, em Lucerna, na Suíça, Hans Urs von Balthasar. Na Igreja Franciscana da referida cidade foi batizado e recebeu a Primeira Comunhão. Originário de uma família de classe média alta, seus pais eram Oscar Ludwig Carl von Balthasar, um construtor civil, e Gabrielle Pietzcker, co-fundadora e primeira secretária geral da Liga Suíça de Mulheres Católicas. Sua irmã, Renée, de 1971 a 1983, foi superiora-geral das Irmãs Franciscanas de Santa Maria dos Anjos, e seu irmão, Dieter, serviu como oficial da Guarda Suíça⁴.

Ainda criança, descortina-se diante de Balthasar este mundo da beleza e da cultura que o cerca, em um enlevo que o manteria absorto até a consumação de seus dias. Fascinava-se também pelos estudos literários, porque ambas, tanto a Música quanto a Literatura, eram uma forma genuína, límpida, de acesso à Beleza. Aliás, a Beleza tornou-se um projeto de vida para von Balthasar, orientando os seus estudos.

Na Suíça, realizou os seus estudos ginasiais com os beneditinos de Engelberg e o, hoje conhecido, ensino médio junto aos jesuítas de Feldkirch. Fez os seus estudos doutorais em nove semestres, alternados, entre três universidades: Universidade de Zurique, Suíça; Universidade de Viena, Áustria; Universidade de Berlim, Alemanha⁵.

Na Universidade de Zurique, mergulhando em um vasto mundo da cultura literária que vai dos clássicos aos modernos, doutora-se em Letras. Neste ínterim, Balthasar constituiu a opinião de que o escritor tem uma missão profética específica, que é revelar a humanidade a si mesma⁶.

Foi, com o ensaio musical *Die Entwicklung der musikalischen Idee* (O desenvolvimento da ideia musical), em 1925, que Balthasar começou a tornar público o seu pensamento. Balthasar tinha, na época, aproximadamente 20 anos e, além de estudar literatura, em Viena, ouviu Wagner, Strauss e Mahler. Os escritos musicais de Balthasar, apesar de não possuírem consistência quantitativa, no conjunto da obra, influíram em sua linguagem e metodologia teológica⁷.

Nestas palavras que refletem sua fé – fé que continua sendo a fé de uma criança que louva o Evangelho -, está contido o significado de toda a vida e obra de Balthasar, que esteve

⁴ REIS, S. D. São Paulo: Loyola, 2010, p. 19.

⁵ Cf. MONDIN, B. *Os grandes teólogos do século vinte*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 207-208, v. 1.

⁶ Cf. GIANNELLA JÚNIOR, F. *Teologia estética*. Revista Família Cristã, São Paulo, ano 76, n. 899, p. 44-45, nov. 2010.

⁷ Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 20 - 21.

dominada pela profunda convicção de que a existência cristã consiste em uma disponibilidade, na mais completa indiferença para a missão, única, fazendo do sujeito espiritual uma pessoa teológica. Porém, esta indiferença não deve ser entendida como passividade negativa e, sim, como a mais absoluta pobreza de espírito: estar ante a graça surpreendente do encontro vocacional como um cálice oferecido, como uma escrava levada em serviço. Esta missão não pode ser pré-pensada senão, somente e integralmente recebida, sempre a espera do que se lhe vai pedir⁸.

Em 1927, Balthasar vai a Berlim e lá frequenta o seminário de Romano Guardini sobre Kierkegaard⁹. No verão daquele mesmo ano (1927), alguns meses antes de defender a sua tese em Letras e Literatura Germânica, Balthasar participa de exercícios espirituais inicianos, em Whylen, cuja duração era de trinta dias. Esse foi o momento de uma virada decisiva em sua vida. Alguns anos depois, o próprio Hans escreve sobre o seu chamado:

Ainda hoje, trinta anos depois, consigo achar, em uma trilha perdida da Floresta Negra alemã, não distante de Basileia, a árvore sob a qual fui atingido como um raio súbito [...], mas não foram nem a teologia nem o sacerdócio, que, então, lampejaram diante dos meus olhos. Unicamente: ‘você está sendo chamado, não para servir, há quem se servirá de você; não deve fazer planos, você não passa de uma pedrinha em um mosaico há tempos preparado’. Eu devia apenas ‘deixar tudo e seguir’, sem fazer planos, sem desejos nem reflexões; devia somente esperar e observar em qual coisa seria usado¹⁰.

Nesse ínterim, enquanto o lampejo vocacional absorvia o seu coração, o seu intelecto encontrava-se imerso na conclusão de seu itinerário universitário, com a defesa, após nove semestres de estudos, de sua tese de doutorado, intitulada *Geschichte des Eschatologischen Problems in der Moderners Deutschen Literatur* (História do Problema Escatológico na Moderna Literatura Alemã), sob a orientação do professor Robert Faesi¹¹.

No entanto, após obter o doutorado, não havia clima de festa em Felsberg, pois a sua mãe, Frau Gabrielle, começa a ficar doente... e os sintomas vão se agravando. Em outubro de 1928, busca-se uma improvável cura em Viena, e, em 2 de janeiro de 1929, morre a mãe de Balthasar, fato que chocou a família inteira. Balthasar, afetuosamente, lembra décadas mais tarde:

⁸ Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, p. 21-22.

⁹ GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 20-21.

¹⁰ GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 47.

¹¹ GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 31.

Houve uma mãe que, gravemente enferma durante longo tempo, arrastava-se todas as manhãs até a igreja para rezar pelos filhos [...] Minha mãe fazia todos os dias o caminho para a Missa; às suas orações e à sua morte precoce e dolorosa devo, sem dúvida, a minha tardia e inesperada vocação para o caminho de Santo Inácio¹².

Com a morte da mãe, Balthasar não hesita mais para decidir-se a responder ao seu chamado ao serviço, ingressando na Companhia de Jesus no dia 31 de outubro de 1929. No fim desse ano vai a Feldkirch como postulante, na província alemã meridional. Dedicou o primeiro mês aos exercícios espirituais: análise vocacional, meditação e oração. Como os demais noviços jesuítas, pelos próximos dois anos estuda a Regra, as Constituições, os costumes, procurando assimilar o espírito do fundador. Nessa ocasião, Balthasar conhece mais profundamente outro dos personagens decisivos de seu pensamento, Santo Inácio, chamado de SPN (*Sanctus Pater Noster*) pelos membros da Companhia de Jesus. É importante salientar que, neste período, na Companhia, é descoberto e sublinhado o lado místico trinitário de Inácio.

Com a emissão dos votos simples, Balthasar vai a Pullach, perto de Munique, para estudar filosofia. Aí depara-se com os neoescolásticos que cultivam certa abertura para a problemática moderna. Decepcionado com o ensino, sente-se como que em “uma agonia no deserto da neoescolástica¹³”. Erich Przywara¹⁴, autor da célebre *Analogia Entis*, foi o único consolo de Balthasar, ao emergir nas areias movediças da escolástica. A Teologia Católica alemã ganhou novos ares com essa obra, iniciando, na Alemanha, um diálogo entre teólogos católicos e protestantes¹⁵. Balthasar não tivera aulas com Przywara, mas, ainda assim, este “foi um guia inesquecível: nunca mais encontrei semelhante combinação de riqueza e profundidade, de clareza organizadora e amplidão de totalidade de inclusão”¹⁶.

Balthasar, depois de terminar os estudos filosóficos, no outono de 1933, vai para Lião, na França. Estavam, entre os seus amigos, Fessard, Daniélou, Bouillard e também Henri de Lubac, a personalidade mais destacada, a quem von Balthasar permaneceu ligado em amizade durante toda a vida.

¹² GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 48.

¹³ PRZYWARA, E. *Analogia entis*. In HÖFER, J; RAHNER, K. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder, 1986, col. 469-473.

¹⁴ Erich Przywara nasceu a 12 de outubro de 1889, em Kattowitz, e faleceu a 28 de setembro de 1972, em Hagen. Ele foi um sacerdote jesuíta, que se tornou conhecido por defender o princípio metafísico da analogia do ser - *analogia entis* – como um princípio formal da filosofia e da teologia. Ele dialogou com Karl Barth, que o considerava como o oponente mais sério. Para uma breve biografia, ver BALTHASAR, H. U. von. Erich Przywara. In: VANZAN, P. e SCHULTZ, H. J. *Lessico dei teologici del secolo XX*. *Mysterium Salutis/Suplemento*. Brescia: Queriniana, 1978, p. 347-354.

¹⁵ Cf. GAUTIER, B. *Balthasar en Dialogue avec Barth*, p. 89.

¹⁶ GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 50-51.

Por sorte e consolo morava na casa Henri de Lubac, que, além da matéria de estudo, nos remetia aos Padres da Igreja e distribuía generosamente a todos fichas e citações. Assim, aconteceu que enquanto os outros iam jogar futebol, eu e Daniélou, Bouillard e um outro grupo [...] nos dedicávamos a Orígenes, Gregório de Nissa e Máximo [...]¹⁷.

A ordenação presbiteral de Balthasar ocorreu em 26 de julho de 1936, sendo ele ordenado pelo Cardeal Michael Von Faulhaber, arcebispo de Munique e Freising. Na lembrança de sua primeira missa veio escrita a frase “*Benedixit, fregit deditque*”, expressão intuitiva de uma existência cristã, vista como oferta e dedicação eucarística¹⁸.

Completo os seus estudos, dedica-se à assistência espiritual dos estudantes católicos na Universidade de Basileia. O trabalho pastoral entre os estudantes e no mundo acadêmico deixam-no entusiasmado. Sem dúvida, porém, o acontecimento mais marcante da década de 1940 é o encontro com Karl Barth¹⁹ e Adrienne von Speyr²⁰.

Além de Guardini, Karl Barth foi determinante na formação da teologia Balthasariana. Contudo, Adrienne von Speyr²¹ pode ser considerada a cofundadora da direção última que a

¹⁷ Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 50-51.

¹⁸ Cf. SILVA, J. P. *Hans Urs von Balthasar: o teólogo do essencial*. ATUALIZAÇÃO: Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje, Belo Horizonte, ano XXXV, n. 314, p. 235, maio/jun. 2005.

¹⁹ Karl Barth foi um dos maiores pensadores protestantes do século XX. Nasceu em Basel, Suíça, no dia 10 de maio de 1886. Filho de pais religiosos, foi educado em meio a pastores conservadores. Suas influências acadêmicas foram Kant, Hegel, Kierkegaard e teólogos como Calvino, Baur, Harnack e Hermann. Até 1911, ainda jovem, esteve Karl Barth vinculado ao protestantismo liberal antidogmático e modernista de Adolf von Harnack (1851-1930), invertendo a seguir sua posição. Em 1911 começou a pastorear uma pequena igreja do interior da Suíça e aí ficou até 1925. Durante esses anos conheceu Eduard Thuneysen, amigo que acompanhou e contribuiu em suas reflexões teológicas. Nessa época seu grande desafio era o que pregar a cada domingo. Em 1914, ele e Thuneysen resolveram buscar uma resposta ao desafio da pregação. Durante quatro anos, Thuneysen estudou Schleiermacher e Barth estudou Paulo. Como fruto desses estudos, em 1919, Barth publicou seu Comentário à Epístola aos Romanos. Estudou em Berna, Berlim, Tuebingen, Marburgo. Algum tempo pastor em Genebra e em Safenwil. A partir de 1921 passou a ensinar teologia na universidade alemã de Goettingen; em 1925, na de Muenster; em 1930, na de Bonn. Em 1935, por sua atitude anti-nazista, foi obrigado por Hitler a refugiar-se em Basiléia, de cuja universidade foi professor, onde lecionou até 1961. Na Alemanha, deu ainda, na qualidade de professor estrangeiro, lições em Bonn, em 1946 e 1947. Fez parte da chamada “teologia dialética” ou “da crise”, junto a J. Moltmann, E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten e outros. Propõe uma total e coerente adesão à Palavra de Deus, equivalente ao objetivismo da revelação bíblica e ao fato histórico da encarnação, contra o imanentismo da cultura moderna geral e em particular do “protestantismo liberal”. Procurou renovar a teologia desvinculando-a da tradição fideísta de Schleiermacher (1768-1834), para recolocá-la na reforma do século XVI. A teologia de Barth é uma reação frente a Schleiermacher e, em geral, contra a cultura do Romantismo e do Iluminismo. Rejeita a analogia entre Deus e a criatura, para destacar a transcendência divina, advertindo que somente é válida a via negativa de acesso a Deus, de acordo com a expressão de Kierkegaard sobre a infinita diferença qualitativa entre o tempo e a eternidade. Faleceu em dezembro de 1969.

²⁰ Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 70-71.

²¹ Adrienne nasceu em 1902, em La Chaux-de-Fonds, na Suíça francesa, em uma família protestante. Enfrentou diversas oposições de sua família e dificuldades impostas por vários problemas de saúde para seguir a carreira de medicina. Converteu-se ao catolicismo depois de uma longa busca pelo verdadeiro rosto de Deus, graças ao encontro com o ilustre teólogo Hans Urs von Balthasar. A vida social e profissional de Adrienne von Speyr transcorre de maneira usual entre seus pares, com muitos amigos, entre eles, destacados médicos, artistas, jornalistas, filósofos e teólogos. No entanto, nem mesmo seus familiares mais próximos tinham conhecimento de suas experiências místicas, até que, após sua morte, von Balthasar começou a publicar seus escritos. A maioria das obras de Adrienne são comentários bíblicos, frutos de suas contemplações. Suas reflexões não são uma tentativa

teologia Balthasariana tomou. Apesar de ser um ponto controverso, o próprio Balthasar afirma quão decisiva foi, para o ser pensamento, a figura de Speyr. Ele própria declara na obra *A Nossa Tarefa*: “Este livro possui, sobretudo, um escopo: impedir que, após minha morte, seja feita a tentativa de separar a minha obra da de Adrienne von Speyr. Isso demonstra que tal não é possível, nem no que concerne à teologia, nem à fundação do Instituto”²².

Os dois fundaram a Comunidade São João, uma comunidade inicialmente de moças, que vivem segundo os conselhos evangélicos, embora exercendo a sua profissão secular. Havia também a redação dos “ditados”: todos os dias, quando a doutora retornava do consultório, Balthasar tinha a missão de estenografar os ditados, transcrevendo-os em uma língua “determinada, de acordo com um ponto de vista eclesial”²³. A fundação da editora Johannes Verlag, também se deve à sua mútua colaboração. Adrienne von Speyr morre em 17 de setembro de 1967²⁴.

Antes que, em 1950, Balthasar deixasse a Ordem dos Jesuítas e fundasse a Comunidade São João, ainda, durante os seus primeiros anos em Basileia, Karl Barth foi um amigo importante. Na sua tese de doutorado, Balthasar já havia dedicado uma parte para a Teologia de Barth. Nutriam um amor comum a Mozart. Tanto que não era raro, nos primeiros anos da década de 1940, que Hans fosse até a casa de Barth com discos de Mozart debaixo do braço.

Balthasar tenta a conversão do teólogo protestante, auxiliado pelas orações e mortificações de Speyr. Contudo, esta não acontece, mas a amizade entre eles se fortalece. Urs von Balthasar, fundamentado nos escritos sobre a *analogia entis* de seu mestre Przywara, irá elaborar uma crítica contundente à *analogia fidei*²⁵ de Barth. Entretanto, essas discussões acadêmicas não atrapalharam a amizade desses dois grandes teólogos²⁶.

de explicar conceitos e doutrinas de maneira abrangente, mas um convite para que o leitor faça suas próprias contemplações com o objetivo da aplicação prática. Portanto, contemplação é a regra de ouro para ler a obra de Adrienne. Ela seguia, também, as recomendações de Santo Inácio, de imaginar-se nas cenas do Evangelho. Morreu em 17 de setembro de 1967, no dia de Santa Ildegarda, de quem era particularmente devota pelo amor comum à medicina. No túmulo, um escultor reproduz o símbolo da Santíssima Trindade, o centro íntimo de sua teologia.

²² BALTHASAR, H. U. *Il nostro compito*. Milano: Jaca Book, 1991, p. 28.

²³ Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 77.

²⁴ Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 72-76.

²⁵ Karl Barth considera que poderá expressar mais adequadamente sua teologia por meio da analogia da fé (*analogia fidei*). A linguagem analógica busca estabelecer comparação entre Deus e o homem. Deve-se atentar ao fato de a teologia análogica ser companheira da teologia negativa, ou seja, não se pode dizer o que Deus é, mas somente o que ele não é. A *analogia entis* parte do pressuposto que se pode falar de Deus, de sua natureza e de seus atributos partindo do ser de suas criaturas. Barth rejeita esta possibilidade dada a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem. Afirma que a doutrina da cognoscibilidade de Deus por meio da criatura encontra sua expressão clássica e sua mais aguda distinção na teologia formulada no Concílio Vaticano I (1870). Em contraste a isso afirma que “Deus só pode ser conhecido por meio de sua Revelação”. A analogia é um instrumento destinado a fazer com que o discurso religioso alcance seu objetivo: falar de Deus. (Cf., MONDIN, Battista. *A Linguagem Teológica: Como falar de Deus hoje?* São Paulo: Paulinas, 1979, p. 57.)

²⁶ Cf., GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 84-90.

Como os grandes pensadores, tanto no campo religioso como no laico, von Balthasar também passa por momentos difíceis nestes que são os últimos e mais frutíferos anos de sua vida. Por vezes, o seu pensamento precoce foi mal compreendido e erroneamente interpretado.

Depois da II Guerra Mundial, alguns teólogos, como Henri de Lubac, Daniélou, Fessard e Balthasar, foram apontados como inovadores e adeptos de um centro propagador de ideias perigosas e não católicas. A polêmica, desencadeada por teólogos muito influentes em Roma, como Garrigou-Lagrange, Deman e Jacques Maritain, ressoou por toda a Igreja. Em 1946, o diretor da *Revue Thomiste*, M. Labourdette, publicou um artigo intitulado *A Teologia e suas fontes*, no qual condena os teólogos supracitados por um menosprezo implícito do Tomismo e pela consideração excessiva aos Padres da Igreja²⁷.

Balthasar foi incluído na lista dos inovadores e sofreu críticas atrozes que questionavam a sua ortodoxia. Labourdette criticava-o por avaliar a Teologia por meio de categorias da estética, o que, teoricamente, evidenciava a tendência a admitir a perigosa tese de que cada período histórico só conhece problemas particulares, posição segundo a qual o pensamento humano não pode jamais elevar-se a um plano de verdades universais. Isso seria uma afronta à Teologia de Santo Tomás de Aquino²⁸.

Henri de Lubac defendeu Balthasar, publicando, em *Recherches de Science Religieuse*, o artigo *Réponse*, posteriormente reproduzido no livro *Dialogues*. Esse artigo apareceu anônimo, porém, décadas mais tarde, o próprio De Lubac confirmou a sua autoria. Henri de Lubac desmontou cada argumento acusatório de Labourdette contra Balthasar, esclarecendo que o acusado tinha grande amor à tradição²⁹.

Henri de Lubac definiu como “desconcertante e humilhante” o fato de seu amigo Balthasar não ter sido convidado para participar do Concílio Vaticano II (1962-1965). Hans permaneceu em Basileia, assistindo ao ocaso da vida de Adrienne von Speyr. Uma das razões para a não convocação de Balthasar para as sessões do Vaticano II foi a publicação da obra *Derrubar as muralhas*, em 1952, não bem compreendida, o que gerou inúmeras polêmicas. Nesta obra ele afirma que era preciso *derrubar as muralhas* para que a Igreja não se isolasse no alto de sua fortaleza, mas pudesse resplandecer no mundo e ainda entretecer diálogos e

²⁷ Cf., GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 107-109.

²⁸ Cf. SILVA, J. P. Hans Urs von Balthasar: o teólogo do essencial. *ATUALIZAÇÃO: Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje*, Belo Horizonte, ano XXXV, n. 314, p. 237-238, maio/jun. 2005.

²⁹ Cf. SILVA, J. P. Hans Urs von Balthasar: o teólogo do essencial. *ATUALIZAÇÃO: Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje*, Belo Horizonte, ano XXXV, n. 314, p. 238, maio/jun. 2005.

colóquios vitais. Embora não tenha participado do Concílio, as ideias de Balthasar sobre reforma e atualização encontraram nele ressonância³⁰.

Para Balthasar, o Vaticano II produziu importantes textos, porém era preciso perceber o espírito que os animava e mantê-lo sempre vivo no Pós-Concílio. O Vaticano II preparou a Igreja para um autêntico encontro com o mundo, todavia o *aggiornamento* gerou um conflito de interpretações, em cuja base está o entendimento que a Igreja tem da modernidade³¹. Nestes anos, deu início à sua *opus magnum*, a trilogia de *Glória (Herrlichkeit)*, *Teodramática (Theodramatik)* e *Teológica (Theologik)*, o seu maior legado à teologia e à Igreja.

Após o Concílio Vaticano II chegavam até Balthasar cumprimentos e honras oficiais de todo o mundo, incluindo várias denominações cristãs. Foi contemplado pelo Patriarca Atenágoras, em 1965, com a “Cruz de Ouro” do Monte Athos. Recebeu o doutorado *honoris causa* em teologia, da Faculdade Protestante da Universidade de Edimburgo e das Faculdades de Teologia Católica das Universidades de Freiburg e de Münster e, finalmente, o de Humanidades da Universidade de Washington. Foi agraciado com o prêmio *Romano Guardini*, da Academia Católica de Munique, em 1971, e o título de *Associé étranger de l’Institut de France, Academie des Sciences Morales et Politiques* de Paris. O Papa Paulo VI, em 1969, chamou Balthasar para fazer parte da recém instituída Comissão Teológica Internacional. Em 1984 Hans recebe das mãos do Papa João Paulo II o Prêmio Internacional *Paulo VI*³².

No início de junho de 1988, Balthasar é nomeado cardeal, nomeação que antes já havia recusado, mas que, desta vez, considera dever obedecer ao convite do Papa. Aos amigos, contudo, dizia que essa distinção eclesial, nem um pouco desejada, pesava sobre a sua velhice, dando-lhe esperança de logo alcançar a morte. Balthasar faleceu às vésperas de receber a dignidade cardinalícia, no dia 26 de junho de 1988³³.

Na homilia de seu funeral, Ratzinger dirigiu-se os presentes nesses termos: “[...] A Igreja nos disse oficial e publicamente que Balthasar foi um mestre de fé, um guia para chegar às fontes da vida, uma testemunha da Palavra, pela qual aprendemos a descobrir Cristo, por ele é que aprendemos a amar a Vida”³⁴. Anos mais tarde, em sua biografia, recordará:

³⁰ Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 139-140.

³¹ Cf. SILVA, J. P. Hans Urs von Balthasar: o teólogo do essencial. *ATUALIZAÇÃO: Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje*, Belo Horizonte, ano XXXV, n. 314, p. 238, maio/jun. 2005.

³² Cf. SILVA, J. P. Hans Urs von Balthasar: o teólogo do essencial. *ATUALIZAÇÃO: Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje*, Belo Horizonte, ano XXXV, n. 314, p. 241, maio/jun. 2005.

³³ Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 209.

³⁴ RATZINGER, J. *Homilia pronunciada em El funeral de Hans Urs von Balthasar. COMMUNIO: Revista Católica Internacional*, Madrid: Encuentro, IV/88, año 10, p. 353-354, lug./ago. 1988).

O encontro com Balthasar foi para mim o começo de uma amizade para toda a vida, da qual só posso ser agradecido. Jamais voltei a conhecer homens com uma formação teológica e cultural tão ampla como Balthasar e De Lubac e não me sinto capaz de expressar com palavras tudo o que devo por tê-los conhecido³⁵.

Foram muitos os elogiosos pronunciamentos feitos a respeito de von Balthasar. Em vias de síntese, relata-se ainda outras duas falas eloquentes. A primeira é do teólogo Henri de Lubac:

Esse homem é talvez o mais culto de seu tempo. Se existe em algum lugar uma cultura cristã, ela se encontra nele! [...] Não há nada de grande que não encontre nesse grande espírito acolhimento e vitalidade. Ele chama a todos, escritores e poetas, filósofos e místicos, antigos e modernos, cristãos de todas as confissões, a dizerem a sua palavra, porque todas as vozes são necessárias para compor a sinfonia católica para maior glória de Deus³⁶.

A segunda nos vem de Rino Fisichella:

[...] Hans Urs von Balthasar, talvez só por isso, merece, em nosso século, o pleno título de “teólogo” como era atribuído nos primórdios da Igreja ao evangelista São João e a São Gregório Nazianzeno [...] Não nos afastaríamos muito, se pensarmos que a obra de Hans Urs von Balthasar se põe em plena continuidade com as grandes obras dos padres da Igreja [...]³⁷.

É inegável que toda esta cultura e conhecimento quer no campo das Letras ou Literatura, quer da teologia e, claro, de sua espiritualidade, tenham influenciado na concepção antropológica de Hans Urs von Balthasar.

1.1 POR QUE DEUS SE FEZ HOMEM?

Os meios estilísticos de que Balthasar dispunha e, sobretudo, o conhecimento e a ciência das coisas de Deus e do homem eram, certamente, imensos. Tais meios e conhecimento tornam-se explícitos em suas obras, traduzindo-se em quantidade, profundidade e, por que não, complexidade de seus escritos.

As dimensões de sua obra escrita são enormes, elucidando a verdade inegável que Balthasar escreveu muito! A partir de 1925, o teólogo suíço produziu 119 obras monográficas, 532 artigos de diversas qualificações, 114 ensaios de comentários, 110 traduções, 29 estudos

³⁵ RATZINGER, J. *Mi vida: recuerdos* (1927-1977), p. 120).

³⁶ SILVA, J. P. Hans Urs von Balthasar: o teólogo do essencial. *ATUALIZAÇÃO: Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje*, Belo Horizonte, n. 314, ano XXXV, p. 246, maio/jun. 2005.

³⁷ FISICHELLA, R. *A teologia à luz do amor*. *COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. XXVII, n. 1 (Edição 97), p. 233, jan./mar. 2008.

antológicos, 103 Introduções a diversas obras, 93 recensões e 13 trabalhos editoriais, formando um total de 1113 títulos, sem saber quanto ainda poderia ser postumamente publicado³⁸.

O próprio Balthasar, por cinco vezes, escreve sobre sua obra (1945, 1955, 1965, 1975, 1988), quase sempre com um toque de ironia. “Deus faça com que não seja só papel para apodrecer, mas que ao menos um grão de trigo obtenha a graça da ressurreição”³⁹, escreve ele, em 1965.

Um homem do nível intelectual de von Balthasar, autor de tantas obras monumentais, certamente não palmilharia a sua trajetória sem críticas e questionamentos, conforme já relatado anteriormente. Um dos mais recorrentes questionamentos deve-se ao coração de sua obra, entendendo aqui o “coração” como aquele ponto central de sua reflexão capaz de servir de eixo para aglutinar todas as suas produções literárias, a saber, o rebaixamento de Deus, a *kenosis*, movimento de autodoação. Ora, o próprio teólogo, mediante tantas interrogações, decide sintetizar o seu pensamento. Tal síntese de seu percurso reflexivo parece fundamental percorrer em absoluto na tentativa de compreender o “todo” de sua obra, ou, caso não seja possível - devido à dimensão e complexidade da mesma -, para uma provável elucidação da “linha mestra” de seu pensamento teológico.

Dessa forma, em meados de maio de 1988 - poucas semanas antes de morrer - Balthasar teve a oportunidade de propor um olhar de conjunto sobre sua obra, enunciando as razões profundas que estão na base do movimento de pensamento de onde nascem e se desenvolvem todos seus escritos. Assim, as “razões de um pensamento” indica algo dinâmico, ou seja, refere-se àquilo que move, ao motor, podendo ser, também, compreendido como os princípios (causas) de um pensamento. O próprio Balthasar escreve:

Quando um homem publica muitos livros grandes, as pessoas se perguntam: o que, fundamentalmente, ele quis dizer? Se ele é um romancista prolífico, escolhe-se um ou outro de seus trabalhos sem se preocupar muito com sua obra como um todo. Mas com um filósofo ou um teólogo, o caso é totalmente diferente. Deseja-se tocar o coração de seu pensamento, porque se pressupõe que tal coração deva existir. A questão tem sido frequentemente dirigida a mim por alguns, desconcertados pelo grande número dos meus livros: por onde alguém deve começar a fim de entendê-lo?⁴⁰

³⁸ Cf. SILVA, J. P. *Hans Urs von Balthasar: o teólogo do essencial*. ATUALIZAÇÃO: *Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje*, Belo Horizonte, n. 314, ano XXXV, p. 242, maio/jun. 2005.

³⁹ Cf. SILVA, J. P. *Hans Urs von Balthasar: o teólogo do essencial*. ATUALIZAÇÃO: *Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje*, Belo Horizonte, n. 314, ano XXXV, p. 242, maio/jun. 2005.

⁴⁰ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

Estabelecida esta primeira consideração, o teólogo de Basileia articula a sua exposição procurando condensar seus vários fragmentos em poucas palavras, consciente do perigo de tal compreensão tornar-se muito abstrata. Inicialmente, mostrará que, diante do conjunto de sua obra, do *corpus* balthasariano, saltam aos olhos os conceitos que fundamentam a sua obra mais insigne.

É necessário amplificar o que se segue com minhas obras biográficas, por um lado (sobre os Padres da Igreja, sobre Karl Barth, Buber, Bernanos, Guardini, Reinhold Schneider, e todos os autores tratados na trilogia) e, por outro, com as obras sobre espiritualidade (tais como as sobre a oração contemplativa, sobre Cristo, Maria e a Igreja) e, finalmente, com as numerosas traduções dos Padres da Igreja, de teólogos da Idade Média e dos tempos modernos. Mas aqui é necessário limitarmo-nos a apresentar o esquema da Trilogia: *Estética, Dramática e Lógica*⁴¹.

Continuando a reflexão, esta dirige-se à situação do homem: embora exista como um ser limitado em um mundo limitado, sua razão está aberta ao ilimitado, à totalidade do ser. Esta consideração é fundamental, pois revela a natureza enigmática do homem. Como definir de outro modo, senão com a palavra enigma, o fato de que o *homem é*, mas não tem em si o fundamento do seu ser? Como se chega a uma conclusão semelhante? Da experiência da finitude, da contingência humana: o homem existe, mas poderia não existir. O homem sabe-se finito. Muitas das coisas que existem poderiam não existir. Esta é a evidência originária, uma evidência existencial, que se refere às estruturas constitutivas mesmas da existência humana⁴².

Essências são limitadas, o ser não. Mas, se aquelas são limitadas enquanto o ser não o é, então existe uma divisão no ser, no coração do ser, que Santo Tomás chama de “distinção real”, fonte de todo pensamento filosófico da humanidade que, ao levantar o problema do Ser Absoluto, seja atribuindo a este um caráter pessoal ou não, revela-se, por sua natureza, religioso e teológico. O fato de que o homem seja limitado, que *é* e poderia *não ser*, que sua essência possua uma modalidade de existência limitada, a qual procede do ser infinito e eterno sem “consumá-lo” - tudo o que existe, existe porque o ser *é* e não pode não ser -, constitui a raiz dos questionamentos acerca do sentido de si mesmo e das coisas e, mais ainda, da vida.

⁴¹ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

⁴² Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 30.

Questionamentos tais como, “quem sou?”; “de onde vim?”; “para onde vou?”, revelam, essencialmente, um cunho tanto religioso quanto filosófico⁴³.

Diante do apresentando, faz-se mister retomar o enigma do homem: quais são as principais soluções que a humanidade apresenta para este enigma? Pode-se tentar deixar para trás a divisão entre *Ser* e *essência*, entre o infinito e o finito; poder-se-ia, então, dizer que todo o ser é infinito e imutável (Parmênides) ou que tudo é movimento, ritmo entre contrários, devir (Heráclito).

Balthasar, então, discorrerá, clarificando a insuficiência da filosofia em dar uma resposta à questão do homem, bem como à do cosmos (se Deus não tem necessidade do mundo, por que ele existe?) e introduzirá a Revelação cristã em sua novidade absoluta, na qual Deus não só cria o ser humano e o mundo material, senão que se encarna (Trindade e Encarnação), dando-se a conhecer na plenitude do que antes era somente vislumbre (Antigo Testamento) e fazendo ouvir a sua voz. A filosofia sozinha não dá conta de responder às questões, embora dela nunca se possa prescindir.

Nenhuma filosofia pode dar uma resposta satisfatória para esta questão. São Paulo diria para os filósofos que Deus criou o homem de tal modo para que este procurasse o Divino, tentasse atingir o Divino. É por isso que toda a filosofia pré-cristã é, em suma, teológica. Mas, de fato, a verdadeira resposta à filosofia só pode ser dada pelo Ser ele mesmo, revelando a si mesmo por si mesmo. Seria o homem capaz de entender essa revelação? A resposta afirmativa seria dada apenas pelo Deus da Bíblia.

Por um lado, este Deus, Criador do mundo e do homem, conhece a sua criatura: “Eu que criei o olho, não vejo? Eu que criei o ouvido, não ouço?” e nós adicionamos “Eu que criei a linguagem, não poderia falar e me fazer ouvir?” E isto coloca a contrapartida: para ser capaz de ouvir e entender a autorrevelação de Deus, o homem precisa em si mesmo estar à procura de Deus, ser esta uma questão que se coloca a ele. Assim, não há teologia bíblica sem uma filosofia religiosa. A razão humana deve ser aberta ao infinito. É aqui que a substância do meu pensamento se insere. [...] nossa filosofia será essencialmente uma meta-antropologia, pressupondo não somente as ciências cosmológicas, mas também as ciências antropológicas e ultrapassando-as através da questão do ser e da essência do homem⁴⁴.

Se a filosofia encontra limitações para responder às questões do homem, quanto mais ela encontrará dificuldades para dar respostas às interrogações sobrenaturais, divinas: Se Deus não tem necessidade do mundo, então, por que Deus se fez homem? Se Deus é o absoluto, Ele

⁴³ Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 31.

⁴⁴ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

não tem necessidade do mundo. Então, por que o mundo existe? Balthasar procura, ele mesmo, trazer alguma luz para estes questionamentos afirmando que

[...] o Deus infinito tinha necessidade do mundo finito. Por quê? Para se aperfeiçoar a si mesmo, para atualizar todas as suas possibilidades? Ou mesmo para ter um objeto para amar? As duas soluções levam ao panteísmo. Em ambos os casos, o Absoluto, Deus em si mesmo, torna-se indigente, finito⁴⁵.

E ele continua afirmando que

[...] a resposta cristã está contida nestes dois dogmas fundamentais: no da Trindade e no da Encarnação. Todas as verdadeiras soluções oferecidas pela fé cristã residem, então, nestes dois mistérios, categoricamente recusadas pela razão humana que se faz a si mesma absoluta. A humanidade irá preferir renunciar a todas as questões filosóficas - no marxismo ou positivismo de todas as estirpes - a aceitar uma filosofia que encontre a sua resposta final apenas na revelação do Cristo. Prevendo isto, o Cristo mandou os seus discípulos para todo o mundo como ovelhas entre lobos. Antes de fazer um pacto com o mundo, é necessário meditar sobre esta comparação⁴⁶.

Hans Urs von Balthasar enuncia o seu pensamento mais surpreendente, característico e estimulante com a exegese do hino da Carta aos Filipenses, a qual afirma que “[...] 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).

Para o teólogo suíço, o hino certamente faz referência à encarnação de Cristo, mas ela aconteceu porque na eternidade de Deus houve uma *kenosis* antes, uma doação sem limites do Pai em relação ao Filho. Escreve Balthasar:

⁴⁵ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

⁴⁶ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

É possível, com Bulgakov, definir a autoexpressão do Pai na geração do Filho, como a primeira *kenosis* intradivina que abraça, por todos os lados, as outras, a partir do momento que o Pai aí se *des-apropria* radicalmente de sua divindade e a *trans-apropria* para o Filho; ele não a divide com o Filho, mas participa dela com o Filho, dando-lhe tudo de si⁴⁷.

Parafrazeando *Fl 2* pode-se, então, afirmar que o Pai não prende a divindade para si, mas a doa inteiramente ao Filho. Esse foi um gesto temerário e perigoso, pois o Filho poderia apoderar-se da divindade e, como no mito grego, desapossar o Pai. No entanto, o Filho escolhe outro caminho, a saber, a resposta à posse equi-essencial doada pela divindade só pode ser uma eterna ação de graças (*eucharistia*) ao manancial paterno, uma retribuição tão desinteressada e sem cálculo algum, como era a doação primeira do Pai.

Antes de mergulhar na *quenose* (*kenosis*) divina, faz-se mister lembrar que, além de pouco conhecida, a palavra *quenose* é misteriosa e metafórica, convite a caminhar tateando para descobrir o que significa, para o que aponta, para onde leva. Balthasar emprega o termo para indicar o ser mesmo de Deus, ou seja, para, a partir do que é mostrado na história de Jesus Cristo, especialmente em seu mistério pascal, entrar cada vez mais no vislumbre da vida intratrinitária. Com essa palavra inicia-se um caminho mistagógico em que se percebe que Deus é entrega amorosa ao homem, entrega essa sob infinitas e inimagináveis formas⁴⁸.

São Paulo em *2Cor* aprofunda o conceito de *Kenosis*. O Apóstolo escreve à comunidade de Corinto afirmando que “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, em outra passagem faz a comunidade recordar: “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).

Na chamada “teologia dos três dias”, reflexão que deu origem ao tomo seis - *Mysterium Paschale* - do volume três da obra *Mysterium Salutis* - obra cuja colaboração de Balthasar foi essencial - o movimento de ações de Cristo em direção aos homens trata sempre da expressão de um *skandalon* (escândalo), justamente por fazer convergir o foco dos acontecimentos da paixão e seus efeitos em relação ao homem e ao mundo, afetando, assim, a existência de tudo o que é criado e colocando, também, o evento da cruz no centro da história da humanidade.

O conceito de *Kenosis*, que brota da contemplação da cruz, inacessível à razão humana é incompatível com a ideia de um Deus distante, inatingível e inalcançável. Para von Balthasar,

⁴⁷ BALTHASAR, H. U. *Teodramática* IV, Milano: jaca Book, 1992. p. 301. *Apud*, GUERRIERO, E. Hans *Urs von Balthasar*, p. 141.

⁴⁸ Cf. RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 19-20.

na contemplação da cruz existe um convite permanente ao homem para debruçar-se na história onde, em Cristo, Deus assume definitivamente a história dos homens na sua paixão e na sua dor, pois na “kenosis do coração paterno na geração do Filho está incluído e superado todo possível drama entre Deus e o mundo, uma vez que cada mundo só pode ter o seu lugar dentro da diferença do Pai e do Filho”⁴⁹.

Novamente, volta-se a um tema anteriormente mencionado com brevidade: Trindade e Encarnação. Balthasar utiliza-se destes dois dogmas fundamentais para trazer alguma luz sobre esta questão.

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.

E como o Filho em Deus é o eterno ícone do Pai, Ele pode, sem contradição, assumir em si mesmo a imagem da criação, purificá-la, e fazê-la entrar em comunhão com a vida divina sem dissolvê-la (em um falso misticismo)⁵⁰.

O Deus Trino, essencialmente Amor, revela-se na *kenosis*, no sofrimento livremente acolhido e vivido por amor. Na dor experimentada por Jesus e no seu abandono revela-se a dor do amor de Deus pelos homens. Em Cristo, Deus revela-se como Amor e, como tal, coloca-se em contraposição com o ser dito “absoluto” que está fora do mundo, distante, ausente, totalmente indiferente ao sofrimento do homem, por ser suficiente no “ser em si mesmo”. Mas, esse tema será causa de reflexão posterior.

1.1.1 A Encarnação como missão

A teologia de von Balthasar permanece uma teologia da revelação, uma teologia que parte da visão da cidade celeste, do dom de Deus que se torna critério de beleza e modelo de ação para o mundo. A “estética teológica” - conceito posteriormente aprofundado - é uma das chaves de leitura da teologia balthasariana. Escreve von Balthasar que

⁴⁹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática IV*, Milano: jaca Book, 1992. p. 301. In GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 142.

⁵⁰ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

A abordagem através da estética pode parecer insólita, arbitrária, mas, apesar disso, é a única que justifica a realidade objetiva. Somente essa abordagem pode captar o divino enquanto tal, sem precisar entorpecê-lo mediante relações finalistas com o cosmos ou com o ser humano⁵¹.

Dito em outras palavras, a beleza permite volver o olhar para Deus e vê-lo assim como ele é e age, na liberdade de sua ação redentora pelo ser humano. Em termos teológicos pode-se afirmar que a veneração e a contemplação são o caminho rumo ao monte santo, para a revelação do amor de Deus. Esse amor, por outro lado, não é uma abstração ou um conceito, mas uma pessoa, Jesus Cristo, o Filho de Deus, por meio do qual tem-se a revelação da glória de Deus. Chega-se, assim, ao conhecimento da boa ação de Deus para o ser humano, o *teodrama* de amor, pelo qual o Filho deixa a divindade recebida como dom o Pai e vem ao mundo em encarnação, morte e descida aos infernos. A glória do Filho assume, assim, caracteres de drama, pelo qual a glória de Deus se revela exatamente na aparente oposição de si mesma, na humilhação extrema da cruz e na descida aos infernos. Mas, a revelação da glória e da boa ação de Deus no Filho revela, também, a lógica divina, a verdade a respeito do mundo e de Deus, que culmina no espírito da verdade, a lógica pneumatológica que o Espírito revela a partir da ação realizada pelo Filho que “receberá do que é meu e vo-lo comunicará” (*Jo* 16,14). Por outro lado, o Filho recebe tudo do Pai, vem e age por conta do Pai. Assim, no fundo, a lógica de Deus é uma lógica trinitária baseada no amor⁵².

Para descrever melhor a ação de Deus, este encontro, que conduz ao drama, entre a liberdade divina infinita e a liberdade humana finita, Balthasar alude ao teatro, utilizando categorias expressivas deste para descrever tal ação divina. Uma das vias que leva ao drama é a da liberdade finita em sua relação com a liberdade infinita. O ponto de partida é a constatação dessas duas liberdades, bem como da respectiva interação recíproca. Na origem encontra-se a liberdade infinita que faz emergir por si liberdades finitas as quais, por outro lado, são totalmente autênticas, a ponto de opor-se à liberdade infinita, embora sejam compreensíveis e definíveis, somente, em relação com a liberdade infinita.

Liberdade infinita e liberdade criada encontram-se em Cristo. Na origem do drama situa-se a liberdade finita que, em sua finitude e vulnerabilidade, quer subtrair-se à liberdade infinita. Surge, então, a necessidade de um mediador entre as duas liberdades. Este torna-se o ator principal do teodrama.

⁵¹ BALTHASAR, H. U. *La mia opera ed Epilogo*. Milano: Jaca Book, 1994. *Apud*, GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 145.

⁵² Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 145.

O ponto de partida de von Balthasar é a missão do Filho de Deus. Aliás, o conceito de missão é o fio condutor hermenêutico da reflexão balthasariana.

Isto é resultado da proposta já indicada de um equilíbrio entre o predomínio exegetico e o dogmático, entre o “escatológico” no fenômeno de Jesus e a interpretação teológica de sua pessoa. Semelhante equilíbrio somente será possível pela aceitação de uma consciência de missão escatológica e universal em Jesus, o qual no marco de sua existência (a que pertencem sua morte e seu abandono em Deus) devia levar ao fim o encargo recebido que abarca a criação em seu conjunto, tudo o que pressupõe não somente uma missão única e irrepitível, senão também um enviado único e irrepitível⁵³.

Quem diz missão faz, antes de tudo, referência a quem envia, o Pai, mas faz igualmente referência a uma meta, repetidamente indicada nos Evangelhos como salvação do mundo. Posteriormente, missão quer dizer, para Cristo, aceitação na obediência do encargo recebido do Pai, além de consciência da tarefa a ser realizada e de seu valor soteriológico universal. O saber de Jesus sobre a sua pertença a Deus é, assim, limitado ao conhecimento de sua missão.

A preocupação do Novo Testamento ao colocar a pergunta “quem é Cristo?” não é a de descobrir a natureza, mas descobrir “qual é a missão de Cristo”. Neste sentido, as possíveis respostas devem apontar sempre para sua pessoa e sua obra, eliminando o risco da formulação de uma nova cristologia ou da interpretação de uma cristologia de essências, puramente a histórica e estática, separada da soteriologia.

Nas mais diversas passagens e nos mais variados extratos literários o conceito da missão de Jesus aparece conectado com sua filiação, com o ser “Filho amado”, o que separa qualitativamente esta missão daquela dos profetas que o antecederam.

Se Paulo em *Rm* 8,3-4 diz “Deus enviou seu próprio Filho em carne semelhante à do pecado e, pelo pecado condenou ao pecado na carne para que a justiça da lei se cumprisse em nós”, com a missão deste ser único fica patentemente rebaixado todo o ordenamento veterotestamentário, precisamente por ser ele “próprio Filho”, junto ao qual Deus “nos entregou a todos nós” (*Rm* 8,32); ou se a Carta aos Hebreus em um *hápax legomenon* o caracteriza como o enviado (*apostolos*) sem mais, isto tem lugar em conexão com uma explicação de sua superioridade, enquanto Filho, sobre Moisés, o qual enquanto servo era administrador fiel na casa de Deus, enquanto Jesus, o Filho, está colocado sobre toda a casa de Deus (“que somos nós”) (*Hb* 3,1.5-6)⁵⁴.

Este rebaixamento se torna explícito em João quando a um homem enviado por Deus é contraposto o envio do Filho, Jesus Cristo, enviado para que o mundo seja salvo por Ele. Mas,

⁵³ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 143.

⁵⁴ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 144-145.

mais do que isto, outro diferencial está no fato de que este é um Filho “que fala palavras de Deus, pois Deus não lhe deu o Espírito com medida” (*Jo* 3,34), sendo que a medida de inspiração divina, de acordo com a missão, cedeu ante o desmesurado, o divino.

A ideia de envio, presente no coração da cristologia joanina e que expressa a constituição tanto trinitária quanto soteriológica encontra-se, também, nos Evangelhos Sinóticos, não somente como instrumento hermenêutico de uma atitude de Jesus, senão como uma sentença da qual se pode tirar algum proveito, tal como encontra-se em *Mc* 10,40: “O que vos recebe, a mim recebe, e o que me recebe, recebe aquele que me enviou”.

Com a mesma clareza determina e limita Jesus sua missão terrena. Positivamente: “É preciso que anuncie também o reino de Deus em outras cidades, porque para isto fui enviado” (*Lc* 4,43). Negativamente, ao rechaçar a mulher pagã: “Não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel” (*Mt* 15,24)⁵⁵.

Junto à expressão “ser enviado” encontra-se a fórmula solene “vim”, empregada somente por Jesus, sendo que este “vir” expressa sempre a consciência messiânica de trazer, com sua pessoa, um acontecimento salvífico definitivo, a saber, chamar os pecadores e não os justos, o convite à penitência, não anular a lei mas leva-la à plenitude, trazer a espada da decisão. E, igualmente, ao encarnar-se, ele próprio tornou-se acontecimento salvífico, pois veio “para servir e dar sua vida em resgate por muitos” (cf. *Mt* 20,28) e, também, “buscar e salvar o que estava perdido” (*Lc* 19,10). Esta vinda só pode ter como ponto de partida o próprio Deus, pois Jesus mesmo afirma que “vim em nome do meu Pai” (*Jo* 5,43); “eu saí e vim de Deus” (*Jo* 8,42); ou, ainda, “saí do Pai e vim ao mundo” (*Jo* 16,28).

É também João o que coloca no centro o tema vir-de-Deus como ser-enviado pelo Pai, ao introduzir o termo claro e menos usado, *pempein*, junto a *apostellein*, que talvez já estivesse desgastado em nível intereclesial. Nestas fórmulas joaninas de envio se expressa o caráter único da pessoa de Jesus através da dupla unicidade de sua relação trinitária com o Pai e do objetivo soteriológico de sua missão. Uma e outra não se encontram em uma justaposição inconexa mas, sim, a íntima conexão do enviado com aquele que envia possui a fórmula da obediência dentro do ato de doação do Pai. O Pai é o que envia, o que no ato de envio funda toda a existência de Jesus sobre a terra, o que responde por ela e o que a acompanha, o que determina desde um princípio sua meta, a salvação do mundo⁵⁶.

Dessa forma, o conhecimento que Jesus tem de si mesmo coincide com o que conhece do seu ser-enviado. Assim sendo, não cumpre a vontade do Pai como uma entre outras tarefas, mas sua vida, seu alimento é fazer a vontade daquele que o enviou (cf. *Jo* 4,34). Ou seja, Cristo

⁵⁵ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 145.

⁵⁶ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 146-147.

vive de fazer a vontade do Pai, busca-a continuamente, definindo seu “vir” pelo cumprimento da vontade daquele que o envia, pela realização de seus atos e proclamação das suas palavras.

Esta identificação do enviado com aquele que envia é tanta que aquele que envia é reconhecido no enviado.

[...] no enviado se pode ver a presença daquele que envia, este dá testemunho de si mesmo; no enviado permanece e se manifesta como o verdadeiro e veraz; no enviado precisa ser “reconhecido”, “crido”, “honrado” como o que envia; o enviado existe tão radicalmente a partir do que envia, que não pode existir senão tendendo a ele: a ele retorna⁵⁷.

Estas expressões deixam entrever que se está pensando em algo muito mais radical que uma mera preparação de um simples mensageiro ou um representante ou, então, na eleição de algum profeta, ainda que este fosse escolhido desde o seio materno, como Jeremias, João Batista ou Paulo. Como o próprio Balthasar afirma, “para além disto, o envio (*missio*) tem sua raiz na procedência (*precessio*) originária de Deus (“eu saí e venho de Deus, *precessis*” Jo 8,42), o que pressupõe, como condição de possibilidade, um anterior “ter-sido” já em Deus”⁵⁸. Para Balthasar, a *missio* coincide com a *processio* já que em Cristo não podem existir duas autoconsciências.

Percebe-se, assim, que outro elemento característico da cristologia de Balthasar resulta daquilo que ele próprio chama de inversão trinitária. A missão do Filho é radicada em uma primordial processão do Pai e consiste, essencialmente, na obediência ao seu plano eterno. No entanto, essa obediência significa deixar-se dispor, e não dispor de si. Consequentemente, a encarnação de Cristo é livre e voluntária, embora não seja o resultado de uma autodisposição.

Entre a disposição do Pai e a aceitação obediente do Filho tem sua parte a mediação do Espírito. Vê-se como Balthasar utiliza-se, partindo da Trindade, de uma tríade. Em sua obra *Teodramática* ele descreve uma tríade responsável pela produção do drama, cujo pano de fundo será um grande teatro de Deus: autor, ator, diretor. Essa tríade é vista como o símbolo perfeito da Trindade econômica. O Pai permanece o autor, por quem tudo se inicia e é o responsável por toda a obra. Mas o ator, “ao representar a obra, dá vida real à palavra do autor”⁵⁹.

Balthasar deixa entrever que o ator não é escravo da palavra, embora esteja unido a ela de um modo íntimo e profundo, mantendo-se frente a esta com liberdade de atuação, mas permanecendo fiel ao autor na sua essência. Dessa forma, navega entre a humildade de quem,

⁵⁷ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 147.

⁵⁸ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 147.

⁵⁹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Prolegomenos*. Vol. 1, p. 271.

obedecendo, deixa o autor brilhar, mas permanece dentro de sua personalidade. Balthasar afirma, assim, que “com o problema do ator, ressurge 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, irrepetível, pessoal”⁶⁰. Somente pode-se reconhecer um único caso em que papel e personagem coincidem absolutamente: o Deus-homem. E, justamente, o ponto de identidade deste é a missão.

Assim, embora na mediação entre Pai e Filho o Espírito assume a forma de uma regra incondicionada, absolutamente inexorável na paixão, após a ressurreição, porém, acontece uma mudança: o Filho está junto ao Pai e o Espírito procede do Pai e do Filho, abrindo espaço para a eleição e missão da criatura.

1.1.2 A encarnação como plenitude da revelação de Deus

“E o verbo se fez carne” (*Jo* 1,14)! Com essa expressão João quer sublinhar a vulnerabilidade, a fraqueza do Filho que assume todo pecado que o ser humano lhe atira, proporcional ao seu egoísmo e à sua pecaminosidade. No entanto, a fraqueza, em Cristo, é sempre paradoxal: fraqueza que, no fundo, sempre é força.

Lê-se na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* que “o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente” (GS, n. 22). Mais ainda, vê-se um paralelo entre Adão e Cristo, o novo Adão, que “na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime” (GS, n. 22). Cristo, homem perfeito, assume a natureza humana, elevando-a a sublime dignidade, porque “pela sua encarnação, ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem: trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano [...] (GS, n. 22). Compreende-se, assim, que a Encarnação é o maior momento da história da humanidade, momento único e irrepetível.

Conforme já afirmado anteriormente, um dos conceitos-chave da teologia de von Balthasar é a “beleza”, dentro de uma estética teológica. Como ele mesmo afirma em sua obra *Gloria*, “a nossa palavra inicial chama-se beleza”⁶¹. A beleza está em íntima relação com a forma (*daí formous*), que é o que torna o belo visível e digno de ser admirado e amado. No âmbito teológico, a beleza é a glória de Deus, como apareceu aos homens em Jesus Cristo.

⁶⁰ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 488.

⁶¹ BALTHASAR, H. U. *Gloria: La percepción de la forma*. vol. 1, p. 10.

Diante disso, Balthasar apresenta duas evidências, frente à glória de Deus: a primeira subjetiva, a saber, a percepção da forma, a fé; a outra, objetiva, ou seja, Jesus Cristo, o esplendor da glória de Deus, a revelação da glória na encarnação. A evidência subjetiva, ou seja, a fé, inclui dois momentos: o da iluminação e o da experiência. A iluminação ocorre por meio de quatro passagens sucessivas: o testemunho de Deus no homem; o testemunho de Deus na história; o testemunho externo e interno; a forma e o sinal de Cristo.

Esta experiência da fé é compreendida, essencialmente, como a disponibilidade humana de deixar-se tratar por Deus como “matéria maleável para a impressão da imagem divina”⁶². Assim, a razão humana deve estar aberta ao infinito para ser capaz de entender a auto-Revelação de Deus. 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, retomando palavras do próprio Balthasar: “Eu que criei a linguagem, não poderia falar e me fazer ouvir?”⁶³. Também a experiência da fé conhece três passagens: experiência e mediação; experiência arquetípica e os sentidos espirituais.

Parte-se, agora, para a evidência objetiva, isto é, a forma da revelação, o fato único e irrepetível pelo qual, em Jesus Cristo, a glória de Deus apareceu no mundo. Cristo é a *doxa* de Deus, que habita corporalmente nele, é a palavra da vida, que é vista, escutada e tocada pelos discípulos. A partir desse centro, a glória irradia da origem ao fim. Segundo o prólogo de São João, a criação ocorre no Filho porque, para von Balthasar, é um dom posterior absolutamente gratuito e generoso do Pai ao Filho. Assim, a criação, na origem, já revelava sinais, estava a caminho rumo à palavra definitiva que Deus falou aos homens em seu filho Jesus Cristo⁶⁴. No final dos tempos, porém, pela única revelação de Jesus sabe-se que, conforme afirma o teólogo suíço, “Deus empenhou-se de modo insuperável e sem possibilidade de retorno em sua revelação amorosa por meio da carne e do sangue e em seu sacrifício”⁶⁵.

No entanto, a evidência objetiva da fé não escapa ao caráter paradoxal do desenvolvimento da beleza, pelo qual ela aparece velada e escondida. Em Jesus Cristo, a revelação de Deus também se realiza no velamento, mas “exatamente esse *ocultamento* é a linguagem pela qual Deus quer manifestar a si mesmo de maneira inequívoca”⁶⁶. No

⁶² BALTHASAR, H. U. *Gloria: La percepción de la forma*. vol. 1, p. 205.

⁶³ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

⁶⁴ Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 147.

⁶⁵ BALTHASAR, H. U. *Gloria: La percepción de la forma*. vol. 1, p. 410.

⁶⁶ BALTHASAR, H. U. *Gloria: La percepción de la forma*. vol. 1, p. 426.

ocultamento, a saber, na divindade que se esconde, paradoxalmente, na humanidade para se revelar, a glória revela a Trindade: na forma de servo o Filho revela o Pai; o Espírito Santo ilumina a forma de servo e mostra a sua glória. Mais ainda, no *ocultamento* do Filho o próprio ser humano é desvelado. Compreende-se, assim, que Deus não se serve da natureza humana como de um instrumento externo, mas assume essa natureza como sua e se exprime por meio dela.

Assim, em Cristo, não é somente a revelação que chega à plenitude, mas a própria resposta do homem à revelação de Deus, ao identificar-se, ele próprio, o homem, com Cristo e seu compromisso de vida. Cristo, assumindo a condição humana, torna-se a perfeita resposta do homem à proposta de Deus e à Sua Revelação. Conforme Balthasar afirma, “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”⁶⁷.

Na exposição de von Balthasar, a forma de Cristo aparece como uma obra de arte, a obra de arte de Deus que não pode ser minimamente modificada, mas unicamente acolhida em um amor que, nas limitações da criatura, corresponda àquilo para o qual ela foi doada. E o que confere maior veracidade a esta “obra de arte” - Cristo - é o fato de ele ser gerado pelo Pai, ser da mesma natureza do Pai, estar em intimidade com ele, anunciar, pregar e testemunhar daquilo que ele próprio viu e ouviu. Pois, como Cristo mesmo diz no Evangelho de João, “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*).

1.1.3 A encarnação como revelação Trinitária

O Deus Trindade não aparece ao lado de outras figuras no cenário do mundo, senão nelas. Aliás, Balthasar afirma que “a possibilidade da criação repousa na realidade da Trindade [pois] um Deus não trinitário não poderia ser criador”⁶⁸. Resulta, assim, para o teólogo suíço que, uma mobilidade em Deus na origem tanto das processões *ad intra* quanto das missões (do Filho e do Espírito) *ad extra*. As três processões de amor dentro de Deus são imagem arquetípica da realidade criada. Desse princípio deriva a positividade da criação.

⁶⁷ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Dios*. Vol. 2. p. 148.

⁶⁸ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: La accion*. Vol. 4. p. 312.

O ser em seus graus hierárquicos e interiorizações - como existência, vida, sensibilidade, pensamentos e amor - somente é possível por ser uma imagem do ser eterno e trinitário, e quanto mais viva, comunicativa e fecunda chega a ser esta imagem, tanto mais clara. Inclusive as faltas mais graves contra a bondade do ser não podem produzir-se senão sobre a base da perseguição (perversa) de um bem. E a crescente vitalidade interna das criaturas prova que o princípio original do ser mesmo é plenitude e vida e, como ensina a revelação, vida trinitária⁶⁹.

A criação, no entanto, inaugura uma distância expressa nos termos “céu” - como lugar de Deus - e “terra” - lugar da criatura. Contudo, entre céu e terra não ocorre somente distância. O Filho, sendo ele próprio Deus, causa e autor da Revelação, juntamente com o Pai e o Espírito, dá testemunho de si e, mais do que isso, cria uma via de acesso do homem a Deus. Em outras palavras, a vinda do Filho de Deus coloca uma escada entre o céu e a terra, institui um intercâmbio ininterrupto. Ele revela ao mundo a eterna liberalidade na qual o Filho foi gerado e a terra criada, e a atitude de gratidão para com o Pai que ele quer transmitir ao mundo. A participação nessa atitude eterna do Filho ocorre no tempo que, assim, entra já na dimensão da eternidade⁷⁰.

Sendo assim, através da natureza humana, Deus se faz acessível ao homem. Como escreve Balthasar, “o mesmo *logos* do Pai não aparece mais que na natureza humana de Cristo; o ‘eu’ que se refere a sua procedência do Pai o pronunciam seus lábios humanos”⁷¹, fazendo conhecer, assim, as relações entre as pessoas divinas, sendo que “o Espírito Santo que se manifesta nele, na Igreja, em todos os que creem e amam, não aparece senão habitando nos ‘templos’ que estes são”⁷². O mistério trinitário revela-se, assim, como mistério de comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, não ao lado de outras figuras do cenário do drama do mundo, mas nelas.

A teologia Balthasariana reconhece, no drama da encarnação, a presença de Deus na grande encenação desse drama. Deus, portanto, responde, com a sua encarnação ao mistério do silêncio que percorre o homem na sua dor. Após o evento da cruz, Deus Pai, o grande diretor desse drama poderia permanecer indiferente ao drama humano, especialmente o drama do sofrimento?

⁶⁹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 481.

⁷⁰ Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 158.

⁷¹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 481.

⁷² BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 481.

Deus, o ‘diretor’, permanece como espectador e juiz acima da representação, ou se compromete com a cena mesma? Se fosse somente o primeiro, então Deus seria o Deus sem dúvida soberano, mas de algum modo inacessível - tal como vai aparecendo crescentemente na Antiga Aliança, e mais ainda no Islã e sobretudo no deísmo -, o qual se encontra, certamente, em aliança com o mundo, mas não pode entrar em um intercâmbio vivo. Se fosse somente o segundo, então nos encontraríamos plenamente no mito dos deuses que historicamente se reciclam, morrem e ressuscitam⁷³.

Balthasar recorre, assim, a uma terceira via, a qual dê unidade à verdade dos dois aspectos. Segundo o teólogo suíço, para que haja essa terceira via é necessário o mistério da Trindade. Para elucidar esta tese, recorre a alguns argumentos.

Primeiro, a fim de que Deus seja em si mesmo vida, amor e intercâmbio eterno em plenitude, que não precisa do mundo para ter um parceiro a quem amar, até o ponto de que ao criar o mundo realiza um ato completamente livre, pelo que se vincula voluntariamente, e não à força, a obra começada que reclama acompanhamento⁷⁴.

Percebe-se, aqui, um Deus que pode comprometer-se com o mundo, mas sem confundir-se com o caos, permanecendo livre para dirigir e intervir no drama que se desenvolve, já que o mundo não é ele, não é seu próprio processo. Como o próprio teólogo argumenta, “do contrário, teria que redimir-se a si mesmo e ser, ao mesmo tempo, o redentor e o redimido, o que é contraditório⁷⁵”, pois haveria uma dualidade, já que uma parte seria salvação e outra perdição, passível de redenção.

Mas, a reflexão continua num segundo argumento.

[...] o Deus trinitário - tal como o sabemos pela fé na revelação - é capaz de comprometer-se com toda a verdade na representação do mundo, desde o momento em que o Filho do Pai ‘se fez semelhante a nós em tudo, menos no pecado’, e em verdadeiro sentido age conosco ante o Pai e pelo Pai, entre a terra e o céu⁷⁶.

É necessário descartar, neste ponto, aquilo que poderia colocar em perigo a unidade da vida trinitária, a saber, a integração da distância entre o céu e a terra. Balthasar, para evitar este perigo, afirma que “a distância entre o céu e a terra não pode ser integrada mais que secundariamente (econômica) na distância primaria (imane) entre o Pai e o Filho no Espírito, e ser interpretada como forma de expressão desta distância englobante”⁷⁷. Percebe-se, assim,

⁷³ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Vol. 3, p. 485.

⁷⁴ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Vol. 3, p. 485.

⁷⁵ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Vol. 3, p. 485.

⁷⁶ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Vol. 3, p. 485.

⁷⁷ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Vol. 3, p. 485.

que o Pai deixa de ser mero espectador do drama assumindo um papel atuante, igual ao Filho e o Espírito.

[...] então o Pai, aparentemente espectador, entra na representação de igual modo que o Filho atuante e que o Espírito mediador e, até se poderia dizer, que é o ator central, uma vez que Ele ‘amou tanto o mundo que lhe deu Seu Filho único’(Jo 3,16)⁷⁸.

Poder-se-ia levantar o argumento do “abandono de Deus”, referindo-se a ele como indiferença e desprezo do Pai em relação ao Filho. Se o Pai abandona o Filho rompe-se a unidade na Trindade. Mas, em relação a este aspecto o teólogo suíço afirma que

o ‘abandono de Deus’ que o Filho experimenta na cruz não pode ser interpretado como um sentimento unilateral e exclusivo 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 imanente⁷⁹.

Somente no terceiro e último argumento aparece realizado e solucionado o mistério do Deus que, simultaneamente, pode permanecer em si mesmo e sair de si mesmo, chegando aos abismos do antidivino, àquilo que Deus não realiza - o pecado -, mas que experimenta em toda sua realidade, porque o assume.

Se dá a descida de Cristo ao inferno, para o que foi jogado por Deus fora do mundo. Este passo só pode-se dar na obediência suprema, absoluta, somente é possível ao Filho eterno, porque a obediência absoluta pode chegar a ser a forma econômica da absoluta correspondência do Filho em relação ao Pai⁸⁰.

Pensar um Deus puramente transcendente, sem relação com o homem, totalmente distante e indiferente - se é que um Deus assim seja possível - seria um mistério muito abstrato, puramente negativo. Mas, pensar um Deus que em sua transcendência pudesse ser, também, presente é, por outro lado, um mistério concreto e positivo, pois “à medida em que nos aproximamos, começamos a reconhecer quão elevado está sobre nós e, à medida em que se revela a nós, na verdade começamos a compreender o incompreensível que é”⁸¹.

Para Balthasar, o fato de uma pessoa da Trindade assumir a natureza humana diz algo compreensível e, mais do que falar, realiza algo compreensível, embora, em si, permaneça incompreensível. Assim, tudo o que foi dito e realizado por Jesus adquire, no processo de

⁷⁸ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Vol. 3, p. 485.

⁷⁹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Vol. 3, p. 485-486.

⁸⁰ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Vol. 3, p. 486.

⁸¹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre em Cristo. Vol. 3, p. 486.

Revelação, uma nova dimensão que requer, por parte do homem, uma resposta de fé, de uma fé límpida.

As palavras e gestos de Jesus superam toda possibilidade de algum racionalismo ou mera sabedoria humana apropriarem-se da Revelação, esvaziando-a. Estes atestam a presença, a intervenção de Deus na história humana, embora preservem o seu aspecto misterioso.

Não porque Deus se revela a nós é menos Deus e menos incompreensível. Ao cumprir Deus a vontade eterna na terra como se cumpre no céu, se nos está mostrando entre o céu e a terra, apesar de toda diferença (das pessoas divinas), uma identidade (da natureza divina) que nos deixa perplexos⁸².

Diante desta argumentação Balthasar coloca, ele próprio, algumas antíteses para, com as possíveis argumentações contrárias, elucidar, de fato, a unidade da Trindade - apesar e com a Revelação - enquanto permanece um mistério *tremendum et fascinans*. Questiona, o teólogo de Basileia, se “é possível que o Filho de Deus ‘saia’ do Pai e permaneça ao mesmo tempo ‘n’Ele’?; pode haver diferença e ser suprimida ao mesmo tempo, ou a identidade, para existir, tem de pressupor a diferença?”⁸³.

Embora pareça imperceptível ou até esquecido, o Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade, não é uma simples figura de linguagem na teologia balthasariana. Para o teólogo suíço, no espaço infinito, o Pai e o Filho têm o Espírito Santo, amor que une e reúne, não somente num vínculo de amor, mas como lugar de comunhão, onde um está no outro, como num abraço. Retoma-se, assim, o conceito de *pericorese*⁸⁴, embora, para demonstrar esta interpenetração, esta coabitação das pessoas da Trindade, Balthasar parta da realidade humana ao dizer que “no encontro de duas pessoas humanas que se amam se dá um longínquo e tênue reflexo desse movimento que deveria nos tranquilizar [pois] tudo é justamente assim”⁸⁵. E se por momentos na história, continua von Balthasar, “chegam a abrir-se os espaços da ação dramática, então podemos ter a segurança de que não há abismo mais profundo que Deus, que tudo abarca: a si mesmo e, em si, ao resto”⁸⁶.

⁸² BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 486.

⁸³ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 487.

⁸⁴ Pericorese (*pericóresis*): na teologia trinitária esse termo expressa a interioridade recíproca das três pessoas divinas na Trindade, fundada sobre a unidade de natureza, sobre a processão eterna do Filho a partir do Pai e do Espírito a partir do Pai e do (ou pelo) Filho, e sobre a constituição das três pessoas como distintas unicamente por suas “relações recíprocas”. Em outras palavras, designa o caráter de comunhão que existe entre as Pessoas divinas. O mesmo que *circunsessão* - interpenetração ativa das Pessoas divinas entre si por causa da comunhão eterna que vigora entre elas - ou *circunsessão* - o estar ou morar uma Pessoa na outra, porque cada Pessoa divina somente existe na outra, com a outra, pela outra e para a outra. (Pericorese. In, RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 203).

⁸⁵ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 487.

⁸⁶ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 487.

Conclui-se, assim, que Deus é mistério e somente no âmbito da Trindade e da Revelação Cristã aparece este aspecto de mistério. Mais ainda, quanto mais entende-se Deus, mais misterioso e insondável resulta para qualquer conhecimento finito.

1.2 POR QUE DEUS FEZ O HOMEM?

Muito se tem refletido e ponderado, até o presente momento, sobre Trindade, Revelação, Encarnação, a realidade do Deus que se faz Homem. Faz-se mister partir, portanto, para outra reflexão - mantendo como pano de fundo a realidade da Revelação trinitária - acerca de perguntas, tais como: por que Deus fez o homem? Que papel assume o homem diante da Revelação?

Deus disse: ‘Façamos o ser humano à nossa imagem e segundo semelhança, para domine sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todos os animais selvagens e todos os animais que se movem pelo chão’. Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus o criou. Homem e mulher ele os criou. E Deus os abençoou e lhes disse: ‘Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a! Dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que se movem pelo chão’. Deus disse: ‘Eis que vos dou, sobre toda a terra, todas as plantas que dão semente e todas as árvores que produzem seu fruto com semente, para vos servirem de alimento. E a todos os animais da terra, a todas as aves do céu e a todos os animais que se movem pelo chão, eu lhes dou todos os vegetais para alimento’. E assim se fez. E Deus viu tudo quanto havia feito, e era muito bom. (*Gn* 1, 26-31)

Muitas definições do homem têm sido tentadas no decorrer dos tempos. No entanto, para os que recorrem à Sagrada Escritura não há nenhuma mais luminosa quanto a do livro do Gênesis: “o homem é imagem de Deus”⁸⁷ (*Gn* 1,26). Sendo assim, há uma determinação fundamental do ser humano que nunca o abandona, a saber, a sua criaturalidade. Esta é uma dimensão da relação do homem com Deus que o abrange completamente, o que não significa que seja única. O mundo que o circunda é também criatura de Deus e o homem encontra-se inserido neste mundo, é parte do cosmos, não está nele como um hóspede em casa estranha. O homem é uma criatura entre as criaturas, mesmo se no mundo criado ele exerça uma evidente centralidade. É uma criatura particular, sem dúvida, mas a particularidade, embora o determine, de modo algum limita a condição de criatura.

⁸⁷ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communi-on-stewardship_po.html#3/>. Acesso em 18 fevereiro 2019.

Do ponto de vista teológico não se pode mais falar da criação do mundo por parte de Deus como algo neutro, sem relação com a história da salvação, que culmina em Cristo. A criação já é mistério de salvação. Ainda que não se possa admitir que o povo de Israel tenha chegado à ideia de que o mundo foi criado por Deus a partir da ideia de aliança, não é, porém, menos certo que, no aprofundamento e na elaboração dessa noção, a experiência da salvação, a proximidade de Deus tenha desempenhado um papel fundamental. É o que se vê claramente nos textos proféticos (cf. *Is* 40,22-28; 43,1.15). A fé no Deus libertador traz o pleno conhecimento do Deus criador e, ao mesmo tempo, somente Ele tem condições de garantir a libertação plena e definitiva, uma vez que não é somente o Deus de Israel, mas também o Deus do mundo. Tanto a criação quanto os prodígios de Deus são vistos como expressão do seu amor misericordioso. Há, portanto, uma continuidade e uma analogia entre a criação do mundo e a ação histórica de Deus no curso dos séculos. No fundamento de ambas está o infinito amor de Deus que se manifesta desses dois modos e se concretiza, em última análise, no socorro cotidiano a todos e a cada um dos viventes, conforme lê-se no *Sl* 136, 25: “Ele dá pão a toda criatura, pois sua fidelidade é para sempre”⁸⁸.

O Deus criador é o Pai de Jesus Cristo. Ele tudo criou mediante seu Filho. Essa mediação criadora de Cristo foi ressaltada em alguns textos neotestamentários, conforme pode-se ler em *1Cor* 8,6; *Cl* 1,15-20; *Hb* 1,2-3; *Jo* 1,3.10. Assim como tudo foi criado por meio dele, o Novo Testamento ainda afirma que tudo caminha para Cristo.

A criação caminha, pelo impulso interno recebido de Deus e, sobretudo, pela força da ressurreição de Cristo, rumo à nova criação. Nesse sentido, ela não poderá ser concluída enquanto essa plenitude não irromper, enquanto o plano de Deus não estiver efetivamente concluído. A criação é, portanto, *in fieri*, até que alcance o definitivo sétimo dia⁸⁹.

Fala-se do homem e de sua condição criatural em todos os momentos da sua existência. Entre a criação inicial e a nova criação situa-se a criação contínua.

⁸⁸ Cf. LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 37-38.

⁸⁹ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 41.

Deus não para de agir no mundo e na história, e sua ação criadora não é menos intensa agora que no primeiro instante. Deus continua a criar, não somente porque ‘conserva’ o que já fez, como também porque, em sua providência conduz ao fim a que desde o início o destinou. A conservação, o concurso divino, a providência adquirem um sentido forte e se deixam assim abranger na noção mais bíblica e dinâmica da fidelidade de Deus à sua obra e criação; a fidelidade de Deus manifesta-se no amor que o leva a enviar seu Filho ao mundo. O sim de Deus ao mundo é o que o leva à consumação de seu plano em seu Filho Jesus⁹⁰.

Diante disso coloca-se o problema da cooperação humana na obra criadora divina *in fieri*, a se fazer, não terminada completamente. Já em Gênesis, tanto segundo a narrativa javista quanto a sacerdotal, é indicado que o homem deve trabalhar, governar a terra e dominá-la. É fato que o homem não é senhor absoluto do mundo que lhe foi confiado e que, também sob este aspecto, é decisiva e indispensável a referência ao Deus criador de tudo. No entanto, o fato de o mundo ser criação de Deus não significa que não seja, em certa medida, criação do homem.

É concedido à liberdade humana um espaço de autorrealização justamente na transformação da natureza, que, como consequência dessa ação humana, se abre cada vez mais a novas potencialidades e se “humaniza” cada vez mais⁹¹.

A liberdade de Deus na criação é uma verdade fundamental da fé, pois a própria ideia, a noção de Deus é colocada em jogo com ela. Não se deve, no entanto, entender por indiferença a liberdade de Deus em relação ao mundo, de que não precisa. Sua liberdade é liberdade do amor, pois “à liberdade da doação de Cristo por parte do Pai e à liberdade própria de Jesus corresponde a liberdade na doação do ser”⁹². Percebe-se, portanto, nessa liberdade que não apenas doa, mas se doa, um comprometimento com o mundo e, sobretudo, com o homem.

À liberdade divina corresponde a liberdade humana. Aliás, aquela é fundamento desta. Mais, a liberdade e criatividade humanas recebem seu sentido enquanto são resposta a essa liberdade divina. Com o aparecimento do homem a criação parece ganhar ainda mais sentido pois, antes do homem, ela era apenas “boa”. Com a criação do homem ela passa a ser “muito boa”.

A liberdade humana é exercida num âmbito fundado pela e na liberdade, não no contexto de um acaso ou de um destino que deixaria um pequeno espaço aberto, no fundo insignificante, em que o homem pudesse ter a ilusão de ser autossuficiente. A liberdade do homem é liberdade chamada, despertada pela liberdade e criatividade infinitas de Deus⁹³.

⁹⁰ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 41.

⁹¹ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 41-42.

⁹² LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 43.

⁹³ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 43.

A liberdade de Deus foi relacionada, na tradição cristã e na reflexão teológica, com o fim da criação (cf., DH 3025). Segundo essa reflexão, essa finalidade é externa, já que Deus não cria para autoaperfeiçoar-se, mas para comunicar sua bondade. Porém, por outro lado, o próprio Deus é o fim de tudo. Essa comunicação da bondade e dos benefícios divinos equivale, na linguagem da Igreja, à “glória de Deus”, que não é autoaperfeiçoamento e, sim, doação, manifestação de Deus já no Antigo Testamento, mas sobretudo em Jesus Cristo.

Nessa manifestação e autodoação estão exatamente a salvação e a plenitude do homem. Deus criou para poder manifestar-se em Cristo, para poder comunicar seus benefícios e comunicar-se a si mesmo e, com isso obter a plenitude da criatura. Essa plenitude, por sua vez, é Deus mesmo, porque apenas em Deus o mundo e sobretudo o homem alcançam seu fim último⁹⁴.

A criação não representa apenas revelação de Deus, mas ela traz consigo o que Balthasar chama, conforme já referido anteriormente, por *ocultamento*. Deus, de certo modo, se retira, abre espaço para sua criação - o homem, concretamente - a fim de deixar à criatura uma consistência “fora” de Deus. Ele, manifestando-se em sua criação, ao mesmo tempo esconde-se por trás dela. O fundamento dessa conclusão é o amor criador que se funda no amor humilde, capaz de anular-se. Assim, a criação não é somente fazer, mas também deixar ser: Deus cria, enquanto suscita, dá vida, liberdade e autonomia.

Vê-se, assim, que Deus criou o mundo livremente e que Ele mesmo é o fim da criação. Portanto, se o Deus que salva o homem é o Deus Uno e Trino, também aquele que o cria já é o Deus Uno e Trino. A teologia, nos últimos tempos, insiste neste nexos intrínseco entre Trindade e criação. Embora exista distância entre Deus e as criaturas, a própria criação pressupõe um Deus pessoal. E, mais, esse Deus pessoal não é um Deus solitário, mas tem em si a plenitude da comunicação. Deus não precisa criar para ter um “tu”, mas é desde sempre comunidade de pessoas. Ou seja, Deus não tem necessidade de criar, de comunicar-se além de si mesmo, pois já tem em si a plenitude da autocomunicação. No entanto, justamente nisso se manifesta em toda a sua radicalidade a liberdade do amor criador de Deus.

Deus não é Pai porque cria, mas cria precisamente porque é “Pai”, porque desde sempre se comunica inteiramente ao seu Filho e está unido a Ele no amor recíproco que é o Espírito Santo. Em pura liberdade é, então, capaz de transmitir esse amor para fora. O Deus que cria é, portanto, simultânea e indissolivelmente o Deus Uno e Trino. E apenas a partir da revelação trinitária se pode compreender a criatura como o que Deus é capaz de fazer, sem deixar de ser Deus⁹⁵.

⁹⁴ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 43-44.

⁹⁵ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 48.

1.2.1 O homem diante de Deus

Conforme brevemente relatado anteriormente, Deus cria o homem não por necessidade, mas a criação é fruto de seu desígnio amoroso e livre. O Concílio Vaticano II recorda, no entanto, que

cada homem permanece para si mesmo um problema insolúvel, apenas confusamente pressentido. Ninguém pode, na verdade, evitar inteiramente esta questão em certos momentos, e sobretudo nos acontecimentos mais importantes da vida. Só Deus pode responder plenamente e com toda a certeza, Ele que chama o homem a uma reflexão mais profunda e a uma busca mais humilde (GS, n. 21).

O reconhecimento da existência de Deus não significa, de modo algum, oposição à dignidade do homem. Uma não exclui a outra, pelo contrário, esta fundamenta-se naquela, uma vez que a dignidade humana se funda e realiza no próprio Deus. O documento do Concílio continua afirmando que “*o homem inteligente e livre, foi constituído em sociedade por Deus Criador; mas é sobretudo chamado a unir-se, como filho, a Deus e a participar na sua felicidade*” (GS, n. 21). Compreende-se, assim, que

a importância das tarefas terrenas não é diminuída pela esperança escatológica [...] Pelo contrário, se faltam o fundamento divino e a esperança da vida eterna, a dignidade humana é gravemente lesada, como tantas vezes se verifica nos nossos dias, e os enigmas da vida e da morte, do pecado e da dor, ficam sem solução, o que frequentemente leva os homens ao desespero (GS, n. 21).

Essa questão sobre o homem não é apenas um problema ou enigma, mas constitui, em termos estritos, um mistério, reflexo do mistério de Deus. E, o próprio Concílio Vaticano II fez uma opção importante quando, ao tratar das diversas opiniões acerca do homem, opiniões que ele, inclusive, teve e continua a ter de si mesmo, diversas e até contraditórias entre si, propôs sua resposta indicando o ensinamento bíblico da criação do homem à imagem e semelhança de Deus (GS, n. 12).

A relação fundamental com Deus deverá ser a primeira a ser ressaltada pela visão cristã do homem, com prioridade absoluta sobre as demais questões, embora não seja excludente, já que estas também são importantes.

Se dissermos que a criação é compreendida biblicamente e recebe seu sentido último da salvação em Cristo, *a fortiori* isso vale para o homem, centro e ápice da criação; suas estruturas criaturais tem sentido a partir do plano salvífico de Deus para ele, não o contrário, e apenas à luz desse projeto divino podem ser compreendidas em toda sua riqueza.⁹⁶

E, o plano salvífico não apenas integra a definição cristã do homem como é determinante para ela, pois “*no próprio conceito de homem deve haver lugar para os planos de Deus para ele*”⁹⁷. A própria noção cristã do homem deve ressaltar a propriedade e originalidade de sua raiz.

A afirmação sobre a criação do homem à imagem e semelhança de Deus encontra-se na Sagrada Escritura, mais especificamente, no livro do Gênesis: “*E Deus disse: façamos o homem à nossa imagem e semelhança; que eles dominem os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos e todos os répteis; e Deus criou o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou*” (Gn 1,26-27). O homem foi formado por Deus a partir do pó da terra, recebe a vida de Deus, deve trabalhar o jardim, dá nome aos animais que estão a seu serviço, precisa de uma companhia adequada à sua condição. A condição de imagem, no entanto, não se refere a um aspecto específico do ser humano, mas a todos. Mais ainda, observa-se que não é unicamente a condição do homem que é importante no Gênesis e, sim, o que é dito sobre a ação de Deus, ou seja, que Ele cria o homem à sua imagem e semelhança.

A condição do homem é o resultado da ação de Deus; é preciso, pois, ver o que Deus quer ao criar o homem assim. A criação é um acontecimento entre Deus e o homem; o homem, cada homem, foi criado para existir em relação com Deus, nisso consistirá sua condição e imagem (n. 9)⁹⁸.

Embora procure-se encontrar ou falar do homem como imagem de Deus a partir de alguma dimensão específica, quer ressaltando o domínio do homem sobre o mundo, ou a participação na vida divina (imortalidade) ou, ainda, enquanto interlocutor de Deus... não é possível ver a imagem de Deus nesta ou naquela qualidade, somente. Neste aspecto, encontrar-se-á diante da determinação fundamental do homem que abrange todas as suas dimensões devido ao germe divino que nele habita.

A Comissão Teológica Internacional em seu documento *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, ao refletir sobre o tema da *imago Dei*, afirma que

⁹⁶ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 50.

⁹⁷ ORBE, A. *Antropologia de san Ireneo*. Madri: Edica, 1969. p. 20. Apud, LADARIA, L. F.. *Introdução à antropologia teológica*, p. 50.

⁹⁸ WESTERMANN, C. *Teologia dell'Antico Testamento*. Brescia, 1981. p. 214-218. Apud, LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 48.

[...] o homem na sua totalidade que é criado à imagem de Deus. Esta perspectiva exclui as interpretações que fazem residir a *imago Dei* neste ou naquele outro aspecto da natureza humana (por exemplo, na sua virtude ou no seu intelecto), ou em uma de suas qualidades ou funções (por exemplo, a sua natureza sexuada ou o seu domínio sobre a terra)⁹⁹.

Segundo a tradição bíblica, a *imago Dei* constitui quase uma definição do ser humano: não é possível compreender o mistério do ser humano separado do mistério de Deus. E, segundo, ainda, a Sagrada Escritura, a imagem criada, presente no antigo testamento, deve ser completada na *imago Christi*. Assim, no desenvolvimento neotestamentário deste tema emergem, como elementos distintivos, o caráter cristológico e trinitário da *imago Dei*, bem como o papel da mediação sacramental na formação da *imago Christi*.

Como a imagem perfeita de Deus é o Cristo em pessoa (*2Cor* 4,4; *Cl* 1,15; *Hb* 1,3), o ser humano deve ser a ele conformado (*Rm* 8,29) para se tornar filho do Pai através do poder do Espírito Santo (*Rm* 8,23). Com efeito, para “tornar-se” imagem de Deus, é indispensável que o ser humano participe ativamente na sua transformação segundo o modelo da imagem do Filho (*Cl* 3,10), que manifesta a própria identidade através do movimento histórico desde a sua Encarnação até a Glória. Segundo o modelo traçado em primeiro lugar pelo Filho, a imagem de Deus em cada pessoa é constituída pelo seu próprio percurso histórico que parte da criação, passando pela conversão do pecado, até à salvação e ao seu cumprimento. Precisamente como Cristo manifestou o seu senhorio sobre o pecado e sobre a morte através de sua Paixão e Ressurreição, assim cada ser humano alcança a própria soberania através do Cristo no Espírito Santo – não somente uma soberania sobre a terra e sobre o reino animal (como afirma o AT) – mas principalmente sobre o pecado e sobre a morte (n. 12)¹⁰⁰.

A mensagem do Gênesis foi reinterpretada à luz de Cristo. A imagem de Deus, segundo o Novo Testamento, é o próprio Cristo, como encontra-se em *2Cor* 4,4 e *Cl* 1,15. Esse conceito está relacionado com a teologia da revelação: Jesus, enquanto imagem do Pai, o revela. A ideia do homem que no antigo testamento aparece como central é, agora, reinterpretada de maneira cristológica.

⁹⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communi-on-stewardship_po.html#3/>. Acesso em 18 fevereiro 2019.

¹⁰⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communi-on-stewardship_po.html#3/>. Acesso em 18 fevereiro 2019.

1.2.2 Para que Deus criou o homem?

Recuperando o que foi expresso pelo texto da Comissão Teológica Internacional, pode-se dizer, em outras palavras que, aquele que aceita na fé a revelação de Cristo torna-se, simultaneamente *Imago Christi*. Segundo o Novo Testamento, essa transformação em Cristo dá-se através dos sacramentos.

A comunhão com Cristo deriva da fé nele e do batismo, através do qual o fiel morre para o homem velho mediante o Cristo (*Gl* 3,26-28) e se reveste do homem novo (*Gl* 3,27; *Rm* 13,14). A Penitência, a Eucaristia e os outros Sacramentos nos confirmam e nos corroboram nesta radical transformação, que ocorre segundo o modelo da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo (n. 13)¹⁰¹.

O desenvolvimento do conceito da imagem na teologia cristã é sumamente instrutivo, embora não haja unanimidade nas compreensões. A escola alexandrina - fortemente influenciada por Fílon - viu na alma, mais concretamente na alma superior, o *nous*, o que é próprio do homem, excluindo de tal condição o corpo humano, modelado por Deus com o pó da terra (*Gn* 2,7)¹⁰². Junto a esta encontra-se a linha asiática e africana, na qual Santo Irineu e Tertuliano são exemplos ilustres, reunindo e desenvolvendo uma tradição anterior (Clemente Romano, Teófilo de Antioquia, *de resurrectione*). Para estes, o modelo a partir do qual Deus criou o homem é o Filho que devia encarnar-se; por conseguinte, consideram que não só a alma, mas sobretudo o corpo foi criado à imagem e semelhança de Deus. Portanto, o corpo - e não a alma - será, para esses autores, o homem propriamente dito. A verdade fundamental do cristianismo, a saber, a ressurreição de Jesus e, conseqüentemente, a ressurreição dos mortos, da carne, é determinante nessa antropologia. Com efeito, dirá Irineu,

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_commun-stewardship_po.html#3/>. Acesso em 18 fevereiro 2019.

¹⁰² Sobre a antropologia patrística, cf. GROSSI, V. *Lineamenti di antropologia patrística*. Roma: Borla, 1983. Mais diretamente sobre o tema da image, HAMMAN, A. G. *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*. Paris: Desclée, 1987. Apud, LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 53.

nos tempos passados se dizia que o homem foi feito à imagem de Deus, mas não parecia tal, porque ainda estava invisível o Verbo, à imagem do qual o homem fora feito: e justamente por isso perdeu facilmente a semelhança. Mas quando o Verbo de Deus se fez carne, confirmou ambas as coisas: mostrou verdadeiramente a imagem, tornando-se ele mesmo o que era sua imagem, e restabeleceu integralmente a semelhança, tornando o homem semelhante ao Pai invisível por meio do Verbo que se vê¹⁰³.

No Ocidente prevalecerá a ideia da alma como imagem da Trindade. Santo Agostinho é a influência mais significativa desse pensamento. Ele acentua a unidade divina chegando a eliminar certas categorias que poderiam dar lugar a interpretações subordinacionistas - o tema do Filho imagem é uma delas.

Prevalece então, porque assim se acentua mais a consubstancialidade do Filho, a interpretação de *Gn* 1,26, “*façamos* o homem...”, que insiste não tanto na participação das pessoas da Trindade na criação do homem (como aconteceria nos séculos anteriores), quanto na igualdade de essência entre elas, “*ad imaginem nostram*”; qualquer referência privilegiada a uma pessoa da Trindade podia, nesse contexto, ser objeto de uma interpretação equivocada¹⁰⁴.

Irineu compreende que cabe ao Criador fazer o homem à sua imagem e semelhança. Ao gênero humano toca ser feito à imagem e semelhança de Deus. Para isso deve o homem abrir-se docilmente à ação divina. Fazer-se homem equivale a conscientizar-se de sua debilidade e, a partir daí, iniciar sua caminhada para a salvação que culminará na deificação humana mediante a participação na vida de Deus.

“Meu filho, dá-me o teu coração e que teus olhos gostem dos meus caminhos” (*Pr* 23,26). Através desta perícopie Irineu de Lião recomenda a docilidade do ser humano ao trabalho de Deus. “Dá-me o teu coração” é um convite a colocar nas mãos de Deus não um coração duro e, sim, um coração brando, manso e dócil. Por outro lado, ressalta-se, assim, a maneira de Deus aproximar-se do ser humano respeitando sua liberdade. Cabe ao ser humano deixar-se, livremente, plasmar pelas mãos de Deus.

¹⁰³ Cf, DE LIÃO, I. *Contra as Heresias*, p. 246-248

¹⁰⁴ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 55.

Se, porém, lhe resistes e te esquivas da sua mão deverás procurar em ti que não obedeceste a causa da tua imperfeição e não naquele que te chamou. Porque ele enviou a seus servos para convidar à festa de casamento e os que não escutaram privaram-se a si mesmo do banquete do reino. Não é arte de Deus que falta, porque ele pode suscitar de pedras filhos a Abraão, mas quem não a aceita é a causa da sua imperfeição. Não é luz que falta para os que se cegaram, mas enquanto ela fica sempre igual, estes cegos, por sua culpa, se encontram nas trevas. Ninguém está necessariamente submetido à luz, nem Deus obriga os que não querem conservar a sua arte. Os que se separaram da luz do Pai e transgrediram a lei da liberdade, por sua culpa se afastaram, porque foram criados livres e donos de seus atos¹⁰⁵.

A docilidade do homem à ação criadora de Deus consiste em uma vida contínua de fé e obediência ao Criador, correspondendo ao seu amor. A antítese fazer/ser feito transforma a relação entre o divino e o humano. A acusação gnóstica que culpabilizava o demiurgo pela finitude e caducidade que caracterizava todas as ações humanas por estarem aprisionadas à matéria, e que, com isso, buscavam explicar o mal no mundo, não tem sentido se a finitude experimentada for um momento necessário da experiência do descobrir-se humano. Entretanto, segundo Irineu, o “não fazer-se” do humano não seria culpa do Criador, mas do próprio ser humano que não corresponde à sedução de Deus.

A caridade que transborda na justiça torna-se o grande sinal da adesão ao Cristo. O que Irineu aponta é o futuro que irrompe o presente. A perfeição à qual está destinado o gênero humano emerge, mesmo que parcialmente, em sua vivência concreta. Esta práxis é fruto da ação do Espírito no homem, ação modeladora do Filho que imprime à fé uma prática revelada na justiça para com o próximo.

Delineia-se, assim, o humano que, ao deixar-se fazer, estando aberto à inspiração do Espírito, caminha constantemente numa progressiva novidade de vida. Todo movimento realizado pelo Espírito no coração humano tem como fim sua conformação com a imagem e semelhança revelada por Cristo, o Verbo divino feito homem. Dessa forma, a modelação humana continua ao longo da história mediante a ação do Espírito que prepara a criatura para receber em seu corpo a força de Deus. No acolhimento da atuação do Espírito em si o homem percebe-se capacitado para frutificar os dons que lhe foram confiados. Com efeito, o homem foi confiado ao Espírito, para que sob sua moção progrida na semelhança do Filho¹⁰⁶.

Em Santo Tomás a alma do homem é imagem da Trindade, e não apenas do Filho, como o sugere também santo Agostinho. Toda Trindade cria o homem à sua imagem. Embora o Doutor Angélico exclua o corpo da condição de imagem divina, afirma que nele encontra-se

¹⁰⁵ DE LIÃO, I. *Contra as Heresias*, p. 509-510.

¹⁰⁶ Cf. DE LIÃO, I. *Contra as Heresias*, p. 562-563.

vestigia de Deus. No entanto, o que chama a atenção em Santo Tomás é a razão pela qual justifica que a natureza intelectual é imagem de Deus.

Para que possa imitar a Deus naquilo que é mais próprio deste último: conhecer-se e amar-se. Assim, a imagem de Deus é a atitude natural do homem de conhecer e amar a Deus. A imagem é vinculada à capacidade de se relacionar com Deus; nisso se reconhece, sem dúvida, uma profunda intuição bíblica¹⁰⁷.

A concepção cristã do homem, a condição de ser criado à imagem e semelhança de Deus, significa, principalmente, a capacidade de conhecer e amar o Criador, a capacidade de se relacionar com Deus. Claro que, a isso, soma-se o domínio sobre o mundo e sobre a criação, para que o homem a governe e use para uma maior honra e glória de Deus. A relação do homem com Deus, sua capacidade de conhecê-lo e ama-lo realizam-se com a mediação de Jesus Cristo. Ele é o único que o Pai constituiu Senhor de tudo.

1.2.3 O que é o homem, Senhor, para Vós... quem sou?

“O que é o homem para que dele te lembres, o filho de Adão para que dele te ocupes?” (Sl 8,5). O salmista interroga-se sobre a grandeza humana em sua fragilidade, mistério e paradoxo que envolvem os homens de todos os tempos e o tempo todo. Descobrir a verdade sobre o homem exige uma longa familiarização com seu modo de ser e atuar. A realidade humana é tão rica que não se pode abarcá-la apenas sob um ponto de vista. É necessário aproximar-se dela a partir de diversas perspectivas. Uma destas dá-se a partir da consideração do homem como ser vivo.

Uma das características do ser vivo é a capacidade de mover-se. Aliás, viver é, antes de tudo, mover-se a si próprio, automover-se. Aristóteles já afirmava que “*vivo é aquele que tem dentro de si o princípio de seu movimento*”¹⁰⁸, o que se move sem necessidade de um agente externo que o impulsione. Além disso, a unidade é outra característica do ser vivo, pois o ser vivo, cada um, é uno, único, indivisível. A terceira característica do ser vivo é a imanência, ou seja, a capacidade de interiorização, pois todo ser vivente exerce atividades cujo efeito permanece dentro do sujeito. O ser vivo também tem fim, perfeição, plenitude, ou seja, o vivo se dilata ao longo do tempo em direção a uma plenitude de desenvolvimento e até à morte, já

¹⁰⁷ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 55-56.

¹⁰⁸ ARISTÓTELES. *De Anima*, p. 25.

que nenhum vivente está acabado, pronto ao nascer, mas, sim, protagoniza um processo (crescer, reproduzir-se, morrer).

Junto a estas pode-se falar de uma gradação, uma escala sucessiva de perfeição dividida segundo os graus de imanência. Quer dizer, quanto maior for a capacidade do ser vivo de reter dentro de si, quanto mais desfrute de um mundo interior, ou quanto mais conheça a si próprio, maior será seu nível imanente. Esta hierarquia na escala da vida pode ser dividida em três graus, a saber, a vida vegetativa - própria das plantas e de todos os animais superiores a elas, caracterizada pela nutrição, crescimento e reprodução -; a vida sensível (sensitiva) - distingue os animais das plantas -, que consiste em ter um sistema perceptivo que ajude a realizar as funções vegetativas mediante a captação de diversos estímulos, a saber, o presente, o distante, o passado e o futuro. Quanto captados, esses quatro tipos de estímulos provocam um tipo ou outro de resposta. A esta dá-se o nome de instinto, a qual, no animal, não pode ser modificada. Quer dizer, trata-se de uma resposta automática na qual não ocorre nada assim como a vontade. O conhecimento sensível do animal intervém na conduta, mas não a origina, pois existe um automatismo que é maior na medida em que se está mais baixo na escala da vida. E, os fins instintivos não são fins individuais e, sim, próprios da espécie, idênticos aos de qualquer outro indivíduo¹⁰⁹.

[...] são três as características essenciais da vida sensível, tal como ocorre nos animais: o caráter não modificável, o “automático” do circuito estímulo-resposta; a intervenção da sensibilidade no desencadeamento da conduta; a realização de fins exclusivamente específicos ou próprios da espécie¹¹⁰.

No entanto, nem a vida vegetativa, nem a sensitiva é própria do homem. O que difere o homem dos animais e das plantas, por exemplo, é a vida intelectual. Nela se rompe a necessidade do circuito estímulo-resposta.

Acima dos animais ficam os seres que se movem em ordem a um fim que eles mesmos se fixam, coisa que é impossível de fazer se não for por meio da razão e do intelecto, o que corresponde ao conhecimento da relação que existe entre o fim e ao que seu aperfeiçoamento conduz, e subordina este a aquele¹¹¹.

A partir disto compreende-se que o homem escolhe intelectualmente seus próprios fins - com exceção do vegetativo, a saber, respirar, crescer... - e não se conforma com os fins da

¹⁰⁹ Cf, STORK, R. Y.; ECHEVARRÍA, J. A. *Fundamentos de antropologia: um ideal de excelência humana*, p. 24-27.

¹¹⁰ STORK, R. Y.; ECHEVARRÍA, J. A. *Fundamentos de antropologia: um ideal de excelência humana*, p. 27.

¹¹¹ AQUINO, T. *Suma Teológica*, 1, q.18, a. 3.

espécie, pelo contrário, propõe-se, inclusive, fins pessoais. Numa linguagem mais simples, o homem tem em suas mãos a tarefa e a capacidade de criar sua própria vida, escrever sua história. Além disso, no homem, os meios que conduzem aos fins não são dados, mas necessitam ser encontrados. Há uma separação de meios e fins que faz com que não ocorram respostas automáticas aos estímulos. No entanto, a resposta do homem deve ser concretizada.

Para o homem não é suficiente o nascer, crescer, reproduzir-se e morrer para alcançar a realização própria. Sua vida não é automática, mas possui a tarefa e a responsabilidade de resolvê-la, sendo que seu êxito não está assegurado. O homem é o único animal capaz de fazer fracassar sua vida voluntariamente, do mesmo modo que só a resolve da melhor maneira se escolhe fazê-lo. O que é propriamente humano é a capacidade de criar fins para si mesmo e escolher os meios para concretizá-los. A partir disto compreende-se a liberdade no homem como ele sendo dono de seus fins. E, sendo dono de si próprio, é pessoa, muito mais que um caso, um indivíduo de uma espécie¹¹².

O homem aparece como oposto ao mundo enquanto um todo dado; mais exatamente, esse homem sou “eu”. O homem diz a cada instante “eu”, opondo-se ao mundo. Se esta oposição não significa que uma individualidade particularmente importante se encontra destacada da totalidade do existente e se opõe as outras, trata-se, não obstante, aqui, de um fato fundamental e irreduzível: o homem, a cada instante, enfrenta o todo; não da mesma maneira que o animal, para o qual, do mesmo modo, a tarefa exclusiva consiste em manter o seu ser; mas de uma maneira “decisiva”. O homem sabe que não é levado a tomar posição devido, somente, à energia da vida que se afirma ou que o pode fazer graças a uma força transbordante, mas que está autorizado, ou melhor dito ainda, que está obrigado a isso por um modo de ser particular; este modo de ser é de uma natureza tal que subsiste para além de todas as diferenças de inclinações e de situação, e sobrevive a todas as perturbações e a todas as deformações. Conserva-se ainda quando o homem está doente, ou se torna incapaz e mau; mesmo se o esquece, o renega pelos seus atos ou dele se desinteressa. É este o modo de ser que designamos por pessoa¹¹³.

Para Guardini pessoa significa o mesmo que “forma” (*gestalt*). Dizer que qualquer coisa é informada (*gestalthaft*) significa que os elementos que a constituem (matérias, forças, qualidades, atos, processos, relações...) não se justapõem caoticamente nem são lançadas exteriormente para formas, mas que, numa relação funcional e estrutural, entram num sistema - de tal maneira que cada elemento só existe e pode ser compreendido pelo todo, tal como o todo só existe e pode ser compreendido a partir dos seus elementos. A expressão significa, ainda, que o existente, na medida em que subsiste como individualidade e unidade, tanto se

¹¹² Cf, STORK, R. Y.; ECHEVARRÍA, J. A. *Fundamentos de antropologia: um ideal de excelência humana*, p. 27-29.

¹¹³ GUARDINI, R. *O mundo e a pessoa: ensaio para uma doutrina cristã do homem*, p. 135.

distingue de tudo o mais considerado como um conjunto como de qualquer outro fenômeno individual, e que tende a manter-se como tal.

A individualidade é outro constitutivo do “ser pessoa”. O ser individual é determinado pelo seu centro, que não é objeto material, nem lugar que possa ser fixado por uma mensuração e atingido por simples penetração. O centro vivo é a interioridade. A partir dela se diferencia do mundo e contrapõe o mundo próprio que constrói. Ainda, a partir dela se diferencia da espécie e afirma, contra ela, o seu valor específico. Assim, pela interioridade - que caracteriza a individualidade - é vivo entre os vivos, ser individual diferenciando-se quer da espécie, quer dos outros seres individuais da mesma espécie.

Outro constitutivo, ainda, é a personalidade, ou seja, a forma da individualidade viva enquanto determinada pelo Espírito. Esta é caracterizada pela consciência de si, pelo querer (vontade) e pela ação e criação. Assim, graças ao Espírito, tem consciência de si e de tudo o que o cerca, sabendo-se único e distinto de tudo¹¹⁴.

Forma, individualidade, personalidade, embora preparem, não abarcam, ainda, a pessoa no seu sentido último. Pode-se afirmar que estas questões respondem à interrogação “o que é isto aí?”, ao declarar que é um ser dotado de uma forma, assente numa interioridade, determinado pelo Espírito e criador. Diferente é a pergunta “quem é esse aí?”. A resposta é, então, simples: “eu”. Só então se atinge a pessoa. Este é, efetivamente, o ser dotado de forma e interioridade, espiritual e criador, subsistindo em si mesmo e dispondo de si mesmo.

Pessoa significa que, naquilo que sou eu mesmo, não posso em última análise ser possuído por qualquer outra instância, mas me pertença [...] Pessoa significa que não posso ser empregado por ninguém mais, mas que sou eu próprio um fim [...] Pessoa significa que não posso ser habitado por nenhum outro, que sou único - e tudo isto subsiste ainda quando é violada a esfera da intimidade e patenteada aos outros de maneira mais profunda¹¹⁵.

A concepção de imagem de Deus, bem como de pessoa, conduz à problemática das relações entre Cristo e o homem, entre a cristologia e a antropologia. Se se levar a sério que o primeiro Adão é figura do segundo - Cristo -, pode-se chegar à consequência de que, tudo o que se pode saber acerca do homem, sabe-se por meio de Cristo e, desse modo, os demais conhecimentos sobre o homem não teriam e nem poderiam ter importância teológica, já que a antropologia não seria senão cristologia.

¹¹⁴ Cf, GUARDINI, R. *O mundo e a pessoa*: ensaio para uma doutrina cristã do homem, p. 137-152.

¹¹⁵ GUARDINI, R. *O mundo e a pessoa*: ensaio para uma doutrina cristã do homem, p. 152-154.

Característica, a esse respeito, é a posição do teólogo suíço Karl Barth, posição exposta, especialmente, em sua obra *Kirchliche Dogmatik* (Dogmática Eclesiástica). Na impossibilidade de resumir todo seu pensamento, citar-se-á algumas frases muito significativas:

“Quem e o que é o homem nos é dito na Palavra de Deus de um modo não menos preciso e penetrante do que quem e o que é Deus” (p. 13); “Na medida em que o homem Jesus é a palavra reveladora de Deus, é a fonte de nosso conhecimento da essência humana criada por Deus” (p. 47); “Jesus é o homem tal como Deus o quer e o criou” (p. 58); “A determinação ontológica do homem funda-se no fato de que, em meio a todos os outros homens, existe um que é o homem Jesus”(p. 158); Jesus é o primeiro no plano de Deus, e se deixa que Adão o preceda é para orientar-se todo para sua salvação (cf. p. 256)¹¹⁶.

O cristocentrismo de Barth será sempre uma recordação do primado de Jesus sobre tudo. No entanto, faz-se mister perguntar se, com essa radicalidade, garante-se realmente a autonomia do homem ou, se no desejo de ver Jesus como realização plena do homem, não se procede mais por “supressão” que por “recapitulação”, mais por “redução” que por “integração”.

Em sua exposição da teologia de Barth, Balthasar ressalta como a revelação pressupõe a criatura, mas não de modo tal que esta seja constituída no ato da própria revelação. Esta dá à criatura um último sentido, sem eliminar, porém, seu sentido próprio e primeiro.

Ainda que a natureza exista para a graça e em vista dela, a ordem da criação não se deduz da revelação nem da graça. É a própria ordem da graça que abre espaço para a criação, para a realidade e para a autonomia da criatura. Insistir no primado universal de Cristo não significa cair na “redução” de Barth, que em última análise, sendo tal, acaba diminuindo o significado de Jesus. Com efeito, o primeiro Adão tem determinada natureza, ainda que o segundo seja o fundamento e a finalidade dessa mesma natureza¹¹⁷.

¹¹⁶ BARTH, K. *Kirchliche Dogmatik*, III/2. Munique: EVZ, 1961. *Apud*, LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 58.

¹¹⁷ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 59.

Essa relação entre cristologia e antropologia foi explicitada, ainda, por outros teólogos como Karl Rahner¹¹⁸, Walter Kasper¹¹⁹ e Wolfhart Pannenberg¹²⁰. Na conclusão ou resumo de suas posições parte-se do pressuposto da liberdade humana. O homem como sujeito pessoal e livre, em sua comunhão com Deus, realiza-se em resposta ao amor de Deus que deu seu Filho único, Jesus Cristo. Esta afirmação não diz o que o homem é a partir de agora, mas o que desde o início foi chamado a ser. Assim, é Cristo quem revela a verdadeira essência do homem. A novidade e a indedutibilidade de Cristo não significam que o homem tivesse alguma outra determinação diferente da que agora se apresenta a ele ou que possa ter-se realizado à margem dela. A liberdade de Deus, manifestada em seu grau máximo no dom de Cristo, significa também fidelidade aos seus desígnios. E, embora o homem se distancie, a cruz de Cristo mostra até que ponto o homem errou quando pretendeu determinar a si mesmo sem Deus ou contrariamente ao seu amor¹²¹.

¹¹⁸ Karl Rahner nasceu em Freiburg, na Alemanha, em 5 de março de 1904. Sacerdote católico jesuíta e um dos mais influentes teólogos do século XX, participou como teólogo do Concílio Vaticano II (1962-1965) deixando uma contribuição fundamental. Seu trabalho se caracteriza pela tentativa de reinterpretar a teologia católica romana tradicional à luz do pensamento filosófico moderno. Bernard Lonergan classificava a obra de Rahner como um "tomismo transcendental", enquanto outros referem-se à sua antropologia teológica. Tomismo, kantismo e a fenomenologia contemporânea e o existencialismo são as fontes do seu pensamento. Nos primeiros anos de estudos com os jesuítas, leu a fundo as obras de Immanuel Kant e Joseph Maréchal, bem como as de Tomás de Aquino. Em 1969 foi um dos 30 escolhidos pelo Papa Paulo VI para avaliar os desenvolvimentos teológicos do Concílio. Estudou filosofia durante o noviciado de Pullach, entre 1924 e 1927. Foi ordenado sacerdote em 1932. Concluiu os estudos de teologia em Valkenburg em 1933. Entre 1937 e 1964 lecionou teologia dogmática em Innsbruck. A seguir, foi professor na Faculdade de Filosofia da Universidade de Munique. Um dos criadores da revista *Concilium*, escreveu mais de 800 artigos e ensaios. Faleceu em Innsbruck, em 30 de março de 1984.

¹¹⁹ Walter Kasper (Heidenheim an der Brenz, 5 de março de 1933), cardeal alemão nomeado em 2001, Doutor em teologia dogmática, foi bispo da diocese de Rottenburg-Stuttgart de 1989 a 1999. Atualmente é presidente emérito do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos.

¹²⁰ Wolfhart Pannenberg foi um dos maiores teólogos protestantes contemporâneos. Nasceu em 1928 na cidade de Stettin, Alemanha, sendo batizado na Igreja Evangélica Luterana, embora não tivesse praticamente nenhum contato com a Igreja nos seus primeiros anos. Aos dezesseis, no entanto, teve uma intensa experiência religiosa a qual chamou, mais tarde, de sua "experiência de iluminação". Seu professor de literatura da Escola Secundária encoraja-o a considerar seriamente o cristianismo, o que resulta em sua "conversão intelectual", na qual Pannenberg conclui que o Cristianismo era a melhor opção religiosa disponível. E isto o impulsiona em sua carreira como teólogo. Pannenberg estudou Teologia e Filosofia na universidade de Göttingen, sob a direção de Nicolai Hartmann. Estudou, também, na universidade de Basel, sob a orientação de K. Jaspers e Karl Barth. Estudou, ainda, na Universidade de Berlim e doutorou-se em Teologia na Universidade de Heidelberg (1954), onde lecionou até 1958. Em seguida, ensinou em Wuppertal (1958-61), Mainz (1961-68) e Munique (1968-1993). Quem mais influenciou o pensamento de Pannenberg foram Günter Bornkamm, com sua obra "Nova busca pelo Jesus histórico", e Hans Von Campenhausen, por meio de seu discurso reitoral de 1947 intitulado "Agostinho e a queda de Roma". Wolfhart Pannenberg apresenta sua teologia dentro da categoria da história. A parte central de sua carreira teológica foi a defesa da teologia como uma rigorosa disciplina acadêmica, uma capacidade de interação com a filosofia crítica, a história e as ciências naturais. Faleceu aos 05 de setembro de 2014.

¹²¹ Cf. LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 63-64.

Não é a beleza do ser humano que nos diz alguma coisa sobre a natureza de Deus, mas é a revelação da beleza de Deus em Jesus Cristo que dá fundamento e definição à beleza do cosmos e do ser humano; é a revelação da boa ação de Deus, realizada na liberdade da doação, que dá fundamento e explicação à liberdade humana; é a revelação da lógica do amor de Deus em Cristo que dá significado ao discurso veritativo do ser humano¹²².

A originalidade da definição cristã do homem encontra-se, somente, na relação com a condição de imagem de Deus e em referência intrínseca a Cristo que essa condição comporta. O pensamento bíblico apresenta uma visão fundamentalmente unitária do homem. Do ponto de vista neotestamentário, compreende-se perfeitamente que essa unidade é evidente, se se leva em conta que todo homem é chamado a participar da ressurreição de Cristo.

A unidade não significa que não se distingam aspectos no ser do homem: o homem é um ser cósmico, material e concretamente corpóreo ou carnal; ao mesmo tempo, porém, ele é um ser vivo e, enquanto tal, não autossuficiente, mas carente e, portanto, desejoso, dotado de sentimentos, capaz de adotar posturas; raciocina, reflete, faz planos e toma decisões; enfim, e isto é o mais importante, é dotado de poder, é capaz de ser movido por Deus, de receber dele a força vital, de ter um bom ânimo¹²³.

A concepção do homem como composto de alma e corpo, predominante no mundo sob a influência helenística em que se difundiu o cristianismo nos primeiros séculos, é aceita, não sem ressalvas, reinterpretada por alguns teólogos, considerada insuficiente por outros. Diante da tendência helenística de identificar a alma com o homem, a unidade dos dois componentes será ressaltada, pois tanto a alma como o corpo são o homem, entrevendo, assim, uma unidade radical, que é o ponto de partida.

Porém, a inspiração bíblica e a novidade cristã do conceito de homem encontram nos primeiros pensadores cristãos uma outra luz, a saber, a noção de “espírito”, fundamental na antropologia bíblica. Segundo essa concepção o homem “perfeito” não é aquele que consta de alma e corpo e, sim, de alma, corpo e espírito.

O homem é corpo, ou seja, existe no espaço e no tempo, é parte deste cosmos, encaminha-se para a morte; é alma, isto é, transcende os condicionamentos deste mundo, é imortal e, em última análise, tudo isso tem sentido porque o homem é ser para Deus, é relacionado radicalmente a Ele; há no homem uma dimensão irreduzível ao material e ao mundano, ontologicamente distinta da realidade corporal¹²⁴.

¹²² Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 141.

¹²³ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 65-66.

¹²⁴ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 69-70.

O homem chamado a conformar-se com Cristo, enquanto constituído em seu ser pelo chamado à comunhão com Ele, é um ser “pessoal”. Seu ser “pessoa” não é algo acrescentado ao ser do homem, mas uma característica essencial desse ser, o que faz com que o homem não seja apenas algo, mas alguém. Ser o homem pessoa significa dizer que ele é um sujeito, senhor de si mesmo, livre e, portanto, capaz de conformar seu ser de modo criativo. Não se pode esquecer que a noção de pessoa entrou na teologia e no pensamento cristão a partir da cristologia e da doutrina trinitária.

Pai, Filho e Espírito Santo possuem a mesma natureza divina [...] Esses “três” existem apenas na relação recíproca que os próprios nomes já indicam. Jesus, na dualidade de suas naturezas divina e humana, é uma só pessoa, porque é inseparavelmente um só sujeito e um só tu para o Pai, o tu do Filho eterno¹²⁵.

As definições clássicas de pessoa a partir de Boécio¹²⁶ e de Tomás de Aquino, a saber, *pessoa como substância individual de natureza racional*¹²⁷, insistem na individualidade do ser racional, em sua irrepetibilidade e incomunicabilidade, em sua relativa “independência”. Aliás, esta concepção clássica destaca não tanto a individualidade, mas a irrepetibilidade do ser: eu sou eu e não outro. Percebe-se, nessas definições, a ausência da dimensão relacional, enquanto as pessoas da Trindade são definidas justamente a partir da relação.

O pensamento atual insiste, simultaneamente, nestas duas dimensões como constitutivas da pessoa: a individualidade e o autodomínio, por um lado, e abertura ao outro, a comunicabilidade, por outro. O eu e o tu implicam-se reciprocamente. Além disso, conforme já afirmado anteriormente, em Jesus Cristo os homens são um tu para Deus. Assim, no chamado de Deus à comunhão com Ele, em Cristo, o ser pessoal do homem alcança sua plenitude que, ao mesmo tempo, determina sua irrepetibilidade e seu ser em relação.

Hans Urs von Balthasar, insistindo neste ponto de vista, desenvolve sua noção de pessoa, que pretende distinguir da noção de “sujeito espiritual”. Para o teólogo suíço pode-se falar de pessoa quando Deus diz a um sujeito espiritual que ele é para si mesmo, o que significa para Deus mesmo, elevando-o à comunhão com Ele e determinando sua irrepetibilidade

¹²⁵ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*, p. 72-73.

¹²⁶ Boécio (Anício Mânlio Torquatos Severinos Boethius) nasceu em Roma, por volta de 480. Filósofo, político e poeta italiano, ocupou altos cargos e em 510, no reinado de Teodorico o Grande, tornou-se cônsul e senador. Transmitindo os conhecimentos da Grécia antiga, Boécio deu valiosa contribuição ao desenvolvimento da cultura medieval latina. Tradutor de Platão e sobretudo Aristóteles, exerceu grande influência sobre Tomás de Aquino, que se fundamenta em sua obra teológica *De Trinitate* (Sobre a Trindade) para distinguir o gênero da espécie e firmar o conceito de “pessoa”. Representante do neoplatonismo inclinou-se, também, ao estoicismo e se destacou como um dos fundadores da filosofia cristã do Ocidente.

¹²⁷ BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 282.

qualitativa. Em Cristo, o homem recebe a “determinação teológica”, o que significa para o homem receber uma “missão”, um papel a desempenhar no “drama” divino-humano.

Jesus recebeu do Pai uma missão, com a qual se identificou plenamente; e recebeu do Pai a definição do que Ele é, “tu és meu Filho predileto” (Lc 3,22); a partir de Cristo, que recebe do Pai sua determinação e sua missão universal e se identifica completamente com ela, adquire sentido a noção de “pessoa” aplicada aos homens; eles podem ser considerados tais na medida em que participam da missão de Cristo [...] neles não haverá essa total identificação entre o ser e a missão, como aconteceu de modo único em Jesus¹²⁸.

Von Balthasar encontra no conceito de missão a categoria *a priori* que explica a noção de Pessoa, onde a missão de Jesus Cristo é o modo da eterna “relação” com o Pai e o Espírito Santo, sendo relação de origem - *processio* – e, ao mesmo tempo, identidade da pessoa:

A concepção de Balthasar encontra seu fundamento trinitário no fato de que, como explica Santo Tomás, a "missão" estende a processão (para dentro e entre – da Vida Trinitária, isto é, a processão divina do Filho para o Pai, dentro da economia da salvação. A missão do Filho é uma "modalidade" de sua eterna processão. Se somarmos a isso a ideia de que as processões constituem as Pessoas da Trindade [como relações] o conceito de missão oferece, ele mesmo, como uma mediação entre os conceitos cristológico e trinitário de Pessoa¹²⁹.

A “missão” da Pessoa [*sendo com*] cada pessoa não pode ser pensada sem sua genética especificamente teológico-cristã, trinitário–cristológica, da qual depende toda “relação” como nova pessoa:

As implicações antropológicas que surgem desta fundamentação cristológico-trinitária do conceito de pessoa agora são evidentes se ser uma pessoa coincide essencialmente com a missão de ser aceito por Deus, e se isso aconteceu "arché-típico" e completamente em Jesus Cristo, então “qualquer pessoa” pode ser chamada de “Pessoa” somente em termos de Cristo, em virtude de alguma relação para Ele. A total identidade entre a consciência de si e a consciência da missão em Jesus abre lugar para que outros tenham, analogicamente, missões únicas pessoais. Estas missões não são como as do Cristo que constitui um *a priori* sintético com [sua] Pessoa, mas são sintetizados *a posteriori*, juntamente com a criação, pessoas livres espiritualmente [Geistpersonen]. A liberdade do sujeito espiritual desempenha um papel decisivo aqui: a missão pode ser adotada ou rejeitada. Onde ela é representada em liberdade, isto é, seguida por um aumento da “personalização” do sujeito, um despertar mais profundo de si mesmo”, na medida de que para Deus: “Pessoa é o “novo nome” com que Deus Me Chama”¹³⁰.

¹²⁸ LADARIA, L. F. *Introdução à antropologia teológica*. p. 73-74.

¹²⁹ ACKERMANN, 2002, p. 238.

¹³⁰ ACKERMANN, 2002, p. 241.

Fala-se de pessoa ao considerar a singularidade, a incomparabilidade e, portanto, a irrepetibilidade do indivíduo. Por conseguinte, não se trata de negar absurdamente o indivíduo, sua existência como subjetividade a propósito de uma pretensa autonomia da razão, pois ainda que a palavra individualidade signifique a qualidade de não ser dividido em partes, sempre inclui um elemento de singularidade que, pelo menos potencialmente, contém algo da personalidade¹³¹. Pelo contrário, a afirmação mais profunda de uma compreensão do indivíduo e de sua subjetividade requer considerar esta irrepetibilidade da pessoa.

O princípio de identidade encontra seu “*habens esse*” definitivamente no conceito de Pessoa como missão. Aqui torna-se possível falar de religião, paradoxalmente, como drama existencial e autonomia do ser sem destruir a liberdade do sujeito e a objetividade do corpo religioso:

Se a missão é aceita e realizada, é des-privatização do "eu", fazendo com que a influência fecunda deste último (pela graça) possa expandir-se para todo o "Corpo Místico" de Cristo. Desta forma, há uma mútua interpenetração das diversas missões e as pessoas que se identificam elas mesmas com Ele: é o que se entende por "comunhão dos Santos". Estas pessoas não são, portanto, "funcionais" ou "despersonalizadas" no processo. O (aparente) paradoxo emerge em que a pessoa, ao tornar-se cada vez menos privada, ao mesmo tempo torna-se mais profundamente pessoal. Na verdade, de certa forma, elas tornam-se arquetipicamente super-pessoal, protótipo para todos os que, na fé, reconhecem e abraçam a sua missão de Deus¹³².

Portanto, o homem é elevado a ser “pessoa” enquanto participa da missão universal de Cristo, que é capaz de deixar espaço para missões pessoais irrepetíveis. Von Balthasar considera que o conceito de “pessoa” deriva de Cristo, uma vez que apenas no âmbito deste acontece que o homem seja interpelado e assumido ao serviço de Deus.

1.3 O SOFRIMENTO DO HOMEM

Quando se fala em antropologia, quando fala-se do homem, inevitavelmente toca-se em realidades inseparáveis deste. Uma destas é o sofrimento. Por vezes a dor é utilizada como sinônimo de sofrimento. Este abrange aquele, mas supera, vai além.

A dor possui o privilégio de estar presente em todos os extratos do homem. Em suma, há uma dor periférica e uma dor visceral, há uma dor humoral e, inclusive, uma dor neural. A dor ameaça o instinto de conservação e aos sentimentos produz tristeza, reações de defesa,

¹³¹ Cf., BALTHASAR, 2001, p. 239.

¹³² ACKERMANN, 2002, p. 243.

apatia e resignação. Diante da dor o homem sucumbe ou vence¹³³. A dor esmaga iniciativas e faz descobrir poços profundos e grutas insondáveis na pessoa, dobra o homem sobre si mesmo e acorda o indivíduo ensimesmado, fazendo que levante voo para a transcendência.

A dor não é uma simples percepção sensorial, senão uma verdadeira ressonância interior dos sentimentos, de tal modo que a sensação é somente um jogo prévio ao núcleo do processo doloroso, que tem sua origem na psique. A dor se interpreta como paixão da alma, que é suscitada a partir de uma sensação dos sentidos¹³⁴.

A diferença entre as compreensões está no fato de que, enquanto as afirmações anteriores consideravam a dor como paixão do corpo, agora a dor é uma paixão da alma, quer dizer, algo que partindo da psique move o corporal e no corpo encontra seu termo. Além disso, o homem sabe que a dor o atinge mais profundamente que uma simples reação emotiva. A dor repercute em todo o ser do homem enquanto é uma realidade anímico-corporal e influi em sua erradicação subjetiva no mundo que o rodeia, quer dizer, em sua relação homem-mundo.

Segundo o Dicionário Houaiss¹³⁵ a dor é “*sensação penosa, desagradável, produzida pela excitação de terminações nervosas sensíveis a esses estímulos, e classificada de acordo com o seu lugar, tipo, intensidade, periodicidade, difusão e caráter*”. O sofrimento é algo mais amplo, mais complexo e, ao mesmo tempo, algo mais profundamente enraizado na humanidade. Referente ao sofrimento, pode-se falar de sofrimento físico ou sofrimento moral: o sofrimento físico dá-se quando, seja de que modo for, “dói” o corpo; o sofrimento moral é a dor da alma (não apenas num sentido psíquico, mas espiritual). A amplitude do sofrimento moral e a multiplicidade das formas não é menor que o sofrimento físico. Ele é, apenas, mais difícil de ser identificado e ser atingido pela terapia, por exemplo.

É necessário, no entanto, redirecionar o olhar para o problema do sofrimento. Ao se fazer isso, dá-se conta que, como afirmado anteriormente, é um problema inerente ao homem todo e a todos os homens, de todos os tempos. Sófocles, gênio da literatura e profundo conhecedor do homem, apresenta em seus escritos, em suas tragédias, um canto ao sofrimento sem esperança. Para ele a vida é um lugar de dor que só pode dar lugar a mais dor.

¹³³ Cf., FARNÉS, J. V. P. *Antropología del dolor: sombras que son luz*, p. 15-16

¹³⁴ FARNÉS, J. V. P. *Antropología del dolor: sombras que son luz*, p. 25-26.

¹³⁵ HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva. Versão 1.0. 1 [CD-ROM]. 2001.

Não ter nascido é a maior das aventuras, e uma vez nascido o menor mal é voltar-se quanto antes para lá de onde se veio. Pois já que para o homem a mocidade é pesada..., que trabalhosos pesadelos lhe faltam? Que males não leva consigo? Invejas, facções, contendas, guerras, mortes. Até que ao final lhe vem por sorte, em conclusão, a aborrecida, a sem forças, a intratável, a sem amigos, a velhice, golfo em que estão albergados os males de todos os males¹³⁶.

A tradição bíblica não é muito mais otimista: “o homem, nascido de mulher, com dias escassos e farto de tormentos” (*Jó* 14,1). Essa é uma realidade perene que, desde *Jó*, poucos se atreveram a negar por sua evidência declarada. A dor e o sofrimento, a tristeza e o medo, são companheiros inevitáveis da vida humana. Quando sobrevém o sofrimento e desaparece a alegria tudo parece destinado a fracassar. Nesses momentos o mal, o pranto, a doença e o cansaço desdobram suas sombrias asas sobre o homem. Aliás, o homem sofre quando experimenta um mal qualquer. O homem é constitutivamente limitado e experimenta essa limitação de inúmeros modos. O sofrimento, em todos, é algo que já aconteceu, que está por acontecer e que sempre sairá ao encontro do homem, pelo menos no limite da própria morte.

Ao falar em mal e sofrimento percebe-se que, na Sagrada Escritura, de modo especial no antigo testamento, havia uma associação entre mal e sofrimento. Devido à falta de um vocábulo específico para designar a palavra “sofrimento” utilizava-se o vocábulo referente ao mal. Já o novo testamento, e as versões gregas do antigo, referindo-se ao sofrimento, servem-se do verbo *πάτχω*, que significa *ser afetado por, experimentar uma sensação, sofrer*. Portanto, o sofrimento não é mais identificável com o mal. Diante desta situação o homem sente o mal e torna-se sujeito de sofrimento.

O homem sempre sentiu a tentação de afirmar que “toda vida é dor”¹³⁷, ou que toda realidade está fecundada por ela. Por vezes as circunstâncias parecem afirmar que o sofrimento é a estação de chegada onde o homem está chamado a permanecer definitivamente. Assim, a dor, o abandono, a falta de sentido e de razões para lutar pelo bem, pela excelência que o homem busca, pelo sorriso na habitual situação de instabilidade em que transcorre a existência humana, faz surgir um questionamento: afinal, o sofrimento tem a última palavra? Ou então, por que se sofre? Por que o sofrimento?

Essa é uma pergunta que tortura muitas pessoas, até que concluem que carece de resposta. Para estas não só lhes parece impossível que exista um Ser todo-poderoso e

¹³⁶ SÓFOCLES. “*Edipo en colono*”, versos 1213-1237, em *Tragedias*, volume I; ed. de I. Errandonea, Alma Mater, Barcelona, 1959, *Apud* STORK, R. Y.; ECHEVARRÍA, J. A. *Fundamentos de antropología: um ideal de excelência humana*, p. 457-458.

¹³⁷ SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación*. Buenos Aires: Ateneo, 1956, p. 56. *Apud*, STORK, R. Y.; ECHEVARRÍA, J. A. *Fundamentos de antropología: um ideal de excelência humana*, p. 457-458.

infinitamente bom que consinta nas desgraças que acontecem no mundo, como, em tais circunstâncias, a vida nem sequer vale a pena ser vivida. Correndo o risco de se ser muito limitado na exigência de respostas à pergunta existencial pelo sofrimento, é preciso afirmar que o sofrimento existe porque o homem é um ser vivo e a psicologia de todo ser vivo inclui o sentir-se atraído pelo que é bom para ele, mediante o prazer e a esperança, e estar incomodado e assustado por aquilo que supõe um mal para ele.

O prazer, segundo o filósofo Aristóteles, exerce um papel relevante na formação do caráter e na regulação das ações morais do homem. Ele define o prazer como “um certo movimento da alma e um regresso total e sensível ao estado natural¹³⁸”. A dor é o seu contrário. O que produz a disposição para o prazer é agradável e o que destrói é doloroso. Certamente o prazer é, também, um bem. Se assim não fosse, por que razão os seres vivos, e não apenas os seres humanos, o desejam? As coisas agradáveis e belas são necessariamente boas, pois as agradáveis produzem prazer e as belas são agradáveis. Mas, o prazer não é um bem em si mesmo. Somente é o bem quando é conseqüente com uma atividade boa. Assim, “a dor e o prazer prolongam-se por toda vida e são de grande importância para a virtude e a vida feliz, uma vez que as pessoas decidem fazer o que lhes é agradável e evitam o que é penoso¹³⁹”.

Também Clive Staples Lewis (C. S. Lewis), escritor e apologista cristão, em sua obra *O problema do sofrimento* afirma que

o mesmo fogo que alivia o corpo, situado a distância conveniente, o destrói quando a distância é suprimida. Daí a necessidade, inclusive em um mundo perfeito, de sinais de perigo, para cuja transmissão as fibras nervosas sensíveis à dor parecem estar desenhadas¹⁴⁰.

Isso significa que o cumprimento das leis inexoráveis da matéria pode favorecer ou dificultar a vida segundo as circunstâncias concorrentes em cada caso. Por outro lado, essa necessidade natural também pode ser aproveitada pela liberdade de uma maneira ou outra. Segundo Lewis, “a natureza imutável da madeira, que nos permite utilizá-la como viga, também nos brinda com a oportunidade de usá-la para golpear a cabeça do vizinho”¹⁴¹. Conclui-se, assim, que a relação entre as tendências vitais do homem e a força da matéria e da vida exteriores a ele pode ser harmônica ou desarmônica: em um caso origina-se o prazer, em outro, o sofrimento.

¹³⁸ ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad de Manuel Júnior. Lisboa: INCM, 2005. p. 83.

¹³⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 266.

¹⁴⁰ LEWIS, C. S. *O problema do sofrimento*, p. 39.

¹⁴¹ LEWIS, C. S. *O problema do sofrimento*, p. 40.

O sofrimento e o prazer são companheiros inseparáveis de todos os seres vivos. Sem o sofrimento o homem colocar-se-ia, continuamente, em perigo. Lewis continua afirmando que “*se tratássemos de excluir o sofrimento, ou a possibilidade do sofrimento que a ordem natural e a existência de vontades livres causam, descobriríamos que para consegui-lo seria preciso suprimir a própria vida*”¹⁴².

O homem, ao fazer sua a dor física, interioriza e converte-a em sofrimento. Ao mesmo tempo, a percepção inteligente de males fisicamente ausentes constitui o mais típico modo humano de sofrer. Assim se converte em *homo patiens*, em homem dolorido. O sofrimento é uma situação na qual o homem se encontra antes ou depois, uma matéria pendente para todos, uma etapa necessária para a maturidade plena.

1.4 DEUS E HOMEM NO SOFRIMENTO

O século XX trouxe consigo assustadoras ondas de sofrimento e os primeiros anos deste século subsequente não prometem melhorias. Violência, injustiças, aumento gradativo da reação das pessoas à estas com o agravante da proliferação de fontes de rápida informação documentada acerca desses males, reforçada por imagens drásticas. Diante dessa realidade brota o questionamento: como manter a integridade pessoal na fornalha de sofrimento, da qual não se pode escapar, no meio de ataques terroristas, desastres naturais e novas epidemias? Não é somente uma questão de sobrevivência física, pois na maioria dos casos isso escapa ao controle individual. É uma questão de como permanecer são, sem se resignar, ou de onde encontrar esperança e força necessárias para permanecer num mundo como este e de nele gerar e criar filhos.

Desde tempos imemoriais, o fascinante mistério do mal e do sofrimento tem conduzido as pessoas para Deus, mas também as tem afastado dele.

Que sentido tem um Deus que não sabe o que fazer do sofrimento, ou, se o sabe, não nos quer ajudar? Mas se nós lhe viramos as costas, será que isso ajuda a nos livrarmos do sofrimento, ou será que, pelo contrário, nos privará da força para confrontarmos e fazermos frente ao mal e ao sofrimento?¹⁴³

¹⁴² LEWIS, C. S. *O problema do sofrimento*, p. 42.

¹⁴³ HALIK, T. *A noite do confessor: a fé cristã num mundo de incerteza*, p. 154-155.

O poeta alemão Georg Büchner chamava ao sofrimento “a rocha do ateísmo”. Quando confrontada com o sofrimento, muita gente tem concluído que a “hipótese de Deus” deve ser apagada da sua visão de mundo.

Está bem, vamos apagá-la, mas será que isso reduz de algum modo o grau de sofrimento do mundo? Não reduzirá antes o poder da esperança, dando assim ao mal uma oportunidade, não só de triunfar no mundo exterior, mas até de destruir o coração humano com cinismo e desespero?¹⁴⁴

A fé, que pode ser aliada da humanidade na luta contra o mal da violência e contra o sofrimento e o cinismo, não deve multiplicar explicações espalhafatosas: deve irradiar esperança. No entanto, ter fé não significa poder livrar-se para sempre das perguntas que ardem na alma. Às vezes significa tomar sobre si a cruz das dúvidas e seguir a Cristo fielmente também com esta cruz. A força da fé não consiste na convicção inabalável, mas na capacidade de suportar também as dúvidas e incertezas - o fardo do mistério - e nisso perseverar com fidelidade e esperança.

Uma das características fundamentais da fé é a confiança. A necessidade neurótica de desempenhar o papel de Deus e de ter tudo sob controle resulta muitas vezes de uma atitude receosa e desconfiada frente à vida, de um sentimento de que o desconhecido esconde sempre um perigo potencial¹⁴⁵.

Cada ferida, cada trauma, decepção, dor... enfim, cada sofrimento perturba o ser humano em sua confiança (na maioria das vezes implícito, irrefletido) no sentido do mundo e da vida. Todo homem vive dessa fé e dessa confiança em um sentido, mesmo que nem todos designem ou definam essa confiança com palavras religiosas. Trata-se daquela confiança primordial que todo homem compartilha em certa medida - embora, ainda, em medidas muito diversas.

Se existe algo que represente no ser humano um fundamento natural para a religião (muito distante, ainda, de quaisquer formas institucionais, doutrinárias ou rituais), trata-se desse “sim” a si mesmo e ao cosmo que, inconscientemente, confirma com seus atos e pensamentos sensatos. O aspecto mais doloroso do sofrimento é o fato de ele isolar o homem dessa experiência de sentido, o fato de o homem o questionar - Por quê? Por que eu? Por que esta pessoa e não outra? -, correndo o grave risco de minar para sempre, nele, essa confiança primordial.

¹⁴⁴ HALIK, T. *A noite do confessor: a fé cristã num mundo de incerteza*, p. 185.

¹⁴⁵ HALIK, T. *A noite do confessor: a fé cristã num mundo de incerteza*, p. 108.

Por outro lado, a pergunta que o sofrimento suscita no homem pode representar a oportunidade de procurar e encontrar aquele sentido. Muitas pessoas puderam reencontrar e experimentar de forma muito profunda este sentido justamente na noite do sofrimento. Ao referir-se a este tema Simone Weil¹⁴⁶ utiliza-se de uma pequena história para tentar elucidar uma possível revelação - não resolução - do tema.

Dois presos em duas celas vizinhas, que se comunicam por meio de batidas na parede. A parede é aquilo que os separa, mas é também aquilo que lhes permite comunicar-se. O mesmo vale para Deus e nós. Cada separação é uma conexão¹⁴⁷.

O sofrimento transforma-se, então, naquele muro que separa e, ao mesmo tempo, conecta o homem com o sentido, com Deus. O sofrimento, compreendido como insensatez, contrassenso, é algo que abala o sentido; mas pode, também, transformar-se em um caminho para uma compreensão mais profunda do sentido. A resolução vai depender do modo como o homem interpretará as “batidas do outro lado”.

No sofrimento esconde-se uma força particular que aproxima interiormente o homem a Cristo. São as feridas de Jesus que demonstram sua solidariedade “sem distância” com os homens, solidariedade que o levou ao sacrifício da Cruz. A cruz de Jesus é um espelho no qual reconhece-se o mal e a violência em toda sua crueza. É uma afirmação brutal sobre o mundo em que Jesus vivia e sobre o mundo em que se vive, hoje.

O inglês John Harwood Hick (1922-2012), teólogo e filósofo da religião, considerado um dos teólogos com vasta reflexão sobre a teologia do pluralismo religioso, de tradição presbiteriana da Inglaterra, hoje ligada à Igreja Reformada, apresenta o sofrimento como aspecto positivo no processo que chama de “formação da alma”¹⁴⁸. Segundo ele, o homem, num

¹⁴⁶ Simone Weil (1909 - 1943) foi uma importante pensadora do século XX. Ela viveu em um contexto social marcado por intensos movimentos sociais de luta por melhores condições de trabalho para os operários, bem como por um engajamento de intelectuais para promover a formação educacional dos trabalhadores. Com formação clássica rigorosa, leitora arguta da tradição grega (sobretudo Homero, os pitagóricos, Platão e os Evangelhos), das obras fundadoras da tradição oriental (*Livro Egípcio dos Mortos*, *Bhagavad Gita*, *Tao te King*), dos filósofos modernos (Descartes e Kant, em particular); foi tanto discípula quanto crítica de Marx e dos marxistas. Participou das lutas sindicais, ministrou cursos educacionais para os trabalhadores em St-Etienne, além de lecionar filosofia em escolas públicas de nível médio em Puy, Auxerre, Roanne, Bourges, San Quentin. Lutou na Guerra Civil Espanhola ao lado dos republicanos, junto à coluna Durruti. Experimentou tanto o trabalho de fábrica, como operária metalúrgica da Renault, quanto o trabalho agrícola em St- Marcel-d'Ardèche e em St-Julien-de-Peyrolas. Todas essas experiências remetem ao profundo desejo weiliano de “ter um contato direto com a vida”, entendendo este contato direto como aquilo que ultrapassa a mera especulação filosófica, unindo teoria (ciência) e prática (trabalho) ou pensamento e ação. Engajou-se por fim na Resistência francesa em Londres, onde veio a falecer. Em sua breve vida, compôs um conjunto de 16 volumes, ainda em curso de publicação.

¹⁴⁷ WEIL, S. *Aufmerksamkeit für das Alltägliche* - Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. Munique: Kösel, 1987. P. 102, Apud. HALIK, T. *Toque as feridas: sobre o sofrimento, confiança e a arte da transformação*, p. 103.

¹⁴⁸ HICK, John Harwood. *Evil and the God of love*. London: Harper & Row, 1978.

primeiro momento, é criado à imagem de Deus. A segunda fase desta criação pressupõe o homem atingir bondade e valor pessoal. O argumento básico de Hick é a relação entre Deus e o homem, que o inglês compara a um relacionamento entre pai e filho, em grande escala.

Eu acho que é claro que um pai que ama seus filhos e quer que eles se tornem os melhores seres humanos que eles são capazes de se tornar, não trata o prazer como o valor único supremo. Certamente que buscamos o prazer para os nossos filhos, e tem prazer em obtê-lo para eles, mas não desejamos para eles completo prazer à custa do seu crescimento em tais valores ainda maiores como a integridade moral, altruísmo, compaixão, coragem, humor, reverência para com a verdade e, talvez acima de tudo, a capacidade para o amor. Nós não agimos na premissa de que o prazer é o fim supremo da vida, e se o desenvolvimento desses outros valores, por vezes, se choca com a prestação de prazer, então estamos dispostos a deixar os nossos filhos perderem uma certa quantidade disso, em vez de deixar para vir a possuir e ser possuído pelas qualidades mais finas e mais preciosas que são possíveis para a personalidade humana. Uma criança criada no princípio de que o único ou o valor supremo é prazer não seja suscetível de se tornar um adulto eticamente maduro ou uma personalidade atraente ou feliz. E para a maioria dos pais parece ser mais importante tentar promover a qualidade e força de caráter em seus filhos do que para preencher as suas vidas em todos os momentos com o máximo grau possível de prazer. Se, então, não há qualquer analogia real entre o propósito de Deus para suas criaturas humanas e o propósito de pais amorosos e sábios para seus filhos, temos de reconhecer que a presença do prazer e a ausência de dor não pode ser o fim supremo e primordial para o qual o mundo existe. Pelo contrário, este mundo deve ser um lugar de formação da alma. E seu valor é para ser julgado, não principalmente pela quantidade de prazer e dor que ocorrem nele a qualquer momento particular, mas pela sua adequação a sua finalidade principal, o propósito da formação da alma¹⁴⁹.

Poderia surgir o argumento de que Deus poderia ter criado o homem no estado final, aperfeiçoado desde o início. No entanto, Hick argumenta afirmando que isso seria semelhante a Deus criar o homem como animal de estimação em uma gaiola. Além disso, tal perfeição inicial não seria tão valiosa quanto a perfeição alcançada por tentativa e erro. Mais ainda, segundo Hick, seria impossível para a divindade ter criado homens com livre arbítrio sem a capacidade de escolher, também, o mal: ou os seres humanos são livres, o que pressupõe a possibilidade do mal moral, ou são feitos sem liberdade, como robôs, o que tornaria possível evitar atos de maldade moral. O pressuposto por trás do argumento de John Hick é a existência de Deus e de que este tem um propósito especial na vida dos homens, inclusive com o sofrimento, sendo este necessário para o desenvolvimento dos filhos de Deus: a formação da alma por Deus provê o significado para o sofrimento.

¹⁴⁹ HICK, J. H. *Evil and the God of love*, p. 171.

1.5 O MAL E O SOFRIMENTO

Uma das questões que mais intriga o homem refere-se ao problema do mal, pois este vai exatamente contra aquilo que o homem mais deseja: a felicidade. Afinal, se o homem, em sua dimensão teleológica, busca a felicidade, por que o mal existe? Santo Agostinho particularmente inquietava-se com estas questões. Assim, a concepção do mal, baseada na teoria platônica, significa, para ele, não um ser, mas ausência de um ser, ausência do bem. O mal é aquilo que “sobraria” quando não existe mais a presença do bem.

Em Agostinho tem-se dois silogismos acerca da inautenticidade do mal: primeiro, todas as coisas que Deus criou são boas; o mal não é bom, portanto, o mal não foi criado por Deus; segundo, Deus criou todas as coisas; Deus não criou o mal, portanto, o mal não é uma coisa. Deus seria a completa personificação deste bem, portanto, não poderia ter criado o mal. Assim, Agostinho observou que o mal não poderia ser escolhido, pois não era uma coisa a ser escolhida. Poder-se-ia, apenas, afastar-se do bem, isto é, de um grau maior para um grau menor (segundo a hierarquia de Agostinho) pois, quando a vontade abandona o que está acima de si e se vira para o que está abaixo, ela se torna má, não porque seja má a coisa para a qual se vira, mas pelo ato de virar que, em si, é mau. O mal, então, é o próprio ato de escolher um bem menor.

Do ponto de vista metafísico-ontológico, não existe mal no *cosmos* mas apenas graus inferiores de ser, em relação a Deus, graus esses que dependem da finitude do ser criado e dos diferentes níveis dessa finitude. O mal moral é o pecado. Esse depende da nossa má vontade. E a má vontade não tem “causa eficiente”, e sim muito mais, “causa deficiente”. O mal moral, portanto, é “*aversio a Deo*” e “*conversio ad creaturam*”. O fato de se ter recebido de Deus uma vontade livre é para nós grande bem. O mal é o mau uso desse grande bem. O mal físico, como as doenças, os sofrimentos e a morte, tem significado bem preciso para quem reflete na fé: é a consequência do pecado original, ou seja, é consequência do mal moral¹⁵⁰.

Compreende-se, assim, que para Agostinho o mal ontológico não existe e que no universo criado e governado por Deus não há espaço para o mal físico. Mais ainda, que este se manifesta no mundo não como ser, mas como não-ser, não substância. Dessa forma, o mal caracteriza-se por uma ausência do que deveria ser, ou pelo que não é, sendo o mal moral a única forma propriamente dita do mal, cuja causa e origem encontra-se na má vontade do homem que, livremente, decide não se submeter à ordem estabelecida por Deus, amando mais as criaturas do que o Criador.

¹⁵⁰ AGOSTINHO, S. *O livre arbítrio*, p. 16.

Fala-se, portanto, de mal moral, mal físico e mal metafísico, compreendido, este, não como substância e, sim, como ausência, do bem, de ser. O mal moral, como afirmado acima, reside na própria vontade do homem que, pelo fato de ter o livre-arbítrio, escolhe desordenadamente algum outro bem. Assim, o mal não vem de Deus, mas do próprio homem e da sua vontade desordenada. Já o mal físico, como as doenças, os sofrimentos e a morte são consequências do mal moral, sendo que a corrupção que pesa sobre a alma não é causa, mas pena do pecado original. No entanto, não basta voltar-se ao bem para que o mal desapareça da experiência humana. Ele está em toda parte, no homem e fora dele. Não se limita ao erro que depende do homem. A dor é um mal que o homem sente, que é obrigado a sofrer. Seja qual for a pureza da vontade, existem no homem tendências más que de súbito atravessam seu pensamento como um raio e o encham de pavor. Existe o sofrimento dos outros. Existe a miséria moral. O mal se mescla aos desejos mais íntimos do homem, às suas iniciativas mais naturais; talvez seja um ingrediente de suas melhores ações.

O mal é alvo de todos os protestos da consciência: da sensibilidade, quando se trata do sofrimento, e do julgamento, quando se trata do erro; e é porque não podemos abdicar de nossa liberdade que temos o poder, mesmo repelindo-o, de cometê-lo. O mal é o escândalo do mundo. Constitui, para nós, um problema de suma importância: é ele que faz do mundo um problema para nós. Impõe-nos sua presença sem que possamos recusá-la. Não existe homem algum que seja poupado dela. Ela exige que busquemos a um só tempo explicá-la e aboli-la¹⁵¹.

Não se pode deixar de reconhecer que existe uma intuição imediata e primitiva da consciência que identifica o mal com a dor. No entanto, à medida que a consciência adquire mais delicadeza, a dor e o mal se dissociam, embora jamais o elo que os une se rompa. É que a dor, inúmeras vezes, impõe-se, contrariando a vontade humana, mostrando que ela é a marca da passividade e limitação, uma fronteira para a expansão do ser do homem. Além disso, a consciência repele-a com todas as suas forças como ao mal presente e indubitável, antes mesmo que a faculdade de julgar tenha começado a exercer-se. Mesmo que a dor não esgote a totalidade do mal, mesmo que não seja, ela própria, um mal, está direta ou indiretamente ligada a todas as formas do mal, até as mais sutis e sofisticadas.

A dor não apenas está associada a um pretexto, a uma revolta da consciência que busca expulsá-la, mas também adere a tal pretexto e a tal revolta. E sem dúvida poder-se-ia mostrar que a dor em si mesma não é um mal, um mal absoluto e radical. Aliás, ela até poderia ser a

¹⁵¹ LAVELLE, Louis. *O mal e o sofrimento*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 42.

condição de um bem maior. No entanto, como já afirmado, não se pode confundir o mal com a dor, pois a existência da dor não apresenta, para a inteligência, dificuldades insuperáveis.

Sentir dor é sofrer. Porém, a dor parece estar sempre vinculada ao corpo, levando em consideração o caráter de limitação ou de passividade que é inseparável da dor, o qual faz com que ela seja sempre sofrida e só possa sê-lo por intermédio do corpo. No entanto, embora a dor física possa apresentar uma acuidade e uma crueldade que a tornam, a cada instante, intolerável, a dor moral vence-a singularmente em significação e em valor assim que tenta abraçar o conjunto do destino do homem. Enquanto a dor física, embora possa ocupar inteiramente o homem, paralisa as potências da consciência, a dor moral, além de preencher verdadeiramente toda capacidade da alma humana, obriga todas as suas potências a exercer-se e até dar-lhes um extraordinário desenvolvimento.

[...] seria melhor, então, empregar aqui a palavra sofrimento e não a palavra dor, pois a dor é algo que sofro, mas o sofrimento é algo de que me apodero; o que procuro não é tanto rejeitá-lo, mas penetrá-lo. Eu o sei meu e o faço meu. Quando digo “estou sofrendo”, trata-se sempre de um ato que cumpro¹⁵².

A dor, por estar ligada ao corpo, está também ligada ao instante. O sofrimento, ao contrário, está sempre ligado ao tempo. Mais ainda, na dor é o corpo quem está em primeiro plano e é próprio do corpo relacionar o eu, o homem, com as coisas. O sofrimento, ao contrário, é muito mais complexo. O homem sofre nas relações com outros seres. A possibilidade de sofrer mede a intimidade e a intensidade dos laços que une a consciência de si, do homem, a outra consciência. O homem não sofre nas relações com indiferentes, pelo contrário, a indiferença chega a ser uma espécie de proteção contra o sofrimento¹⁵³.

É evidente que o sofrimento não pode ser considerado uma sensação, pois é muito mais interior. Quando sofre, o homem todo sofre e para tal procura razões, justificativas. Admitindo-se, por outro lado, que a dor, por si mesma, não seja nada além de uma sensação, é evidente que só é boa ou má pela atitude da consciência diante dela, pelo ato que toma posse dela e, por assim dizer, pela maneira como a sofre.

Deve-se admitir que, diante da realidade do sofrimento, a atitude de muitos homens seja pender, naturalmente, para o materialismo, pois estão convencidos de que a verdadeira realidade pertence aos objetos e ao corpo, de que o espírito é uma realidade ilusória, que dá provas do que existe sem ser, ele próprio, dotado de existência. Então, compreende-se que, em

¹⁵² LAVELLE, L. *O mal e o sofrimento*, p. 67.

¹⁵³ Cf., LAVELLE, L. *O mal e o sofrimento*, p. 68-70.

presença dos males da vida, as alternativas, para estes, são a negação, a fuga ou compensação com bens materiais, tentativas, estas, frustradas de enfrentar, superar ou ressignificar a realidade sofrida.

[...] é próprio da dor, justamente, ser uma experiência trágica, que nos obriga a reconhecer qual é a essência do real. Estará ela neste corpo alquebrado, que perde pouco a pouco a força e a vida? Ou estará na consciência que tomamos da própria dor, para então constituir, a um só tempo contra ela e graças a ela, apesar dela e por meio dela, nossa realidade mais autêntica, mais profunda e mais pessoal? Esta última, que é obra nossa, enxerta-se na outra, que deverá ser rejeitada um dia; a dor consuma, a cada dia, seu sacrifício. Isso não equivale a dizer que a dor possua valor por si mesma, nem que não se possa fazer dela o pior emprego. Equivale a dizer que seu valor reside exclusivamente numa operação de nossa atividade sobre ela, que permite a essa atividade transformá-la seja em bem, seja em mal, pela própria maneira como dispõe dela¹⁵⁴.

CONCLUSÃO

Vive-se numa sociedade hedonista, compreendida como a era da civilização dos desejos, onde reina uma busca desenfreada pelo prazer, entendido não somente como prazer sexual. O homem e a mulher modernos, principalmente os jovens, não sabem lidar com suas limitações, não sabem o que fazer com suas dores e frustrações. Eles têm grande dificuldade de enxergar algo além das suas próprias necessidades. Nesse ambiente, a alienação social, a busca do prazer imediato, a agressividade e a dificuldade de se colocar no lugar do outro cultivam-se amplamente. Mais ainda, nesse ambiente evita-se a todo custo tudo o que faça referência à dor e ao sofrimento. No entanto, aquilo que não é resolvido em nível consciente fica no inconsciente, surgindo posteriormente com mais força.

A dor e o sofrimento fazem parte da existência humana. Não se trata de uma apologia ao sofrimento, mas de afirmar sua inegável realidade e sua inevitável presença no horizonte humano. Victor Frankl afirma que “*se (o sofrimento) for evitável, o que faz sentido é remover a sua causa, porque o sofrimento desnecessário é masoquismo e não ato heroico*”¹⁵⁵. Portanto, se aquilo que ocorre ao homem é algo que não pode ser evitado, tem-se dois caminhos, duas possibilidades: revoltar-se ou aceitar o inevitável, como um dom de Deus. Assim, o sofrimento não pode ser transformado e mudado por uma graça que aja do exterior, mas por uma graça interior.

¹⁵⁴ LAVELLE, L. *O mal e o sofrimento*, p. 70.

¹⁵⁵ FRANKL, V. *Em busca de sentido*, p. 125.

Mais, o sofrimento coloca o homem em contato com aquilo que tem de mais criativo. Toda vez que toca a experiência do limite e o compreende como uma possibilidade, o homem vai além, supera. Diante disso, compreende-se que é fundamental saber sofrer pelas razões certas. Bento XVI afirma que “*não há amor sem sofrimento, sem o sofrimento da renúncia a si mesmo, da transformação e purificação do eu para a verdadeira liberdade; onde não houver algo pelo qual valha a pena sofrer, também a própria vida perde o seu valor*”¹⁵⁶. E, isto significa que se está em contato com a realidade, que o corpo e a alma sentem a tristeza das perdas e que existe no homem o poder do amor. Só não sofrem, quando para isso há razões, aqueles que perderam a capacidade de amar.

O amor permanece, portanto, como fonte mais rica do sentido do sofrimento. E, ainda, enquanto tal, permanece um mistério. Dessa forma, compreender-se-á o porquê do sofrimento na medida em que se for capaz de compreender a sublimidade do amor divino. À pergunta “Por quê?” Deus responde ao homem, na Cruz de Cristo: “Deus amou tanto o mundo que deu o Seu Filho Unigênito para que não pereça todo aquele que nele crê, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16).

¹⁵⁶ RATZINGER, J. *Homilia na celebração das primeiras Vésperas da Solenidade dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo por ocasião da abertura do Ano Paulino*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080628_vespri.html>. Acesso em 06 março 2019.

CAPÍTULO 2 - A TRILOGIA DO AMOR

INTRODUÇÃO

Na passagem da década de 1950 para a de 1960 a vida da Igreja conhece um fermento inesperado, fruto de acontecimentos que originam um fecundo entusiasmo em seu seio, a saber, o ano mariano, a mudança no vértice da Sede Romana, na qual a Pio XII sucede João XXIII, e, a convocação do Concílio Vaticano II - dada oficialmente a 25 de dezembro de 1961, através da Constituição Apostólica *Humani Salutis*¹⁵⁷. Von Balthasar, porém, único entre os grandes teólogos da Europa Central, não fora convidado para o Concílio. Ele, no entanto, permanece na sua Basileia assistindo a Adrienne von Speyr, cuja existência terrena aproximava-se lentamente do fim. Nesses anos deu início à sua *opus magnum*, à sua “obra magna”, a Trilogia de *Glória*, *Teodramática* e *Teológica*, o seu maior legado à teologia e à Igreja, como já afirmado anteriormente¹⁵⁸. Esta Trilogia compõe-se de *Estética*, *Teodramática* e *Lógica*, totalizando dezesseis volumes e quase oito mil densas e penetrantes páginas.

O âmago da obra encontra sua fundamentação e seu princípio primeiro no amor, a nascente que alimenta o pensamento e os escritos de Balthasar. A via balthasariana é a *via amoris*, via do amor, amor absoluto de Deus que, em Cristo, se torna encontro para o homem, pois Deus se autoapresenta em Cristo na glória de Seu amor absoluto.

A Palavra de Deus era o amor. Porque quem abre a si mesmo ama participar-se. [...] A Palavra de Deus vem do alto. Vem da plenitude do Pai. Nela não havia tensão, porque ela própria era a plenitude. Era luz em si mesma, vida e amor sem desejo, amor que teve compaixão do vazio e decidiu preenchê-lo¹⁵⁹.

A “*Glória*” (*Herrlichkeit*) é a principal obra de Balthasar. É a sua “suma teológica”. Vários autores já escreveram a respeito da *Herrlichkeit*, retratando, por exemplo, que a “*Glória*” apresentaria uma Teologia da Beleza; a “*Teodramática*”, uma Teologia da Bondade; e a “*Teológica*”, uma Teologia da verdade¹⁶⁰. O próprio autor fala acerca desse tema:

¹⁵⁷ JOÃO XXIII. *Constituição Apostólica Humani Salutis*: para a convocação do Concílio Vaticano II. Disponível em: < https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html>. Acesso em 15 maio 2019.

¹⁵⁸ Cf. GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 139.

¹⁵⁹ BALTHASAR, H. U. *Il cuore del mondo*. Casale Monferrato: Piemme, 1994. Apud, GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 139.

¹⁶⁰ Cf. SILVA, J. P. Han Urs von Balthasar: o teólogo do essencial. *ATUALIZAÇÃO: Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje*, Belo Horizonte, n. 314, ano XXXV, p. 243-244, maio/jun. 2005.

Eu construí então uma filosofia e uma teologia iniciando de uma analogia e não do Ser abstrato, mas do Ser como ele é encontrado concretamente em seus atributos (não categoriais, mas transcendentais). E como os transcendentais perpassam todo o Ser, eles devem ser internos a cada um dos outros; o que é verdadeiramente verdadeiro é verdadeiramente bom e belo e uno. Um ser aparece, ele tem uma epifania; nela há a beleza e nos faz maravilhar. Em aparecendo ele se dá a si mesmo, entrega a si próprio para nós: e isto é bom. E em se dando a si mesmo, ele fala de si, se desvela: é verdadeiro (em si mesmo, mas em outro para quem se revela)¹⁶¹.

O que governa a perspectiva da primeira parte do tríptico balthasariano é a ideia do esplendor da glória que impacta - podendo ser percebida - e arrebatada, oferecendo, em seu aspecto formal, o movimento que preside toda sua Estética teológica. O centro deste movimento encontra-se na categoria decisiva da forma - já citada anteriormente, mas que necessita alguns aprofundamentos, em tons de definição ou descrição – que rege, como estrutura permanente, os sete volumes da estética.

Forma (*Gestalt*) é a estrutura concretíssima do ser (portanto, o ‘interno’ e o ‘externo’ inseparavelmente unidos), é uma figura dinâmica concreta que penetra cada ser individual, unificando-o em todas suas partes, e abre-o ao Ser que propriamente o “informa”, lhe dá forma e, do que é expressão, fazendo-o, por sua vez, capaz de irradiar do seu próprio esplendor. A forma, em sentido absoluto, é, portanto, o Deus Uno e Trino, cujo misterioso esplendor, ou seja, cuja glória, sem deixar de ser absolutamente ela mesma, atravessa todo o ilimitado campo dos seres e imprime neles (*impressio*) seu selo, de modo que estes, por sua vez, podem expressar (*expressio*) a beleza recebida¹⁶².

Convém, assim, precisar terminologicamente o que se quer dizer quando do uso do vocábulo “forma”. Do grego *morphé*, Balthasar utiliza-se, muitíssimas vezes, deste termo em sua obra, partindo de sua tradução em língua alemã *Gestalt*. Aqui o filósofo Luis Filipe Pondé é de importância ímpar para melhor compreensão deste conceito.

¹⁶¹ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

¹⁶² SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 51.

Então assim, um outro conceito importante é essa idéia de “forma”. “Forma” é o quê? É uma das maneiras de traduzir o termo *Gestalt*, que ele usa o tempo todo. Quer dizer, “forma”[...] A Estética Teológica apreende “formas” concretas de Deus. Ele não está dizendo que alguém tem visões, não é disso que ele está falando, ainda que possa ser. Não é disso que ele está falando. Ele está falando que você enxerga Deus concretamente em determinadas situações e em determinadas pessoas, você percebe que ali existe a ação de Deus. Esse é o conceito de “forma” que ele diz. Ele diz: a “Glória do Senhor” (a tradução literal é “Senhoridade”. A gente traduz como “Glória do Senhor” porque é meio difícil de traduzir o conceito) se manifesta sempre de forma concreta, histórica, real, palpável. Ele insiste muito nisso, porque senão Deus cairia na figura do deus absolutamente distante, não seria o Deus judaico-cristão. O Deus judaico-cristão não está totalmente escondido, ainda que parte dele, evidentemente, esteja fora da linguagem.

Bom, uma outra metáfora que ele usa, para a Estética Teológica, é dizer que a Estética Teológica é a resposta humana que tem uma dinâmica de “exegese do Divino no real”. É o movimento exegético de você buscar o Divino no real, de você se movimentar e enxergar o mundo a partir da presença do *Eros* de Deus¹⁶³.

Balthasar aprendeu de seu mestre, Erich Przywara¹⁶⁴, a *analogia entis*, recuperada por ele dos conceitos do tomismo frente a proposição protestante da *analogia fidei*. Desta aprendizagem, viu, nos transcendentais e, de modo todo peculiar, no da Beleza, o centro de sua Teologia, o “coração” de seu edifício intelectual e matriz de seu arcabouço conceitual abrangente e forte. Em suas palavras,

o homem existe apenas em diálogo com seu vizinho. A criança é trazida à consciência de si mesma apenas pelo amor, pelo sorriso de sua mãe. Neste encontro um horizonte ilimitado se abre para ela, revelando-lhe quatro coisas: (1) que ele é um no amor com sua mãe, mesmo em sendo outro que sua mãe, entretanto seu ser é uno; (2) que o amor é bom, então o ser é bom; (3) que o amor é verdadeiro, então todo ser é verdade; e (4) que o amor evoca prazer, gozo, então todo ser é belo. O Uno, o Bem, a Verdade, e o Belo, estes são o que nós chamamos os atributos transcendentais do Ser, porque eles ultrapassam todos os limites das essências e são coextensivos com o Ser. Se há uma distância insuperável entre Deus e sua criatura, mas se há também uma analogia entre eles que não pode ser resolvida em nenhuma forma de identidade, então deve também existir uma analogia entre os transcendentais – entre aquelas da criatura e daquelas em Deus¹⁶⁵.

¹⁶³ PONDÉ, L. F. *A teoria da Santidade em Hans Urs von Balthasar*. Palestra apresentada em lançamento do 2º número da *Revista Agnes - Caderno de Pesquisa em Teoria da Religião*, São Paulo: Publicação do Grupo de Pesquisa NEMES, PUCSP, sala 134 C, quinta-feira, 31 maio 2005.

¹⁶⁴ Erich Przywara nasceu a 12 de outubro de 1889, na cidade da Alta Silesia (Prussiana) de Kattowitz, hoje Katowice na Polônia. Foi um sacerdote Jesuíta, filósofo, e teólogo de origem alemã-polonesa, um dos primeiros católicos a dialogar com os filósofos modernos. Conhecido por sintetizar o pensamento de pensadores proeminentes em torno da noção de analogia do ser, a tensão entre a imanência divina e a transcendência divina, uma "unidade na tensão", morre em 28 de setembro de 1972, na cidade de Hagen próximo a Murnau.

¹⁶⁵ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

As três partes principais da obra supracitadas conservam, entre si, uma estrutura orgânica, na qual, pela citação e diálogo com diversos autores do teatro, da música, da teologia, da poesia, o seu pensamento profundo e, por vezes, exigente de uma reflexão profundíssima, em vista de sua assimilação, vai se desdobrando aos olhos do leitor, maravilhado diante de tanta riqueza. Balthasar decide tomar por primeiro o transcendental do Belo, porque o esplendor do ser é a primeira coisa que se capta. Na Teologia, este esplendor de Deus é o seu Filho muito amado, Jesus Cristo.

Desse modo, pode-se construir, sobretudo uma teologia *aesthetique* (Glória): Deus aparece. Ele aparece para Abraão, para Moisés, para Isaías e, finalmente, em Jesus Cristo. Uma questão teológica: como nós distinguimos sua aparição, sua epifania dentre centenas de outros fenômenos no mundo? Como nós distinguimos o verdadeiro e único Deus vivo de Israel dos ídolos que o cercam e de todas as tentativas filosóficas e teológicas de alcançá-lo? Como nós percebemos a incomparável glória de Deus na vida, na Cruz, na Ressurreição de Cristo, a glória diferente de toda a glória deste mundo?¹⁶⁶

Importa observar que a Estética não é a única chave de leitura para a “Teologia Ajoelhada” de Balthasar. Deve valorizar, também, a prática dramática do *bonum* (para compreender os eventos e os atores da história da salvação).

Pode-se então continuar com uma *dramatique*, uma vez que Deus trava uma aliança conosco: como a absoluta liberdade de Deus em Jesus Cristo confronta a relativa, mas verdadeira, liberdade do homem? Haverá, talvez, uma luta mortal entre os dois, 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?¹⁶⁷

Por fim, há ainda a lógica do *verum*, cujo objeto é o modo de se manifestar da vontade divina. Na Teo-lógica aparece a questão teológica da verdade, como a verdade divina, que é sempre trinitária, e pode ser traduzida em uma verdade. Toda lógica é trinitária. Percorrendo todas as imagens trinitárias, Balthasar quis mostrar de que modo Cristo foi capaz de transmitir a linguagem trinitária em uma linguagem humana.

¹⁶⁶ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

¹⁶⁷ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/filosofia/um-resumo-do-meu-pensamento-por-h-u-von-balthasar/>>. Acesso em: 01 fevereiro 2019. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

Pode-se terminar com uma *logique* (uma teo-lógica). Como Deus pode fazer a si mesmo compreensível ao homem, como pode a Palavra infinita expressar a si mesma em um mundo finito sem perder seu sentido? Este é o problema das duas naturezas de Jesus Cristo. E como o espírito limitado do homem pode apreender o sentido ilimitado da Palavra de Deus? Este é o problema do Espírito Santo. Esta é, portanto, a articulação da minha trilogia¹⁶⁸.

Forma, drama e logos são, sucessivamente, as chaves nas quais Balthasar apoia-se para dar conteúdo à analogia dos transcendentais entre o Ser subsistente (Deus) e o ser contingente. Ele o faz tendo diante de si o horizonte total do Ser tal e como Deus mesmo o quis revelar, procedendo como quem, desde sempre, esteve arrebatado pela beleza da Forma suprema e nunca rechaçou atuar nela e, com ela, olhando, com os olhos simples, os traços visíveis da lógica da fé.

Assim, a teologia balthasariana apresenta-se como uma tentativa de integrar a perspectiva lógica (*verum*) e a perspectiva ética (*bonum*), amplamente frequentadas no decurso da história da teologia, com uma nova perspectiva, quase abandonada, a estética (*pulchrum*). Assim, o *verum* e o *bonum* são completados mediante o *pulchrum*. Este é o intuito de Balthasar: desenvolver a teologia cristã à luz do terceiro transcendental, a saber, o Belo¹⁶⁹.

2. 1 O MISTÉRIO DAS RELAÇÕES DIVINAS

O pensamento de von Balthasar se desenvolve em torno de uma dramática, de uma apresentação do fenômeno de uma teo-práxis, pelo que sua obra - solidamente fundamentada na Escritura, na Tradição e no Magistério da Igreja - é sempre atravessada por uma percepção não estática do real e pela inserção de Deus na espessura da história.

Assim, para ele, a revelação de Deus não é somente um objeto a contemplar, mas é a ação de Deus sobre a cena do mundo, em que a figura desfigurada do Crucificado é ruptura preparada pelo aumento da tensão conflituosa que opõe Jesus à esfera do mal e que, paradoxalmente, oferece espaço para a revelação do divino¹⁷⁰.

¹⁶⁸ BALTHASAR, H. U. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://teolovida.blogspot.com.br/2017/01/um-resumo-do-meu-pensamento.html/>>. Acesso em: 28 novembro 2017. [Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*].

¹⁶⁹ Cf. GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. p. 241.

¹⁷⁰ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*. (Coleção CES). p. 18-19.

Essa doação do Filho não é nenhum subterfúgio de Deus. Mas, segundo Balthasar, o drama da cruz é um fato que afeta e revela o “ser-Deus” de Deus. Ao utilizar termos como drama e figura, mais literários que filosóficos, manifesta o caráter mais narrativo que conceitual da sua teologia. É precisamente essa dimensão narrativa que a palavra drama tenta traduzir ao situar o conceito numa posição segunda, já que o rigor conceitual nasce do desenvolvimento do dramático.

Neste sentido, a questão central do volume três da obra *Teodramática*, intitulada *der Mann in Christus*, gira em torno das relações divinas e da representação de Deus no drama. A pergunta a que o autor se refere nesta obra é a mesma a 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?

O *Logos* do Pai só aparece na natureza humana de Jesus Cristo. “O ‘eu’ que se refere à sua procedência do Pai o pronunciam seus lábios humanos”¹⁷¹. 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”¹⁷².

Os elementos da teologia balthasariana que oferecem uma resposta à pergunta acima mencionada estão 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. Diante disso, seria correto afirmar que essa *kénosis* faz Cristo renunciar à sua divindade?¹⁷³

Na medida em que Jesus se dá e se manifesta como Filho de Deus Ele se vai diferenciando dos demais homens e, nessa mesma medida, o Deus escondido é capaz de desvelar-se em Cristo, completamente, sem, no entanto, deixar de ser Deus. Balthasar encontra, nas afirmações joaninas, os elementos em que baseia sua fundamentação teológica: voltando o olhar à personalidade de Jesus percebe-se que a resposta à pergunta anterior é, seguramente, “não”, ou seja, a realidade quenótica não elimina nem diminui a divindade de Cristo.

Jesus Cristo apresenta-se 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, reduzido, mas em

¹⁷¹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre en Cristo. Vol. 3, p. 481.

¹⁷² BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre en Cristo. Vol. 3, p. 481.

¹⁷³ Cf., BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre en Cristo. Vol. 3, p. 464ss.

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 Juiz¹⁷⁴.

Cristo sempre se reporta ao Pai como o seu ponto de origem e referência, de onde ele vem, desde onde ele fala e age, e ao qual, um dia, voltará. Em sua *Teologia da História* von Balthasar parte e reafirma, mais uma vez, o cristocentrismo: Cristo é único, irrepetível e “não existe nenhuma possibilidade de abstrair, de prescindir em cada caso particular¹⁷⁵”. Todavia, a unicidade de Cristo resulta da unicidade absoluta de Deus que se une à humanidade de Jesus. Esta torna-se, então, a condição pela qual a unicidade absoluta de Deus seja menos compreendida pelos seres humanos.

A essência, bem como a existência do Filho no céu (que nele coincidem) consistem em ser recebidas eterna e totalmente do Pai, a vontade de obediência do Filho e a vontade de doação ao ser humano se manifestam na existência concreta de Jesus, a qual também permite estabelecer uma relação entre eternidade e temporalidade. Do mesmo modo que a presença do Filho no tempo continua a presença da acolhida da vontade do Pai no seio da Trindade, assim a sua existência temporal torna-se forma de seu ser eterno ser filho¹⁷⁶.

A partir de uma releitura da vida de Jesus, a teologia formula uma elaboração da tripersonalidade 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 Trindade¹⁷⁷”, o que na obra balthasariana equivale 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 sabe-se 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 imanente¹⁷⁸ e arriscar afirmações a esse respeito que não através da Trindade Econômica. Aliás, Karl Rahner em sua obra *Curso fundamental da fé*, afirma que “a Trindade econômica é a Trindade imanente e vive-versa¹⁷⁹”.

¹⁷⁴ Cf., BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Vol. 3, p. 465.

¹⁷⁵ BALTHASAR, H. U. *Teologia da História*, p. 32.

¹⁷⁶ GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 88.

¹⁷⁷ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Vol. 3, p. 464.

¹⁷⁸ Chamamos Trindade econômica às três Pessoas divinas que se nos revelaram e comunicaram na vinda do Pai, e nas missões do Filho e do Espírito Santo. E entende-se por Trindade o mistério da vida íntima das Três Pessoas divinas consideradas em si mesmo. In. MÉNDEZ, G. *Deus Uno e Trino: manual de iniciação*, p. 255-256.

¹⁷⁹ RAHNER, K. *Curso fundamental da fé: introdução a conceito de cristianismo*, p. 165-167.

É interessante notar que na dramática divina, ao tratar da “Trindade econômica” e da “Trindade absoluta”, Urs von Balthasar indaga se Deus pode aparecer no jogo do mundo onde se revela, ou se este é um jogo teodramático apenas no sentido e na medida em que é organizado por Deus e representado ante ele e para ele. A resposta cristã diz que em Jesus Cristo - o Filho do Pai que possui o Espírito sem medida - Deus entra pessoalmente no jogo¹⁸⁰.

Desse modo, na medida em que Jesus se dá a conhecer e se manifesta como o Filho do Pai num sentido que o distingue dos outros homens, o Deus escondido se revela nele até o mais profundo, sem deixar de ser Deus acima de tudo. Porém, neste ponto de sua reflexão, Balthasar ressalta a importância do cuidado ao aplicar analogias não 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 processo¹⁸¹.

O mistério do amor de Deus pelo homem, no grande drama divino, encontra semelhanças no fenômeno do amor humano, embora as dessemelhanças sejam infinitamente e sempre maiores: “O perfeito amor da criatura é uma pura *imago trinitatis*”¹⁸². Isso conduz o autor a uma explicação das processões e relações em Deus como acontecimento de Amor, atentando aos movimentos opostos, inerentes da própria constituição das pessoas divinas. Assim, o Pai não procede do nada; o Filho procede do Pai por geração e o Espírito Santo procede do Pai, por meio do Filho, por via de expiração. Deste modo, o Pai que ama o Filho nunca é o Filho: isso faz parte do significado profundo do ato de gerar.

Porque Deus é essencialmente amor - relação de amor que se entrega na eterna geração do Filho, que é o Pai e, correlativamente, na eterna eucaristia pelo seu ser equiessencial, que é o Filho; e no Espírito do amor derramado que os distingue, une e transborda - ao contrário de qualquer subordinação de Deus à criatura, esse Deus se mostra como o pressuposto necessário da sua entrega econômica em Cristo, entrega salvadora e reveladora da quenose intratrinitária que a sustenta¹⁸³.

Esquece-se muito facilmente, insiste von Balthasar, que uma Pessoa divina é pura relação, mesmo em sua encarnação e nas vicissitudes de sua humanidade; e que a felicidade de

¹⁸⁰ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale*: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar, p. 24.

¹⁸¹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre en Cristo. Vol. 3, p. 466.

¹⁸² BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre en Dios. Vol. 2, p. 162.

¹⁸³ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale*: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar. p. 23.

Deus consiste em ser dom de si. A doação mútua que constitui a Trindade concretiza-se efetivamente na geração do Verbo encarnado: o Pai gera a Palavra que se encarna em resposta plena ao Pai. Por conseguinte, evidencia-se o “modo de existir” singular, próprio de cada uma das pessoas da Trindade. Assim, o Pai, princípio divino, é manifestado real e totalmente no Filho feito homem. Dessa forma, o mistério sagrado é, sem dúvida, publicado e manifestado sem, no entanto, deixar de ser mistério, pois, para a iniciação a esse mistério é necessário o dom do Espírito Santo e os olhos da fé.

Disso tudo se conclui que, se do ponto de vista cristão, “a Trindade econômica é a Trindade imanente”, esta, como fundamento da primeira, não pode ser simplesmente identificada com aquela, ou então a Trindade imanente e eterna sem Deus arriscaria ser absorvida no processo do mundo e não chegar a si mesma senão por meio dele. Ao contrário, se na Trindade revelada por Jesus Cristo aparece que Deus, Pai, Filho e Espírito, se ocupa do mundo para salvá-lo, fica também revelado que ele se ocupa do mundo, não como um Deus que se tornaria Amor apenas quando está em face do mundo como um seu Tu, mas como o Deus que já em si mesmo e acima do mundo inteiro é Amor¹⁸⁴.

Portanto, a Trindade inteira quer eliminar a cizânia do egoísmo que se implantou entre os seres humanos. Todavia, a vontade divina esbarra na liberdade humana. A possibilidade de escolha não é eliminada pelo amor divino. Portanto, o “não” da criatura é possível pela generosidade incalculável do Deus-Trindade. O “não” da criatura, a sua vontade de autonomia que se fecha ao receber e ao dar, somente tem espaço dentro do sim do Filho ao Pai no Espírito de amor.

Nasce, daí, para o Filho, o compromisso de recuperar o “sim” da criatura, um empenho que, vista a vontade de Deus de permanecer fiel a si mesmo e de respeitar a liberdade do ser humano, toma a forma de uma posterior *kenosis* ou doação. O Filho, pois, se afasta do Pai em busca da criatura, guiado pelo Espírito de amor, o qual, impelindo-o constantemente ao máximo de amor, torna-se uma lei rigorosa. Em sua encarnação, em seu caminho pelo mundo, ele é como o pastor que enfrenta todas as dificuldades para encontrar e trazer para casa a ovelha perdida¹⁸⁵.

Certamente, o bom pastor que deixa as noventa e nove ovelhas, vai com a esperança de trazer para o aprisco a ovelha perdida. No entanto, vai também, certamente, com uma angústia: a ovelha perdida, o pecador, voltará para ele? Daí a dureza do Espírito de amor, porque só o amor é acreditável, só no amor o Filho pode ter esperança de trazer de volta para casa a ovelha que se tinha afastado.

¹⁸⁴ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 25.

¹⁸⁵ GUERRIERO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 143.

2.1.1 O mistério da *Kenosis*: revelação plena do amor trinitário

O pensamento do teólogo suíço - sempre é bom recordar - desenvolve-se em círculos que vão aprofundando mais e mais sua intuição fundamental. Assim, antes de mergulhar na quenose divina é bom lembrar que, além de pouco conhecida, a palavra quenose (*kenosis*) é misteriosa e metafórica, convite a caminhar tasteando para descobrir o que significa, para o que aponta, para onde leva. Balthasar emprega-a para indicar o ser mesmo de Deus, ou seja, para, a partir do que é mostrado na história de Jesus Cristo, especialmente em seu Mistério Pascal, entrar cada vez mais no vislumbre da vida intratrinitária. Com essa palavra inicia-se um caminho mistagógico em que se percebe que Deus é entrega amorosa para os homens porque o sem fundo de Deus, desde sempre, é essa mesma entrega sob infinitas e inimagináveis formas.

Por conseguinte, para Balthasar a quenose intratrinitária é pressuposto da doutrina da cruz e condição de possibilidade do teodrama do mundo ou, dito em linguagem escolástica, as processões intradivinas são a condição de possibilidade da quenose de Deus no mundo e da esperança universal que jorra da cadeia trinitária descendente do amor de Deus manifestado na cruz de Cristo¹⁸⁶.

Na obra *Mysterium Paschale*, volume integrante da obra *Mysterium Salutis*, Balthasar adverte que “a quenose do Filho de Deus em sua encarnação e, sobretudo, na paixão será sempre um mistério não menos insondável que a Trindade das pessoas no Deus único”¹⁸⁷. Dito de forma diferente, deve-se aproximar o mistério da quenose ao mistério da essência divina que

é desde sempre “dada” na autodoação do Pai, “entregue” na ação de graças do Filho e “representada”, em seu caráter de amor absoluto, pelo Espírito Santo, [...] pois jamais poderemos exprimir a profundidade abissal da autodoação do Pai, quando, numa eterna supraquenose, se destitui de tudo o que é e pode, para gerar um Deus consubstancial, o Filho¹⁸⁸.

Partindo desse pressuposto pode-se afirmar que tudo o que é pensável e imaginável sobre Deus é desde sempre incluído e superado nessa destituição de si que constitui a pessoa do Pai e, ao mesmo tempo, a do Filho e a do Espírito Santo. Isso significa que Deus, como

¹⁸⁶ Cf., RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale*: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar, p. 20.

¹⁸⁷ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica. Vol. III/6: *Mysterium Paschale*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 20.

¹⁸⁸ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 20.

abismo do Amor absoluto, contém, antecipada e eternamente, todas as modalidades de amor, de compaixão, e mesmo de separação motivada pelo amor e fundada na distinção infinita das pessoas, modalidades que poderão se manifestar no curso de uma história da salvação com a humanidade pecadora¹⁸⁹.

Evidencia-se, assim, que Deus não necessita mudar, nem quando realiza sua história dramática com Israel e com toda a humanidade, nem quando realiza a encarnação e, de modo particular, a paixão de Cristo, pois todos os abaixamentos contingentes de Deus na economia da salvação estão incluídos e superados no acontecimento eterno do amor. Dessa forma, a história de Cristo não é senão a manifestação da trinitária eucaristia do Filho.

Urs von Balthasar, portanto, lê em chave trinitária todo o mistério da quenose econômica de Jesus Cristo, desde a sua encarnação até a morte na cruz. Para ele, é somente na perspectiva trinitária que se faz luz sobre o problema da mutabilidade e da imutabilidade do Deus que, permanecendo sempre imutavelmente amor é, inelutavelmente, quenose de infinitas, inesperadas e inimagináveis formas, entre as quais a da cruz de Cristo. Ousamos mesmo dizer que Deus é a imutável mutabilidade infinita do amor¹⁹⁰.

Portanto, o mistério pascal vivido pelo Filho encarnado é compreendido como a revelação total e definitiva do ser de Deus que é amor. Dessa forma, a revelação aqui consiste em que o eterno despojamento de Deus é a máxima revelação de seu ser amor e do que é sua glória; de que a obediência do Filho feito homem é a tradução econômica do amor filial livre e eterno para com o Pai e, ainda, a expressão de sua eterna eucaristia, já que a vontade de entregar por parte do Pai e a vontade de ser entregue por parte do Filho coincidem em Jesus Cristo.

A compreensão trinitária do acontecimento da cruz é, por fim, confirmada e posta à luz na ressurreição do Filho como manifestação definitiva e total de Deus Pai que aí se revela a si mesmo, revela ao mundo o Filho glorificado e derrama abundantemente sobre toda a criação o Espírito comum aos dois. Em outras palavras, porque Deus é Amor, não precisa mudar para se encarnar e morrer de amor para, por amor, nos salvar¹⁹¹.

Mas, faz-se mister dar-se um passo atrás, voltando o olhar e a atenção àquele que foi o texto cuja exegese surpreendente enuncia o pensamento mais característico e estimulante de von Balthasar, a saber, o hino da Carta aos Filipenses: “*Ele, apesar de sua condição divina, não fez alarde de ser igual a Deus, mas esvaziou-se de si e tomou a condição de escravo, fazendo-se semelhante aos homens...*” (Fl 2,6-7). Para o teólogo suíço, o hino certamente faz

¹⁸⁹ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 21.

¹⁹⁰ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 21.

¹⁹¹ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 22.

referência à encarnação de Cristo. Mas, ela aconteceu porque na eternidade de Deus houve uma quenose antes, uma doação sem limites do Pai em relação ao Filho. Escreve von Balthasar que

é possível, com Bulgakov, definir a autoexpressão do Pai na geração do Filho, como a primeira kenosis intradivina que abraça, por todos os lados, as outras, a partir do momento que o Pai aí se des-apropria radicalmente de sua divindade e a trans-apropria para o Filho; ele não a divide com o Filho, mas participa dela com o Filho, dando-lhe tudo de si¹⁹².

Parafrazeando o hino da Carta aos Filipenses pode-se dizer que o Pai não prende a divindade para si, mas a doa inteiramente ao Filho. Num primeiro momento este gesto poder-se-ia tornar perigoso e temerário, pois o Filho poderia apoderar-se da divindade e, como no mito grego, desapossar o Pai. O Filho, no entanto, escolhe outro caminho.

A resposta do Filho à posse equi-essencial doada pela divindade só pode ser uma eterna ação de graças (*eucharistia*) ao manancial paterno, uma retribuição tão desinteressada e sem cálculo algum, como era a doação primeira do Pai. Emergindo de ambos, como o seu “nós” subsistente, respira o espírito comum que, ao mesmo tempo, mantendo aberta a diferença (como essência do amor), sela-a e, qual único Espírito de ambos, lhe serve de ponte¹⁹³.

Balthasar destaca que o elemento especificamente cristão da experiência de Deus, experiência, esta, capaz de evitar a perigosa ideia de que Deus tenha necessidade do homem para se autorrevelar, consiste em colocar no próprio interior de Deus a autodoação de si que, assim, revela-se como a própria essência divina. Fica claro, então, que tudo o que é pensável e imaginável de Deus é incluído e superado na autodestituição de si, esvaziamento de si, no amor, ato que constitui a pessoa do Pai e também a do Filho e a do Espírito Santo, de tal modo que essa quenose primordial é condição de possibilidade de que a doação de Deus aos homens não se transforme numa definição do próprio Deus dependente da criatura.

Porque Deus é essencialmente amor - relação de amor que se entrega na eterna geração do Filho, que é o Pai e, correlativamente, na eterna eucaristia pelo seu ser equiessencial, que é o Filho; e no Espírito do amor derramado que os distingue, une e transborda - ao contrário de qualquer subordinação de Deus à criatura, esse Deus se mostra como o pressuposto necessário da sua entrega econômica em Cristo, entrega salvadora e reveladora da quenose intratrinitária que a sustenta¹⁹⁴.

¹⁹² BALTHASAR, H. U. *Teodramática: La acción*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995. Vol. 4, p. 301

¹⁹³ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: La acción*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995. Vol. 4, p. 301.

¹⁹⁴ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 23.

Fica claro que a essência é a *pericorese*, ou seja, a comunhão da vida eterna em si mesma, pois no amor reside toda a essência e revelação possível de Deus mesmo, toda sua verdade e sabedoria, toda sua beleza e glória. Assim, quando a pessoa do Filho assume a figura humana para, salvando os homens, revelar quem é Deus, ele revela o amor. Desse modo, na medida em que Cristo se dá a conhecer e se manifesta como o Filho do Pai, num sentido que o distingue dos outros homens, o Deus escondido se revela nele até o mais profundo, sem deixar, no entanto, de ser Deus.

Nota-se, assim, um entranhamento de relações, num constante movimento contínuo de concessão e mútua entrega, onde nenhuma das pessoas divinas guarda nada para si. Este movimento chama-se *pericorese*, conforme já relatado anteriormente. Tal conceito é fundamental para um olhar trinitário sobre a paixão de Jesus, onde o mergulho de amor não é apenas por parte do Filho que se entrega por amor aos homens, deixando o Pai como mero espectador da tragédia do Filho, mas também do Pai e do Espírito, num profundo mistério de amor.

Penetrar ontologicamente no mistério da encarnação de Jesus Cristo traz consigo um “choque” e, aparentemente, um limite insuperável para o pensamento: a linguagem e a experiência. No entanto, na teologia trinitária tal limite é ultrapassado pelo 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 o conceito de *kenosis*, já referido anteriormente e de importância ímpar para este trabalho. A encarnação do Filho também configura uma *kenosis* porque ela determina um distanciamento do Pai. 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. Von Balthasar toca a ideia de sofrimento e aniquilamento em Deus Pai que, não sendo humano, configura uma *kenosis* primordial: Ele dá tudo ao Filho, derramando sobre ele a sua essência. A *kenosis* primordial, juntamente com o sofrimento de Deus que essa *kenosis* implica, é compreensível aos homens apenas naquilo que se denomina *kenosis cristológica* e que, para Balthasar, principalmente no momento da paixão, na cruz, é o momento máximo da *kenosis* humana em Jesus.

[...] devemos retornar ao mistério da *Kenosis*, 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 (portanto, 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 que é 'sob cada aspecto maior'¹⁹⁵.

A encarnação do Filho, como fato histórico e único, revela não somente o ser e o amor do Criador como revela, também, o ser e o pecado da criatura. No entanto, a *kenosis* de 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 *kenosis* não é, simplesmente, um autoaniquilamento, mas um entrar em sincronia com a existência finita para, vivendo sob as suas limitações, compartilhar e sofrer as mesmas dores e vicissitudes que o homem histórico vive e sofre. No momento da cruz o próprio Deus assume o homem, bem como as consequências do pecado e da injustiça em todas as suas dimensões para, com isso, revelar, juntamente com o Pai, a impotência do pecado e da morte como um poder dominante que angustia e amedronta o homem em sua existência.

A imagem do homem proposta na revelação já é impregnada pela economia trinitária, pois, desde antes da criação do mundo o homem é predestinado e eleito para os céus, com toda espécie de bens espirituais, para ser santo e puro ante seu criador (cf. *Ef* 1,3-5). Essa imagem, contudo, é de tal modo dilacerada quando a morte entra no mundo que o homem é impotente para, por qualquer esforço próprio, moldar um todo coerente com os fragmentos de uma vida terrena em marcha para a morte. É necessário, portanto, postular uma prévia decisão divina que implica o abandono da *forma Dei* e, só depois, tentar pensar como tal abandono é possível a um Deus a quem não se pode atribuir mudança, nem sofrimento, nem obediência de ordem criatural. Mais ainda, será necessário admitir em Deus uma liberdade humanamente inconcebível que lhe permite fazer mais e ser diferente de tudo o que sua criatura, com base nas noções que tem de Deus, suporia que ele fosse.

¹⁹⁵ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 58-59.

[...] nos mostra o acontecimento da encarnação tendente à paixão, revelador de que a imagem do homem partida ao meio foi restaurada por livre iniciativa de Deus que, sem deixar de ser Deus, se abaixa numa ação que tem seu centro restaurador exatamente no ponto da ruptura: a morte, o Hades, a perdição do distanciamento [...] Do outro lado, a centralização da encarnação na paixão a partir da perspectiva divina mostra que Deus quis fazer a experiência da existência humana a partir do interior, para, do interior, levantar o homem e o salvar¹⁹⁶.

O centro desta experiência está, portanto, no ponto em que o pecador e mortal sabe estar no fim, a saber, perdido na morte e sem encontrar Deus, pois somente a partir daí poderia reatar, na identidade do crucificado-ressuscitado, as extremidades despedaçadas da ideia do homem. Portanto, o crucificado é o termo - que é julgamento último e redenção do mundo - para o qual tende, na economia da salvação, toda existência humana pessoal e social pois, o próprio Deus encarnado, ao ir até o abismo do inferno, experimentou o acontecimento de que a liberdade humana pode recusar-lhe obediência e, com isso, perder Deus.

Conclui-se, de tudo isso, que nenhuma lei científica ou filosófica da estrutura do mundo criado autoriza deduzir a decisão gratuita da encarnação, nem a transformar em uma lei do mundo, pois somente quando o mistério do amor intradivino é revelado em Jesus Cristo tem-se o direito de concluir que Deus poderia fazer o que fez na realidade; que seu abaixamento e despojamento não contradizem sua própria essência, mas de uma maneira insuspeitável, lhe eram conformes.

A encarnação, para Deus, não é um acréscimo, mas um esvaziamento que em nada muda a realidade divina do *Logos* eterno. Constituiu, assim, um ato inteiramente livre no qual Deus aceita os limites da natureza humana, configurando, com isso, um esvaziamento de sua plenitude e um rebaixamento do sublime¹⁹⁷. 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 dimensão exata de sua missão, pois “é impossível que Deus tivesse tomado uma morte, cujo sentido é desconhecido para o agonizante, como ocasião para reconciliar consigo o mundo”¹⁹⁸. 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. Já a missão é a missão do Filho único, pois “sabe que

¹⁹⁶ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 29.

¹⁹⁷ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 17.

¹⁹⁸ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Vol. 3, p. 156.

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”¹⁹⁹. Neste aspecto Balthasar discorda de outros teólogos, dentre os quais se pode citar Rudolf Bultmann²⁰⁰. Num texto célebre, escrito e publicado muitos anos antes da sua *Teodramática*, von Balthasar exemplifica as teses, por ele refutadas, da obra *Jesus Cristo e mitologia*, de Bultmann.

O Filho não pode fazer nada por Si só (*Jo* 5,19; 12-49); não pode falar por Si (*Jo* 7,17). Por isso não faz a Sua vontade (*Jo* 5,30), embora tenha uma vontade própria (*Jo* 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 (*Jo* 8,20), mas é o que é sobre essa base permanente de ‘não a minha vontade’, ‘não a minha glória’ (*Jo* 7,18). Sua essência, enquanto Filho do Pai, consiste em receber do outro, do Pai, vida (*Jo* 5,26), inteligência (*Jo* 3,11), espírito (*Jo* 3,35), palavra (*Jo* 3,34), vontade (*Jo* 5,30), ação (*Jo* 5,19), doutrina (*Jo* 7,16), obra (*Jo* 14,10), Glória (*Jo* 8,54)²⁰¹.

A obra de Balthasar possui inúmeros elementos que revelam a *missio* de Jesus, trazendo consigo um componente descendente e *quenótico* o que, por sua vez, pressupõe relações trinitárias *ad intra*, sublinhando a identidade de Jesus entre pessoa e *missio* trinitária. Isto explica sua perfeita e obediente entrega à missão conferida 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 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 sua ignorância²⁰² quanto à “hora” decisiva - em sentido cronológico, deixando-a nas mãos do Pai e na guia do Espírito:

¹⁹⁹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Vol. 3, p. 211.

²⁰⁰ Rudolf Bultmann (1884-1976), nasceu em Wiefelstede (Oldenburg), na Alemanha, em 20 de agosto de 1884. Teólogo e escritor protestante alemão, estudou teologia nas Universidades de Tubinga, Berlim e Marburgo. Professor nesta última universidade desde 1921 até a sua aposentadoria em 1951. Muito discutido, tanto nos círculos protestantes quanto nos católicos, por sua interpretação dos Evangelhos, da pessoa histórica de Jesus e de sua mensagem, aplicou as normas da crítica histórica do século XX, assim como o método das formas ao texto bíblico. Esteve em contato com as correntes filosóficas modernas, valendo-se, principalmente, da análise existencial de Martin Heidegger. De imensa erudição e capacidade, é uma figura importante e discutida do pensamento cristão atual.

²⁰¹ ESPEZEL, A. “*La cristologia dramática de Balthasar*”. In: *Teologia y Vida*. Santiago, v.50 n.1-2, p. 305-318. 2009.

²⁰² BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Dios*. Vol. 2, p. 148.

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 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 seguimento²⁰³.

Mas esta *missio* não pode ser compreendida como uma obediência cega de Cristo a uma ordem de Deus Pai, caso contrário o Pai poderia ser visto, simplesmente, como um poder absoluto que exige adesão, excluindo toda e qualquer forma de liberdade. Encontra-se, outrossim, na missão de Cristo um amor absoluto, pois não é somente o Filho que se doa, mas há uma autodoação do Pai que, numa eterna supraquenose, se destitui de tudo o que ele é e pode, para gerar um Deus consubstancial, o Filho.

Nessa autodestituição de si mesmo, que é a Pessoa do Pai, e também a do Filho e a do Espírito Santo, é incluído e superado tudo o que pode ser pensável e imaginável para Deus, que como ‘abismo’ do Amor absoluto contém, antecipada e eternamente, todas as modalidades de amor, de compaixão, e mesmo de ‘separação’ motivada pelo amor e fundada na distinção infinita das hipóstases. São tais as modalidades que poderão se manifestar no curso de uma história da salvação com a humanidade pecadora²⁰⁴.

Todos os ‘abaixamentos’ contingentes de Deus na economia da salvação estão desde sempre incluídos e superados no acontecimento eterno do amor. Assim, o que na economia temporal aparece como o sofrimento da cruz não é, senão, a manifestação da eucaristia trinitária do Filho: ele será sempre o cordeiro imolado, sobre o trono da glória paterna e sua eucaristia, seu corpo partilhado e sangue derramado, não será jamais abolida, pois é ela quem deverá reunir toda a criação em seu corpo. Além disso, o que o Pai deu, ele jamais retoma.

A quenose econômica supõe a decisão trinitária que resulta no envio da pessoa divina preexistente do Filho. Esta é a afirmação central do hino cristológico pré-paulino, recolhido e completado por Paulo em *Fl* 2,6-11. Nesse hino, o sujeito que se esvazia, ao assumir a forma de servo e abandonar a glória legitimamente possuída, é o Filho superior ao mundo, eterna

²⁰³ BALTHASAR, H. U. *Teologia da História*, p. 32.

²⁰⁴ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 40.

eucaristia ao Pai por seu ser equiessencial que, já existindo nessa quenose primordial em sua condição divina, contem desde sempre em si a segunda quenose que vai do presépio ao calvário (e ao inferno), pois como homem não somente tende à mesma condição moral dos seus semelhantes, mas se abaixa até a morte na cruz²⁰⁵.

A partir da leitura de *Fl 2* percebe-se que a questão da quenose, central no hino, interpretada no horizonte da cristologia e, conseqüentemente, da doutrina da Trindade, exige que se admita um “acontecimento” no Deus superior ao mundo e imutável, acontecimento descrito com as palavras “esvaziamento” e “abaixamento” e, que, consistem em abandonar a “igualdade com Deus” no que concerne à posse preciosa da “glória”²⁰⁶. No entanto, ousa-se dizer que o ponto de vista será diferente se a imutabilidade contemplada é a do amor que implica uma contínua mutabilidade do movimento em direção ao outro, ou seja, mutabilidade como movimento do amor que sempre permanece amor, não importa qual o movimento.

[...] sendo a essência divina o amor, então a quenose é movimento essencial inarredável, porque é o movimento fundamental do amor. Assim, se entendemos a quenose primordial como saída amorosa de si por parte do Pai, então tudo é quenótico em Deus. Entretanto, porque a Trindade imanente é indizivelmente mais que tudo o que podemos entender com a palavra quenose na Trindade econômica, nesse caso já se entrevê aqui a eternidade em Deus como uma contínua revelação do Amor em inimagináveis movimentos quenóticos. Trata-se, mais uma vez, da imutável infinita mutabilidade do amor de Deus sempre Amor²⁰⁷.

Dessa maneira, a soberania divina não se realiza em reter o que lhe é próprio, mas em abandoná-lo, o que a situa num plano superior e distinto daquilo que, no interior do mundo chama-se poder e impotência. Vê-se, assim, que o poder divino é tal que pode abrir espaço em si mesmo para um despojamento, como o da encarnação e da cruz²⁰⁸. Mais, que pode levar esse despojamento ao extremo sem que, entre a condição e a de servo, deixe de reinar, na identidade da pessoa, a analogia de naturezas segundo a fórmula: “*maior dissimilitudo in tanta similitude*” (DH 806).

Somente nessa perspectiva é possível compreender especulativamente, de um lado, a afirmação joanina de que no extremo da condição de escravo sobre a cruz transparece a glória do Filho, porquanto é aí que ele vai ao extremo de seu amor e da revelação desse amor e, do outro lado, a afirmação de que o Deus trinitário, na encarnação do Filho, não somente socorreu

²⁰⁵ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 27.

²⁰⁶ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 28.

²⁰⁷ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 47.

²⁰⁸ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 32.

o mundo, mas também se revelou a si mesmo no que tem de mais profundo.

Aliás, no evangelho de João, em especial, a unicidade da pessoa de Jesus exprime-se através da relação trinitária e do objetivo soteriológico de sua missão. Essa particularidade em João é observada e transforma-se no eixo central do seu pensamento, evidenciando-se, em sua obra, de tal maneira que a Pessoa de Jesus e a Sua missão jamais são refletidas sem que a 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)²⁰⁹.

Na primeira carta de São João lê-se que “Deus é amor” (*1Jo* 4,8- 16). Com isso há uma substituição da metafísica do espírito pela metafísica do amor na explicação da Trindade. Ricardo de São Vitor fala, no que se refere ao conceito das relações entre as pessoas divinas, de uma 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. Assim, a relação de amor entre Pai e Filho deve abrir-se a um diferente, a um terceiro. Para Ricardo de São Vitor este terceiro é o Espírito Santo.

Assim como na plenitude da verdadeira bondade não pode faltar aquilo pelo qual nada pode ser melhor, assim também na plenitude da suma bem-aventurança não pode faltar aquilo pelo qual nada pode ser mais feliz. É necessário, portanto, que na suma bem-aventurança não falte a caridade. Para que, porém, exista a caridade no sumo bem, é impossível que lhe falte alguém a quem possa ser oferecida, ou possa ser exibida. É próprio do amor, porém, e sem o qual não pode de nenhum modo existir, querer ser muito amado por aquele a quem muito se ama. Não pode, portanto, o amor ser feliz se não for mútuo. Por conseguinte, naquela verdadeira e suma bem-aventurança, assim como não pode faltar o amor feliz, assim também não pode faltar o amor mútuo. No amor mútuo, porém, é inteiramente necessário que haja quem ofereça o amor e quem retribua o amor. Um terá que ser aquele que oferece o amor, e outro terá que ser o que retribui o amor. Onde, porém, nos convencemos que deve haver o um e o outro, depreende-se haver verdadeira pluralidade. Naquela verdadeira plenitude de felicidade, portanto, não pode faltar a pluralidade das pessoas. Consta, entretanto, que nada mais é a suma bem-aventurança do que a própria divindade. A exibição do amor gratuito e a devida retribuição deste amor nos convence, indubitavelmente, que na verdadeira divindade não pode faltar a pluralidade das pessoas²¹⁰.

²⁰⁹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Dios*. Vol. 2, p. 122-123.

²¹⁰ VITOR, R. *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. Livro III, n. 4. Disponível em: <<http://www.cristianismo.org.br/r-trintt.htm>>. Acesso em: 01 maio 2019.

Comungando deste pensamento, Balthasar percebe 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.

Assim, é inegável que a quenose revela toda a Trindade. Não se pode ignorar que a encarnação da segunda pessoa - quenose econômica ou segunda quenose - afeta a relação entre todas as pessoas divinas “*ad intra*” que, durante o tempo da vida terrena de Cristo, tiveram o seu ponto focal nas relações entre o homem Jesus e seu Pai celeste mediante o Espírito Santo que vive entre eles e que, enquanto procede do Filho, se vê também afetado por sua humanidade²¹¹.

2.2 O TRÍDUO PASCAL

Embora este tema tenha sido já largamente exposto anteriormente, é preciso, no entanto, repetir que na quenose do coração paterno na geração do Filho já está incluído e superado todo outro possível drama entre Deus e mundo, porquanto todo o mundo pode ter seu lugar no interior da diferença do Pai e do Filho, que é mantida aberta e, ao mesmo tempo, superada no Espírito Santo. O drama trinitário tem uma duração eterna: nunca o Pai esteve sem o Filho, nunca o Pai e o Filho estiveram sem o Espírito.

É precisamente pela eterna e total doação do Pai que se manifesta no Filho, da resposta do Filho ao Pai, no Espírito, que se chega ao mistério do hiato *sub contrario* no qual se revela mais profundamente, na economia da salvação, o coração da Trindade de Amor²¹².

O paradoxo da cruz indica que é na fraqueza de Deus que reluz sua força e na sua loucura que se revela a superioridade em relação a toda superioridade humana. É o hiato do silêncio que perdura enquanto o túmulo esteve selado.

Se ninguém pode ver o Pai sem o Filho (*Jo* 1,18), se ninguém pode vir ao Pai (*Jo* 14,6) se o Pai não pode se manifestar a ninguém sem o Filho (*Mt* 11,27) então, quando o Filho, a Palavra do Pai, morreu, ninguém veria a Deus, ninguém o ouviria falar nem chegaria até Ele. E houve esse dia, em que o Filho esteve morto e, conseqüentemente, Deus se tornou inacessível. Sim, por causa desse dia - como no-lo mostra a Tradição - é que Deus se fez homem²¹³.

Mais ainda, ao término da Paixão quando a Palavra de Deus estava morta - e nessa morte se revela a dinâmica trinitária da ruptura - a Igreja já não tinha uma palavra. No entanto, este

²¹¹ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 34.

²¹² Cf., BALTHASAR, H. U. *Teodramática: La acción*. Vol. 4, p. 304

²¹³ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 31.

acontecimento da morte da Palavra feita homem não é uma situação entre as demais na vida de Jesus.

Esta morte da Palavra encarnada não era, na vida de Jesus, uma situação entre as demais, como se a vida interrompida por um leve espaço de tempo tivesse retomado o seu curso no dia de Páscoa, embora certas palavras de Jesus - para consolar os discípulos a respeito daquele pouco de tempo - possam dar essa impressão. Não existe uma comensuralidade entre a morte de um homem, a qual, por definição, é seu fim sem retorno, e aquilo a que chamamos de ressurreição. Antes de tudo, devemos encarar com seriedade o seguinte: assim como o homem que morre e é sepultado silencia e nada mais pode revelar nem comunicar, assim também acontece com este Homem Jesus, que era a Palavra, a revelação e a mediação e Deus: Ele morre e aquilo que era manifestação de Deus em sua vida se interrompe²¹⁴.

Balthasar afirma que é pela obediência que o Filho se torna homem. Todo desenvolvimento de sua vida humana permanece a expressão de sua obediência primeira, aquela que se encontra “profundamente inscrita no mistério guardado pelo Pai e pelo Filho”²¹⁵. É por isso que a obediência terrestre do Filho, realizando perfeitamente a vontade do Pai é tanto o sacramento como o conteúdo de seu comportamento eterno em face do Pai.

[...] a característica peculiar da Teologia do Sábado Santo não consiste na realização de um ato final da autoentrega do Filho encarnado ao Pai, tal como toda morte humana o traz estruturalmente em si - mais ou menos ratificado pelo indivíduo - mas naquele fato absolutamente singular que se exprime na “realização” de toda impiedade, isto é, de todo pecado enquanto significa sofrimento e ruína na “segunda morte” ou “segundo caos”, fora do mundo organizado por Deus no início. É Deus, por conseguinte, quem realmente assume sobre si aquilo que, em todo caso, é antidivino, foi eternamente rejeitado por Deus na forma da última obediência do Filho para com o Pai e nela se oculta, revelando-se “*sub contrario*” - para usarmos uma expressão de Lutero. É justamente a realidade insuperável deste ocultamento que atrai o olhar sobre ele e chama a atenção da fé para o mesmo. Ora, é extremamente difícil abranger numa só visão o “paradoxo absoluto” que existe no hiato, e a continuidade entre o Ressuscitado, o morto e aquele que antes estivera vivo²¹⁶.

O paradoxo do *sub contrario* tem sua dinâmica interna expressa na sua finalidade, pois a morte de Jesus é função e revelação do amor absoluto. São Paulo afirma, referindo-se a Cristo, que “Ele morreu por todos a fim de que os vivos não vivam mais para si mesmos, mas para Aquele que foi morto e ressuscitado por eles” (cf. *2Cor* 5,15). Assim, a descida de um só ao abismo é a ascensão de todos para fora desse abismo. A condição de possibilidade dessa

²¹⁴ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 31.

²¹⁵ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: La acción*. Vol. 4, p. 226.

²¹⁶ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 32-33.

inversão não se encontra no simples fato de morrer, mas no “por todos” da descida, no ser oferecido como sacrifício de expiação e na ressurreição prototípica, sem a qual o Cristo se enterraria no abismo, mas “todos” não seriam ressuscitados.

É essa finalidade - por todos - que introduz a luz do amor trinitário na escuridão da incompreensibilidade racional. Mais, é essa lógica do amor que, revelando a dinâmica interna da cruz, permite a Paulo tirar a conclusão de que, na medida em que a morte de Jesus é decorrente do amor absoluto que ternamente se esvazia e se dá, essa morte tem a dimensão e o caráter obrigatório de um princípio.

[...] visto que a morte de Jesus é função de amor absoluto - “Ele morreu por todos” - ela possui, antes de mais nada, a validade e a força de penetração de um princípio. Naturalmente, esta não é uma “lógica formal”, mas lógica plena do conteúdo da singularidade e da personalidade do Logos eterno e feito homem, sendo mesmo criada por Ele e idêntica a Ele. E esta força singular de penetração pertence concomitantemente ao “escândalo” e não deve ser “escamoteada” nem “esvaziada”. O Novo Testamento não conhece absolutamente outra lógica que não esta²¹⁷.

A missão trinitária do Filho, aceita desde toda a eternidade na obediência, que é o próprio ser eucarístico do Filho, e transposta do céu sobre a terra, tem como sentido a reconciliação do mundo com Deus. É missão em vista do pecado, entrando na semelhança da carne de pecado a fim de condenar o pecado nessa carne. Assim, a missão de Jesus será envio à morte, segundo a dimensão que o pecado lhe deu. É por causa dessa morte resultado do pecado, quando o homem se fecha ao dom e à vida eterna, que o conteúdo da missão do Filho implicou que na noite da cruz o Pai e o Filho experimentaram e provaram o dom de si sob a forma da morte de pecado e com isso introduziram a morte humana na vida eterna²¹⁸.

Não se deve esquecer que os mistérios do dom de si até o extremo, até a noite da impotência sobre a cruz, não são para Deus senão uma forma de sua vida suprema e da plenitude da via de amor, [pois] se no mundo a morte é o cair da cortina, em Deus a morte é sempre o levantar voo de uma nova vida. Mais ainda, é preciso evitar dizer que o Pai quis que os homens crucificassem o Filho, pois aqui reina um mistério a que não se tem nenhum acesso, que excede a compreensão humana e pode, somente, ser alcançado na fé²¹⁹. Esse mistério de amor implica que todo sofrimento de Jesus é, em última instância, expressão de sua alegria trinitária eterna, pois Deus é amor e a paixão é, na economia de salvação, seu ato supremo.

²¹⁷ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 34.

²¹⁸ Cf., RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 69.

²¹⁹ Cf., BALTHASAR, H. U. *Teodramática: La acción*. Vol. 4, p. 229.

Numa analogia com o parto humano, Urs von Balthasar diz que, assim como para a mulher as dores do parto se situam no intervalo (hiato) cavado de um lado pelo amor do esposo e, do outro, pelo amor do filho (que ainda não chegou), assim também o Senhor inscreve o sofrimento no amor. Há que perceber, portanto, o fundamento da alegria no interior mesmo do sofrimento excessivo do Senhor, quando ele mostra que se alegra de poder servir a Deus e aos homens pois, mais o amor é verdadeiro, mas ele é alegre em todos os seus sofrimentos. Desse modo, assim como a morte vivida na Cruz é objetivamente vida, assim também o excesso de sofrimento é objetivamente alegria²²⁰.

Esquece-se facilmente, continua Balthasar, que uma pessoa divina é pura relação, mesmo em sua encarnação e nas vicissitudes de sua humanidade. Mais, que a felicidade de Deus consiste em ser dom de si. Vê-se, assim, que a morte do Filho na dor do abandono, muito mais que um agir extrínseco ainda que assumido a partir do amor e da mais alta alegria, é uma expressão da sua vida mais pessoal, pois a vida eterna é dom de si perfeito que se revela no mais alto grau neste sofrimento e morte. Em resumo, é “pelo sofrimento que, sem cessar, se é colocado no movimento do amor [pois], conhecendo o senhor, se reconhece que o sofrimento pertence à profundidade do amor”²²¹. É por isso que se reconhece no crucificado-ressuscitado a ponte de amor através do hiato do sofrimento e da morte longe de Deus.

Dito isto, ao olhar o caminho da palavra desde o presépio até a cruz e desta à ressurreição e ascensão do Crucificado, buscando desentranhar o que esse itinerário nos diz de Deus mesmo, só nos resta, como ponto de chegada, o silêncio reverencial de uma teologia apofática. Antes, porém, desse silêncio, numa verdadeira via-sacra, deve-se percorrer mais uma vez o *Triduum Paschale*, procurando, através deste, fazer a teografia - escritura de Deus na economia da salvação - desse movimento quenótico revelador da quenose primordial de Deus.

2.2.1 Quinta-feira: O abandono

Segundo o testemunho da Escritura e da Tradição, toda a vida de Jesus deve ser considerada como uma marcha para a cruz. Faz-se mister, assim, num primeiro momento, olhar o caminho para a cruz que se revela em toda a vida de Jesus, traduzindo economicamente a supraquenose intratrinitária de amor, ou seja, aquela quenose que é o próprio ser de Deus mesmo.

O hino a Filipenses (*Fl 2*) fala de uma obediência, obediência até à morte de cruz, como

²²⁰ Cf., BALTHASAR, H. U. *Teodramática: La acción*. Vol. 4, p. 231-232.

²²¹ Cf., BALTHASAR, H. U. *Teodramática: La acción*. Vol. 4. p. 233.

consequência do aniquilamento e abaixamento do Filho. Essa obediência, que em João corresponde ao “*mandatum Patre*”, determina a existência de Jesus e é a expressão de sua liberdade divina em acordo com o Pai. No entanto, esse obedecer, em Cristo, é muito superior ao simples obedecer uma ordem. 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. Cristo fez-se obediente não a um destino anônimo, mas ao Pai em pessoa. Para melhor compreensão deste, deve-se retornar ao mistério da quenose, 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 à 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, 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 quenótica de seu amor filial e eterno para com o Pai que é “sob cada aspecto maior”²²².

Neste sentido aquela “inspiração” que provém do Pai não é simplesmente o impulso interno de seu amor, mas a conformação com a regra que o Pai lhe impôs e com a guia do Espírito Santo, ou seja, da missão que o impele.

O fato de o Espírito (que procede eternamente do Pai e do Filho) manter, durante o “rebaixamento” do Filho, um primado sobre este mesmo Filho que lhe obedece (ou ao Pai, por seu intermédio), é expressão de que toda a sua existência se acha, como tal, destinada à cruz, funcional e quenoticamente²²³.

Neste sentido, também as grandes afirmações de Jesus com o pronome “eu” constituem, no fundo, não uma manifestação de sua autoconsciência, mas expressão de sua missão. Combinando a obediência até a morte na cruz e a consciência da hora, seria grande a tentação de concluir que a existência de Jesus foi interiormente e desde o início univocamente idêntica à cruz. Tal conclusão pareceria adquirir ainda maior consistência quando se olha, mais do que para os acontecimentos exteriores da vida de Jesus, para os estados interiores e atemporais, caracterizados pelo desejo de se doar e carregar os pecados da humanidade a partir do seu abaixamento.

²²² FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 58-59.

²²³ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 59.

Revelando suas raízes inacianas, Balthasar acrescenta e conclui que o acento sobre a quenose em *Fl 2* é posto não só na paixão como tal, mas na obediência e na humilde indiferença com que o servo de Deus tudo recebe do Pai ao longo de sua vida, desde a alegria no Espírito Santo até a tristeza mortal.

Da obediência perfeita, pelo contrário, faz parte o fato de que o conhecimento sobre a hora que está por chegar não ocupa a consciência d'Aquele que obedece de forma tal que Ele se limite, por isso, ou se torne inacessível a outras ordens dadas por Deus²²⁴.

Aprofundando a revelação do mistério da quenose trinitária, olhando mais de perto os traços de Deus no tríduo pascal, Balthasar vai ao Jardim das Oliveiras, lugar da redução do Filho à obediência, lugar das entregas e ponto em que o tema trinitário da entrega se desdobra na teologia do abandono. No horto vê-se revelada em cores fortes a unidade da vontade quenótica do Filho e do Pai, mediante a figura da obediência de Jesus em sua entrega amorosa e salvífica nas mãos do Pai e nas de todos que o querem matar.

A tentação, as lágrimas sobre Jerusalém assassina, como também sobre o poder supremo da morte, a ira, o cansaço, o tédio... são etapas preliminares da vida de Jesus e, conseqüentemente, da sua paixão. No entanto, a paixão em sentido estrito, a verdadeira paixão, segundo o relato de Marcos, começa, interiormente, pelo horror e angústia que isolam (cf. *Mc 14,33*) e, exteriormente, por um “atirar-se ao chão” (*Mc 14,35*). Tudo começa no seu íntimo e com o “estupor” e o “pavor que provoca isolamento”.

Isolamento em face de Deus que se torna estranho para Ele, mas que ainda não desapareceu e a quem Jesus se dirige com o grito terno e suplicante: “Paizinho”, Abba, mas com o qual já não existe nenhuma outra comunicação a não ser o anjo que, em Lucas, desce até o seu sofrimento para o reconfortar, ou, na passagem paralela de João, a voz que ressoa do céu para fortalece-lo e afirma a glorificação do Pai (não a de Jesus!). Isolamento em face aos discípulos, os quais tanto o acompanham como são deixados para trás, à distância [...]²²⁵.

Aqui a solidão do Filho que se entrega livre, dolorosa e voluntariamente segundo a vontade do Pai, é sinal não só da unidade indivisível da vontade do Pai e do Filho, mas também, *sub contrario*, da indestrutível comunhão amorosa trinitária, mais forte do que a morte que se aproxima. Já a solidão em face dos discípulos, que Jesus traz consigo, mas que deixa a distância,

²²⁴ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 61.

²²⁵ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 66.

faz vislumbrar, agora no *sub contrario* do pecado, a infinitude do amor daquele que se aniquila pelos pecadores.

A agonia no Monte das Oliveiras era um com-padecer com os pecadores, de tal natureza, que a iminente e real perda de Deus (*poena damni*) por parte deles foi assumida pelo amor encarnado de Deus sob a forma de um *timor gehennalis*: no instante em que sobre Jesus se “descarrega” o pecado do mundo, Ele já não se distingue, nem o seu destino, daquele dos pecadores - tanto menos, diz Boaventura, quanto maior é o amor - e, destarte, experimenta uma agonia e um pavor que, de justiça, eram os pecadores que deviam sentir²²⁶.

Quanto mais forte é o amor, tanto mais dolorosas são as feridas da compaixão. E, assim, sua compaixão ultrapassa toda e qualquer outra compaixão, muito mais ainda do que a sua paixão ultrapassou todo e qualquer outro sofrimento (corporal), porque o extremo de seu amor excede aquele de seus sofrimentos, comparativamente aos outros, embora sob os dois aspectos Ele ainda se colocasse muito mais acima. É essa relação entre o sofrimento maior, porque maior é o amor, que nos faz sair do âmbito do sofrimento em si para vislumbrar o coração amoroso da Trindade pois, só o Filho que tem como alimento fazer a vontade do Pai (cf. *Jo* 4,34), sofre realmente as penas do inferno em toda a sua extensão.

No fato de uma pessoa da Trindade assumir a natureza humana reside a realização e a revelação de algo compreensível ao humano. No entanto, 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 é²²⁷.

O cuidado que se deve ter na visão da ausência e do silêncio do Pai, segundo Balthasar, consiste em descartar tudo o que coloca em perigo a unidade da vida trinitária. Segundo palavras do próprio teólogo, “a distância entre o céu e a terra não pode ser integrada mais que secundariamente (economicamente) na distância primária (imane) entre o Pai e o Filho no Espírito, e ser interpretada como forma de expressão desta distância englobante”²²⁸. O Pai,

²²⁶ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 69.

²²⁷ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre en Cristo. Vol. 3, p. 486.

²²⁸ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre en Cristo. Vol. 3, p. 485.

aparentemente espectador, entra na representação dramática vivendo a sua própria *kénosis*, sofrendo igualmente com o Filho, que atua, e com o Espírito que media. Até se poderia dizer que o Pai se configura 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 do “abandono de Deus” que o Filho experimenta 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 imanente²²⁹.

O combate travado durante a oração agônica no Monte das Oliveiras tem como único objeto o “sim” de Jesus à vontade do Pai. Ele é, a um tempo, conteúdo e forma. Em outras palavras, o único objeto da oração agônica no horto é revelar que, mesmo no limite que representa a real humanidade de Jesus, como despojamento da condição divina, subsiste a unidade da vontade trinitária de amor. Por isso a obediência terrestre do Filho, realizando a tal extremo a vontade do Pai, é tanto o sacramento como o conteúdo de seu comportamento eterno em face do Pai, segundo o duplo movimento da sua oferta ao Pai e da aceitação do Pai que o envia.

Liberdade e obediência são, assim, “um” na missão do Filho, não só depois, mas já no ato de sua encarnação e tal como se revela claramente no horto. Porque todo desenvolvimento da vida humana do Filho é a expressão de sua obediência primeira, aquele que se encontra profundamente inscrita no mistério guardado pelo Pai e pelo Filho, existe uma perfeita adequação entre a palavra do homem Jesus e a palavra de Deus. Jesus é a “transsubstanciação da Palavra”; é a Palavra divina numa palavra humana²³⁰.

Deve-se lembrar que essa quenosidade da obediência é inteiramente fundada sobre a quenosidade eterna das pessoas divinas umas em relação às outras, a quenosidade econômica do Filho não sendo senão um dos aspectos de um número infinito dos que existem realmente na vida eterna. Dessa forma, é 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. Abre-se, dessa forma, uma nova compreensão da palavra *onipotência*, esta, divina. A partir da paixão de Jesus, a verdadeira imagem do Deus onipotente é a da onipotência não-violenta, não-autoritária, mas

²²⁹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre en Cristo. Vol. 3, p. 485-486.

²³⁰ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale*: A quenosidade de Deus segundo Hans Urs von Balthasar, p. 101.

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.

Do lado do amor estão os elos das entregas do Pai em relação ao Filho pré-cósmico e encarnado e desse Filho que desse sempre se autoentrega e, do outro, mas nível totalmente diverso, o da entrega do homem-Deus á morte na cruz por parte de toda a humanidade.

O conceito fundamental do “*tradere*” torna-se presente com o aparecimento de Judas e da tropa, ao término da cena do Monte das Oliveiras [...] A mesma entrega é afirmada a respeito do Batista [...] Trata-se aqui da continuação de uma tradição sagrada do Antigo Testamento, onde Deus é quem age e “entrega” Israel aos seus inimigos, à prisão, etc., por causa da justiça de sua Aliança. Mas Ele pode também entregar os inimigos ao seu povo, em uma guerra santa [...] Esta ação de Deus é sempre um ato de julgamento e, correspondentemente, um ato da ira divina. “Aquele que é entregue desta maneira, é abandonado por Deus, no sentido mais verdadeiro da palavra”. Já não é Deus quem dispõe dele, mas o inimigo²³¹.

Permanece, no entanto, a pergunta a respeito da entrega do inocente e do justo.

[...] fala-se de uma autoentrega do justo (por causa de Deus e do povo, com efeito expiatório), também de tal maneira que a vontade de entregar, por parte de Deus, e a vontade de ser entregue, por parte do homem, chegam a uma coincidência completa. Esta autoentrega é “engajamento existencial pleno” que necessariamente não tem a morte como consequência, mas se expõe aos seus riscos, como consequência da total obediência no serviço de Deus²³².

A entrega de Jesus na paixão é um mistério e, por isso, não se podem forçar os fatores que aí concorrem a se enquadrar num sistema claramente discernível. Se do ponto de vista paterno se encontra, num primeiro olhar, a inexorável ação judicativa em que Jesus é entregue por Deus nas mãos dos pecadores, por meio dos pecadores, mas em favor dos pecadores; a seguir, porém, vê-se que aquele que é entregue quer e consente em sê-lo em sua obediência absoluta, fazendo transparecer a perspectiva trinitária.

[...] o fato de Deus Pai entregar o Filho (“não poupa”) é consequência de seu amor por nós, mas o é também do amor de Cristo por nós, e de tal modo, que é na livre autoentrega de Cristo que o amor absoluto do Pai deve manifestar-se. Neste ponto, naturalmente, se impõe sempre mais a parênese: a autoentrega de Jesus torna-se o modelo a ser imitado: primeiramente é Paulo o representante escolhido da paixão de Cristo; a seguir, são-no todos os que sofrem injustamente por causa de sua fé[...]²³³.

²³¹ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 71.

²³² FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 71-72.

²³³ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 74.

A teologia do abandono só pode ser realizada numa perspectiva trinitária. Que Deus, o Pai, entregue seu Filho, uma das afirmações mais fortes do novo testamento, só pode ser entendida trinitariamente, mesmo porque a expressão entregar há de ser vista em seu sentido próprio, sem ser atenuada em dom ou missão.

Em resumo, na cena do horto sobressai que, ao final da prece da agonia - “está feito” (cf. *Mc* 14,41) - a plena disponibilidade é reconquistada por Jesus que está em perfeita consonância e obediência com o Pai para se entregar livremente a toda prisão interior e exterior. 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).

Essa cena, que supõe a flagelação e a coroação de espinhos e que tudo resume, mostra, visível em “O” homem, a imagem definitiva e obrigatória do que é o pecado do mundo para o coração de Deus e, também, o brilho quenótico para nós do esplendor da glória de Deus na face de Jesus Cristo. É também, já e sempre, epifania da glorificação do Pai, no caminhar do Filho até o último ato da suprema obediência rumo à cruz²³⁴.

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

Há sempre que recordar, para jamais esquecer, que o escândalo da cruz só se torna suportável, e mesmo a única coisa de que se pode gloriar, quando visto como ação do Deus unitrino.

Quem age originariamente é Deus Pai: “Tudo isto vem de Deus que nos reconcilia consigo por Cristo e nos confiou, a nós (Apóstolos), o ministério da reconciliação. Porque era Deus quem, em Cristo, reconciliava o mundo consigo” (*2Cor* 5,18ss). E o sinal de que esta obra de reconciliação atingiu o seu fim é o Espírito Santo, o qual faz com que aqueles que foram reconciliados e nos quais “já nada existe que mereça condenação”, “aspirem à vida e à paz” (*Rm* 8,16): Ele é o “Espírito de Cristo”, é “Cristo em nós” (*Rm* 8,9-10). Nesta visão, a cruz de Cristo se torna transparente como *medium* de reconciliação entre o Pai e nós, que somos seus filhos pelo Espírito que habita em nós²³⁵.

Mais que condição preliminar para essa forma única de interpretar a cruz, todo abismo da negação humana face ao amor de Deus foi nela inteiramente experimentado. Dito de outra forma, Deus se tornou solidário conosco, não apenas naquilo que é sintoma do pecado e castigo

²³⁴ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale*: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar, p. 107.

²³⁵ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 94.

por causa do pecado, mas na experiência conosco e no *peirasmós* da natureza mesmo da negação, mas sem a “cometer” (*Hb* 4,15)²³⁶.

Não se pode esquecer que na cruz Deus se faz solidário com o homem até a morte. Esse acontecimento exclui todas as teorias que, desconhecendo a verdadeira redenção, procuram outras formas possíveis de reconciliação com o mundo, “como se um simples decreto de Deus ou uma simples encarnação, ou uma só gota de sangue de Cristo tivesse sido já suficiente”²³⁷. Contra tais especulações vazias é necessário afirmar que

Tornar-se solidário com os que se perderam significa mais do que apenas morrer, exterior e representativamente, por eles; mais, também, do que proclamar a palavra de Deus de um modo tal que esta proclamação deva levar acidentalmente a uma morte violenta, em consequência da oposição que o anúncio da palavra provoca entre os pecadores; mais também, do que apenas assumir sobre si o inevitável e comum destino deles; mas, também, do que simplesmente impor a si, conscientemente, a morte constitutivo-imanente a cada vida de pecador desde Adão a transformá-la pessoal e responsabilmente em um ato de obediência e de entrega a Deus, talvez em virtude de uma pureza e de uma liberdade que permanecem vedadas a qualquer outro homem que é pecador e a qual, por isso mesmo, estabelece um “novo fator existencial” da realidade do mundo²³⁸.

Na cruz Jesus se entrega à morte, por nós, em perfeita obediência e livre consonância ao ser entregue à morte pelo Pai que, com isso, também nos revela o seu amor. Segundo von Balthasar, não se deve adoçar a cruz como se o crucificado se tivesse dedicado a recitar salmos ao morrer em união com Deus e na sua santa paz. Ao contrário, o grito de abandono mostra, no seu grau máximo, a experiência real de abandono por parte de Deus, mais concretamente, o abandono de Deus por Deus, porque Deus é eternamente essa entrega de si. Assim, a quenose do julgamento da cruz é expressão da supra quenose de Deus que é, em si mesmo, o abandono de amor, a entrega e o abandono de si mesmo, a divina a-teidade do amor.

Na tradição cristã, dentre todas as palavras que Jesus disse ao longo de sua vida, as sete palavras ditas na cruz ocupam lugar de destaque e são consideradas como seu testamento. Entre elas, Balthasar destaca, em primeiríssimo lugar, o grito de abandono que, em Marcos, é a única palavra do crucificado. Esse grito é para ele, do ponto de vista teológico, a palavra-chave de Jesus pois remete ao que há de absolutamente singular na paixão: a revelação da quenose em Deus.

²³⁶ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 94.

²³⁷ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 95.

²³⁸ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 95.

Diante disso, compreende-se que na sexta-feira o ponto central da revelação trinitária se dá no silêncio, onde o amor do Filho, que no Espírito obedece ao Pai, não antecipa a sua hora, mas a vive passo a passo, segundo o mesmo espírito ia conduzindo. Balthasar acentua, particularmente, o amor do Pai que entrega o Filho (*Jo* 3,16), concentrando seu olhar na cruz e no abandono do Filho como meio para obter a reconciliação do mundo consigo.

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.

[...] o abandono do Filho pelo Pai já é, desde sempre, a expressão do amor eterno do Filho que só se abre ao amor paterno. É o que nos faz ver João ao mostrar que a separação extrema Pai-Filho, ou diástase, demonstra, de um lado, a identidade da obediência e do amor no Filho e, do outro, a identidade substancial entre o amor pessoal do Filho e ao amor pessoal do Pai²³⁹.

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.

O objetivo de Deus, ao criar o homem, era a sua divinização. No entanto, 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 tripessoal²⁴⁰.

Tudo isso faz olhar a experiência do abandono de um modo diferente. Este faz parte da dinâmica trinitária na qual o Filho experimenta a sensação de abandono e desamparo próprio de todo homem - embora a causa seja diferente - que, em sua carga de pecado, dor e sofrimento,

²³⁹ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 117-118.

²⁴⁰ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 19.

recusa Deus, afastando-se dele. Jesus se sente abandonado pelo Pai, não percebe nesse momento a relação que o une a ele porque tem de viver, como homem, a mesma realidade 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.

Essa solidariedade soberana, livre, amorosa e absoluta de Deus, tem seu fundamento na liberdade divina e [...] exclui todas as vãs cogitações humanas sobre outras possíveis formas de redenção. Pois a redenção consiste em que o Filho absolutamente único do Pai, cuja natureza humana e divina é a única capaz de tal missão, assumiu eternamente, de maneira absolutamente única, todo o pecado do mundo. É por isso que só o Gólgota é o sacrifício que culmina, supera, derroga e substitui todos os outros sacrifícios, veterotestamentários e também pagãos, pelo único sacrifício desse Deus absolutamente único, porque é o único Deus feito homem; e desse homem absolutamente único, porque é Deus²⁴¹.

Com a morte de Cristo 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. Neste sentido, a partir 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 jurídico, normalmente aplicado à redenção. Von Balthasar critica, notadamente no volume dois da *Teodramática*, as interpretações reducionistas, desenvolvidas ao longo do tempo, baseadas na interpretação de Santo Anselmo nas quais, a partir de uma leitura simplista do conceito de expiação, leva-se perigosamente o acontecimento da morte de Jesus para longe da responsabilidade sobre sua morte e 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 divino²⁴².

²⁴¹ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale*: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar, p. 118.

²⁴² Cf., BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre en Dios. Vol. 2, p. 180.

Não se pode colocar, sob a ideia de expiação cristológica, a explicação de que os padecimentos e a cruz tenham sido um pesado fardo que o Pai coloca nos ombros no Filho, mas como um “desígnio salvífico da Trindade da qual Jesus sabe que tem sobre ela inteira liberdade”²⁴³. 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, em um ato de total liberdade, guiado pelo espírito, entrega-Se à humanidade, devolvendo nesse ato a humanidade tomada e transformada n’Ele²⁴⁴.

A desigualdade dessa substituição, que só o Amor pode suportar, é justamente a consequência última da lei trinitária da solidariedade: em Cristo, Deus suporta com profundidade inigualável todas as profundidades do mundo infernal e estabelece os limites à extensão da condenação, em si ilimitada. É por isso que o Filho vai ao ponto mais baixo onde, só então, coloca o marco de retorno, fazendo brilhar sua luz no mais profundo das trevas por todas as partes da criação, a fim de que cada um encontre o Logos por todo lugar, mesmo aquele que está perdido no mundo dos demônios²⁴⁵.

Mas é ele quem determina, segundo Balthasar, o tempo cronológico para que isso ocorra, ou seja, o término de sua missão, 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).

Assim, 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”²⁴⁶. Mas isso não o torna apenas livre, torna-o infinitamente superior porque não precisa ligar-se a uma lei que não seja a sua. E dessa lei e, conseqüentemente, dessa liberdade o homem experimenta.

Finalizando, não se há de esquecer que quem se substitui a nós é o nosso Juiz, nas mãos de quem é posta a nossa salvação. Se, de um lado, isso nos move ao abandono sem reservas e cegamente nas mãos de Deus, de outro, põe-nos diante de uma exigência ética cuja seriedade nada nem ninguém autoriza a minimizar. De fato, se no juízo é o Amor quem julga - e considerando que um amor que destruísse o direito seria fonte de injustiça -, então o amor trinitário revelado no Filho que desce ao Inferno é um excesso de direito, um ir além do direito, um superar o direito sem a sua destruição. Mesmo sabendo que não somos dignos ante o tribunal do amor, tal excesso nos interpela a confiar e esperar, na boa e na má sorte, pedindo e abrindo-nos à graça que nos faz elos da corrente trinitária do amor²⁴⁷.

²⁴³ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Dios*. Vol. 2, p. 224.

²⁴⁴ Cf., BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Dios*. Vol. 2, p. 224.

²⁴⁵ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 129.

²⁴⁶ BALTHASAR, H. U. *Córdula, ou o momento decisivo*, p. 27.

²⁴⁷ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 129-130.

2.2.3 Sábado: O silêncio de Deus e a descida aos infernos

Não se pode duvidar, sem limitar seriamente o ilimitado amor de Deus, que Jesus, verdadeiro homem, esteve morto de verdade, não podendo realizar no além, durante sua morte, qualquer nova atividade. Isso faz parte explicitamente da fé cristã, embora os evangelhos guardem o silêncio, próprio da morte quanto ao período de tempo entre o sepultamento e a ressurreição, enquanto perdura o estado de morto que afeta por inteiro o homem Jesus²⁴⁸. Aliás, ao referir-se a fé, há que compreender que ela não é obra própria, mas a ratificação da entrega *pro me* que Deus já fez; é entregar-se, num *pro te* integral, ao amor trinitário, cujo último sinal, solenemente atestado em João, é o coração aberto (cf. *Jo* 19,34).

O Cristo não desce (aos infernos) como ressuscitado e vitorioso; o Sábado Santo não é Pascoa. Ele é o morto que, como Verbo de Deus, não fala mais, ou melhor, se tornou a palavra silenciosa do Pai. É por isso que também devemos aprender a calar durante o silêncio que vai da morte à ressurreição, pois o mistério do silêncio não nos deixa no abandono, mas nos entrega ao mistério²⁴⁹.

Trata-se da morte real de Jesus. No entanto, a expressão “descer aos infernos” não pode ser entendida num sentido ativo. Esta tem, somente, o sentido forte de solidariedade, indicando que, assim como na vida Jesus foi solidário com os vivos, agora é solidário com os mortos, num tipo de solidariedade com os corpos sepultados que exclui qualquer comunicação subjetiva entre todos os que jazem nas tumbas.

Não existe dificuldade em entender esta “ida ao encontro das almas que se achavam no cárcere” primariamente como um “estar com”, e o “anúncio”, também primariamente, como a comunicação da “redenção” que foi realizada e suportada ativamente através da cruz de Jesus vivo, e não como uma atividade nova, distinta da primeira. A solidariedade de Jesus com a condição dos mortos seria então o pressuposto para a obra da redenção que se impõe e atua mesmo no “reino” dos mortos, mas que, fundamentalmente, se encerrou na cruz (*consummatum est!*)²⁵⁰.

Importante ressaltar que Cristo não “desce aos infernos” como alguém vitorioso, já que sua ressurreição ainda não fora 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, no sábado santo torna-se a palavra não-palavra, o verbo

²⁴⁸ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 98.

²⁴⁹ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 120-121.

²⁵⁰ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 100.

silencioso do Pai, num ato que o homem imita ao silenciar no incompreensível e desconhecido espaço entre a morte e a ressurreição. O mistério desse silêncio profundo, longe de entregarmos ao abandono, entrega-nos ao mistério²⁵¹. Balthasar indica este sábado santo, na morte, neste momento em que Jesus permanece 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).

A encarnação, fruto histórico da quenose intratrinitária, tende para a paixão cujo ponto mais baixo é justamente o estar morto o Amor, no Filho morto, porque só no morrendo de amor e por amor é possível cumprir a decisão: “*Façamos a redenção do gênero humano*” (cf., EE 107). Neste ponto há de continuar a dolorosa purificação de nosso olhar pecador na busca do que essa solidariedade na morte significa e revela do coração da Trindade. A meticulosa descrição da descida da cruz, dos cuidados para com o cadáver e do sepultamento são um testemunho simples e inarredável da mortal solidariedade na morte, ao atestarem, sem sombra de dúvida, o estar morto.

A narrativa 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. John Dominic Crossan, em sua obra “*A última semana*”²⁵², 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” (Mc 15,25).

12h: “E à hora sexta” (Mc 15,33).

15h: “À hora nona” (Mc 15,34).

18h: “Chegada a tarde” (Mc 15,42)

Toda essa descrição, intencionalmente detalhista e cronológica, desaparece das mesmas narrativas ao tratar do tempo entre a morte e ressurreição. Fica claro que a intenção do evangelista era mostrar que após morte de Jesus, principalmente nesse hiato entre a sexta e o sábado, entra-se numa nova dimensão, misteriosa, onde se perde a importância da contagem do tempo.

²⁵¹ BALTHASAR, H. U. *Teológica*,: Verdad de Dios. Vol. 2, p. 388.

²⁵² CROSSAN, J. D. *A última semana*, p. 10.

Aliás, após a morte os conceitos temporais do mundo não valem mais, pelo menos não se pode determinar temporalmente a assunção da experiência de *sheol* pelo redentor. Não obstante, Balthasar fala de um conceito, em si contraditório, de *poena damni provisoria*, ou seja, “pena provisória de danação.

Se, em virtude da graça de Cristo, que agia por antecipação, aqueles que antes dele viviam no amor não sofreram toda a *poena damni*, merecida em sentido verdadeiro (pois o aguardavam, à luz da fé, do amor e da esperança), quem, de outro modo, realmente a sofreu senão o próprio Redentor? Esta desigualdade não é justamente a consequência última da lei da solidariedade?²⁵³

A desigualdade dessa substituição, que só o amor pode suportar, é justamente a consequência última da lei trinitária da solidariedade: em Cristo, Deus suporta com profundidade inigualável todas as profundidades do mundo infernal e estabelece os limites à extensão da condenação, em si ilimitada. Diante disso convém lembrar que quem se substitui ao homem é o seu Juiz, nas mãos de quem é posta a sua salvação. Se, de um lado, isso o move ao abandono sem reservas e cegamente nas mãos de Deus, de outro, coloca-o diante de uma exigência ética cuja seriedade nada e nem ninguém autoriza a minimizar.

[...] se no juízo é o Amor quem julga - e considerando que um amor que destruísse o direito seria fonte de injustiça -, então o amor trinitário revelado no Filho que desce ao Inferno é um *excesso de direito*, um ir além do direito, um superar o direito sem a sua destruição. Mesmo sabendo que não somos dignos ante o tribunal do amor, tal excesso nos interpela a confiar e esperar, na boa e na má sorte, pedindo e abrindo-nos à graça que nos faz elos da corrente trinitária do amor²⁵⁴.

O sentido profundo que emerge dessa descida ao inferno, portanto, encontra-se no fato de que a vontade do Filho de se entregar é igual à vontade paterna de entregar e, tudo se resume nas entregas do amor trinitário. Assim, 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”²⁵⁵. Dessa forma, Cristo torna essa travessia, a expressão de sua “obediência excessiva em relação ao Pai”²⁵⁶.

²⁵³ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 113.

²⁵⁴ Cf., BALTHASAR, H. U. *Tratado sobre el infierno*. Valencia: EDICEP, 1999, p. 9-10.

²⁵⁵ BALTHASAR, H. U. *Teológica: Verdad de Dios*. Vol. 2, p. 395.

²⁵⁶ BALTHASAR, H. U. *Teológica: Verdad de Dios*. Vol. 2, p. 395.

Conforme a identidade da absoluta obediência de amor do Filho (revelação do que é o Filho no âmbito da Trindade imanente), que na história da salvação (ou seja economicamente) vai até o extremo abandono, verifica-se a radical reversão da morte eterna à vida eterna; da morte absoluta do espírito à absoluta luz; da mais invencível distância e alienação à mais inimaginável vizinhança²⁵⁷.

O evangelista João encontra o ponto de união, de entrelaçamento, destes dois extremos na uma e única glória e altura. Assim, se de um lado a glória que o Filho alcança através da treva é a mesma que ele possuía “antes da criação do mundo” (cf. *Jo* 17,5), de outro lado a sua humanidade só participa nessa glória por causa da eterna eucaristia e do esvaziamento imanes traduzidos no ato dramático da Trindade econômica até o extremo da abertura do coração.

CONCLUSÃO

Constatou-se que, na economia da salvação, a oposição de vontades do Pai e do Filho no monte das Oliveiras e o abandono do Filho por Deus na cruz revelam a quenose por meio da extrema oposição entre as pessoas divinas. Entretanto, mais profundamente, e à luz da ressurreição, essa oposição vai aparecer como a revelação de que a quenose da dor ínsita no agir salvífico de Deus Pai é dor inerente à lógica interna do amor do Pai que entrega e do Filho que se entrega (cf., *Mc* 8,31; 9,31; 10,34). É o que se manifesta às claras na unidade inseparável da morte na cruz e da ressurreição.

A ressurreição, ou melhor, o ressuscitar de entre os mortos quer dizer que na quenose suprema de Jesus Cristo, na sua entrega ao Pai, “*a morte foi devorada na vitória*” (*1Cor* 15,54ss) e, mais ainda, que a realidade da morte, como entrega que o homem faz de si mesmo, perdeu seu aguilhão e foi absorvida no processo da vida eterna.

Quando o Pai se entrega sem reservas ao Filho, e se, quando o Pai e o Filho o fazem também ao Espírito Santo, isso não é o protótipo da morte mais bonita no meio da vida eterna? Esse não querer existir para si não é, precisamente, a condição prévia para o viver mais feliz? Assim, nesse vitalíssimo *supermorrer* é absorvido nosso desditoso morrer, de maneira que todo o humano, a vida e a morte, está assumido agora em uma vida que já não conhece limites²⁵⁸.

²⁵⁷ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale*: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar, p. 141-142.

²⁵⁸ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale*: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar. (Coleção CES). p. 157.

Não seria muita pretensão querer afirmar que, com a morte, todo sofrimento foi absorvido, assumido e elevado por Cristo, já que a morte parece ser o extremo do sofrimento ao trazer consigo a dor da ruptura, a incerteza do momento, o confronto com o “posterior desconhecido”. No entanto, junto a iniciativa divina cabe ao homem dispor-se, numa atitude confiante e obediente, em outras palavras, abandonar-se em Deus Pai, assim como o fez o Filho.

Vê-se que a história de Cristo é a história da liberdade, quer de sua vida, de seus atos de seu pensamento. Mais, é a história de Sua relação com o homem, pois Cristo, num ato kenótico, aceita o convívio humano e, com ele, também com a presença do pecado e da violência. Aceitando a morte, revela as características divinas até então escondidas dos homens, a saber, a misericórdia, o amor e o perdão, mesmo num mundo imerso em violência e injustiças. Jesus revela, ainda, a sua pessoa e a do Pai, em sua obediência como missão e 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 Pai²⁵⁹.

Do evento histórico Jesus Cristo deriva o princípio da inclusão de Cristo em toda a vida humana - e da vida humana em Cristo - devido, segundo frisa a teologia balthasariana, à sua missão universal. Balthasar desenvolve o que se pode chamar de cristologia da missão, em cuja centralidade reside a coincidência, na pessoa de Cristo, entre ser e missão: Jesus é o Cristo, o enviado. Sua missão coincide ontologicamente com sua identidade e, dessa forma, faz a sua aparição no grande teatro do mundo como seu protagonista. No entanto, esse protagonismo revela um sentido ainda mais amplo: a missão universal de Jesus não se identifica, apenas, com o seu “eu pessoal”, mas se identifica, inclusive, com o “eu pessoal” daquele que a ouve, indicando uma “esfera de ação e de vida criada pela irradiação da missão universal de Jesus”²⁶⁰. 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”²⁶¹.

Vê-se, ainda, que o sentido passivo-kenótico de Cristo não termina na cruz, mas permanece para além de sua morte, num “caminho para os mortos”, como um ato de solidariedade ao permanecer com eles, experimentando tudo o que pressupõe ela pressupõe,

²⁵⁹ Cf., BALTHASAR, H. U. *Gloria: La percepción de la forma*. Vol. 1. p. 199.

²⁶⁰ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Vol. 3, p. 227.

²⁶¹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Vol. 3, p. 483.

inclusive em sua situação extrema da ausência de Deus. Assim, essa solidariedade é o cumprimento total da vontade salvífica do Pai, realizada pelo Filho.

Nota-se, ainda, conforme já citado anteriormente, que 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; Cl 1, 23), efetuada em Cristo, como acolhimento (*factum*) já realizado²⁶².

Balthasar desenvolve seu pensamento junto a doutrina espiritual de místicas como Teresa de Lisieux e Adrienne von Speyr, mas sem deixar de lado e, inclusive, 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 divina²⁶³.

Na supracitada “teologia dos três dias”, quando o Deus manifestado na cruz de Cristo o leva, após a morte, ao lugar do abandono de Deus merecido pelo pecador, surge, dessas profundezas do incognoscível, do lugar do abandono de Deus, experimentado pelo Filho em solidariedade com o pecador, a doação de Cristo vinda do amor infinito de Deus que não conhece espaço nem fronteiras.

Por fim, reitera-se que Deus não é um mero espectador do drama humano. Ao mesmo tempo em que é coautor desse drama, o protagoniza, enviando ao palco seu Filho e o Espírito. Transparece, assim, ao longo de todo o pensamento de von Balthasar que o cristianismo é, em primeiro lugar, um agir de Deus revelado na história. Por isso, é no desenvolvimento do drama de Deus com a humanidade, ou seja, na iniciativa de Deus vindo se manifestar no cenário da natureza humana, que se encontra a chave para a inteligência da salvação que se realizou em Cristo, posto que a revelação só é inteligível no choque da oferta do amor absoluto. Esse choque não se produz, como esperar-se-ia, nos limites abstratos da experiência mental, onde pareceria

²⁶² FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 107.

²⁶³ BALTHASAR, H. U. *Tratado sobre el infierno*, p. 74.

melhor situar-se o que no ser humano é imagem de Deus, mas no que a existência humana tem de mais concreto: o amor humano transfigurado em sacramento do amor intratrinitário.

Compreendendo a dor do amor, ou seja, o sofrimento de Cristo - conseqüentemente, de Deus – compreender-se-á o amor na dor, de Deus. Mas, este tema será abordado somente no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3 - “O SILÊNCIO DE DEUS”: DEUS NO SOFRIMENTO HUMANO

O sofrimento é, inegavelmente, um fato universal. O apóstolo São Paulo compara as dores humanas às de uma mulher ao dar à luz: “Pois sabemos que, até o presente, a criação inteira geme e sofre em dores de parto” (*Rm* 8,22). A história e a experiência humana mostram que toda criatura sofre ao longo de sua existência terrena, embora, por vezes, em situações distintas e pontuais: já no berço a criança serve-se do choro para queixar-se de seus pequenos incômodos; quando cresce, a tristeza e a contrariedade manifestam-se através do choro, agora acompanhado pelas lágrimas; na adolescência o sofrimento vem acompanhado dos ardentes desejos, das paixões, tentações, do desejo de amar e ser amado, das decepções e mágoas.

Fundar uma família pode ser, para muitas pessoas, sinônimo de ausência de sofrimento - ou, pelo menos, dos sofrimentos próprios da adolescência - embora não signifique sofrer menos que nos outros estágios da vida. Sem dúvida, o homem desfruta, neste período da vida, das alegrias puras e doces do lar. Mas, estas não são duradouras, sendo perturbadas, frequentemente, pelas responsabilidades, pelas preocupações, pelo trabalho duro, a luta pela vida, as doenças, os revezes da fortuna ou o luto e, à medida que a vida prossegue, invadem-no, ainda, as preocupações, as decepções, as angústias do coração.

O estágio seguinte da vida humana, a saber, a velhice, não é isenta de sofrimentos: com seu acréscimo de dores e misérias, com o enfraquecimento gradual das energias físicas e psíquicas, a proximidade da morte que se faz latente... o sofrimento “rouba” a felicidade, quando não a fé e a esperança, sem falar na caridade que, nestas circunstâncias, é a primeira a ser esquecida.

No entanto, não são apenas os indivíduos, entendidos em sua particularidade, que sofrem, mas sofrem as famílias, com seus lutos e divisões, sofrem também as nações com todos os horrores das guerras internas e externas, com as várias formas de violência, de desamor, de incompreensão, de exclusão.

Do ponto de vista natural, pode dizer-se que o sofrimento decorre da própria natureza do homem. Todo ser dotado de sensibilidade está sujeito à dor. Dir-se-ia mais: todos os seres vivos, pelo fato de estar vivo, encontra em si, embora em potência, a possibilidade de sofrer. Quando os objetos ou pessoas estão em harmonia com sua sensibilidade, o homem experimenta prazer; quando, ao contrário, ferem essa sensibilidade, ele sofre. É possível, portanto, sofrer sem culpa própria. Talvez este seja, justamente, o ponto de incompreensão: o sofrimento sem culpa própria, injusto do inocente.

Para o escritor Emil Cioran²⁶⁴, o sofrimento não pode ser classificado como alguma espécie de status provisório da condição humana. Em muitos momentos o autor praticamente identifica o sofrimento com a vida mesma, o que significa que, para ele, penetrar nas raízes do sofrimento significa tocar as raízes da condição humana enquanto tal. Em *O livro das ilusões*, Cioran explora o caminho à santidade possibilitado pelo sofrimento e defende, entre outras coisas, o caráter transformador da dor

Só o sofrimento muda o homem. Todas as outras experiências e fenômenos não conseguem modificar essencialmente o temperamento de ninguém nem aprofundar certas disposições suas a ponto de transformá-las completamente. De quantas mulheres equilibradas não fez o sofrimento umas santas? Absolutamente todas as santas sofreram muito mais do que se pode imaginar. Sua transfiguração não foi obra da intervenção divina, nem da leitura, nem mesmo da solidão como tal. O sofrimento de cada instante, um sofrimento monstruoso e contínuo lhes revelou mundos que ninguém pode suspeitar, os intensificou e aprofundou como não consegue intensificar e aprofundar a vida espiritual de um homem normal, toda uma vida de meditação. Um homem que tem a maldição e o inesgotável privilégio de poder sofrer permanentemente, pode prescindir durante o restante de sua vida de livros, de homens, de ideias e de qualquer tipo de informação, porque o puro fato de sofrer é suficiente para dispor à meditação contínua, tem por si mesmo bastantes reservas para tornar inútil qualquer contribuição exterior²⁶⁵.

E ele continua afirmando que,

²⁶⁴ Emil Cioran nasceu no pequeno vilarejo de Rasinari, situado na região da Transilvânia, em 8 de abril de 1911. Segundo filho de um casal de religiosos (seu pai era um cura Ortodoxo e sua mãe, líder da comunidade de religiosas locais), teve uma infância feliz e pacata pelos bosques e campos da região, ao qual, na sua maturidade iria se referir como sendo o "paraíso", e o qual foi forçado a abandonar, logo cedo, para iniciar os estudos em um Liceu na cidade próxima de Sibiu-Hermannstadt. Anos depois, transfere-se para Bucareste, onde ingressa na Faculdade para estudar Filosofia e Letras. Sua juventude foi marcada basicamente por dois fatos, que repercutiram profundamente em sua vida e obra posteriores. Por um lado, a intensa crise de insônia que o consumiu durante anos a fio, quase chegando a levá-lo ao suicídio - e da qual resultou sua primeira obra, escrita ainda em romeno, *Pe Culmile Disperarii* ("Nos Cumes do Desespero"). Por outro, seu envolvimento com a Guarda de Ferro, movimento político de extrema direita que defendia a libertação da Romênia e possuía caráter fortemente anti-semita, pelo qual Cioran veio posteriormente a se arrepender de ter-se deixado seduzir. Em 1937, decide mudar-se para Paris com a intenção inicial de desenvolver uma tese sobre Bergson (que nunca terminou), e acaba por instalar-se lá definitivamente. Após seis livros escritos em romeno e publicados em seu país de origem, Cioran adota então o francês como língua oficial: *Breviário de Decomposição*, publicado em 1949 pela Gallimard e marco inaugural de sua conversão lingüística, rende-lhe, dois anos depois, o prêmio Rivarol (tendo no júri nomes ilustres como André Gide e André Maurois), o primeiro e último que aceitou. Considerado por alguns o maior prosador da língua francesa desde Paul Valéry, e chamado pela crítica, entre outras coisas, de "pensador crepuscular", "arauto do pessimismo", "cínico fervente", "cavaleiro do mau-humor", Cioran se dedicou a falar sobre os temas que o preocuparam e atormentaram ao longo da vida: a solidão, o tédio, a morte, o sofrimento, o ceticismo e a fé, Deus e o problema do mal. Caminhando nas fronteiras entre a filosofia, a religião, a literatura e a história, deixou uma contundente obra que está em fina sintonia com o itinerário de sua vida, marcada pelo trágico e o irônico, o incompleto e o fragmentário, o paradoxal e o absurdo. Alguns de seus títulos são: *Syllogismes de L'amertume* ("Silogismos da Amargura"), *L'inconvénient D'Être Né* ("O Inconveniente de Ter Nascido"), *La Chute Dans Le Temps* ("A Queda no Tempo"), *La Tentation D'Exister* ("A Tentação de Existir"), *Histoire et Utopie* ("História e Utopia") e *Ecartèlement* ("Despedaçamento"). Cioran faleceu em Paris, no dia 20 de junho de 1995, acometido de Alzheimer. Disponível em: <<http://planetecioran.blogspot.com/2006/10/biografia-portugus.html>>. Acesso em: 05 fevereiro 2019.

²⁶⁵ CIORAN, E. *O livro das ilusões*, p. 25.

quando se sofreu muito, parece impossível recordar o período de vida em que não se sofreu; pois todo sofrimento nos afasta de nossas capacidades inatas, nos coloca em um plano da existência estranho a nossas aspirações naturais. Desta maneira, de um homem nascido para a vida, o sofrimento faz um santo e, em lugar de todas as ilusões, estende as chagas e a gangrena da renúncia. Toda a angústia que sucede ao sofrimento mantém o homem em uma tensão tal que não pode mais ser medíocre²⁶⁶.

Mas, não é apenas ao homem que Cioran acredita que o sofrimento possa modificar, mas toda a trajetória de uma nação: uma nação inteira poderia ser modificada pelo sofrimento e pela angústia, por um tremor contínuo, torturante e persistente. No entanto, parece haver sempre um paradoxo no sofrimento, de modo especial quando coloca em paralelo a causa e suas consequências pessoais internas.

Sofrer é a forma suprema de levar o mundo a sério. No entanto, à medida que cresce o sofrimento, mais aprendemos que o mundo não merece que o levemos a sério. Assim nasce o conflito entre as sensações do sofrimento, que atribuem às causas exteriores e ao mundo um valor absoluto, e a perspectiva teórica surgida do sofrimento, para o qual o mundo não é nada. Desse paradoxo do sofrimento não há como escapar²⁶⁷.

Outro autor que aborda a temática do sofrimento é o filósofo alemão Arthur Schopenhauer, para quem “toda vida é sofrimento”²⁶⁸. Para ele, a vontade é a expressão fenomenológica do ser humano; ao mesmo tempo força motriz de sua existência e razão de um sofrimento que vem a ser intrínseco à vida. Sendo assim, a única forma de se alcançar a “paz”, isto é, de esvair-se deste sofrimento, é superando a vontade, através de seu aniquilamento.

A essência do homem consiste em sua vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade e bem-estar é apenas isto: que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento, a ausência de novo desejo é anseio vazio, langor, tédio²⁶⁹.

A vontade é dor e também a sua causa, porque não haverá satisfação total do desejo. Enquanto não se concretiza, a ilusão e a esperança possibilitam a espera da sensação que o sentimento de felicidade pode proporcionar. Assim, na alternância entre os desejos saciados e os surgimentos incessantes de outros, a Vontade move-se em uma cadeia de aspirações infinitas

²⁶⁶ CIORAN, E. *O livro das ilusões*. P, 26.

²⁶⁷ CIORAN, E. *O livro das ilusões*. P, 123.

²⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, p. 400.

²⁶⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, p. 341.

que conduzem ao sofrimento, ou senão quando esse desejo for satisfeito logo surge o tédio, a apatia, dor muito pior que o necessitar.

Schopenhauer, o filósofo do pessimismo, percebeu que as injustiças do mundo e as inúmeras tristezas e frustrações que se agigantam sobre a vida frágil e efêmera não passam de uma grande piada de mau gosto. Para não é de propósito que o sofrimento frustra o homem. É como se vivesse sob a alternância de um pêndulo: de um lado, o tédio, que se aproxima do vazio da vontade, ou da vontade de vazio, que é a própria morte; do outro lado, o desejo, que é a experimentação da falta, ou seja, é a aflição de se querer algo e não se ter²⁷⁰.

O sofrimento desperta a consciência sobre os acontecimentos ao redor. A inteligência, aspecto associado ao sofrer, é enxergada de maneira que a felicidade se torna rara para seu detentor. É comum observar e ter a sensação de impotência em relação à condição humana, em que a dor surge quando não se tem o poder de mudá-la, de pô-la em ordem.

Este mundo, campo de carnificina onde entes ansiosos e atormentados vivem devorando-se nos aos outros, onde todo o animal carnívoro se torna o túmulo vivo de tantos outros, e passa a vida numa longa séria de martírios, onde a capacidade de sofrer aumenta na proporção da inteligência, e atinge, portanto, no homem o mais elevado grau²⁷¹.

Deste modo, para Schopenhauer, o sofrimento não é causado exteriormente, mas se dá apenas de uma perspectiva interna, vale dizer, já está no homem na medida necessária, uma medida que nunca está totalmente cheia nem totalmente vazia, e que em cada indivíduo é diferente. Segundo o filósofo alemão,

em cada indivíduo a medida da dor que lhe é essencial se encontraria para sempre determinada através de sua natureza, medida essa que não poderia permanecer nem vazia nem completamente cheia, por mais que mude a forma do sofrimento. Em conformidade com o dito, seu sofrimento e bem-estar não seria determinado pelo exterior, mas precisamente só por meio daquela medida, daquela disposição, a qual, devido a condições físicas, poderia vez por outra, em diferentes tempos, experimentar um acréscimo ou decréscimo, porém, no todo, permaneceria a mesma e nada mais seria senão aquilo denominado temperamento, ou, dizendo de maneira mais precisa, o grau de sensibilidade fácil ou difícil²⁷².

Por outro lado, o sofrimento, cuja origem é exterior, seja ela uma pessoa, circunstância, situação..., tem suscitado inúmeras inquietações e perguntas ao longo da história da

²⁷⁰ Cf., SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, p. 401-402.

²⁷¹ SCHOPENHAUER, A. *Dores do mundo*, p 14.

²⁷² SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, p. 407.

humanidade: “por que existe o sofrimento?”; “para que sofrer?”; “por que viver, sendo que não consigo evitar o sofrimento?”; “sempre fiz o bem, por que tanto sofrimento em minha vida?”.

Aquilo que nós exprimimos com a palavra “sofrimento” parece entender particularmente algo essencial à natureza humana. É algo tão profundo como o homem, precisamente porque manifesta, a seu modo, aquela profundidade que é própria do homem e, a seu modo, a supera (SD, n. 2).

Como referido anteriormente, o sofrimento traz, em si, inúmeras motivações: sofre-se por uma pequena e simples dor de dente, pela decepção e desilusão com a pessoa amada, ou ainda pela doença e a morte. No entanto, os sofrimentos pessoais, se comparados às grandes atrocidades da humanidade, embora não diminuídos, parecem tornar-se insignificantes. Veja-se, por exemplo, o extermínio nazista nos campos de concentração em Auschwitz-Birkenau.

Conhecido como um dos piores massacres da história da humanidade, o holocausto²⁷³, termo utilizado para descrever a tentativa de extermínio dos judeus na Europa nazista, teve seu

²⁷³ "Holocausto" é uma palavra de origem grega que significa "sacrifício pelo fogo". O significado moderno do Holocausto é o da perseguição e extermínio sistemático, apoiado pelo governo nazista, de cerca de seis milhões de judeus. Os nazistas, que chegaram ao poder na Alemanha em janeiro de 1933, acreditavam que os alemães eram "racialmente superiores" e que os judeus eram "inferiores", sendo uma ameaça à autointitulada comunidade racial alemã. Durante o Holocausto as autoridades alemãs também destruíram grandes partes de outros grupos considerados "racialmente inferiores": os ciganos, os deficientes físicos e mentais, e eslavos (poloneses, russos e de outros países do leste europeu). Outros grupos eram perseguidos por seu comportamento político, ideológico ou comportamental, tais como os comunistas, os socialistas, as Testemunhas de Jeová e os homossexuais. Em 1933, a população judaica europeia era de mais de nove milhões de pessoas. A maioria dos judeus europeus vivia em países que a Alemanha nazista ocuparia ou viria a influenciar durante a Segunda Guerra Mundial. Em 1945, os alemães e seus colaboradores já haviam assassinado dois entre cada três judeus europeus, em uma operação por eles denominada "Solução Final", que era a política nazista para matar todos judeus. Embora os judeus fossem as principais vítimas do racismo nazista, existiam também outras vítimas, incluindo duzentos mil ciganos, e pelo menos 200.000 pessoas com deficiências físicas ou mentais, em sua maioria alemãs, que viviam em instituições próprias e foram assassinados no chamado Programa Eutanásia. Conforme a tirania alemã se espalhava pela Europa, os nazistas e seus colaboradores perseguiram e mataram milhões de pessoas de outros povos. Entre dois a três milhões de soviéticos prisioneiros de guerra foram assassinados, ou morreram de inanição, enfermidades, negligência ou maltrato. Os alemães queriam aniquilar a elite intelectual polonesa, judia e não judia, bem como levar cidadãos poloneses e soviéticos para o trabalho forçado na Alemanha e na Polônia ocupada, onde eles trabalhavam como escravos e muitas vezes morriam sob terríveis condições. Desde o início do regime nazista as autoridades alemãs perseguiram os homossexuais e outros grupos que se comportavam-se diferentemente das normas sociais vigentes, mesmo que fossem pacíficos. Os oficiais da polícia alemã focalizaram seu trabalho de destruição contra oponentes políticos do nazismo - comunistas, socialistas e sindicalistas - e também contra dissidentes religiosos, tais como as Testemunhas de Jeová. Muitas destas pessoas morreram como resultado de encarceramento e maus tratos. Após a invasão da União Soviética, em junho de 1941, as Einsatzgruppen, unidades móveis de extermínio, e posteriormente os batalhões policiais militarizados atravessaram as linhas fronteiriças alemãs para realizar operações de assassinato em massa de judeus, ciganos, e autoridades governamentais do estado soviético e do Partido Comunista. As unidades das SS e da polícia alemã, apoiadas pelas unidades da Wehrmacht-SS e das Waffen-SS, assassinaram mais de um milhão de homens, mulheres e crianças judias, além de outras centenas de milhares de pessoas de outras etnias. Entre 1941 e 1944, as autoridades nazistas alemãs deportaram milhões de judeus da Alemanha, dos territórios ocupados e dos países aliados ao Eixo para guetos e campos de extermínio, muitas vezes chamados de centros de extermínio, onde eram mortos nas instalações de gás criadas para cumprir esta finalidade. Nos meses que antecederam o final da Guerra os guardas das SS transferiram os prisioneiros dos campos em trens, ou em marchas forçadas conhecidas como "marchas da morte", na tentativa de evitar que os Aliados os libertassem. Conforme as forças Aliadas atravessavam a Europa, em uma série de ofensivas contra a Alemanha, elas começaram a encontrar e a libertar prisioneiros dos campos de concentração e

fim anunciado no dia 27 de janeiro de 1945. No entanto, desde o início de sua construção, em 1940, até a invasão dos campos de concentração e extermínio pelas tropas soviéticas, aliadas ao Reino Unido, Estados Unidos e França na Segunda Guerra Mundial, e o seu consequente fechamento, mais de 6 milhões de pessoas²⁷⁴ (em sua maioria judeus) morreram nas câmaras de gás, de fome ou por doenças. Não há como precisar, com exatidão, o número de pessoas abruptamente assassinadas, devido ao fato de muitas vítimas, chegadas aos campos de concentração, serem enviadas diretamente às câmaras de gás, fato, este, que impossibilitava a existência de documentação sobre elas. Embora seja impossível precisar os números, sabe-se, no entanto, que entre as vítimas conta-se pelo menos 1,1 milhão de judeus, 140 mil poloneses, 20 mil Ciganos *sinti e roma*²⁷⁵, pelo menos 10 mil prisioneiros de guerra soviéticos. Além destes, figuram outros, tais como os homossexuais, prisioneiros políticos, testemunhas de Jeová, que contabilizam entre 10 mil e 20 mil mortos²⁷⁶.

Bento XVI, em viagem apostólica à Polônia, diante desta realidade de extrema dor, de extremo sofrimento, quase, como que, palpável, em discurso durante visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, afirma que

“tomar a palavra neste lugar de horror, de acúmulo de crimes contra Deus e contra o homem sem igual na história, é quase impossível e é particularmente difícil e oprimente para um cristão, para um Papa que provém da Alemanha. 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?”²⁷⁷

aqueles que estavam sendo levados de um campo para outro. Estas marchas continuaram até o dia 7 de maio de 1945, o dia em que as forças armadas da Alemanha se renderam incondicionalmente aos Aliados. Para os Aliados ocidentais a Segunda Guerra Mundial terminou oficialmente na Europa no dia seguinte, em 8 de maio, o (V-E Day, o Dia da Vitória, no entanto as forças soviéticas proclamaram seu "Dia da Vitória" como 9 de maio de 1945. Cf., *O holocausto*. Disponível em: <<https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/introduction-to-the-holocaust/>>. Acesso em: 07 fevereiro 2019.

²⁷⁴ Existem divergências quanto ao número de mortos. Não há precisão de números.

²⁷⁵ Os ciganos ROM, ou Roma, falam a língua romani; são divididos em vários subgrupos, com denominações próprias, como os Kalderash, Matchuaia, Lovara, Curara etc.; são predominantes nos países balcânicos, mas a partir do Século XIX migraram também para outros países europeus e para as Américas; os SINTI, que falam a língua sintó, são mais encontrados na Alemanha, Itália e França, onde também são chamados Manouch. (MAIA, L. M. Os Roma - Rom, Sinti, Calon - conhecidos como Ciganos. Disponível em:<<http://www.cartaforense.com.br/conteudo/colunas/os-roma---rom-sinti-calon---conhecidos-como-ciganos/4043/>>. Acesso em: 07 fevereiro 2019).

²⁷⁶ Cf., *Documentando o número de vítimas do holocausto e da perseguição nazista*. Disponível em: <<https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/documenting-numbers-of-victims-of-the-holocaust-and-nazi-persecution>>. Acesso em: 07 fevereiro 2019.

²⁷⁷ BENTO XVI. Discurso do Santo Padre durante a visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau. In, ACTA APOSTOLICAE SEDIS. *Summus Pontifex invisit campum loci Auschwitz-Birkenau*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006. n. 6. p. 480. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/2006/giugno%202006.pdf>>. Acesso em: 07 fevereiro 2019.

Diante do sofrimento inocente faltam palavras, permanece a incompreensão, o sentimento de abandono, quer da parte dos homens, quer da parte de Deus, de impossibilidade, incapacidade, quando não de ódio, de raiva, de sede de vingança e, por que não, do ateísmo. E o papa continua: “*Quantas perguntas surgem neste lugar! Sobressai sempre de novo a pergunta: Onde estava Deus naqueles dias? Por que Ele silenciou? Como pode tolerar este excesso de destruição, este triunfo do mal?*”²⁷⁸”.

A Sagrada Escritura, em *Gn 3*, ensina que, por um ato de bondade, infinita e essencialmente gratuita, Deus preservou o homem da dor. Criado no Paraíso, lugar privilegiado para o encontro com Deus, o homem devia - na condição de fidelidade a Deus - passar desse paraíso terrestre diretamente para o céu, para nele gozar, por toda a eternidade, de uma felicidade sem sombras. No entanto, com o primeiro homem, Adão, entrou o pecado e, com o pecado, entrou no mundo a morte e o sofrimento. O *Decreto sobre o pecado original*, do Concílio de Trento (1546), afirma que

Se alguém não admite que o primeiro homem Adão, tendo transgredido no paraíso a ordem de Deus, perdeu imediatamente a santidade e a justiça nas quais tinha sido constituído, e que, por este pecado de prevaricação, incorreu na ira e na indignação de Deus e, por isso, na morte com que Deus o havia ameaçado anteriormente e, com a morte, na escravidão sob o poder daquele que depois “teve o domínio da morte” (*Hb 2,14*), isto é, o diabo; e que o Adão inteiro por aquele pecado de prevaricação mudou para a pior, tanto no corpo como na alma, seja anátema. (DH 1511)

E o *Decreto* continua afirmando:

“Se alguém afirma que a prevaricação de Adão prejudicou a ele só e não à sua descendência”; que perdeu somente para si e não também para nós a santidade e a justiça recebidas de Deus; ou que, manchado pelo pecado de desobediência, ele transmitiu a todo gênero humano “só a morte” e as penas “do corpo, e não também o pecado, que é a morte da alma”, seja anátema. (DH 1512)

Adolphe Tanquerey, sacerdote católico sulpiciano nascido em Blainville, França, a 01 de maio de 1854, professor e Doutor em Direito Canônico e Teologia Dogmática, afirma que “o pecado de Adão, transmitido aos seus descendentes, veio transformar esse belo plano; com o pecado, a dor e a morte entraram no mundo, não somente como uma consequência natural da

²⁷⁸ RATZINGER, J. Discurso do Santo Padre durante a visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau. In, ACTA APOSTOLICAE SEDIS. *Summus Pontifex invisit campum loci Auschwitz-Birkenau*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006. n. 6. p. 481. Disponível em: <<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/2006/giugno%202006.pdf>>. Acesso em: 07 fevereiro 2019.

sensibilidade, mas também como um castigo pelo pecado”²⁷⁹. E, o autor continua afirmando que,

Tendo o homem pecado por um amor desordenado ao prazer, para satisfazer seu orgulho e sua sensualidade, era bom que ele sofresse para expiar sua falta, e para sentir-se mais inclinado a evitar toda transgressão, vendo que há uma justiça imanente e que o culpado é punido por seu pecado. Assim, o sofrimento, que parece ser um mal, torna-se um bem na ordem moral, uma reparação e um preventivo contra novas transgressões²⁸⁰.

Esta ideia fica mais clara com o grande mistério da redenção humana: para reparar a ofensa cometida contra Deus, o Filho de Deus, Jesus Cristo, consente em fazer-se homem, em tornar-se o “representante” da humanidade culpada, assumindo ele, inocente, a culpa da humanidade decaída.

Cristo, assim, restabelece a relação dos seres humanos com Deus, destruída pelo pecado, ao tomar sobre si, como alguém sem pecado, os pecados do homem, ao sepultá-los com ele em sua morte e ao revelar e fazer acessível na sua ressurreição uma nova vida de comunhão com Deus no amor. A base da atividade redentora de Jesus é a vontade salvífica misericordiosa de Deus. Deus realiza esta sua vontade por meio da missão e da obediência do ser humano Jesus, pois Deus o destinou para ser propiciador, mediante a fé, no seu sangue, pelos pecados da humanidade, pois se os homens não nascessem da propagação do sêmen de Adão não nasceriam injustos, assim se não renascessem em Cristo não poderiam jamais ser justificados, porque com aquele renascimento, pelo mérito da sua paixão, lhes é dada a graça que os torna justos (DH 1522ss). Em virtude da união hipostática, o Filho de Deus concretiza seu ministério de mediador entre Deus e os seres humanos na natureza humana assumida (DH 261). Em virtude de sua natureza divina, supera a culpa (DH 291s) ao sofrer a morte, que é o castigo e a expressão do afastamento de Deus através do pecado de Adão (DH 539). Pela sua obediência até a morte na cruz, adquiriu um mérito infinito e superou o pecado de Adão com seus castigos (DH 1025; 1513). Ele conseguiu uma nova justiça, a vida eterna e a reconciliação.

²⁷⁹ TANQUEREY, A. *A divinização do sofrimento*, p. 9.

²⁸⁰ TANQUEREY, A. *A divinização do sofrimento*, p. 9.

Como não há, não houve, nem haverá homem algum cuja natureza não foi assumida por Cristo Jesus nosso Senhor, assim não há homem algum, não houve, nem haverá pelo qual ele não tenha sofrido; todavia nem todos são salvos pelo mistério de seu sofrimento. Que, porém, nem todos sejam salvos pelo mistério do seu sofrer, não diz respeito à grandeza e plenitude do preço do resgate, mas à parte dos infieis e dos que não creem com aquela fé “que opera mediante o amor” (Gl 5,6); pois o cálice da salvação humana que foi preparado por nossa fragilidade e pela força divina, tem certamente de ser útil para todos; mas, se não for bebido, não cura. (DH 624)

O mérito do sofrimento de Cristo, voluntário e por amor, é ilimitado. Abrange todos os seres humanos para os quais ganhou a graça da santificação e da justificação (vontade salvífica universal). Por meio de seu sacrifício na cruz, ofereceu ao Pai satisfação a favor do homem de uma vez para sempre. Esse ato tem, para o homem, as mais felizes consequências. Aliás, von Balthasar descreve o “sofrimento como processo dramático intradivino (“a dor de Deus”), que fundamenta o sofrimento da criatura de modo empático”²⁸¹.

Associando os sofrimentos humanos aos seus, Cristo confere-lhe um valor incomensurável. “Completo na minha carne o que falta aos sofrimentos de Cristo pelo seu Corpo, que é a Igreja” (Cl 1,24). O ser humano, em contrapartida, toma parte da graça da redenção por meio dos sacramentos e da realização subjetiva da relação com Deus na fé, esperança e no amor (cf. DH 1520-1538). A vereda cristã, portanto, é compartilhar o caminho de Cristo (seguimento de Cristo).

Percebe-se, assim, que o sofrimento passa a ter um valor salvífico pois, se o homem havia pecado por desobediência e egoísmo, ao sofrer por Jesus Cristo e com ele, o homem repara sua falta por atos contrários, a saber, de obediência e amor. Dessa forma, o sofrimento é reabilitado, enobrecido e divinizado. Como consequência, todo resquício de castigo desaparece, passando a ser, apenas, um ato de obediência aceito voluntária e generosamente por amor. Portanto, é um ato extremo de amor, através do qual Deus é glorificado muito mais do que o pecado o havia ofendido.

3.1 ESCRITURA: PALAVRA DE DEUS SOBRE DEUS, SOBRE O MUNDO E SOBRE O HOMEM

“A Sagrada Escritura é um grande livro sobre o sofrimento” (SD, n. 6), afirma a Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, do Papa São João Paulo II. Este pode ser identificado em uma

²⁸¹ DIRSCHERL, Erwin. *SOFRIMENTO*. In., BEINERT, W; STUBENRAUCH, B. (edit.). *Novo léxico da teologia dogmática católica*, p. 450.

dupla via: o sofrimento físico, ou seja, quando “dói” o corpo; e o sofrimento moral, compreendido como a “dor da alma”. A mesma Carta Apostólica continua afirmando que o Antigo Testamento faz menção de alguns exemplos de situações de sofrimento, especialmente, do sofrimento moral, a saber,

o perigo de morte; a morte dos próprios filhos e especialmente a morte do Filho primogênito e único; e depois também... a falta de descendência; a saudade da pátria; a perseguição e a hostilidade do meio ambiente; o escárnio e a zombaria em relação a quem sofre; a solidão e o abandono; e ainda outros, como os remorsos de consciência; a dificuldade em compreender a razão por que os maus prosperam e os justos sofrem; a infidelidade e a ingratidão da parte dos amigos e vizinhos; e, finalmente, as desventuras da própria nação. (SD, n. 6)

Ao considerar o homem como um conjunto psicofísico, o Antigo Testamento associa - não poucas vezes - os sofrimentos morais à dor de determinadas partes do organismo, como os ossos, rins, fígado, vísceras ou coração. É inegável o fato de que os sofrimentos morais carregam consigo um componente físico ou somático, os quais refletem-se, com certa frequência, no estado geral do organismo.

Embora encontre-se na Sagrada Escritura um vasto elenco de situações dolorosas, estas, no entanto, não esgotam tudo o que o tema do sofrimento já disse e “*constantemente repete o livro da história da do homem (que é prevalentemente um “livro não escrito”); e menos ainda o que disse o livro da história da humanidade, lido através da história de cada homem*” (SD, n. 7). Pode-se afirmar, portanto, que “*o homem sofre quando ele experimenta um mal qualquer*” (SD, n. 7).

Apreende-se, assim, a partir do que foi apresentado, que o Antigo Testamento relaciona, identifica, sofrimento e mal. Isto se deve ao fato de este vocabulário, cuja raiz é hebraica, não possuir uma palavra específica para designar o sofrimento,

por isso definia como “mal” tudo aquilo que era sofrimento. Somente a língua grega - e, conjuntamente, o Novo Testamento (e as versões gregas do Antigo) - se serve do verbo “παδχω” sou afetado por..., experimento uma sensação, sofro; e graças a este termo o sofrimento já não é identificável com o mal (objetivo), mas exprime uma situação na qual o homem sente o mal e, sentindo-o, torna-se sujeito de sofrimento [...] possui ao mesmo tempo caráter ativo e passivo [...] mesmo quando o homem provoca em si próprio um sofrimento, quando é autor do mesmo, esse sofrimento permanece como algo passivo na sua essência metafísica. (SD, n. 7)

Assim, o homem é sempre sujeito do sofrimento, quer seja este provocado por circunstâncias externas a ele, quer por circunstâncias internas. Dessa forma, o sofrimento

psicológico não pode ser diminuído em sua importância, pois, embora exista “*uma ‘atividade’ múltipla e subjetivamente diferenciada de dor, de tristeza, de desilusão de abatimento ou, até, de desespero*” (SD, n. 7), considerando a intensidade do sofrimento, a sua profundidade e, ainda, conforme toda a estrutura do sujeito que sofre e a sua sensibilidade específica, no cerne de toda forma psicológica de sofrimento encontra-se uma experiência do mal, experiência, esta, causa do sofrimento do homem.

A Sagrada Escritura, ao abordar a temática do sofrimento, fala, inegavelmente, sobre Deus, sobre o mundo e, necessariamente, sobre o homem, embora não seja uma expressão destes apenas quando toca o tema do sofrimento, isto, porque ela é, em sua essência a Palavra de Deus e, esta, por conseguinte, é o próprio Cristo, pois ele “é a própria palavra de Deus, o verbo de Deus que se fez carne” (Jo 1,1s). Sobre este aspecto, von Balthasar afirma que

a Escritura é a palavra de Deus que atesta a Palavra de Deus. A Palavra única se apresenta, então, por agora, dividida em uma palavra testemunhada e uma palavra testemunhante [...] A Palavra testemunhada é, em seu ponto central, Jesus Cristo, Palavra eterna do Pai, o qual tomou, como Palavra, figura de carne, para testemunhar, representar e ser na carne a verdade e a vida de Deus²⁸².

A Constituição Dogmática *Dei verbum* do Concílio Vaticano II elucida a inesgotável riqueza da Palavra de Deus. Nela encontra-se “*o conhecimento de Deus e do homem e o jeito pelo qual o justo e misericordioso Deus trata com os homens*” (DV, n. 15). Pode dizer-se, assim, que ela é a revelação da graça e da misericórdia de Deus (cf DV, n. 2). Através da Escritura, Deus se revela, isto é, dá-se a conhecer no diálogo que estabelece com os homens. Ele fala aos homens como a amigos e convida-os à comunhão com ele, pois Deus, que não é indiferente, intervém na história a favor do homem e da sua salvação integral (cf DV, n. 23).

Embora pronunciada em um determinado período da história, a Palavra de Deus permanece sempre atual. Diz a Carta aos Hebreus que a “*palavra de Deus é viva, eficaz, mais penetrante que uma espada de dois gumes, e penetra até a divisão da alma e do corpo, e das juntas e medulas e discerne os sentimentos e pensamentos do coração*” (4,12-13). Dessa forma, a palavra de Deus, dita em linguagem humana, continua a falar no hoje da vida de cada homem. Mas, embora dita em linguagem compreensível ao homem, a palavra de Deus permanece, desde sempre e para sempre, palavra de Deus.

²⁸² BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 13.

Portanto, na Sagrada Escritura, salvas sempre a verdade e a santidade de Deus, manifesta-se a admirável “condescendência” da eterna sabedoria, “para conhecermos a inefável benignidade de Deus e com quanta acomodação Ele falou, tomando providência e cuidado da nossa natureza”. As palavras de Deus com efeito, expressas por línguas humanas, tornaram-se intimamente semelhantes à linguagem humana, como outrora o Verbo do eterno Pai se assemelhou aos homens tomando a carne da fraqueza humana. (DV, n. 13)

Conforme afirmado anteriormente, através da Sagrada Escritura Deus fala aos homens. E, ao falar, ele revela-se, dá-se a conhecer. “*Aprove a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade*” (DV, n. 2). Assim, ela não é somente palavra de Deus mas, inclusive, palavra sobre Deus. E, como é o próprio Deus que se revela, não é simples visão, nem sentimento, nem tampouco um balbuciar, como corresponderia ao falar humano sobre Deus, mas palavra dotada de uma clareza, sensibilidade e precisão inimitáveis.

Este caráter de palavra se baseia radicalmente no duplo Mistério da Trindade e da Encarnação; Deus é exprimível em tudo porque tem em si mesmo a Palavra eterna que Lhe expressa eternamente; esta Palavra é compreensível aos homens porque ela mesma tomou figura de homem, expressando com fatos e palavras humanas o que há em Deus²⁸³.

Essa Palavra toma, em determinado momento da história, a figura de um homem, expressando em atos e palavras humanas o que há em Deus.

A identidade da pessoa de Cristo em suas duas naturezas como Deus e como homem garante que a tradução da verdade celestial em formas terrenas é possível, é exata e é adequada em Cristo [...] Mas a verdade de Deus é pessoal nesta exatidão (pois a Palavra é a palavra do Filho), e por isso é soberana e livre. O Filho não é uma fotografia mecânica do Pai, senão uma reprodução que unicamente o amor perfeito produz com soberania perfeita²⁸⁴.

No entanto, o pressuposto para acolher essa palavra é a fé, dado que a verdade pregada é, simultaneamente, divina - e, conseqüentemente, transcendente a todo pensamento humano - e pessoal, quer dizer, não realizável senão confiando na liberdade da Pessoa divina que dá forma a essa verdade. A adequação entre conteúdo divino e a forma tem como critério a pessoa da Palavra divina encarnada. Mais ainda, é o acontecimento e o resultado da encarnação. Em outras palavras, a relação, na Escritura, entre o humano e o divino, tem sua medida na relação existente, em Cristo, entre a natureza humana e a natureza divina.

²⁸³ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 22.

²⁸⁴ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 22-23.

Assim como 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, assim também cada palavra da Escritura é palavra humana autêntica, mas, enquanto tal, é plenamente meio de expressão de um conteúdo divino²⁸⁵.

A única pessoa de Cristo, em suas duas naturezas, sendo verdadeiro Deus e homem verdadeiro, garante que a tradução da verdade celestial em formas humanas é possível e exata. O Concílio de Calcedônia (451), combatendo o monofisismo, corrobora as duas naturezas em Cristo.

[...] ensinamos que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem “composto” de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado [cf. *Hb* 4,15], gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, “gerado” de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade; um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas¹, sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres. (DH, n. 301-302)

Em Cristo, Deus feito homem, é revelado o plano de amor e salvação do gênero humano. Assim, depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus nestes nossos dias, não através de intermediários, mas através de seu próprio Filho que revela a divindade com a sua presença e manifestação da sua pessoa, com palavras e obras, sinais e milagres, e sobretudo com a sua morte e gloriosa ressurreição (Cf., DV, n. 4). A tradição patrística e medieval utilizou a sugestiva expressão “o Verbo abreviou-se” (Cf., VD, n. 12). Esta novidade inaudita e humanamente inconcebível da iniciativa divina de rebaixar-se, indo ao encontro do homem, gera no coração humano o estupor, já que o homem, com suas próprias capacidades racionais e imaginação, jamais chegaria a Deus.

²⁸⁵ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 23.

“O Verbo fez-Se carne e habitou entre nós” (Jo 1, 14a). Estas expressões não indicam uma figura retórica, mas uma experiência vivida. Quem a refere é São João, testemunha ocular: “Nós vimos a sua glória, glória que Lhe vem do Pai, como Filho único cheio de graça e de verdade” (Jo 1, 14b). A fé apostólica testemunha que a Palavra eterna se fez um de nós. A Palavra divina exprime-se verdadeiramente em palavras humanas [...] O próprio Filho é a Palavra, é o Logos: a Palavra eterna fez-se pequena; tão pequena que cabe numa manjedoura. Fez-se criança, para que a Palavra possa ser compreendida por nós. Desde então a Palavra já não é apenas audível, não possui somente uma voz; agora a Palavra tem um rosto, que por isso mesmo podemos ver: Jesus de Nazaré. (VD, n. 11-12)

Ao fazer-se homem, Cristo não revela somente o plano de salvação, mas revela o Pai. O humano é o *medium* (meio) da revelação do divino, trazendo consigo algumas particularidades: acessível, meio que encobrindo manifesta, meio que na ressurreição faz-se transparente, embora não podendo suprimir-se por toda a eternidade. Desse modo, “*todo o humano de Cristo é revelação de Deus e fala sobre Deus; não há em sua vida, nem em sua obra, nem em sua morte nem em sua ressurreição nada que não seja expressão, explicação, exposição de Deus na linguagem do criatural*”²⁸⁶. No entanto, embora exista adequação entre a expressão e o conteúdo, cabe lembrar que o conteúdo, que é divino, que é Deus mesmo, é sempre maior, relacionado com a forma criatural de expressão.

Cabe aqui, ainda, retomar um aspecto apresentado anteriormente: a fé, o pressuposto para acolher a palavra, a disposição humana diante da palavra.

A Deus que revela é devida a “obediência da fé” (Rm. 16,26; cfr. Rm. 1,5; 2 Cor. 10, 5-6); pela fé, o homem entrega-se total e livremente a Deus oferecendo “a Deus revelador o obséquio pleno da inteligência e da vontade” e prestando voluntário assentimento à Sua revelação. Para prestar esta adesão da fé, são necessários a prévia e concomitante ajuda da graça divina e os interiores auxílios do Espírito Santo, o qual move e converte a Deus o coração, abre os olhos do entendimento, e dá “a todos a suavidade em aceitar e crer a verdade”. (DV, n. 5)

Como a fé, enquanto fundamento de toda compreensão da Revelação, abre a consciência da criatura a uma participação na consciência divina, manifestando o sentido intradivino das palavras numa espécie de co-realização com Deus, aquele que de modo mais puro abrir-se ao Espírito e colocar-se à sua disposição será o que conseguirá entender melhor o sentido da palavra. Sendo o Espírito Santo o *auctor primarius* da palavra, disposto, sempre, a introduzir em profundidades maiores de verdade divina a todo aquele que deseje compreender esta palavra no Espírito da Igreja (Cf., VD, n. 15-16); permanecendo, ainda, o conteúdo primário da palavra

²⁸⁶ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 23.

o próprio Deus, aquele que fala e que fala de Si mesmo, “*penetrar no Espírito da Escritura equivale a aprender a conhecer a interioridade de Deus e a apropriar-nos dos critérios de Deus sobre o mundo*”²⁸⁷.

No entanto, a Escritura não é apenas palavra sobre Deus. Enquanto palavra sobre Deus ela é, também, palavra de Deus sobre o mundo, em sua unidade com a Palavra de revelação que é o Filho feito homem. Isto, porque, o mundo foi criado no Filho, sendo ele o princípio da criação. Aliás, não somente o princípio como, também, o fim de toda criação.

Todas as coisas, ‘o que está nos céus e o que está na terra’, foram projetadas, elegidas, criadas e recapituladas no Filho (Ef 1,10), para o Filho como sentido e como meta, de tal forma que o Filho, como ‘o primeiro e o último’, é o que tem as chaves de tudo (Ap 1,17); e tem-nas não unicamente como Logos, senão como Encarnado e Crucificado²⁸⁸.

Isto, porque, no plano da criação estava previsto a possibilidade de pecado e, dessa forma, estava prevista, também, a necessidade de salvação, o desígnio de redenção do mundo que deveria acontecer pela encarnação do Filho unigênito.

O mundo foi criado, prevendo sua necessidade de redenção, para que se convertesse em cenário da redenção. Quer dizer, não foi criado meramente pela Palavra eterna, senão, melhor, para esta Palavra, para a Palavra que haveria de fazer-se carne e se fez carne e habitou entre nós... para Cristo e para o cristianismo foi pensado este mundo desde a eternidade e criado por Deus desde o princípio²⁸⁹.

Se a criação foi criada, em seu conteúdo, em, por e para o Filho, então participa de seu caráter formal de palavra. Num raciocínio lógico, se o ser humano faz parte da criação, se ele foi criado em, no e para o Filho, também ele carrega em si, sua existência se fundamenta e é dirigida, embora, por vezes, de forma indireta, desde o ponto central que é a palavra de Deus nele. Dessa forma, “*ser homem significa ser interpelado por Deus na palavra e ser criado à imagem de Deus de tal maneira que um possa ouvir a Palavra e dar-lhe resposta*”²⁹⁰. Ora, se a lei da história e a lei da natureza devem reger-se pela lei de Cristo, então “*o homem somente encontrará a palavra que lhe expressa a ele mesmo e que lhe ‘redime’ ouvindo e respondendo existencialmente à Palavra de Deus em Cristo*”²⁹¹.

²⁸⁷ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*, p. 25.

²⁸⁸ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*, p. 25.

²⁸⁹ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*, p. 25.

²⁹⁰ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*, p. 26.

²⁹¹ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*, p. 26.

Embora esta palavra de resposta do homem a Deus pareça demasiadamente mundana, ela carrega consigo um retorno do homem e do mundo a Deus. Respondendo à palavra de Deus, o homem será capaz de redimir a palavra que dormita naturalmente nas coisas. E, mais do que isso, da mesma forma que ele é expressado na palavra por Cristo, assim ele expressará, em sua palavra, a criação pela qual é responsável e precisa responder.

No entanto, quanto mais o homem se aproximar de Cristo, tanto mais deve ter um ouvido sutil e agudo para captar o caráter histórico-cultural da palavra, ou seja, maior deve ser a sensibilidade para decifrar Cristo no mundo criado, atentando ao fato de que na natureza a palavra é repetível, na história é relativamente singular, ao passo que a revelação possui a irrepetibilidade, a atualidade e singularidade única de Deus.

A partir do que foi afirmado, percebe-se que, na realidade, a escritura não é somente palavra de Deus sobre Deus, sobre o mundo e sobre o homem, mas é, também, inclusive, palavra de Deus ao homem, dirigida a ele, de forma muito pessoal. E, esta, não é uma palavra dirigida no passado e, sim, é palavra atual, presente, que o interpela no hoje de sua vida, porque é eterna.

Se a existência humana é, no mais fundo de si mesma, diálogo com Deus - diálogo em que, porém, a palavra de Deus ao homem é infinitamente mais importante que a palavra do homem a Deus -; se a resposta humana só pode ser exata se brota de uma audição permanente da Palavra; se, além disso, Deus falou de uma vez por todas e definitivamente em Cristo tudo o que tem que dizer a um homem, sendo, portanto, o único importante conhecer e apropriar-se de todos os tesouros de sabedoria e de ciência que se encontram escondidos em Cristo; e, se, finalmente, o testemunho divino de Cristo é a Sagrada Escritura, temos que a leitura e a meditação 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 concretos, tal como Deus os quer²⁹².

Portanto, na escritura Deus falou. E, na mesma Escritura, ele continua falando, constantemente ao homem na totalidade de sua palavra.

3.2 PALAVRA E SILÊNCIO

A palavra pertence aos ruídos do mundo, às delimitações, às denominações, definições; ela define e fixa, expressa a essência da lei e ela mesma converte-se em lei, em algo legislado, estabelecido. Talvez seja por isso que surge, em inúmeras religiões, certo tédio da palavra e

²⁹² BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 27-28.

uma fascinação pelo silêncio. Embora a palavra apresente a verdade ou conduza a ela, sua expressão é sempre limitada, permanecendo sempre aquém, nunca abarcando a verdade em sua totalidade, fato este que fere a criatura finita que, embora finita, traz dentro de si o desejo pelo sem limites, o “sem nome”.

Von Balthasar afirma que “a palavra última do homem consiste em negar e queimar sua própria palavra”²⁹³. Para elucidar tal afirmação, o teólogo suíço cita grandes escritores, como Virgílio²⁹⁴, Santo Tomás²⁹⁵, e Gogol²⁹⁶. Estes não possuem em comum, somente, o dom da palavra, mas também a consciência de que a palavra não passa de palha e, que, como tal, deveria ser queimada, literalmente.

²⁹³ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 138.

²⁹⁴ Publius Virgilius Maro (Virgílio) nasceu em Andes, perto de Mântua, Itália, no ano de 70 a. C. Filho de um abastado administrador de fazenda passou a infância no campo. Estudou na vizinha Cremona, em Milão e em Roma. Com mestres gregos aprendeu Retórica e Filosofia. Tentou seguir a carreira jurídica, mas acabou se dedicando às letras. Dedicou-se inteiramente à literatura a partir de 42 a. C. quando suas primeiras “Bucólicas” (pequenos poemas idílicos e pastoris) chamaram a atenção de vários aristocratas. Os poemas retratavam as lembranças dos maus momentos passados no confisco de propriedades rurais praticado para premiar os veteranos de César. De 37 a. C a 30 a. C. o poeta escreveu as “Geórgicas”, na qual resume os conhecimentos essenciais da época relativos à lavoura, à arboricultura, à pecuária, à veterinária e à apicultura. São poemas didáticos com mais de 200 versos, que para torná-los mais atraentes foram entremeados de lendas e mitos, além de um elogio da vida rústica e louvores a Otávio e Mecenas. O êxito das “Geórgicas” consagrou Virgílio e deu-lhe confiança no próprio talento. Por isso aceitou novo convite do próprio Otávio para compor novo poema, bem mais ambicioso que os anteriores. Assim iniciou “Eneida”, vasta epopeia patriótica destinada a legitimar, pela evocação de suas origens ilustres, as altas aspirações de Roma. Virgílio levou dez anos para escrever a Eneida, onde reuniu as atribuições de Enéias desde a destruição de Tróia até a chegada ao Lácio e a fundação de uma nova pátria em terras da Itália. Faltava apenas uma revisão final, quando Virgílio resolveu percorrer os cenários de sua epopeia. Embarcou em um navio com destino à Grécia, porém adoeceu em Megara e teve que regressar à Itália, falecendo poucos dias depois em Brindisi, Itália, no ano 19 a. C. Disponível em: <<https://www.ebiografia.com/virgilio/>>. Acesso em: 08 fevereiro 2019.

²⁹⁵ Tomás de Aquino (1225-1274) foi um importante teólogo, filósofo e padre dominicano do século XIII, considerado um dos principais representantes da escolástica (linha filosófica medieval de base cristã). Foi o fundador da escola tomista de filosofia e teologia, autor de grandes obras, dentre as quais destaca-se a Suma Teológica onde faz uma clara exposição dos princípios do catolicismo. Foi chamado também *Doctor Angelicus*, talvez por suas virtudes, em particular a sublimidade de seu pensamento e a pureza de sua vida.

²⁹⁶ Nikolai Vasilievich Gogol nasceu em Velyki Sorochyntsi, no Império Russo, na região da atual Ucrânia, no dia 20 de março de 1809. Sua nacionalidade hoje é reivindicada tanto pela Rússia quanto pela Ucrânia. Com 12 anos vai estudar na província de Nizhin. Com 19 anos muda-se para São Petersburgo, onde encontra um modesto emprego em um escritório ministerial. Desde jovem desejava escrever textos para o teatro. Consegue uma vaga de professor de história na Universidade de São Petersburgo, onde conhece Alexandre Púchkin, um destacado escritor russo que exerce forte influência em seus futuros trabalhos. A distância de sua cidade natal lhe inspira suas primeiras obras. Em 1842 escreve boa parte de sua obra mais importante “Almas Mortas”, onde fala sarcasticamente sobre a Rússia Feudal, mistura o cômico, o absurdo e o trágico, inspirado na obra *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri. Terminada a obra, frustra-se por conseguir criar apenas o Inferno, sem o Purgatório e o Paraíso. Nesse mesmo ano, publica “O Capote”, obra que exerceu grande influência na literatura russa. Depois de uma curta temporada em Moscou, retornou para Roma, onde iniciou a segunda parte de “Almas Mortas”, mas abandonou a obra. Em 1848, atravessando uma grave crise espiritual faz uma peregrinação à Jerusalém. Pouco a pouco sua saúde se agrava. E ele, cada vez mais místico, é impelido a buscar a salvação da alma pelos sentimentos religiosos. À beira da loucura, seguindo um regime rigoroso, com a saúde física e mental debilitada, pouco antes de morrer, queima os manuscritos da segunda parte da obra “Almas Mortas”. Morre em Moscou, Rússia, no dia 21 de fevereiro de 1852.

Segundo o testamento de Virgílio, a *Eneida* deveria ser queimada; Santo Tomás deixa de escrever antes de sua morte, pois tudo o que havia feito parecia-lhe palha; aos quarenta e quatro anos Gogol joga ao fogo os tomos segundo e terceiro das *Almas mortas* e morre pouco depois²⁹⁷.

Permanece, assim, a pergunta: há alguma palavra que resiste a tais fogueiras? O próprio Balthasar responde: nenhuma, “a não ser, para o cristão, a palavra posta por Deus - *Verba mea non transibunt*: não passarão, precisamente, no incêndio universal do céu e da terra”²⁹⁸.

No entanto, o cristianismo está sujeito a palavras e fatos. Não há possibilidade de fazer com que a mensagem cristã chegue à humanidade desligando-se, para isso, em forma ascético-moral ou em forma místico-contemplativa, da positividade da palavra histórica estabelecida. O próprio Deus apresenta-se com a credencial da palavra: é o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. É o Deus que pode e quis surpreender o seu povo com revelações, promessas e decisões sempre novas e imprevisíveis, até chegar à revelação do seu Filho, convidando o povo a ouvi-lo. O Filho, por sua vez, conduz os fiéis à Igreja: “Quem vos escuta, a mim escuta” (*Lc* 10,16).

São Paulo afirma que “a letra mata, mas o Espírito vivifica” (*2Cor* 3,6). E este espírito é o espírito mesmo de Deus, o qual serve-se do alfabeto de uma revelação divina de modo análogo ao poeta, que se serve da linguagem criada e sensível do mundo; ou como o místico, que não pode deixar de falar enquanto aponta para o silêncio.

Após a época dos apóstolos, nos escritos de Inácio de Antioquia, Balthasar procura e encontra sinais do silêncio que, unido ao testemunho, destaca-se sobre a palavra. Através de “fórmulas tão definitivas que jamais foram superadas e que mal foram alcançadas novamente no cristianismo²⁹⁹”, Inácio de Antioquia deixa entrever este silêncio que sobressai à palavra.

É melhor calar e ser que falar e não ser. Bom é o ensinar, quando se faz o que se diz. Somente um é, pois, o Mestre: o que falou e fez. Mas, também, o que fez em silêncio é digno do Pai. Aquele que possui verdadeiramente a palavra de Jesus pode ouvir também Seu silêncio afim de que seja perfeito, a fim de que atue pelo que disse e seja conhecido por seu silêncio³⁰⁰.

Percebe-se, portanto, que o silêncio está intimamente unido ao testemunho, palavra não apenas verbalizada, mas vivida, testemunhada, feita carne.

Balthasar afirma que “a palavra de Jesus ressoa desde um âmbito de silêncio, para poder ser, em absoluto, palavra”³⁰¹. Primeiramente é o silêncio do Pai, entendido como testemunho,

²⁹⁷ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 138.

²⁹⁸ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 138.

²⁹⁹ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 141.

³⁰⁰ ANTIOQUIA, I. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia. Aos Efésios* 15,1-2.

³⁰¹ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, p. 141.

“o qual se revelou por meio de seu Filho Jesus Cristo, que é sua Palavra saída do silêncio”³⁰². Mas, é o silêncio de Cristo o que pode ser ouvido por aquele que recebeu sua palavra, porque, como Cristo, atua ao falar, mas é conhecido por seu silêncio, pelo “espaço maior de mistério no que se banha a palavra para poder ser palavra acerca de Deus”³⁰³. No entanto, esse espaço não é vazio, pelo contrário, é um espaço preenchido pelo agir e pelo ser, calados, da palavra, compreendido por santo Inácio, em último termo, como silencioso sofrer. Aliás, o santo associa este silencioso sofrer ao rosto representativo da Igreja, pois “quanto mais alguém veja um bispo calar, tanto maior deve ser o respeito para com ele”³⁰⁴. E, ainda, a este respeito, Inácio de Antioquia afirma: “neste bispo reconheci que não obtive o ministério de servir à comunidade por si mesmo nem pelos homens... estou cheio de assombro por sua modéstia, que consegue calando mais que os que falam palavras vãs”³⁰⁵.

Portanto, “o ser que cala mantém e sustem a palavra que ressoa, a justifica e lhe dá força para atuar”³⁰⁶. Para elucidar ainda mais tal afirmação, o santo utiliza-se da metáfora da árvore e do fruto: assim como a árvore é reconhecida pelo fruto, os cristãos serão reconhecidos pelas suas obras, de modo especial a caridade, que atesta a unidade de fé, reflexo da unidade de Cristo com o Pai.

A concepção, o nascimento virginal e a morte na cruz são três mistérios de Cristo que, realizados no silêncio de Deus, falam em voz alta. Mas, para santo Inácio a visibilidade não é o fato decisivo. Pelo contrário, para ele Cristo se manifesta mais estando no Pai.

O que Inácio experimenta é que esta realidade positiva, a Palavra como carne, como palavra que ressoa e como Escritura, somente é válida e só é inteligível em união do âmbito infinito que testemunha e que revela, e que é o âmbito da realidade e da realização enquanto tal³⁰⁷.

Faz-se visível, como pano de fundo destas afirmações, um incessante movimento de unidade. E, caso alguém tenha medo de entregar-se a este movimento fortemente alicerçado no amor, pode recorrer a santo Agostinho, afirma o teólogo suíço. E, ele próprio o faz, buscando no santo de Hipona o reconhecimento do emudecer das palavras na palavra.

³⁰² ANTIOQUIA, I. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia. Aos Magnésios* 8,2.

³⁰³ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*, p. 141.

³⁰⁴ ANTIOQUIA, I. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia. Aos Efésios* 6,1.

³⁰⁵ ANTIOQUIA, I. *Cartas de Santo Inácio de Antioquia. Aos Filadélfios* 1,1.

³⁰⁶ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*, p. 141.

³⁰⁷ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*, p. 142.

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, senão para que se preocupe por não o compreender e se esforce em perceber a Palavra imutável [...] Falamos de Deus; É estranho, pois, que não compreendas? Se o compreendes, não é Deus. Tocar um pouco a Deus com a mente é uma grande felicidade; mas compreendê-lo é impossível.... A Palavra se fez carne para alimentar-nos com o leite das crianças. (Sermão 117)³⁰⁸.

Portanto, chega-se ao conhecimento de Deus pela razão, pela inteligência, pela experiência pessoal, na oração, através da natureza, etc. No entanto, este conhecimento é sempre limitado, permanece sempre aquém, pois nunca se compreende Deus plenamente. Nunca se chega ao conhecimento pleno de Deus. O conhecimento humano de Deus, na terra, compara-se ao leite, do qual fala santo Agostinho: é dado; e, além de depender da iniciativa daquele que se revela, nunca sacia totalmente, apenas temporariamente. Assim, nesta vida não se recebe alimento sólido. O mais sólido é a ação com que a palavra se fez carne. E, esta ação é uma palavra silenciosa.

Falando, por assim dizer, com o silêncio, falando mediante os atos mesmo, disse Cristo nosso Senhor: Eu não tinha nada de que morrer; e tu, homem, não tinhas nada de que viver. Eu tomei de ti aquilo de que pudesse morrer; toma tu de mim do que vivas comigo³⁰⁹.

3.2.1 Silêncio e fé

No Antigo Testamento, Javeh sempre aparece ligado a adjetivos e imagens palpáveis, passíveis de serem agarradas e retidas. Constantemente é chamado de “meu rochedo” (2Sm 22,3; Sl 8,3; 18,32; 61,7), “refúgio” (Sl 9,10; 16,1; 31,2; 71,1; 144,2), “proteção” (Sl 21,6; 90,1), “cajado que conforta” (Sl 23,4), “asas que me abrigam em sua sombra” (Sl 36,8; 57,1; 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 (cf. 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 (cf. Gn 22,1 ss)³¹⁰.

³⁰⁸ AGOSTINHO, S. *Obras Completas. Sermões III*, p. 662-671.

³⁰⁹ AGOSTINHO, S. *Obras Completas. Sermões III*, p.144.

³¹⁰ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*. p. 380.

Essa mesma fé requerida por Deus leva esse povo ao deserto, lugar onde não pode apegar-se nem se agarrar 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 Davi e, posteriormente, com Salomão, vem o exílio. Tudo aquilo que Israel acreditava e tinha se apegado é destruído, perdido, esvazia-se. A lei subsiste como amálgama de união às suas tradições e à ela se agarra o povo com todo o fervor, para poder sentir que esse Deus Javeh, libertador, ainda está no meio dele. Apegado à lei, ainda sente que é o seu povo eleito e possui a sua palavra.

A atitude de Cristo em relação ao Pai se inscreve no marco da relação de confiança veterotestamentária entre o homem e Deus, levando-a à perfeição³¹¹. De um ponto de vista teológico, porque existe uma continuidade entre Antiga e Nova Aliança, o ato de fé cristã não pode representar uma ruptura total com aquele veterotestamentário. Mais do que um postulado apriorístico, tal asserção advém do fato de, já no Antigo Testamento, o homem ser chamado a crer na palavra de Deus, ou, o que é o mesmo, na promessa ou nos seus mandamentos. Assim, se a palavra de Deus se faz carne em Jesus, ao referir-se a ele a fé neotestamentária, continua-se diante da mesma realidade fundamental, a de crer na palavra³¹². É legítimo, inclusive, dizer que “o Pai contraiu a Aliança com o povo, Aliança que pensou realizar pela encarnação do seu Filho”³¹³. Não tem, portanto, sentido separar a fé do povo hebreu da fé cristã, considerando que a primeira representaria um ato total da pessoa (ato de fidelidade, entrega, paciência e confiança), ao passo que a segunda seria a “aceitação de um fato histórico atestado por homens”³¹⁴, o de aceitar Jesus como Cristo, o Filho de Deus.

Num outro plano, a fé veterotestamentária assiste a uma progressiva independência entre o ato de fé e a lei de Deus, de tal modo que se pode falar num “crer que”. Ao levar esta concepção ao extremo, começa-se a entrar no entendimento judaico das obras da lei, tal como é rebatido por São Paulo. Este, por sua vez, remete para uma compreensão da relação entre Deus e o crente, baseada num ato integral do homem³¹⁵.

O Antigo Testamento foi descrevendo esta atitude total através de vários termos. Em primeiro lugar surgem os termos que têm como raiz ‘*mn*’, que aponta para “estar firme”, “seguro”, mas também para aquilo em que uma realidade se firma, donde se tornar num

³¹¹ Cf. BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*. p. 57.

³¹² Cf. BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*. p. 58.

³¹³ BALTHASAR, H. U. *Teologia da História*. p. 42.

³¹⁴ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*. p. 58.

³¹⁵ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*. p. 61-62.

conceito que é “expressão da própria divindade de Deus”³¹⁶. Joseph Ratzinger (Bento XVI), em sua obra *Introdução ao Cristianismo*, afirma que

nem a miséria da solidão apenas, nem a mera experiência de que comunidade alguma satisfaz de todo o nosso desejo serão os únicos caminhos a abrir-nos para a experiência de Deus - porquanto ele pode surgir também da alegria de estar seguro. Justamente a plenitude do amor, do se-haver-encontrado pode ser o portador da dádiva daquilo que não estamos em condições nem de evocar, nem de criar, fazendo-nos saber que assim recebemos mais do que ambos (amor e encontro) nos poderiam proporcionar. Da luz e da alegria de encontrar-se pode raiar a proximidade do júbilo absoluto e do encontro simplesmente presente por trás de todo o encontrar-se humano³¹⁷.

Deus, ao tornar-se aquele em quem o homem é chamado a confiar, convida-o a entrar numa relação que o engloba totalmente, fato recordado pelos profetas e por Paulo apóstolo. Outros grupos semânticos completam esta ideia fundamental: o grupo *batach* (achar-se seguro, poder confiar-se); o grupo *chasah* (acolher-se, refugiar-se), sobretudo importante nos salmos; *chakah*, *yichel* (esperar, perseverar). Todos estes elementos encontram acolhimento no novo testamento, ainda que este, por vezes, os separe, “para que se tornem mais concretos”³¹⁸. Com efeito, tudo aquilo que se refere à fé, ainda que opte por ressaltar um aspecto concreto, remete sempre para esta atitude integral de que se falou.

O termo grego *pistis*, ainda que não tenha um sentido primariamente religioso, acaba por ser o termo maioritariamente escolhido (inclusive nos *LXX*) para dar conta da atitude integral a que se vê aludido, uma vez que mantém as suas notas essenciais. De igual modo, o termo latino *fides* aponta no mesmo sentido, podendo ser aplicado quer ao homem, quer a Deus (porquanto este é fiel à aliança)³¹⁹.

Contrariando esse apelo à lei, Jesus, e posteriormente Paulo, tiram de Israel essa última segurança e a colocam na fé, “...a letra mata” (*2Cor* 3,6), vai dizer o Apóstolo, 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).

Balthasar afirma que é diante da ação missionária que Jesus deve ser reconhecido. 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 fala-se de Deus e, quando imagina-se

³¹⁶ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 63.

³¹⁷ RATZINGER, J. *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico, p. 43-44.

³¹⁸ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi* p. 64.

³¹⁹ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 65.

compreender, não é Deus, tocar um pouco a Deus com a mente é uma grande felicidade; mas compreendê-lo é impossível³²⁰. As ações de Jesus completam a palavra humana, tornando-se uma palavra revelada, ainda que silenciosa. Em suas 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. 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 das mãos de todos, começando por Herodes que queria matá-lo quando criança (Mt 2,13), seguido pelos Nazarenos, 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 encontre 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 morto³²¹.

3.2.2 Silêncio na dialética cristológica: Revelação e Esconderijo

Para descrever de modo global a atitude de Jesus enquanto verbo encarnado, Balthasar usa o termo “fé”. Tradicionalmente, a fé aparece como oposta à visão, como algo próprio da condição humana pecadora e, como tal, impróprio do verbo encarnado. No entanto, é possível encarar de modo diverso a existência histórica de Jesus, vendo-a como uma existência fora de uma visão atemporal. Com efeito, “se se coloca no centro e na base do ato da existência de Cristo-homem uma visão atemporal (ao menos quanto ao conteúdo), então, o discípulo em nada se pode identificar com esse ato, e a exemplaridade arquetípica dele [Cristo] torna-se, por essa mesma razão, discutível”³²². Esta atitude existencial de Cristo para com o Pai não constitui, por conseguinte, um fim em si mesma, mas antes possui um “caráter dinâmico, ou seja, funcional e missionário”³²³.

³²⁰ Cf., AGOSTINHO, S. *Obras Completas. Sermões III*, p. 662-67.

³²¹ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 383.

³²² BALTHASAR, H. U. *Teologia da História*, p. 36.

³²³ BALTHASAR, H. U. *Gloria: La percepción de la forma*. vol. 1, p. 288.

Isto dito, uma primeira constatação que se pode fazer é que não se tem, no novo testamento, um termo englobante que designe “a atitude central do Filho do homem face a Deus”³²⁴. Ao olhar para esta, contudo, descobre-se a pluralidade dos elementos veterotestamentários da fé, já vistos, elevados a uma perfeição inigualável. A vida do Filho é, sobretudo, “deixar que seja o Pai a dispor”³²⁵, numa atitude de *kenótica* abdicção da forma Dei; deixar que seja o Pai a determinar a “hora” joanina, ainda que esta esteja no “horizonte da sua consciência”³²⁶. O Filho remete tudo para o Pai, confia absolutamente nele, sendo que a sua existência, “que o faz Filho desde toda a eternidade, é essa recepção ininterrupta do Pai de tudo o que ele é”³²⁷. Nele há uma autêntica “consagração total à missão e, nela, ao que envia”³²⁸. Tal comportamento leva o judeu piedoso a uma atitude qualitativamente superior, a um ato total da sua pessoa, que sabe agora que “pode receber tudo de Deus, pode pedir-lhe tudo”³²⁹. Isto é afirmado em *Mc* 9, 14-29, que se deve ler como um convite à adoção da mesma atitude de entrega, que é vivida por Jesus, mais do que como uma autoafirmação egocêntrica.

Com efeito, apenas na conjugação das exigências feitas por Jesus, relatadas nos evangelhos sinóticos, numa conduta de total entrega e confiança se pode perceber “a sua atitude e a sua força própria”³³⁰. Esta experiência que Jesus tem de Deus não está simplesmente entre a profética e a apostólica, mas antes, porque está acima, “condiciona a forma de todas as outras, tanto anteriores como posteriores”³³¹. A fundação da fé apostólica nesta sua atitude fundamental não remete para uma imitação pálida, mas antes para uma participação autêntica no arquétipo. Só assim a fé se torna cristã, sendo que tal qualificativo não indica apenas uma fé genérica que teria Jesus como objeto³³². “Cristo deve ser também o sujeito superabundante, no qual, participando, o homem crê por graça”³³³. Tal entrega de Cristo e, por ele, de Deus mesmo aos homens, é descrita por São João como “amor”. Na epístola aos Hebreus, por sua vez, encontra-se a expressão “ἀρξηγος και τελειωτης της πιστεως”³³⁴, “autor e consumidor da fé”, (Hb 12,2) referida a Jesus. O primeiro termo aponta para Jesus como fundador da fé, como “pioneiro”, na medida em que ele é aquele que “combateu o *agon* da fé, não apenas de modo

³²⁴ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 66.

³²⁵ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 67.

³²⁶ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 67.

³²⁷ BALTHASAR, H. U. *Teologia da História*, p. 24.

³²⁸ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Vol. 3, p. 163.

³²⁹ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 68.

³³⁰ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 69.

³³¹ BALTHASAR, H. U. *Gloria: La percepción de la forma*. vol. 1, p. 286.

³³² BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 69.

³³³ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 69.

³³⁴ Autor e consumidor da fé.

exemplar, mas, antes, arquetípico³³⁵. Uma tal existência agônica é acolhimento sempre novo do dom pneumatológico do Pai, que vive cada momento como “o acontecimento mais original”³³⁶ traduzindo economicamente a eterna e sempre nova geração filial. Assim, a fé cristã, como ato total da pessoa, é um ato de seguimento de Cristo, “na sua totalidade e [no seu centro]”³³⁷.

Um tal modo de compreender os fatos só é possível porque Deus se fez carne em Cristo, sendo que este, por ser homem, vive uma existência histórica concreta, marcada pela entrega total ao Pai e pela “receptividade para tudo o que vem do Pai”³³⁸. Trata-se, aqui, de um evento radicado trinitariamente, pelo que “a permeabilidade da humanidade de Cristo é expressão da sua *assumptio* pelo Logos”³³⁹. Por outro lado, porque ele é Deus, a sua vida pode ser convertida em norma universal, em arquétipo que realiza a plena “identidade de recepção do ser e do sim em adoração ao Pai”³⁴⁰. Esta universalização da existência de Cristo é dom do Pai para o Filho, que transborda como graça para o mundo³⁴¹, sendo que “o homem entra em contato com Deus através do ouvir, ver, tocar, falar, viver e sofrer de Jesus”³⁴², embora nem sempre de modo claro, direto, já que Deus, falando de um modo antropomórfico - o modo do homem falar de Deus é sempre esse - parece envolver-se numa brincadeira de criança - esconde-esconde -, não apenas escondendo, mas revelando: Ele se revela e se esconde numa dinâmica misteriosa de ausência-presença... embora esteja sempre presente, inclusive na ausência.

“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”³⁴³. Jesus revelou, enquanto humano, o Pai, “Ele é a imagem de Deus invisível” (*Cl* 1,15), revestiu o Inefável com categorias humanas. Mas, o Deus essencialmente invisível e incompreensível ao homem, rompe, constantemente, conceitos e definições. A Revelação do Pai por Jesus não teria sido completa se tivesse apenas aproximado o homem 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 que somos*”³⁴⁴. Para Balthasar, esse fato fica claro no modo como Jesus permanece entre os homens, a saber, entre aparições e ausências cada vez mais relevantes.

³³⁵ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 70.

³³⁶ BALTHASAR, H. U. *Teologia da História*, p. 30.

³³⁷ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 72.

³³⁸ BALTHASAR, H. U. *Teologia da História*, p. 26.

³³⁹ BALTHASAR, H. U. *Gloria: La percepción de la forma*. vol. 1, p. 289.

³⁴⁰ BALTHASAR, H. U. *Teologia da História*, p. 25.

³⁴¹ BALTHASAR, H. U. *Fides Christi*, p. 74-75.

³⁴² BALTHASAR, H. U. *Gloria: La percepción de la forma*. vol. 1, p. 288.

³⁴³ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 301.

³⁴⁴ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*. p. 302.

Os discípulos estavam habituados à 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 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 partidas 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).

Em seu ensaio teológico *Verbum Caro*³⁴⁵, Balthasar alerta que esse *modus operandi* de Jesus não pode levar a incorrer no 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”³⁴⁶, afirma o autor. Em outras palavras, seria negar as próprias narrativas da vida de Jesus repletas de situações de proximidade com os homens, todas palpáveis: com publicanos e pecadores, com os quais se senta à mesa (Mt 9,11ss; Lc 5,29-32; Mc 2,13-17)); com os doentes, a quem toca (Mc 3,13-19; Lc 6,12-19; Mt 4,23-25); como com os leprosos ou ao cego, a quem aplica saliva para devolver a visão (Mc 8,22-26; Jo 9,1-7); ou, ainda, com as crianças, a quem abraça (Mt 11,16-19; 21,14-16; Mc 9,33-37; Lc 7,31-35).

Essa não coexistência, segundo Balthasar, se mantém com o ressuscitado, que reaparece aleatoriamente, como para 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 pontuais adquire uma forma familiar”³⁴⁷ e, em outros, parece ausente em sua presença. Mas, tudo isto tem, certamente, uma causa: justamente não aparecer como o esperavam os homens, a comunicação com o ressuscitado fracassa. A presença aparentemente impossível cobre-se de mistério e aparece como ausência. Isso acompanha vários momentos da vida terrena de Jesus como, por exemplo, o episódio em que Jesus, de madrugada, caminha sobre as águas (cf. Mc 6,49). Este aspecto, salientado por Balthasar, à primeira vista, parece demonstrar, sempre, essa aparente ausência de Jesus, reclamada pelos seus como ausência e até como silêncio. No entanto, ela revela-se, na verdade,

³⁴⁵ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1964.

³⁴⁶ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*. p. 303.

³⁴⁷ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*. p. 304.

como um não reconhecimento por parte dos discípulos: “Há tanto tempo que estou convosco e não me conhecestes?” (*Jo* 14,9). Não é Jesus que está ausente, mas são os discípulos que não O reconhecem.

Para o teólogo suíço, essa distância, marcada pela incredulidade, pela pouca fé, pela incompreensão do momento ou pelo medo é o prelúdio da Paixão, evento em que não é Jesus quem abandona os seus, mas é abandonado, primeiro, por eles: “Então os discípulos o abandonaram e fugiram” (*Mt* 26,56).

O evangelho de Marcos, desde o seu início, 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* 1,35ss). Balthasar frisa, assim, esse caráter essencialmente caminhante de Jesus: “É necessário, todavia, que eu caminhe hoje, amanhã e depois de amanhã” (*Lc* 13,33). Em outro episódio Jesus foge em direção ao monte, sozinho, quando os judeus o querem fazer rei depois de terem compreendido mal a multiplicação dos pães (*Jo* 6,15).

É nesse aparecer-desaparecer que em Jesus fica clara a noção do tempo enquanto realidade humana e por isso, tangível, 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, embora, de alguma maneira, carregue consigo 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 narrativas, 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* 16,16-18)

Sempre esse “um pouco de tempo” intrigava os discípulos, ainda mais por não compreenderem 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, convergem duas situações: uma, a economia da graça outorgada por Deus, que faz aparecer num espaço de tempo o invisível no visível; e, por outro lado, a antieconomia do pecado, que não vê o aparecido e o mostrado e se esconde no invisível e na ausência.

Balthasar percebe nas ausências de Jesus um aspecto de permanência, de modo especial com aqueles que permanecem próximos e, com isso, realizam experiências concretas e únicas. Mais do que isso, experiências misteriosas, partindo do pressuposto de estas sempre acontecerem por escolha e graça do próprio Jesus, inclusive por Sua disposição expressa, enquanto aos demais ele se revela como que a distância e, por conseguinte, 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 Tiago 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 Jesus³⁴⁸.

Para Balthasar é justamente esse aspecto que persiste na Igreja e no mundo. Alguns escolhidos e agraciados experimentam a presença de Jesus enquanto outros não, embora a ninguém seja concedido o direito de uma proximidade além da permitida, já “sendo muito permanecer á distância permitida por Deus, vigiando e orando e não dormindo e submergindo-se culpavelmente na ausência”³⁴⁹. Toda essa hierarquia de ausências é percebida nas narrativas dos evangelhos e, 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

³⁴⁸ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 306.

³⁴⁹ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 307.

discípulos se dá a ordem de sentarem-se próximos enquanto Jesus faria orações (*Mc 14,32*)”³⁵⁰. Como não notar que, dentre todos, apenas três foram escolhidos para passar à frente, ficar acordados e vigiar com Jesus? O mestre expressa o pedido para 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 o silêncio de Deus. A cena composta apresenta esta intenção: em Betânia estavam as duas irmãs, Marta e Maria; Jesus, por outro lado, estava no Jordão. Uma mensagem pedindo sua presença urgente é enviada a Jesus. Urgência repleta de apreensão e de medo (cf. *Jo 11,6-15*). Mas, Jesus demora, como que não se importando com a urgência do pedido ou com a aflição das mulheres. O texto marca claramente a passividade de Jesus que contradiz 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 á cidade depois que Lázaro já morrera e fora 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 perícopes do Evangelho de João apresenta um importante momento na experiência do mistério da ausência e do silêncio de Jesus, experimentada por aquelas mulheres, entre o envio da mensagem e a chegada de Jesus, como um abandono de Deus. Para von Balthasar, “a medida da presença ou da coexistência interna se mede pela experiência da ausência”³⁵¹.

Outra experiência profunda de abandono encontra-se em Maria Madalena quando, esta, no dia da Páscoa chora pelo cadáver desaparecido, ao encontrar um sepulcro inexplicavelmente vazio. Sua angústia e seu sentimento 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 pelo fato de que Maria Madalena esteve presente junto a Jesus, aos pés da cruz, tendo vivido uma experiência pessoal no

³⁵⁰ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 307.

³⁵¹ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 307.

momento em que Ele a livrou de “sete demônios” (Lc 8,2). E, novamente, na sequência 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 está totalmente preenchida, completa³⁵²”. Jesus sempre se evadiu daqueles que de uma maneira ou de outra queriam retê-lo.

Fica evidente em Balthasar que a forma existencial de Jesus é esse constante aparecer e desaparecer, não deixando-se reter. Ou, dito em outras palavras, um “dar-se sem que possa apreender-se”³⁵³. Porque, 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” (ITm 6,16). Em Cristo, o Filho, Deus nunca se nega a quem o busca de todo coração. Agora, porém, assim como o Filho foi enviado, ele envia os seus: “vai!”, compreendido como ordem de missão evangelizadora; “Vai e mostra-te” (Mt 8,4; Mc 1,44; Lc 5,14) ou “vai e não peques mais” (Jo 8,11;5,14), compreendidos como missão de anúncio de um sinal visível de um Reino que está próximo e como mudança de atitude; “vai e anuncia a maravilha que Deus realizou em ti” (Mc 5,19), envios, estes, que comportam a sua presença numa nova vida que é proposta a todos, de modo especial aos Apóstolos, mesmo que, por vezes, seja-lhes negada uma proximidade física, embora prometida a presença constante: “eis que estarei convosco todos os dias, até o fim dos tempos” (Mt 28,20). Talvez, por isso o caminho dos doze seja como o caminho de Maria, ou seja, um constante desprendimento, onde o conselho - senão uma ordem - de abandonar tudo é o caminho do seguimento no sentido intensivamente misterioso³⁵⁴.

Balthasar, assim, compreende a verdadeira fé como uma total entrega a Deus, entrega onde se mistura a ausência com a presença, o silêncio com a Revelação: essa é a dialética divina. Na compreensão do teólogo suíço 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*”³⁵⁵. 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, toma corpo no cristão”³⁵⁶.

³⁵² BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 309.

³⁵³ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 309.

³⁵⁴ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 309.

³⁵⁵ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 309.

³⁵⁶ BALTHASAR, H. U. *Puntos centrales de la fe*, p. 309.

3.3 O SILÊNCIO DE DEUS NA PAIXÃO DE CRISTO

Para que a palavra de Deus seja ouvida pelo homem é preciso que o espírito, força do silêncio no qual a Palavra se expressa e se faz compreender, atue.

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’ (Cl 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’ (Jo 1,1-3), 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 Filho³⁵⁷.

E, justamente nesse aspecto, o silêncio relaciona-se com a mística, pois ao silêncio divino corresponde o silêncio humano. Quando o místico se retira, por exemplo, ele o faz para se relacionar com Deus de maneira mais profunda e completa. Por conseguinte, ele automaticamente silencia na sua totalidade, quer no exterior quanto no interior. Ou seja, silencia o ambiente que o cerca e silencia na sua interioridade. Isto, 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*”³⁵⁸.

Na interioridade silenciada há um falar mais alto dentro da pessoa, um ecoar em forma de grito silencioso, num 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. Neste silêncio humano acolhedor abre-se espaço para recomeços, “uma escuta em espera de ser fecundada pela palavra”, como o terreno preparado espera a semente, apresentando as condições necessárias para acolher a semente e, por conseguinte, ela germine, cresça e dê muitos frutos. Sendo assim, o silêncio une dois mundos: o de Deus e o dos homens, num momento de proximidade entre ambos, tão próximo quanto possível das infinitas diferenças³⁵⁹: é o ponto de intersecção entre o transcendente e o imanente, entre o divino e o humano.

³⁵⁷ BALTHASAR, H. U. “Creación y Trinidad”. In: Revista *Communio*. no. III, ano 10, 1988 págs. 185-191, p. 185.

³⁵⁸ FORTE, B. *Creer y pensar la Trinidad a partir de la estructura trinitaria de la «re-velatio»*, p. 234.

³⁵⁹ FORTE, B. *Creer y pensar la Trinidad a partir de la estructura trinitaria de la «re-velatio»*, p. 235.

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 Revelação³⁶⁰.

Em 1 de julho de 1988, em sua homilia proferida por ocasião do funeral de von Balthasar, o então Cardeal Joseph Ratzinger parece resumir e sintetizar a ideia de missão do citado teólogo suíço: “*Ele aprendeu que a Palavra de Deus reside no silêncio e na demora e só nessas condições cresce e produz fruto*”³⁶¹.

Falar sobre o silêncio de Deus pressupõe, necessariamente, voltar o olhar sobre as relações divinas e o lugar que cada pessoa da Trindade ocupa dentro perspectiva *kenótica*. Mas, mais especificamente, sobre a segunda pessoa da Trindade, o Filho, que no evento da paixão e morte na cruz, em seu abandono sentido e sofrido, nos revela um novo significado da cruz e do mistério pascal, elevando-o a critério hermenêutico de toda verdade cristã.

No evento da cruz surge a situação na qual o Deus, que se permitiu ser parte do mundo, assume, também, o sofrimento e as consequências do pecado da humanidade. Surge, assim, a ideia de imutabilidade e impassibilidade de Deus que, embora não sendo bíblica, mas provinda de conceitos pagãos sobre Deus, é amplamente discutida por alguns teólogos. Diante disto, surgem alguns questionamentos: até que ponto o próprio Deus é atingido ou afetado pelo destino de Jesus na cruz? Ele sofreu em si mesmo ou apenas em um outro? Será que esse “afetar” vai tão longe, a ponto de ser possível dizer que: a morte de Jesus é como a morte de Deus?

Para o teólogo protestante Jürgen Moltmann, a morte de Jesus não pode ser compreendida como morte de Deus, mas somente como morte em Deus.

³⁶⁰ FORTE, B. *Teologia da história*. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação, p. 73.

³⁶¹ RATZINGER, J. “Hans Urs Von Balthasar”. In: *Revista Comunnio*, Ano VII, v.8 de julho-agosto de 1988, p. 293-297.

A “morte de Deus” não pode ser descrita como a origem da teologia cristã, mesmo que essa designação indique algo correto, mas apenas a cruz da morte em Deus e Deus nessa morte de Jesus. Posto dessa forma, é aconselhável abandonar o conceito de Deus e falar, e no espaço que caberia a Deus, sobre as relações do Filho, do Pai e do Espírito. Da vida deles, que contém em si a morte de Jesus, emerge o que Deus é e o que significa a sua divindade [...] “Deus estendeu seus braços na cruz para abraçar os limites do globo terrestre”, disse Cirilo de Jerusalém. Isso é uma expressão simbólica. Ele nos convida a entender todo o mundo, sua história de sofrimento e suas esperanças nos braços estendidos do Crucificado, isto é, em Deus [...] Esse símbolo é um convite para compreender o Cristo pendurado na cruz como o Deus “estendido” trinitariamente³⁶².

Friedrich Schleiermacher, o chamado pai da teologia protestante liberal, e Hans Küng, teólogo suíço, acreditam que, afirmar o sofrimento de Deus poderira torná-lo objeto da atividade humana. A cosmologia antiga e a psicologia moderna separam e colocam frente a frente o ser da divindade, da origem de todas as coisas ou o começo incondicional como zona de impossibilidade da morte, e o ser humano, como zona de necessidade da morte.

Se esse conceito de Deus é aplicado à morte de Cristo na cruz, então a cruz deve ser “esvaziada” de deidade, pois, por definição, Deus não pode sofrer nem morrer. Ele é pura casualidade. Mas a teologia cristã precisa pensar o ser de Deus no sofrimento e na morte e, finalmente, na morte de Jesus, se ela não quiser abrir mão de si mesma e perder sua identidade. De algo pensado como pura casualidade e como começo incondicional, sofrimento, morte e negações semelhantes não podem ser predicções. O Deus sujeito do sofrimento, não poderia ser o verdadeiro Deus³⁶³.

Para Eberhard Jüngel, teólogo luterano alemão, a cruz de Jesus está no centro da revelação de Deus como amor, enquanto revela Deus como Trindade: o amante é o Pai, o amado é o Filho que se entrega e entregando-se chega ao homem marcado pelo pecado e a morte, o Espírito é o que faz possível que essa separação chegue a superar-se englobando a morte na vida divina de Deus. O laço de amor que une o Pai ao Filho é o Espírito Santo. Portanto, a identificação de Deus com o homem Jesus de Nazaré é obra conjunta do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Assim, Deus é amor. O amor humano surge porque o outro é digno de amor. Em Deus é o contrário Deus é amor e vai em direção do perdido, daquele que, por si, não é digno de amor.

³⁶² MOLTMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 256-257.

³⁶³ KUNH, H. *Menschwerdung Gottes*, 626. In, MOLTMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 266.

A essência das relações em Deus é o amor, a essência de Deus é doação (*Dahingabe*). Assim, na cruz se manifesta como um “transbordamento” do ser divino, quando na morte de Jesus Deus se entrega por todos os homens. Tudo isso, Deus o faz por amor e, por conseguinte, em liberdade. No amor não se contrapõem as referências a si e ao outro: as duas coisas vão juntas. O amor transborda, assim Deus é amor em seu ser trinitário. O ser de Deus como Trindade de pessoas está constituído pelas relações. Essas constituem a essência e a existência de Deus. O Pai é o que ama a partir de si mesmo, o amor se oferece a outro que é o Filho, e não há amor ao Filho sem amor ao homem e ao mundo. No amor do Pai ao Filho está o fundamento do amor ao mundo e ao homem, em última instância, à criação. A entrega do Filho, o mais próprio de Deus, atesta o amor do Pai. Deus não quis ser ele mesmo sem o homem. Mas não somente Deus entrega o Filho: também o Filho se dá livremente, se entrega. Em Deus há, pois, correspondência. Em Jesus o amor chega a seu cúmulo, à máxima realização, por isso chega ao cúmulo a revelação da Trindade³⁶⁴.

A morte de Jesus é, assim, um acontecimento entre Deus e Deus, de tal forma que o abandono de Jesus por parte de Deus aparece como a obra mais originalmente própria de Deus. Deus mesmo “aconteceu” nessa morte (*Gott ereignete sich selbst*)³⁶⁵. Se na ressurreição Deus identificou-se com esse homem morto, isso nos permite afirmar que se identificou com ele na cruz e no abandono. Nessa revelação como amor manifesta-se o desprendimento de Deus, que não quer amar a si mesmo sem amar a criatura. O abandono é parte integrante da revelação da Trindade. Assim, mediante a distinção entre Deus e Deus fundada na cruz de Cristo, Jügel pensa ter destruído as ideias da absolutez, da impassibilidade, da imutabilidade de Deus que levaram ao ateísmo contemporâneo³⁶⁶.

Para completar esse panorama teológico deve-se fazer referência ao documento da Comissão Teológica Internacional. O documento é intitulado *Questões seletas de cristologia*, do ano de 1979, e faz alusão marginal ao problema a pouco referido. E, para justificar o uso em cristologia e soteriologia da noção de substituição, encontra-se assim expresso no número 8 do referido documento:

O homem foi criado para integrar-se em Cristo e com isso na vida trinitária, e sua alienação de Deus, embora grande, não pode ser tão grande como a distância entre o Pai e o Filho no seu aniquilamento kenótico (*Fl 2,7*) e no estado em que foi abandonado pelo Pai (*Mt 27,46*). Trata-se aqui do aspecto econômico da relação entre as pessoas divinas, cuja distinção (na identidade de natureza e do amor infinito) é máxima³⁶⁷.

³⁶⁴ JÜNGEL, E. *Dios como misterio del mundo*, p. 468-470.

³⁶⁵ Cf., JÜNGEL, E. *Dios como misterio del mundo*, p. 462.

³⁶⁶ LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*, p. 92-93.

³⁶⁷ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Algumas questões referentes à cristologia*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html/>. Acesso em: 18 fevereiro 2019. n. 8.

Partindo disto deve-se levar em consideração, em primeiro lugar, o tema do abandono de Jesus. Recolhe-se este tema, mas se renuncia a toda especulação sobre as consequências desse abandono para além de sua morte. No contexto da substituição vicária faz-se referência à alienação de Deus do homem pecador, e se afirma que a distância entre o Pai e o Filho, no aniquilamento kenótico do Filho e no abandono dele por parte do Pai é ainda maior que a do pecador. Além disso, merece reflexão o tema referente à manifestação econômica da distinção imanente das pessoas. O abandono de Jesus por parte do Pai, que em todo contexto parece ser considerado real, e não só aparente, mostra efetivamente a distinção das pessoas divinas, distinção esta que há de ser sempre vista na unidade, embora não se explique se nesse momento de abandono a unidade se expressa de algum modo.

Surge, então, o questionamento: o que se há de dizer sobre a revelação trinitária no mistério da cruz? Luis Francisco Ladaria procura responder:

Antes de tudo podemos afirmar que, com efeito, o momento em que se mostra em seu grau máximo o amor de Deus por nós, na entrega de Cristo na cruz, não pode ser indiferente para a revelação de quem é Deus. Jesus, em toda a sua vida, é o que nos dá a conhecer a Deus. Parece, portanto, coerente pensar que nesse momento supremo de sua existência nos diz algo sobre o amor de Deus e, por conseguinte, sobre a vida do Deus trino. Que a morte de Jesus é a manifestação do grande amor de Deus por nós e o efetivo por em prática dele é uma afirmação constante no Novo Testamento³⁶⁸.

O dom da divindade do Pai ao Filho tem uma íntima correspondência com o dom do Filho ao abandono na cruz. Mas, já que a ressurreição é conhecida como o desígnio eterno de Deus, a dor da separação sempre se supera no gozo da união, e a compaixão de Deus trino na paixão do verbo entende-se como a obra do amor perfeitíssimo, da qual há de se alegrar. Desse modo, a relação de Jesus com o Pai está sempre envolta em mistério e, no momento da morte, este pode fazer-se ainda maior.

Seguindo este raciocínio, convém concordar que não é suficiente pensar na voz do abandono como voz da humanidade, somente. Trata-se sempre da voz do Filho que se dirige ao Pai.

³⁶⁸ LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*, p. 95.

É certamente a voz do Filho enquanto homem, encarnado e despojado de sua condição por nós, mas no momento da paixão e da morte, como em todos os outros da vida de Jesus, é sua relação com o Pai que está no primeiro plano. A história toda de Jesus, também a sua paixão, morte e ressurreição, é a história da relação do Filho, certamente enquanto homem, com o Pai que o enviou ao mundo, e que obedece até a morte. Achamo-nos no âmbito da relação entre as pessoas divinas, não só entre as duas naturezas de Cristo³⁶⁹.

O Pai entrega seu Filho, entrega-o à morte, entrega-o nas mãos dos homens (cf. *Mc* 17,22). Mas, não o entrega como o fizeram os homens. O Pai entrega o Filho nas mãos dos pecadores, mas não se deleita no sofrimento de Jesus. Mas, essa entrega à morte encontra em Jesus não a rebelião, mas a plena correspondência. Também o Filho se entrega por amor: “*amou-me e se entregou por mim*” (*Gl* 2,20), dirá Paulo. Dessa forma, o amor do Filho pelos homens manifesta-se em sua entrega. Trata-se, portanto, do amor do Pai e do amor do Filho, da plena correspondência deste àquele, onde o amor de ambos se contempla, unido, pelos homens.

Não se pode, portanto, falar de um “conflito” intradivino. Se o abandono de Jesus por parte do Pai pode expressar a “distância”, a diferenciação das pessoas em Deus, que é máxima, a obediência do Filho, a aceitação do desígnio do Pai e a confiança radical nele mostram a profunda unidade e a comunhão divina. Os dois aspectos devem ser vistos em sua unidade. Toda separação, por grande que possamos e devamos pensa-la, não pode fazer esquecer que o Pai e o Filho são na pura essência de um ao outro [...] Na entrega de Jesus à morte e à escuridão, que podem ter envolvido esse momento, expressa-se também a comunhão de amor entre o Pai e o Filho no Espírito Santo³⁷⁰.

Cabe lembrar, no entanto, que a paixão e a morte de Jesus, bem como tudo o que foi expresso, encontra sentido à luz da ressurreição. Nela aparece claramente o “sim” de Deus a Jesus. Este, por sua vez, não constitui o cancelamento de sua vida terrena. Pelo contrário, demonstra o perene valor que ela tem na eternidade de Deus. Deus, na cruz de Cristo, manifesta seu amor até o fim, para dar ao homem a possibilidade de viver até o fim na entrega.

Além disso, faz-se mister, para nossa reflexão, enfatizar a importância da *Communicatio Idiomatum* para compreender o modo como Deus opera a redenção da humanidade. Nicola Ciola, teólogo italiano e professor na Pontifícia Universidade Lateranense, em Roma, afirma que

³⁶⁹ LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*, p. 97.

³⁷⁰ LADARIA, L. F. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*, p. 97-98.

a fórmula *communicatio idiomatum* (comunicação da propriedade), como se sabe, deriva do vocabulário de Cirilo de Alexandria, o qual afirmava-a para apresentar a perfeita unidade de Cristo. Segundo essa doutrina pode-se referir as propriedades ou características da divindade à humanidade e vice-versa. Esta doutrina, no pensamento de Cirilo, desejava salvaguardar, sem confusão, a humanidade e a divindade de Cristo que se pode pregado reciprocamente em virtude da união. Neste sentido, Deus sofreu e morreu, embora permaneça claro que isso aconteceu em sua humanidade³⁷¹.

Houve, portanto, uma espécie de comunicação entre os idiomas divino e humano, de modo que aquilo que era próprio da carne também passou a ser próprio da pessoa divina de Cristo. A carta de Leão Magno, intitulada *Lectis dilectionis tuae*, ao bispo Flaviano de Constantinopla (13 de junho de 449), assim discorre acerca do tema:

[...] permanecendo intacta a propriedade de cada qual de ambas as naturezas, e convergindo elas em uma única pessoa, a humildade foi assumida pela majestade, a fraqueza, pelo poder, a mortalidade, pela eternidade; e, para pagar o débito da nossa condição, a natureza inviolável uniu-se à natureza passível, para que – como convinha para nos remediar – o único e mesmo “mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus (1 Tm 2,5), por uma parte pudesse morrer e por outra não morrer. O Deus verdadeiro nasceu, portanto, numa íntegra e perfeita natureza de homem verdadeiro, inteiro no que é seu, inteiro no que é nosso – ora, chamamos nosso o que o Criador colocou em nós desde o início e que ele assumiu para repará-lo [...] Ele assumiu a forma de servo sem a mancha do pecado, elevando o que é humano sem diminuir o que é divino, pois aquele esvaziamento no qual o invisível se ofereceu visível, foi um inclinar-se da misericórdia, não uma falta de poder. (DH, n. 293)

Posto isto, descobre-se que, do olhar humano sobre a cruz de Cristo emerge uma nova perspectiva teológica sobre a vida divina interpessoal, interna e externa, repleta de dinamismo e realização mútua. Sob essa ótica, portanto, é impossível imaginar um Deus todo-poderoso, onisciente, misericordioso, bondoso e, por outro lado, imutável, indiferente à dor, excluídas, claro, toda mutação e paixão impostas pelas criaturas, pois ao falar de Deus numa perspectiva antropomórfica, corre-se o risco de tornar Deus dependente da criatura.

O conceito trinitário elaborado a partir da cruz de Cristo concebe Deus na sua liberdade infinita e, simultaneamente, um Deus compassivo e fiel, atento, preocupado com o homem. Com a encarnação do Filho é eliminada, definitivamente, toda ideia de um Deus imutável e indiferente: Deus é aquele cuja onipotência absoluta lhe permite ser débil e cuja transcendência absoluta lhe permite ser parte deste mundo. Todos esses elementos da personalidade divina são

³⁷¹ CIOLA, N. *Gesù Cristo Figlio di Dio: vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, p. 507 (tradução nossa do italiano).

elementos de revelação trinitária já presentes no antigo testamento 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). No evento da cruz surge o momento em que esse Deus que se permitiu ser “parte” do mundo assume, também, o sofrimento e as consequências do pecado da humanidade.

Decorre, daí, na linha de pensamento de von Balthasar, Jurgen Moltmann³⁷² e Sergei Bulgakov³⁷³, uma 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 a cruz de Jesus é compreendida como o evento divino, isto é, como um evento entre Jesus e o seu Deus e Pai, então é necessário falar em termos trinitários sobre o Filho, o Pai e o Espírito. Nesse caso, a doutrina da Trindade não é mais uma especulação exorbitante e não prática sobre Deus, mas é um resumo da narrativa da Paixão de Cristo, em sua importância para a liberdade escatológica da fé e da vida da natureza oprimida [...] O conteúdo da doutrina da Trindade é a verdadeira cruz do próprio Cristo. A forma do Crucificado é a Trindade³⁷⁴.

Moltmann, contrariando a linha de pensamento de teólogos escolásticos, tais como santo Anselmo e Tomás de Aquino, para quem o amor é impassível, afirma a impossibilidade de amar sem participar do sofrimento. Como consequência deste raciocínio, imaginar um Deus incapaz de sofrer seria pensar um Deus incompleto e não um Deus perfeito. O cardeal alemão, Walter Kasper, compartilha do pensamento de Moltmann. Para ele 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 amor³⁷⁵.

Apesar das colocações, está excluído de Deus toda e qualquer obrigação: Deus não é obrigado a sofrer. De forma alguma. Aliás, muito pelo contrário, Ele próprio, livremente, escolhe, assume o sofrimento no momento em que assume a encarnação com finalidade salvífica, pois “*um Deus que não pode sofrer é mais infeliz do que qualquer homem; pois, um*

³⁷² MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 93.

³⁷³ BULGAKOV, S. N. *El Paraclito*. Bologna: EDB, 1971.

³⁷⁴ MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 309.

³⁷⁵ KASPER, W. *Jesus el Cristo*, p. 207.

*Deus incapaz de sofrer é um ser apático*³⁷⁶. Sem falar que, “*quem não sofre tampouco pode amar; logo, é um era sem amor*³⁷⁷”. Em Deus não se exclue nenhuma das possibilidades. Assim, na cruz, de acordo com a teologia de Moltmann, tanto o Pai como o Filho sofrem, embora de formas distintas:

[...] em última análise, o que está em jogo com seu abandono é a divindade de seu Deus e a paternidade de seu Pai, que Jesus apresentou à humanidade. Visto deste ponto de vista, não é só Jesus quem está pregado na cruz, em agonia, mas, também aquele por quem ele viveu e falou, mais precisamente, seu pai [...] O abandono que é expresso no seu grito de morte e que é interpretado em conformidade com o Salmo precisa, por isso, ser entendido estritamente como um evento entre Jesus e seu Pai e, inversamente, entre seu Pai e Jesus, o Filho, e, portanto, um evento entre Deus e Deus. O abandono na Cruz, que separa o Filho do Pai, é um evento no próprio Deus, é uma *statis* em Deus – “Deus contra Deus” – se é que deve ser sustentado que Jesus testemunhou e viveu a verdade de Deus [...] A cruz do Filho separa Deus de Deus ao ponto da total inimizade e diferença³⁷⁸.

Portanto, para Moltmann, a morte na cruz não é obra somente do Filho, mas de toda Trindade, pois “*se Deus se constituiu como o Pai de Jesus Cristo, então ele também sofre a morte da sua paternidade na morte do Filho*³⁷⁹”, embora, para ele, Deus não sofreu nem morreu em Jesus Cristo mas, morreu, apenas, para a sua paternidade e o Filho apenas morreu para a sua filiação. Para Balthasar, quem morre na cruz não é apenas a dimensão humana do *logos* encarnado. A morte de Jesus Cristo é a morte de Deus em todas as suas dimensões e em tudo o que isso pode implicar e significar. 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 homem³⁸⁰. Neste dia de luz sem luz, 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 que o Filho esteve morto e, conseqüentemente, Deus se tornou inacessível³⁸¹.

³⁷⁶ MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 276.

³⁷⁷ MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 276.

³⁷⁸ MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 194-196.

³⁷⁹ MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 306.

³⁸⁰ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 31.

³⁸¹ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 31.

O mistério pascal é um acontecimento trinitário. Portanto, o sofrimento do Filho afeta, também, o Pai. A Trindade é o pressuposto de uma teologia da cruz e a cruz é a única demonstração da Trindade. Balthasar vê nessa entrega, na dor e na morte do Crucificado, a plenitude das relações trinitárias. Dessa forma, também 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.

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 Adão³⁸².

A terceira pessoa da Trindade, a saber, o Espírito Santo é a pessoa divina que expressa em Deus a comunhão pessoal tanto *ad intra*, compreendido 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.

Na visão teológica articulada por Balthasar e Moltmann, juntamente com 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*”³⁸³. Delineia-se, assim, uma compreensão e justificação distinta da morte cruenta de Cristo como ato de amor, de solidariedade e, principalmente, de encontro de Deus com o homem. João Paulo II em sua Carta Apostólica *Salvifici Doloris* afirma que, “*por detrás de todos os sofrimentos humanos, está o próprio sofrimento redentor de Cristo*” (SD, n. 30). Ou seja, à luz do sofrimento de Cristo, o sofrimento humano encontra seu sentido.

Ratzinger, em outra obra, *Jesus de Nazaré*, ao refletir sobre a morte de Jesus o faz partindo da profissão de fé transmitida pelo apóstolo Paulo: “Cristo morreu por nossos pecados,

³⁸² BALTHASAR, H. U. *Gloria: Estilos Eclesiásticos*. vol. 2, p. 240.

³⁸³ MOLTSMANN, J. *Trindad y Reino de Dios*, p. 98.

segundo as Escrituras” (*ICor 15,3*). O fato da morte é interpretado por meio destes dois acréscimos: “por nossos pecados” e “segundo as Escrituras”.

[...] tudo o que aconteceu referido a ele é cumprimento da “Escritura”. Só com base na “Escritura”, no Antigo Testamento, é possível compreendê-lo. Isso, aplicado à morte de Jesus na Cruz, significa [que] tal morte não aconteceu por acaso. Entra no contexto da história de Deus com o seu povo; desta recebe a sua lógica e o seu significado. É um acontecimento em que se cumprem palavras da Escritura: um acontecimento que contém um *logos*, uma lógica, um acontecimento que provem da Palavra e entra na Palavra, lhe dá crédito e a cumpre³⁸⁴.

E continua afirmando, agora em relação ao segundo acréscimo:

O modo como compreender melhor esse íntimo entrelaçamento de Palavra e acontecimento, indica-o outro acréscimo: foi um morrer “por nossos pecados”. Uma vez que essa morte tem a ver com a Palavra de Deus te a ver conosco, é um morrer “por” [...] Colocada nesse contexto de Palavra e amor de Deus, a morte de Jesus é subtraída à linha do gênero de morte que deriva do pecado original do homem como consequência da presunção de querer ser como Deus [...] A morte de Jesus é de outro gênero: não provem da presunção do homem, mas da humildade de Deus. Não é a consequência inevitável de uma *bybris* (orgulho) contrastante com a verdade, mas é a atuação de um amor em que o próprio Deus desce até o homem a fim de atraí-lo novamente às alturas, para junto de si. A morte de Jesus não entra na sentença dada à saída do Paraíso, mas encontra-se nos cantos do Servo de Javé³⁸⁵.

Dessa forma, a morte de Jesus dá-se no contexto do serviço de expiação, pois é uma morte que realiza a reconciliação e se torna luz para os homens. Assim, essa dupla interpretação associada à afirmação “morreu”, abre a cruz para a ressurreição. Mais ainda, abre à compreensão do possível abandono de Jesus na cruz: “meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (*Mt 27,46; Mc 15,34*). Essa oração de Jesus nunca cessou de estimular os homens a questionarem-se e refletirem: como podia o Filho de Deus ser abandonado por Deus?

Não se trata de um brado qualquer de abandono. Jesus recita o grande Salmo do Israel sofredor e, deste modo, assume em si todo o tormento não só de Israel, mas de todos os homens que sofrem neste mundo pela ocultação de Deus. Ele leva perante o coração do próprio Deus o brado de angústia do mundo atormentado pela ausência de Deus. Identifica-se com o Israel sofredor, com a humanidade que sofre por causa da “obscuridade de Deus” assume em si o seu brado, o seu tormento, toda a sua necessidade de ajuda e, ao mesmo tempo, desse modo os transforma³⁸⁶.

³⁸⁴ RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*, p. 226-227.

³⁸⁵ RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*, p. 227.

³⁸⁶ RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*, p. 195.

Na teologia recente deram-se muitas tentativas para examinar, partindo desse grito de angústia de Jesus, os abismos da alma e compreender os mistérios da pessoa de Jesus Cristo no sofrimento extremo. Esta abordagem, no entanto, apresenta-se limitada e individualista. Os Padres da Igreja que, com seu modo de compreender a oração de Jesus aproximam-se mais da realidade, entendem que, já no antigo testamento, as palavras dos salmos não pertenciam a um sujeito individual. Apesar de serem palavras pessoais surgidas na luta com Deus, podem ser associadas à oração de todos os justos que sofrem, à humanidade inteira em luta, abraçando o presente, o passado e o futuro: situam-se no presente de sofrimento e já levam em si o dom do atendimento, da transformação³⁸⁷.

Essa figura basilar é caracterizada como personalidade corporativa. A reflexão tem como pano de fundo a afirmação de São Paulo: “ele é a Cabeça do Corpo, a Igreja” (Cl 1,18).

[Cristo] reza como “Cabeça”: como aquele que nos une a todos num sujeito comum e nos acolhe a todos em si. E reza como “Corpo”: isto significa que a luta de todos nós, as nossas próprias vozes, a nossa tribulação e a nossa esperança estão presentes. Nós mesmos somos orantes desse Salmo, mas agora de maneira nova: e comunhão com Cristo. E, a partir dele, passado, presente e futuro estão sempre unidos³⁸⁸.

É fato que o mistério pascal não exclui o sofrimento da vida do homem. Ou, como muitos, num “pieguismo” errôneo costumam acreditar que, a fé - o ato de fé, o acreditar em Deus - exclua de suas vidas todo e qualquer sofrimento. Muitos chegam a perguntar: “se Deus não afastará o sofrimento da minha vida, qual a vantagem de crer?”. Na história da Igreja encontram-se biografias de inúmeros santos que, mesmo padecendo, não renegaram sua fé. Pelo contrário, mantiveram-se firmes, fiéis, testemunhando a fé, o amor a Deus, em meio aos sofrimentos da vida. É justamente nessas situações, nesses mártires e santos - alguns que a Igreja declara como tais e, outros, ainda, que permanecem no anonimato - que fizeram da cruz de Cristo seu maior tesouro é que se percebe, diretamente, essa transformação operada pela ação da terceira pessoa da Trindade, o Espírito Santo, tão presente na cruz e no sofrimento do Filho.

A grande - talvez a maior - consequência da morte de Cristo na cruz é, justamente, o vínculo extremo e eterno que se cria entre 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 criatura livre - e da história - enquanto exercício da liberdade e

³⁸⁷ Cf., RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*, p. 195-196.

³⁸⁸ RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*, p. 196.

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. (SD, n. 18)

Nessa perspectiva, nada do horror da paixão de Jesus é cancelado. Pelo contrário, aumenta, porque não é só individual, mas traz em si a tribulação de toda humanidade. Ao mesmo tempo, porém, o sofrimento de Jesus é uma paixão messiânica, um sofrer em comunhão com os homens, pelos homens; um estar como que a deriva do amor, trazendo em si a redenção, a vitória do amor. Especular sobre a finitude ou infinitude da dor resulta sempre vã. O único claro é que a tortura expiatória deve situar-se na profundidade insondável de seu abandono pelo Pai. E, assim, já se demonstrou que a ruptura trinitária supera e inclui todas as distâncias que separam Deus dos pecadores³⁸⁹.

3.4 A PAIXÃO DE CRISTO NO MUNDO ATUAL

A paixão de Cristo não pode ser vista, somente, como um ato isolado de obediência. Pelo contrário, deve ser compreendida como um ato de profundo amor e, portanto, livre, pois sem liberdade não existe amor, de quem assume uma missão e anseia, ardentemente, pelo momento de sua concretização, justamente por se aproximar, de forma inigualável, do homem em sua dimensão mais profunda, a saber, no sofrimento. 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*”³⁹⁰.

³⁸⁹ Cf., BALTHASAR, H. U. *Teodramática: la acción*. Vol. 4, p. 466s.

³⁹⁰ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*, p. 76.

A dimensão da missão, sempre tão enfatizada na teologia balthasariana, tem seu ponto culminante na Paixão que tem seu início na decisão de Jesus de subir até Jerusalém com seus discípulos (*Mc* 8,31). Portanto, é uma decisão ativa que parte do conhecimento e do consentimento de Cristo, consciente de sua missão e da universalidade da mesma: “[...] o Filho em sua missão, em todo o momento está olhando para o Pai que O envia³⁹¹”.

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 Paulo tão bem sublinhou: “Eu vivo, mas já não sou eu, é Cristo que vive em mim.” (*Gl* 2,20). 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.

Cristo, em sua vida terrena, ao anunciar o reino, não o faz utilizando imagens sobrenaturais. Ele, ao falar em parábolas, parte da realidade para tocar a realidade. Diante disso, surgem questionamentos: por que, então, não buscar o rastro de Deus onde o ser humano de qualquer raça e 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.

Ao professar a fé todo cristão é chamado a posicionar-se diante da história de cada ser humano individual e da humanidade inteira. Assim, é missão da teologia colocar como ato primeiro a experiência de fé, contextualizada e comprometida com o Outro e com os outros e vivenciada na *praxis* da “paixão do homem” para, sobre essa experiência, iniciar um discurso teológico que questione o mundo, na tentativa de encontrar respostas para essa “paixão”. A articulação entre Teologia e prática deve ser dirigida segundo a motivação capaz de transformar essa relação dialética, fazendo-a partícipe de um mundo que questiona Deus pelo sofrimento, mas que é, também, capaz de silenciar para ouvir Deus:

³⁹¹ BALTHASAR, H. U. *Teodramática: Las personas Del drama: el hombre en Cristo*. Vol. 3, p. 160.

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. (DCE, n. 19)

Depois da cruz Deus não é mais um rosto desconhecido que o homem clama no auge de sua dor. Ele 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*” (SD, n. 30), como enfatiza novamente João Paulo II. O Deus que sofre entra na dimensão humana. E, mais do que isto, permite ao homem, no seu próprio sofrimento, entrar na dimensão divina, ao assemelhar seu sofrimento ao sofrimento de Cristo contando, ainda, com a presença consoladora e intercessora do Espírito, que associa os gemidos do homem aos gemidos de Cristo.

CAPÍTULO 4 - A DOR DO AMOR E O AMOR NA DOR: A TEOLOGIA DO SOFRIMENTO EM VON BALTHASAR

Impossível classificar Balthasar quer como místico ou especulativo, quer como teólogo progressista ou moderado. Ele foi um homem por demais apaixonado pelo escândalo da cruz de Cristo, que é o verdadeiro centro polarizador de sua teologia trinitária, centro, este, que ele não aceitava que fosse de modo algum adocicado.

Místico, não raro sua palavra se faz ousada, para alguns temerária, evidenciando os limites da linguagem humana para falar do mistério de Deus. É o que se vê, sobretudo, quando fala da teologia do Sábado Santo, em que é difícil dizer se ali fala o teólogo especulativo ou, antes, uma alma mística tocada e marcada por profunda experiência espiritual.

Amplamente desapegado, a Balthasar não interessava a erudição nem o poder que proporciona ter muitos conhecimentos. Quando queria conduzir - como diziam os Padres da Igreja - os tesouros do Egito ao domínio da fé, sabia que estes tesouros somente poderiam frutificar em um coração convertido e, que, por conseguinte, se convertessem em carga pesada sobre as costas de um coração fechado. Balthasar compreendia que o saber se converte em tristeza diante do imenso horizonte do desconhecido e, em desespero, a impotência humana para conhecer o verdadeiro, a saber, o ser homem, a vida mesma. O que, na realidade, interessava a Balthasar era a conversão dos olhos do coração para poder perceber o verdadeiro, ou seja, o fundamento e a meta do mundo e da vida do homem: o Deus vivente.

[...] um dos temas centrais sobre os quais se debruçava de boa vontade era o de mostrar a necessidade da conversão. A conversão do coração era para ele um aspecto central; só assim, de fato, a mente se liberta das limitações que lhe impedem ter acesso ao mistério e o olhar torna-se capaz de se fixar sobre o rosto de Cristo. Numa palavra, ele tinha profundamente compreendido que a teologia só pode desenvolver-se com a oração que alcança a presença de Deus e a Ele se confia em obediência. Este é um caminho que merece ser percorrido até ao fim. Isto exige evitar caminhos unilaterais, que podem unicamente afastar da meta, e compromete a evitar o seguimento de modas que fragmentam o interesse pelo essencial. O exemplo que von Balthasar nos deixou é mais o de um verdadeiro teólogo que na contemplação descobriu a ação coerente pelo testemunho cristão no mundo. Recordamo-lo nesta significativa ocasião como um homem de fé, um sacerdote que na obediência e no escondimento jamais procurou a afirmação pessoal, mas em total espírito inaciano desejou sempre a maior glória de Deus³⁹².

³⁹² RATZINGER, J. *Mensagem do Papa Bento XVI aos participantes no Congresso Internacional no centenário do nascimento do teólogo Hans Urs von Balthasar*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/pont-messages/2005/documents/hf_ben-xvi_mes_20051006_von-balthasar.html>. Acesso em: 09 fevereiro 2019.

Por toda parte procurou as “pegadas”, as marcas do Deus vivo, a transparência da Sua verdade, as janelas que se abrem para Ele. Por todo lado tentou descobrir caminhos que o tirassem do cárcere da finitude e o conduzissem ao todo, ao verdadeiro. Por esta razão conhecia também os limites da capacidade humana. Sabia que o Deus vivo, que a mente humana não pode conceber, somente se manifesta ao homem por iniciativa do próprio Deus que se releva e transcende o pensamento do homem. Por isso Balthasar cria a expressão “*Kniende Theologie*”³⁹³, ou seja, teologia ajoelhada ou teologia que se faz de joelhos, através da oração, conforme afirmado anteriormente.

[...] sabia que a teologia é tensa entre os abismos da obediência e do amor humilde. Sabia que a teologia só pode ser feita a partir do contato com o Deus vivo que ocorre na oração. Precisamente porque sabia que Deus é maior do que todos os nosso pensamento e nosso coração, ele se entregou ao Deus encarnado e concreto, que na face humana de Jesus Cristo parece mais infinito e maior do que nas negações do misticismo amorfo, que, afinal de contas, permanece no propriamente humano³⁹⁴.

Esta obediência do pensamento que se deixar levar tanto pelo Deus vivo como pelos picos mais altos do misticismo é muito tangível na vida de Balthasar. O vínculo da obediência foi o traço inaciano que marcou toda a sua vida. Balthasar não seguiu o caminho de sua própria vontade, mas seguiu o caminho para o qual ele foi levado contra seus próprios desejos - ele nunca havia pensado em tornar-se padre nem em fazer carreira como teólogo ou homem da Igreja -, até que sua vontade e seu ser se tornassem cada vez mais livres e puros. Como viveu por obediência, entendeu por si mesmo que a teologia não se alimenta de novas descobertas, mas de humilde aceitação. Por esta razão foi um homem verdadeiro da Igreja, cujas debilidades e carências não só sabia teoricamente, mas não cessava, ao longo de sua vida, de experimentá-las dura e dolorosamente.

Ratzinger, mais uma vez, por ocasião de seu funeral, afirma acerca de Balthasar:

³⁹³ BALTHASAR, H. U. *Ensayos Teologicos I: Verbum Caro*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1964, p. 252.

³⁹⁴ RATZINGER, Joseph. *Homilia pronunciada en el funeral de Hans Urs von Balthasar*. Disponível em: <<http://ratzinger.ganswein.wordpress.com/2015/04/28/1988-homilia-pronunciada-por-el-cardenal-ratzinger-en-el-funeral-de-hans-urs-von-balthasar/>>. Acesso em: 03 outubro 2018.

Quando um homem de fé morre, sentimos tristeza e consolo ao mesmo tempo. Estamos tristes porque não está mais conosco; não voltaremos a falar com ele, não voltaremos a receber seu conselho. Frequentemente sentiremos falta dele e o procuramos em vão. Porém, nessa tristeza também há consolo: sua vida nos ensinou a acreditar, seu testemunho é esperança para ele e para nós: “Bem sei que meu defensor está vivo” (Jz 19,25). Sabemos que as almas dos mortos vivem no corpo ressuscitado do Senhor. Este corpo os salva e leva à ressurreição comum. Neste corpo, que podemos receber, estamos próximos uns dos outros e nos sentimos unidos um ao outro³⁹⁵.

Portanto, as palavras de Balthasar, seus escritos e ensinamentos são ainda mais fidedignos por experimentar, ele próprio, aquilo que traduz em letras.

4.1 O SOFRIMENTO DE CRISTO

A dimensão trinitária de Deus compreende a ideia de um Deus compassivo, que sofre com o homem. Aliás, *estar com* é a situação trinitária das pessoas da Trindade como relações subsistentes. É por isso que a vida de Jesus é impensável sem a dimensão da *existência com*, sem a partilha com outros homens livre e especialmente escolhidos (cf. *Mc* 3,13s) que ele arrasta em seu caminho comunicando-lhes parte de seu poder (cf. *Mc* 1,17; 3,14; 6,7) e iniciando-os em seus mistérios (cf. *Mc* 4,11), sobretudo nos de sua paixão (cf. *Mc* 8,31).

Mais do que um *estar com*, a encarnação, paixão e morte de Cristo revelam o seu sofrimento e, neste, o *sofrer com* e pelo homem. Com a encarnação do Filho é eliminada, definitivamente, toda e qualquer 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. A grande revelação daquele que se autoproclama “Filho de Deus” foi seu agir e seu viver, absolutamente coerente com o agir do Pai em toda a história da salvação. Da mesma forma, seu modo de julgar também foi coerente com a justiça divina (*Jo* 8,26). No evento da cruz, surge a situação desse Deus que se permitiu ser “parte” do mundo e, que, assume também o sofrimento e as consequências do pecado do homem.

Diante desta perspectiva interpreta-se a “imutabilidade” divina 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, esta não é, apenas, uma virtude ética, que poderia ser interpretada como

³⁹⁵ RATZINGER, Joseph. *Homilia pronunciada en el funeral de Hans Urs von Balthasar*. Disponível em: <<http://ratzinger.ganswein.wordpress.com/2015/04/28/1988-homilia-pronunciada-por-el-cardenal-ratzinger-en-el-funeral-de-hans-urs-von-balthasar/>>. Acesso em: 03 outubro 2018.

humana, 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” (*IJo* 1,5), Paulo insiste na fidelidade de Deus ao afirmar que “Deus é fiel” (*ICor* 1,9; 10,13; *ITs* 5,24); ou, ainda, como no breve hino paulino, no qual afirma que Cristo sempre permanece fiel, pois não pode negar-se a Si mesmo (*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 Catolicismo e Reforma, alguns teólogos como Moltmann, von Balthasar e Bulgakov 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*, ou seja, 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 Trindade³⁹⁶.

Jurgen Moltmann condena a definição de um amor impassível de teólogos escolásticos, tais como, Santo Anselmo e Tomás de Aquino pois, para ele, é impossível amar sem participar do sofrimento. Segundo o teólogo reformado alemão, um Deus incapaz de sofrer é um Deus incompleto e não um Deus perfeito. Outro teólogo alemão, católico, Walter Kasper, compartilha do pensamento de Moltmann ao afirmar que 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 amor³⁹⁷.

Afirmar isto não significa dizer que Deus seja forçado a sofrer. Pelo contrário, ele escolhe sofrer no momento em que assume a encarnação como finalidade salvífica, pois compreendia-se que quem é incapaz de sofrer também é incapaz de amar. Na cruz, de acordo

³⁹⁶ MOLTSMANN, J. *O Deus crucificado: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*, p. 287.

³⁹⁷ KASPER, W. *Jesus el Cristo*, p. 207.

com a teologia de Moltmann, tanto o Pai como o Filho sofrem, embora sofram 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 completa³⁹⁸.

Para von Balthasar quem morre na cruz não é somente a dimensão humana do *logos* encarnado. Afirmar isto significa trair a autêntica dimensão cristã. A morte de Jesus é a morte de Deus em todas as suas dimensões e em tudo o que isso implica e significa, principalmente nas dimensões mais profundas que afetam 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 ao homem³⁹⁹. 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 que o Filho esteve morto e, conseqüentemente, Deus se tornou inacessível⁴⁰⁰.

A paixão de Cristo não pode ser vista apenas como um ato isolado e simples de obediência, mas como um ato voluntário, de profunda entrega no amor de alguém que assume uma missão e anseia 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”⁴⁰¹.

³⁹⁸ MOLTSMANN, J. *El Dios crucificado*. Salamanca: Editora Sigueme, 1975, p. 176-178.

³⁹⁹ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 31.

⁴⁰⁰ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 31.

⁴⁰¹ JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança*, p. 76.

A missão, sempre tão enfocada na teologia balthasariana, tem seu ponto culminante na paixão que inicia 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”⁴⁰², salientando, sempre, a unidade entre o Pai e o Filho.

Mas, a consciência da missão e do sofrimento não se evidenciam somente na paixão. Nesse ponto nosso olhar se detém na liberdade de Jesus ao pronunciar as palavras da instituição da eucaristia (cf. *Lc* 22,19; *Mc* 14,24) na última ceia, palavras que mostram a antecipação da entrega futura na crucifixão.

O fato de o *dar-se* preceder, cronologicamente, os violentos acontecimentos da paixão indica que a autoentrega livre é o pressuposto e o fundamento ontológico do sentido salvífico universal da paixão; que Jesus quer ir até o fim (cf. *Jo* 13,1), e que o fim a que chega é o *deixar-se dispor* e o *ser efetivamente tomado*. Desse modo, a passividade da paixão é a expressão de uma vontade de entrega sumamente ativa que ultrapassa as fronteiras da autodeterminação para sublinhar um anterior deixar-se determinar puro e sem fronteiras, ou seja, trinitário⁴⁰³.

Tal vontade de entrega, que se realiza no gesto eucarístico da autodistribuição, pareceria uma *hybris* prometéica se não fosse a concretização econômica da entrega do Pai ao dar o mais precioso que tinha, seu Filho (cf. *Rm* 8,32; *Jo* 3,16). Pois a encarnação revela a vontade infinita de doação de Deus, que transparece agora na vontade eucarística radical do Filho de jamais dispor de si, mas deixar-se dispor sempre e em tudo pelo Pai, sob a condução do Espírito Santo que impulsiona o homem Jesus.

A doação da última ceia, na paixão e na ressurreição é, portanto, a autoentrega personificada de Deus ao mundo; é o por em ato de uma entrega soteriológica desde sempre disposta e começada que se traduz numa paixão hipostática tão singular e incomparável que abarca todo o sofrimento eterno e temporal possível ao homem criado⁴⁰⁴.

Essa entrega de Jesus pelo homem caído comporta desde o princípio uma finalidade soteriológica, pelo que o *pro nobis* de Jesus não pode verter-se em categorias meramente jurídicas e morais, ou ainda, numa teoria puramente satisfacionista pois, acima de todas elas está entranhado um realismo quase físico. Na entrega *pro nobis* Jesus experimentou tal

⁴⁰² BALTHASAR, H. U. *Teodramática*: Las personas del drama: El hombre en Cristo. Vol. 3, p. 160.

⁴⁰³ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale*: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar, p. 94.

⁴⁰⁴ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale*: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar, p. 95.

abandono por Deus como só o Filho único do Pai, aquele que tem por alimento o cumprimento da vontade do Pai, poderia saber e experimentar realmente de modo definitivo e insuperável ao se ver privado desse alimento e padecer da sede absoluta e infernal (cf. *Jo* 19,28).

O decisivo, neste aspecto, é que o gesto eucarístico de Jesus - distribuindo-se ao seus e, pelos seus, a todo o mundo - é um gesto escatológico definitivo e irreversível, em que a Palavra do Pai que se fez carne fica definitivamente dada, repartida e nunca mais recuperada. Em resumo, realiza-se na Eucaristia o que, teologicamente, a presença das chagas diz no Ressuscitado: que o estado de entrega vivido durante a paixão passa, positivamente sublimado, ao estado eterno de Jesus Cristo glorificado.

Na eucaristia trata-se, em última instância, do ato de doação pelo qual o Pai derrama o Filho através de todo o espaço e tempo da criação, ou seja, da abertura definitiva, ao mundo, do ato trinitário de Deus em que as *Pessoas* são *relações* de doação e entrega amorosa absolutas. Na eucaristia, o Criador dá tal fluidez à estrutura finita criada, sem quebrá-la nem violenta-la - “ninguém tira a minha vida” (*Jo* 10,18) -, que esta se torna portadora e sujeito da vida trinitária, convertendo-se de linguagem humana na língua e autoexpressão de Deus⁴⁰⁵.

O crucificado, e não outro, é o ressuscitado. Partindo disto, se os relatos da ressurreição nos apresentam um homem que tem domínio de si, que com liberdade soberana aparece e desaparece quando e como quer e toma disposições com poder e autoridade máximos, não obstante, esse homem é o verbo e Filho do Pai que chegou ao último extremo de sua entrega quenótica, renunciando à forma de Deus, e que não revoga sua entrega, sua renúncia, sua quenose, mas as mantém, mostrando-as com glória, poder e senhorio autêntico de Deus.

4.2 A CRUZ DE CRISTO: FAROL NA NOITE ESCURA DO SOFRIMENTO

Conforme longamente apresentado anteriormente, o Mistério Pascal é um acontecimento trinitário. A Trindade é o pressuposto de uma teologia da cruz e a cruz é a manifestação da Trindade. Balthasar vê na entrega, na dor e na morte do crucificado a plenitude das relações trinitárias em 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”⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 96-97.

⁴⁰⁶ MOLTMANN, J. *El Dios crucificado*, p. 283.

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 da terceira pessoa no 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.

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 Adão⁴⁰⁷.

Compreende-se que a reunião do Pai com o Filho enviado ao mundo e à cruz, após cumprida a sua missão (cf. *jo* 19,30), aparece como condição do envio do Espírito à Igreja e ao mundo redimido. Na linguagem de von Balthasar essa reunião mostra que a quenose intratrinitária do Pai e do Filho é condição de possibilidade da quenose econômica do Espírito.

Na busca de uma visão mais profunda da quenose intratrinitária vale observar o pensamento de Paulo, para quem a ressurreição de Jesus e o envio do Espírito são vistos na mais estreita unidade. Pois, segundo Paulo, se o Pai ressuscita o Filho por seu Espírito (cf. *rm* 8,11) que é, assim, instrumento da ressurreição, ele também vê o Espírito como o meio no qual o ressuscitado, com as marcas da cruz, penetra como em seu meio natural (cf. *IPd* 3,18; *ITm* 3,16), como *soma pneumatikon* (cf. *1Cor* 15,44-45) totalmente identificado com a esfera do Espírito.

Só pode receber o Espírito, como, em geral, só pode ter parte na época atual da salvação enquanto idade do Espírito, quem participar da era de Jesus através deste Espírito. Com isso se quer sublinhar que receber o Espírito é seguir o caminho de Jesus Cristo, pois o Espírito, como Dom do Pai e do Filho, mostra a unidade quenótica essencial da Trindade e de sua ação na economia salvífica⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ BALTHASAR, H. U. *Gloria: Estilos eclesíasticos*. vol. 2, p. 240.

⁴⁰⁸ Cf., FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 164.

Essa identificação do crucificado-ressuscitado com o Espírito revela a natureza quenótica do Espírito e mostra que quem quiser viver no Espírito deve seguir esse senhor e segui-lo segundo o Espírito.

E esta posse do Espírito se externa, não apenas no prosseguimento daqueles ‘sinais e milagres’ com os quais o próprio Jesus ‘foi confirmado por Deus’ (At 2,22), mas também pelos sentimentos íntimos da comunidade, [a saber], sua oração, sua fé viva, sua comunhão fraterna, sua preocupação com os necessitados [...] e, por fim, até mesmo pelo privilégio de ser admitida aos sofrimentos de Cristo, o que só é possível graças à inserção interior do crente na esfera do Espírito de Cristo⁴⁰⁹.

Esta é, assim, a quenose do Espírito que, sendo Deus, habita no coração limitado do homem e o conduz, com gemidos inefáveis, no seguimento do crucificado-ressuscitado. Nesta doação do Espírito ao mundo pelo ressuscitado, manifesta-se a quenose econômica do Espírito, reveladora do que é o dinamismo interno e a glória da vida trinitária: quenose de amor que sempre se entrega.

O Espírito Santo é, assim, a pessoa dom do amor quenótico do Pai e do Filho pelo dom de cada um deles mesmos, não como coisa alheia ou princípio exterior.

Se, contudo, se indaga ainda ‘*quem é o Espírito?*’ Urs von Balthasar nos diz que só nos resta a possibilidade de compreender o dom paterno de si como um ato de *imprepensável*⁴¹⁰ amor que o Filho recebe, não apenas passivamente como o amado, mas, ao mesmo tempo, como o co-Amante, ou seja, como aquele que eucaristicamente ama de volta, respondendo em tudo ao Amor paterno e a tudo disponível no amor. Por isso, só nos é possível aproximarmos do Espírito Santo, olhando-o como a quintessência (subjéctiva) do amor recíproco do Pai e do Filho e, concomitantemente, como seu liame e fruto que, resultado desse Amor, o atesta e infunde nos corações humanos⁴¹¹.

O Amor tem sua origem junto ao Pai e é o próprio Pai em si - pois o Pai não é senão o livre dom de si mesmo, ou seja, o Pai não tem amor, mas é o amor - não há possibilidade de alcançar o fundo desse amor que é sem fundo e funda todo o resto. Mas, Paulo na primeira carta aos Coríntios (1Cor 2,10-16), neste enunciado trinitário, mostra-nos que a procura do abismo do amor paterno pelo Espírito divino pode e deve igualmente ser a procura do próprio homem, graças ao Espírito do Cristo que lhe foi dado.

⁴⁰⁹ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 147.

⁴¹⁰ Traduzimos literalmente a palavra “imprepensable” utilizada na tradução francesa, neologismo que parece dizer melhor que qualquer outra palavra a novidade da revelação cristã que não pode ser deduzida de nada preexistente, de nada anteriormente vivido, experimentado ou pensado.

⁴¹¹ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 167.

É por tudo isso que Urs von Balthasar se refere ao Espírito Santo como o “Desconhecido para além do Verbo”, aquele que, no anonimato, emerge, na unidade do amor do Pai e do Filho, como um *entre* que exprime e sela a unidade, sendo pessoalmente essa Unidade na reciprocidade completa entre Pai e Filho. Como *entre* pessoal, esse Espírito não é contorno, mas sopro e hálito, e por isso não quer ser visto, mas ser luz que não se pode ver senão no objeto iluminado: o amor entre Pai e Filho aparecido em Jesus⁴¹².

Nota-se, assim, que na visão teológica de Balthasar o Espírito Santo não é reduzido como que a um prêmio merecido por Jesus ao obedecer e cumprir a vontade do Pai, assumindo a sua morte sacrificial, mas como aquele que impede que se separe a unidade divina, o elemento unificante, garantia do vínculo entre Pai e Filho. Isso rompe uma longa limitação teológica e abre um novo horizonte, fazendo emergir uma nova razão que justifica a morte cruenta de Cristo, conforme a afirmação João Paulo II: “Por detrás de todos os sofrimentos humanos, o próprio sofrimento redentor de Cristo” (SD, n. 30), num ato de amor, de solidariedade, mas principalmente de encontro com o homem.

Partindo do que foi apresentado até o momento, torna-se evidente, no mistério pascal, que Jesus não evita nem impede que o homem experimente o sofrimento. Por mais desconcertante e cruel que esta afirmação pareça, à primeira vista, é fato que em muitas situações históricas ou mesmo particulares, muitos homens de fé encontram-se diante de situações tão sem explicação como os não-crentes, embora a presença de Cristo na cruz encha os de esperança, tal como o testemunho dos primeiros mártires cristãos. justamente nesses mártires e santos, que fizeram da cruz de Cristo seu maior tesouro, percebe-se diretamente que essa transformação é ação da terceira pessoa da Trindade - o Espírito Santo -, tão presente na cruz e no sofrimento do Filho.

A cruz de Cristo é exemplo de uma vida entregue à missão aceita e assumida até o extremo. Ou, como João costuma enfatizar em seu evangelho, “abraçada” (Jo 19,17). E, mais, os evangelhos enfocam claramente essa obediência nos momentos cruciais que Jesus enfrentou, como o foi a agonia do Getsemâni, os sofrimentos da paixão e cruz... sempre em 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).

⁴¹² BALTHASAR, H. U. *Saggi Teologici: Spiritus Creator*. apud, RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*. (Coleção CES). p. 164.

Paulo define de forma precisa este vínculo inquebrantável de amor do homem com Deus e de Deus com o homem. “Quem nos separará do amor de Cristo?” (*Rm* 8,35), interroga o Apóstolo. A maior conseqüência da morte na cruz é, precisamente, o vínculo extremo e eterno entre Deus e o homem. Nesse momento de sofrimento e de revelação Deus mostra a Sua presença e solidariedade com a humanidade que sofre. A verdade do homem - enquanto criatura 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 extremo de amor, a paixão de Cristo com a “paixão do homem” provoca o encontro do homem mesmo com sua verdade mais profunda, transnificando o sentido do sofrimento e da dor, para sempre, na história da humanidade, como o 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. (SD, n. 18)

Depois da cruz de Cristo o rosto de Deus já não é mais um rosto desconhecido a quem o homem clama no auge de sua dor. Pelo contrário, ao fazer-se homem Deus rompe o silêncio e grita com ele e nele. Jesus, ao assumir a humanidade, assumiu-a em todas as dimensões, na totalidade, inclusive o sofrimento experimentado pelo homem em cada momento da história. O Cristo que sofre entra na dimensão humana e o homem, no seu próprio sofrimento, entra na dimensão divina ao assemelhar seu sofrimento ao de Jesus, obtendo a presença e a intercessão do Espírito, aliando seus gemidos aos de Cristo.

Percebe-se na cruz de Cristo a radicalidade do amor de Deus e sua solidariedade para com os homens. Deus quer revelar o seu amor ao homem. Mas, para isso é necessário 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 pelo amado, é preciso que nesse ser amado exista um vislumbre, um indício, um princípio de amor. 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, ela é a sua forma mais completa de revelação.

4.3 A DOR DO AMOR E O AMOR NA DOR: DEUS NO SOFRIMENTO HUMANO

A partir do que foi anteriormente apresentado constata-se que, segundo o pensamento de Balthasar, o cristianismo é, em primeiro lugar, um agir de Deus revelado na história. Por isso, é no desenvolvimento do drama de Deus com a humanidade, ou seja, na iniciativa de Deus vindo se manifestar no cenário da natureza humana, que se encontra a chave para a inteligência da salvação que se realizou em Cristo, posto que a revelação só é inteligível no choque da oferta do amor absoluto. Esse choque não se produz nos limites abstratos da experiência mental onde pareceria melhor situar-se o que no ser humano é imagem de Deus, mas no que a existência humana tem de mais concreto: o amor humano transfigurado em sacramento do amor intratrinitário.

Na morte de Jesus sobre a cruz se completa no mundo a missão eterna conferida por Deus Pai ao Filho, quando este, morrendo na extrema impotência e escuridão, inverte o curso do tempo e, retirando da imortalidade do homem o sabor de desespero e de nada, abre o caminho que conduz à vida eterna. É o que depois se manifesta na ressurreição, a saber, que em Cristo a morte era a vida suprema; era a morte que se faz vida, pois ele vai ao Pai que o enviou, e esse caminho constitui o seu ser e a sua vida⁴¹³.

Revela-se, assim, que se em Deus não pode haver sofrimento, significando, este, condicionamento involuntário sofrido de fora, há que concluir que Deus é afetado passivamente apenas porque isso corresponde a uma sua decisão livre anterior que remete à quenose intratrinitária.

Aliás, não há ressurreição sem a quenose econômica da encarnação que tende para a cruz. E essa quenose econômica seria um absurdo encobrimento de quem é Deus se não fosse o cume da dramática revelação histórico-salvífica dos dois movimentos do único Amor que se abaixa para elevar, se esvazia para gerar e doar, porque Deus é relação subsistente, Amor subsistente, comunhão do amor pessoal dos três divinos que eternamente se abaixam, doam e acolhem⁴¹⁴.

⁴¹³ Cf., BALTHASAR, H. U. *Teodramática: La acción*. Vol. 4, p. 111-112.

⁴¹⁴ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 173.

Trata-se do movimento trinitário de amor e doação, portanto, de quenose, em que no dom primeiro do Pai apareceria, do lado do Doador, como que um risco, se não houvesse contrapartida do eterno reconhecimento infinito, que é o Filho disposto a se entregar de volta até o excesso [...] Assim, a eterna eucaristia do Filho não se dirige a um Pai que teria guardado algo para si, pois o Pai (numa quenose primeira e absoluta) se deu integralmente ao Filho que, no do de si total e recíproco (quenose do Filho), se derrama com o Pai no Nós comum que é o Espírito (quenose do Espírito). No derramamento recíproco de Deus, portanto, revela-se que é somente porque o sofrimento e a morte são interiores a Deus mesmo - mas como derramamento de seu amor - que Cristo pode vencer a morte na ressurreição, pois o que aparentemente é trágico, em si é beatitude eterna, por mais incompreensível que isso seja no plano infinito⁴¹⁵.

O mistério do coração trinitário - desse amor que, esvaziando-se, preenche e abaixando-se, exalta - é revelado inicialmente na encarnação, preparado na paixão pela oposição de vontades do horto e pelo abandono da cruz, só aparecendo à plena luz com a ressurreição que culmina o mistério pascal. E, com a ressurreição culmina a revelação do sentido último da história. E, tal sentido consiste em que a presença de Deus para o homem e com o homem remete ao mais profundo do mistério trinitário, ainda que essa profundidade revelada manifeste seu mistério insondável de um modo totalmente inesperado e surpreendente, cujo nome, do lado de Deus é amor-doação e, do lado do homem, é dom de si em resposta.

[...] Paulo exprime a situação de toda a Igreja, com a máxima precisão, quando afirma, em *Gl 2,19-20*: “Eu vivo, mas já não sou eu quem vive (não mais como um eu que está em si); é Cristo que vive em mim”. Isto, porém, significa [que] “eu estou con-crucificado com Cristo... e aquilo que eu ainda viver de agora em diante, sobre a terra, isto eu viverei pela fé no Filho de Deus que me amou e se entregou por mim. Não anulo a graça de Deus” [...] Tornar-se cristão significa ser pregado na cruz. Quando esta lei {como “*forma Christi*” (*Gl 4,19*)} começa a atuar no cristão, então segue-se necessariamente, e em primeiro lugar, que “não sou eu quem sofro, mas é Cristo quem sofre em mim” e fez de mim um órgão de sua redenção, e que, portanto, não é o nosso sofrimento que “trazemos em nosso corpo”, mas a “paixão da morte de Cristo”, a fim de que também não seja a nossa vida, mas “a vida de Jesus, que se manifeste em nossa carne mortal” (*2Cor 4,10s*). Este sofrimento, mesmo quando experimentado como próprio, não é uma propriedade do cristão, mas uma dádiva pela qual ele deve responder, com seu consentimento (eclesio-esponsal), perante o verdadeiro dono⁴¹⁶.

Esta resposta do homem a Deus é dada pela fé. Na fé o homem doa-se, confia, oferece seu sofrimento na cruz, associando-se ao sofrimento redentor de Cristo. Em outras palavras,

⁴¹⁵ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 176.

⁴¹⁶ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 93.

crucifica-se com Cristo. O apriorismo e a objetividade desta con-crucifixão na fé são reafirmados pelo caráter legal inerente aos sacramentos, de modo especial, da eucaristia.

[...] que para ele esteja reservado e disponível uma participação objetiva na cruz é o que nos diz Paulo, com sua expressão paradoxal: “o que ainda está faltando às tribulações de Cristo eu o completo em minha carne, por seu corpo que é a Igreja”(Cl 1,24) [assim], não corresponderia à solidariedade genuinamente humana de Jesus, quisesse Ele realizar sua obra salvífica de modo exclusivo, eliminando todos os outros, ou mais exatamente, seria inumano (*unmenschlich*) não admitir na exclusividade (que lhe compete como Filho único de Deus) um elemento da inclusividade [...] Na participação dos sofrimentos da morte de Cristo pelos cristãos existe, sem dúvida, uma gradação⁴¹⁷.

Aliás, que a fé possui e direciona a vida - *lex credendi, lex orandi, lex vivendi* - é postulado universalmente aceito e crido. É por isso que Balthasar, concluindo esta reflexão de seu pensamento sobre a quenose trinitária, aponta algumas marcas com que a fé no Deus Trindade, que é amor revelado na quenose do Filho, sela indelevelmente toda a vida cristã.

Uma destas marcas, portanto, é a eucaristia, entendida como revelação do próprio ser do Filho, eterna Eucaristia ao Pai pela quenose de sua eterna geração. Mais ainda, como ação de graças, concretizada pelo dom de si até o extremo do amor a suscitar igual resposta de quem comunga. Vê-se que, embora no momento de sua instituição a hora já tivesse chegado, Jesus ainda podia dispor de si soberana e livremente.

Desse modo, viver na Eucaristia significa fazer parte da mesma ação de graças que abarca integralmente a vida de Cristo, desde o aparentemente cotidiano, aí incluído o sofrimento, a perseguição e o obscurecimento, até o sentimento de perda e abandono de Deus, pois a participação na sua paixão faz parte, misteriosamente, da comunhão eucarística.

No sacramento eucarístico [...] ao contrário de transformar Cristo em nossa substância é Ele quem nos transforma na sua. Portanto, na celebração eucarística, se no sinal de comer e de beber é o cristão quem abre o espaço vital ao Senhor, contudo, mais profundamente, o que se vê é o deixar-se dispor por Deus. Deixar que isso aconteça pela presença do Senhor eis o que é realmente comungar, entrando na corrente descendente do amor trinitário e dizendo com Maria o “faça-se em mim” que a configurou ao Filho⁴¹⁸.

Dessa forma, o seguimento de Cristo não é um *dever-ser* exterior ao cristão, nem um abdicar de responsabilidade pessoal em favor de uma entrega anônima, nem, muito menos, uma ética dolorista que valoriza o sofrimento em si. Ao contrário, porque a profundidade do

⁴¹⁷ FEINER, J. LOEHRER, M. *Mysterium Paschale*, p. 93-94.

⁴¹⁸ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 189.

comungar eucarístico configura a existência cristã ao seguimento do Cristo, este só se revela em profundidade quando se tem presente as dimensões trinitárias da vida de Cristo que se expressam e revelam no sacramento eclesial, ou seja, quando a vida cristã se torna eucaristia ao Pai.

Passa-se aqui, portanto, da quenose econômica do Filho em sentido próprio, revelada e vivida por Cristo como Filho de Deus, à quenose imprópria, que consiste no livre associar-se eclesial a seu ato de renúncia de si mesmo. Nessa associação, a criatura, criada à imagem e semelhança de Deus (cf. *Sl* 8,6-7), é capaz de louvar a Deus pelo dom recebido e, mais ainda, é capaz de colocar-se à disposição do seu Senhor e Criador para se deixar usar e distribuir por Ele segundo seu desejo. Isso sem renunciar à sua liberdade criatural, que é uma liberdade dada e que, portanto, só é retamente utilizada e plenamente livre se inserida na liberdade absoluta de Deus⁴¹⁹.

Portanto, o posicionamento cristão da criatura em face de Deus assume a forma de um oferecer-se para ser tomado, a fim de acompanhar a via da quenose econômica de Cristo. Esta é uma oferta condicionada à aceitação de Deus, como o foi o sim de Maria, deixando-se dispor em conformidade com a direção do movimento que Deus percorre na história.

É por isso, também, que o cerne da ética cristã é estar sob a lei do Amor Crucificado e Ressuscitado que nos põe no caminho da cruz, na força da esperança d'Aquele que venceu a morte ao ressuscitar para ser o Senhor dos mortos e dos vivos (cf. *Rm* 14,7). Pois a pessoa do Filho, tomando figura humana, nada dirá como Palavra senão o Amor absoluto e trinitário, e o dirá por pregação, por sua vida e cruz e pelo julgamento sobre tudo o que não é amor, julgamento que é, ele mesmo, obra do amor⁴²⁰.

CONCLUSÃO

Muito se tem falado sobre o amor - quando relacionado a Deus, Amor - nas páginas precedentes do presente trabalho. Mas, pouco se tem falado sobre o que é o amor, embora saiba-se que jamais poderá ser definido por uma linguagem capaz de exprimi-lo totalmente, pois no momento em que isso acontecesse seria destruído por completo.

Pode-se afirmar que o amor é a palavra-chave da fé cristã e seu conteúdo crível. Sem o amor o cristianismo cessaria de existir, tornando-se mera gnose. A compreensão teológica do amor não parte da experiência humana dele, pois ela é considerada demasiado limitada pelo

⁴¹⁹ RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 191.

⁴²⁰ Cf., BALTHASAR, h. U. *La mia opera ed epilogo*. Milano: Jaca Book, 1994. *apud*, RIBEIRO, C. S. M. *Mysterium Paschale: A quenose de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*, p. 194.

fato de estar sujeita ao limite e à contradição típica da natureza criada. Parte, isto sim, do próprio evento da revelação que em si é amor.

A revelação de Deus só pode ser efetivamente compreendida à luz do amor misericordioso com que Deus se dá à humanidade sem nenhuma outra razão a não ser a de amar totalmente sem possibilidade de receber em troca nada que se possa equiparar a seu amor. Toda a história da revelação de Deus pode ser percorrida à luz de um amor que se exprime e se revela progressivamente até o pleno e total dom de si⁴²¹.

Embora o amor de Deus pelo homem seja questão fundamental para a vida, não obstante, não está livre de obstáculos, dentre os quais está um problema de linguagem. O termo “amor” tornou-se hoje uma das palavras mais usadas e mesmo abusadas, à qual associa-se significados completamente diferentes.

[...] recordemos o vasto campo semântico da palavra «amor»: fala-se de amor da pátria, amor à profissão, amor entre amigos, amor ao trabalho, amor entre pais e filhos, entre irmãos e familiares, amor ao próximo e amor a Deus. Em toda esta gama de significados, porém, o amor entre o homem e a mulher, no qual concorrem indivisivelmente corpo e alma e se abre ao ser humano uma promessa de felicidade que parece irresistível, sobressai como arquétipo de amor por excelência, de tal modo que, comparados com ele, à primeira vista todos os demais tipos de amor se ofuscam. (DCE, n. 2)

Ao amor entre homem e mulher, que não nasce da inteligência e da vontade, a Grécia antiga deu o nome de *eros*. O Antigo Testamento grego usa apenas duas vezes a palavra *eros*, enquanto o Novo Testamento nunca a utiliza. Das três palavras gregas relacionadas com o amor - *eros*, *philia* (amor de amizade) e *agape* - os escritos neo-testamentários privilegiam a última, que, na linguagem grega, era quase ignorada. A marginalização da palavra *eros*, juntamente com a nova visão do amor que se exprime através da palavra *agape*, denota sem dúvida, na novidade do cristianismo, algo de essencial e próprio relativamente à compreensão do amor (Cf., DCE, n. 3-4).

Embora o cristianismo fora acusado de dar veneno a beber a *eros*, não o matando, mas subjugando em vício, na verdade, não o rejeita de modo algum, enquanto tal, mas declara guerra à sua subversão devastadora, porque a falsa divinização do *eros* priva-o da sua dignidade, desumaniza-o.

⁴²¹ ALVAREZ, Lorenzo. *AMOR*. In, DICIONÁRIO TEOLÓGICO ENCICLOPÉDICO, p. 17.

O *eros* degradado a puro sexo torna-se mercadoria, torna-se simplesmente uma coisa que se pode comprar e vender; antes, o próprio homem torna-se mercadoria. Na realidade, para o homem, isto não constitui propriamente uma grande afirmação do seu corpo. Pelo contrário, agora considera o corpo e a sexualidade como a parte meramente material de si mesmo a usar e explorar com proveito. Uma parte, aliás, que ele não vê como um âmbito da sua liberdade, mas antes como algo que, a seu modo, procura tornar simultaneamente agradável e inócuo. (DCE, n. 5)

Uma compreensão do amor, mais bíblica, encontra-se no livro do Cântico dos Cânticos. Segundo a interpretação de alguns místicos, as poesias contidas neste livro são originalmente cânticos de amor, talvez previstos para uma festa israelita de núpcias, na qual deviam exaltar o amor conjugal. Neste contexto, é muito elucidativo o fato de, ao longo do livro, encontrar-se duas palavras distintas para designar o “amor”.

Primeiro, aparece a palavra *dodim*, um plural que exprime o amor ainda inseguro, numa situação de procura indeterminada. Depois, esta palavra é substituída por *ahabà*, que, na versão grega do Antigo Testamento é traduzida pelo termo de som semelhante *agape*, que se tornou, como vimos, o termo característico para a concepção bíblica do amor. Em contraposição ao amor indeterminado e ainda em fase de procura, este vocábulo exprime a experiência do amor que agora se torna verdadeiramente descoberta do outro, superando assim o carácter egoísta que antes claramente prevalecia. Agora o amor torna-se cuidado do outro e pelo outro. Já não se busca a si próprio, não busca a imersão no inebriamento da felicidade; procura, ao invés, o bem do amado: torna-se renúncia, está disposto ao sacrifício, antes procura-o. (DCE, n. 6)

O amor compreende a totalidade da existência em toda a sua dimensão, inclusive a temporal. Nem poderia ser de outro modo, porque a sua promessa visa o definitivo: o amor visa a eternidade. Sim, o amor é êxtase, não no sentido de um instante de inebriamento, mas como caminho, como êxodo permanente do eu fechado em si mesmo para a sua libertação no dom de si e, precisamente dessa forma, para o reencontro de si mesmo, mais ainda para a descoberta de Deus: “Quem procurar salvar a vida, perdê-la-á, e quem a perder, conserva-la-á” (Lc 17, 33), diz Jesus. Assim descreve Jesus o seu caminho pessoal que o conduz, através da cruz, à ressurreição: o caminho do grão de trigo que cai na terra e morre e assim dá muito fruto. Partindo do centro do seu sacrifício pessoal e do amor que aí alcança a sua plenitude, Ele, com tais palavras, descreve também a essência do amor e da existência humana em geral.

Depara-se, assim, com duas palavras fundamentais: *eros*, significando o amor “mundano”; e *agape* como expressão do amor fundado sobre a fé e por ela formado. As duas concepções aparecem, frequentemente, contrapostas como amor “ascendente” e amor “descendente”. Existem outras classificações, ainda, como, por exemplo, a distinção entre amor

possessivo e amor oblato, à qual, às vezes, se acrescenta ainda o amor que procura o próprio interesse.

No debate filosófico e teológico, estas distinções foram muitas vezes radicalizadas até ao ponto de as colocar em contraposição: tipicamente cristão seria o amor descendente, oblato, ou seja, a *agape*; ao invés, a cultura não cristã, especialmente a grega, caracterizar-se-ia pelo amor ascendente, ambicioso e possessivo, ou seja, pelo *eros*. Se se quisesse levar ao extremo esta antítese, a essência do cristianismo terminaria desarticulada das relações básicas e vitais da existência humana e constituiria um mundo independente, considerado talvez admirável, mas decididamente separado do conjunto da existência humana. Na realidade, *eros* e *agape* - amor ascendente e amor descendente - nunca se deixam separar completamente um do outro. Quanto mais os dois encontrarem a justa unidade, embora em distintas dimensões, na única realidade do amor, tanto mais se realiza a verdadeira natureza do amor em geral. Embora o *eros* seja inicialmente sobretudo ambicioso, ascendente - fascinação pela grande promessa de felicidade - depois, à medida que se aproxima do outro, far-se-á cada vez menos perguntas sobre si próprio, procurará sempre mais a felicidade do outro, preocupar-se-á cada vez mais dele, doar-se-á e desejará “existir para” o outro. Assim se insere nele o momento da *agape*; caso contrário, o *eros* decai e perde mesmo a sua própria natureza. Por outro lado, o homem também não pode viver exclusivamente no amor oblato, descendente. Não pode limitar-se sempre a dar, deve também receber. Quem quer dar amor, deve ele mesmo recebê-lo em dom. Certamente, o homem pode - como nos diz o Senhor - tornar-se uma fonte donde correm rios de água viva (cf. *Jo* 7, 37-38); mas, para se tornar semelhante fonte, deve ele mesmo beber incessantemente da fonte primeira e originária que é Jesus Cristo, de cujo coração trespassado brota o amor de Deus (cf. *Jo* 19, 34). (DCE, n. 7)

O centro da concepção cristã do amor é o mistério pascal. Somente a partir desse centro é possível perceber a história do amor divino. Nesse contexto a cruz deixa transparecer, simultaneamente, a liberdade de Deus no seu doar-se por amor e o dom pleno e total que ele realiza de si: “*Ninguém tira a minha vida, mas eu a dou livremente; tenho o poder de dá-la e o poder de retomá-la*” (*Jo* 10,18).

Na morte do Filho, Deus permite que se conheça o mistério do seu amor dentro da própria vida trinitária. A natureza de Deus, com efeito, é somente amor. Entre os numerosos atributos que na Escritura são aplicados a Deus, pela primeira e única vez, a carta de João dirá que “Deus é amor” (*1Jo* 4,8). O valor dessa expressão, para a fé, é sumo; de fato, toca-se no ápice da revelação à medida que se afirma que esse amor é a origem e o fim da vida trinitária de Deus e a forma mediante a qual ele se dirige à humanidade⁴²².

A partir desse centro tomam corpo as diversas expressões de amor que pertencem à história da revelação. A criação, antes de mais nada, é fruto de um Deus que ama. Mediante a

⁴²² ALVAREZ, Lorenzo. *AMOR*. In, DICIONÁRIO TEOLÓGICO ENCICLOPÉDICO, p. 17.

criação pode-se reconhecer o amor com que Deus se exprime e compreender sua existência. Mais ainda, na Sagrada Escritura lê-se o amor de Deus nos eventos que levam Israel a se constituir como povo, eventos, estes, que refletem um amor que elege, defende e liberta, que promete e cumpre a promessa. Da mesma forma, os profetas, repetidas vezes, falam do amor de Deus para com Israel usando como termo de comparação a própria experiência do amor conjugal.

“Eu te amo com um amor de eternidade; é, pois, por amizade que te atraio a mim” (*Jr* 31,3). Sob muitos aspectos, esta etapa da revelação do amor é ainda marcada por uma forte conotação que poderia ser definida como “contratual”. O Deus que ama é o mesmo que faz uma aliança e que dá uma lei para ser observada sob pena de perda de sua proteção⁴²³.

O evento da encarnação, manifestando claramente o próprio empenho de Deus em primeira pessoa, garantirá a plena expressividade do seu amor, não havendo mediações e, sim, Deus que se revela diretamente a si mesmo. À luz do acontecimento da páscoa o homem verá a si mesmo como objeto de um amor particular por parte de Deus. E, movido por este amor com o qual é amado, pode superar toda e qualquer dificuldade e vencer até o último inimigo que se lhe apresenta, a saber, a morte: “*Se Deus é por nós, que será contra nós? [...] Quem nos separará do amor de Cristo? [...] Mas em tudo isso somos mais que vencedores, graças Àquele que nos amou*” (cf. *Rm* 8,31-39).

Desse modo, o amor de Deus torna-se princípio para o agir, quer pessoal, quer comunitário, convidando a viver do mesmo amor com o qual se é amado. Torna-se o sinal característico, expressivo, da vida, especialmente, do cristão. São Paulo expressa este fato em seu chamado “hino à caridade”: “*se não tiver amor, nada sou*” (cf. *1Cor* 13,1-13).

A apóstolo descreve aqui o amor como a condição constitutiva do ser crente e vê esse amor na pessoa do próprio Jesus. Tudo será inútil na vida do crente, até mesmo o ato supremo com o qual se decide oferecer a própria vida com o martírio, se praticado fora do horizonte do amor. Em suma, quem não ama, não pode crer que Deus se revelou, não podendo, portanto, realizar-se a si mesmo⁴²⁴.

O amor, do ponto de vista cristão, continua sendo o centro do mistério, compreensível à luz de uma revelação que, simultaneamente, seja capaz de exprimi-lo e de protegê-lo. Apesar da impossibilidade de sua definição, devido à limitação da linguagem, ou do esgotamento de seu sentido, o amor só pode ser concebido e compreendido à medida em que se mantem

⁴²³ ALVAREZ, Lorenzo. *AMOR*. In, DICIONÁRIO TEOLÓGICO ENCICLOPÉDICO, p. 17.

⁴²⁴ ALVAREZ, Lorenzo. *AMOR*. In, DICIONÁRIO TEOLÓGICO ENCICLOPÉDICO, p. 18.

dinâmico e capaz de exprimir tudo da pessoa, salvaguardando a gratuidade, o dom. Um amor que não seja dom não é digno nem de Deus nem da pessoa e, por conseguinte, estaria sujeito ao equívoco do egoísmo em suas formas mais sutis. Só quando se chega ao amor dentro da perspectiva de ser amado torna-se possível descobrir que se está, também, em condições de amar, inclusive na dor, diria, especialmente no sofrimento. É o encontro do Amor com o amado.

No desenrolar deste encontro, revela-se com clareza que o amor não é apenas um sentimento. Os sentimentos vão e vêm. O sentimento pode ser uma maravilhosa centelha inicial, mas não é a totalidade do amor. Ao início, falamos do processo das purificações e amadurecimentos, pelos quais o *eros* se torna plenamente ele mesmo, se torna amor no significado cabal da palavra. É próprio da maturidade do amor abranger todas as potencialidades do homem e incluir, por assim dizer, o homem na sua totalidade. O encontro com as manifestações visíveis do amor de Deus pode suscitar em nós o sentimento da alegria, que nasce da experiência de ser amados. Tal encontro, porém, chama em causa também a nossa vontade e o nosso intelecto. O reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à d'Ele une intelecto, vontade e sentimento no ato globalizante do amor. Mas isto é um processo que permanece continuamente em caminho: o amor nunca está “concluído” e completado; transforma-se ao longo da vida, amadurece e, por isso mesmo, permanece fiel a si próprio. *Idem velle atque idem nolle* - querer a mesma coisa e rejeitar a mesma coisa é, segundo os antigos, o autêntico conteúdo do amor: um tornar-se semelhante ao outro, que leva à união do querer e do pensar. A história do amor entre Deus e o homem consiste precisamente no fato de que esta comunhão de vontade cresce em comunhão de pensamento e de sentimento e, assim, o nosso querer e a vontade de Deus coincidem cada vez mais: a vontade de Deus deixa de ser para mim uma vontade estranha que me impõem de fora os mandamentos, mas é a minha própria vontade, baseada na experiência de que realmente Deus é mais íntimo a mim mesmo de quanto o seja eu próprio. Cresce então o abandono em Deus, e Deus torna-Se a nossa alegria (cf. *Sl* 73/72, 23-28). (DCE, n. 18)

CONCLUSÃO

Conforme apresentado ao longo da presente pesquisa, o sofrimento decorre da própria natureza do homem. A sensibilidade é condição, no sujeito, quer do sofrimento quer da alegria: quando os objetos ou pessoas estão em harmonia com sua sensibilidade, o sujeito experimenta o prazer, a alegria; quando, pelo contrário, ferem essa sensibilidade, ele sofre.

A fé ensina-nos que o sofrimento entrou no mundo por causa do pecado. Por um ato de bondade infinita e gratuita, Deus havia preservado o homem do sofrimento. No entanto, o pecado de Adão transmitido a seus descendentes veio transtornar esse belo plano divino. Com o pecado, o sofrimento e a morte entraram no mundo, não somente como consequência natural da sensibilidade, mas, inclusive, como consequência do pecado.

Para reparar a ofensa cometida contra Deus, o Filho de Deus consente em fazer-se homem, em tornar-se o representante da humanidade culpada, em assumir sobre si o peso da iniquidade do homem. Assim, o sofrimento é reabilitado, enobrecido, divinizado. Já não é mais somente um castigo, mas um ato de obediência aceito voluntária e generosamente por amor, um ato que, na pessoa de Jesus Cristo, tem um valor infinito. Por ele, Jesus glorifica a Deus muito mais do que o pecado o havia ofendido. Assim, esse ato tem, para o homem, as mais felizes consequências: associando seus sofrimentos aos de Cristo, estes conferem valor incomensurável àqueles. Eles se tornam não mais um castigo, mas uma reparação: se a desobediência e o egoísmo conduzem ao pecado, ao sofrer com e por Jesus, o homem repara as faltas cometidas por um ato de obediência e amor.

Deus, que em sua revelação se inclina graciosamente em direção à sua criatura, não quer apreender e plenifica-la externamente, senão no mais íntimo. A revelação histórica do Filho aponta para a união transformadora através do sujeito, para a revelação do Espírito Santo da liberdade e a filiação no espírito humano. Toda salvação objetiva não serve para nada se ela não se renova subjetivamente como um co-morrer e co-ressuscitar com Cristo no Espírito Santo.

Se Deus, o totalmente outro, quis encontrar-se com cada homem, então teve que ser o homem, como outro, o lugar de sua manifestação. Em cada homem pode-se conhecer e experimentar muito “sobre ele” e, também, “dele” e “por ele”, mas jamais a ele mesmo em sua unicidade. Se Deus viesse somente como “Espírito”, que é mais interior que o próprio espírito do homem, então ele não teria aparecido em seu essencial ser-outro; como “Espírito” pode vir só para confirmar, aclarar e intimar seu ser outro, sua palavra que vem de cima, de fora e de outro.

Ante a majestade do amor infinito que revelando-se entra no homem e o alcança, elevando e convidando-o a uma incompreensível intimidade, o espírito finito suspeita pela primeira vez o que significa propriamente que Deus é o totalmente Outro, o incompreensível, essencialmente diferente do mundo, felicíssimo de si em si, e inefavelmente excelso acima de tudo o que fora dele mesmo existe e pode ser concebido (DH 3001).

Na vida da natureza o *Eros* é o lugar por excelência da beleza: o que se ama, seja profunda ou superficialmente, aparece sempre como algo esplêndido; e, objetivamente, como conhecimento admirável. Ambos polos, correspondentes entre si, são superados no campo da revelação onde o *Logos* de Deus que descende kenoticamente se manifesta a si mesmo como amor, como ágape e, por isso, como glória. Se a palavra fundamental deste *Logos* não fosse amor e, precisamente - porque se trata da revelação de Deus - absoluto e totalmente livre, então o *logos* cristão seria colocado na mesma linha junto com os *logos* de outras doutrinas de sabedoria religiosa (filosóficas, gnósticas ou místicas). Mas, se a palavra fundamental é amor como amor divino, então precisa estar junto a ela a palavra fundamental da estética, “glória”, que assegura a este amor de Deus que se manifesta à distância do ser-totamente-outro e exclui completamente toda confusão entre este amor e outro amor que se absolutiza a si mesmo, ainda que seja pessoal. A plausibilidade desse amor de Deus não se deduz de nenhuma redução comparativa àquilo que o homem chamou sempre amor, mas sim, e unicamente, pela figura da revelação do amor mesmo que se revela a si mesmo, de uma maneira tão majestosa que, ali onde é percebida, consegue a abertura da adoração sem necessidade de exigí-la expressamente.

Dessa majestade do amor absoluto, que constitui o fenômeno originário da revelação mesma, origina-se a autoridade de toda mediação humana. A autoridade original não é propriedade nem da Bíblia (como palavra de Deus” escrita), nem do kerigma (como “palavra de Deus” viva e anunciada), nem do magistério da Igreja (como representação oficial da “palavra de Deus”) - os três são somente palavra, não carne -, senão só do Filho, que manifesta o Pai no Espírito Santo como o amor divino. Porque unicamente aqui, na origem da revelação pode e deve coincidir a autoridade (ou majestade) com o amor mesmo; toda demanda autoritária da obediência da fé do homem à revelação pode conduzir unicamente a uma reta visão e a uma devida entrada em ação do amor de Deus que se deu a conhecer. O amor de Deus pode dar-se de uma forma tão fascinante que nele resplandeça a palavra e a resposta, sendo que estas alcançam seu sentido, somente, a partir da doação da pessoa infinita à finita; onde esta acontece, da-se junto com ela a possível resposta da pessoa finita à infinita, uma doação cujo coração e essência é o amor.

Aquilo que Deus quer falar aos homens em Cristo não pode encontrar sua norma nem no mundo em geral, nem no homem em particular, senão em algo necessariamente teo-lógico, melhor ainda, teo-pragmático: ação de Deus para o homem, ação que ele mesmo mostra ante e para o homem (e somente assim, junto a ele e nele). Acerca deste fato unicamente se pode dizer que só seria crível como amor: somente é pensável como amor do próprio Deus, cuja manifestação é a de sua glória.

Tão grande como se possa pensar a semelhança entre o Criador e a criatura, deve ser pensada, todavia, maior a dessemelhança entre ambos. O mesmo se pode afirmar, parafrazeando, quando se fala em amor. O homem, ao encontrar o amor de Deus em Cristo, não somente experimenta o que é realmente o amor, senão que, igualmente, experimenta de forma irrefutável que ele, pecador e egoísta, não tem o verdadeiro amor. Ambas as coisas, experimenta-as em uma: a finitude criatural do amor e sua culpável dormência. Certamente o homem possui algo assim como uma “pré compreensão” do que é o amor; se não o tivesse, então não seria capaz de interpretar o sinal de Jesus Cristo. Também seria irresolúvel e contraditório desde o ponto de vista objetivo, pois aqui o amor de Deus apareceu em uma figura de carne, quer dizer, na figura do amor humano. Mas, o homem não chega desde esta “pré compreensão” ao reconhecimento deste sinal sem uma radical conversão, do coração, o qual ante este amor precisa confessar que até então não havia amado, e do pensamento, o qual necessita aprender novamente o que é verdadeiramente o amor.

Diante do amor as forças restantes da existência humana conservam seu poder e sua superioridade; se o homem absolutizasse o amor criado em detrimento das agônicas forças vitais, contradizer-se-ia ele mesmo desde um ponto de vista biológico e cultural. Em dado momento da vida o homem conserva, no melhor dos casos, uma temperada posição intermediária entre o amor e o interesse, entre o amor e o desamor. A morte do indivíduo, que é para a comunidade um momento solene, porque experimenta em si mesma os poderes do destino que abarca aos homens, pode ser vivida por ele na “não resistência”, em uma aceitação do destino que, em sua dureza, talvez permita vislumbrar, também, traços de uma mansidão e sabedoria, porém, não totalmente desveladas.

O amor humano participa da irresolúvel contradição de uma existência que é simultaneamente mortal e espiritual: o amor pessoal, como o juram os amantes nos momentos mais sublimes, diz uma definitividade que supera e perdura além da morte. No entanto, “amor eterno”, “no tempo”, é uma contradição que não pode ser vivida. E, ainda mais: nada na natureza visível esconde uma perduração da totalidade da existência humana (não só “espiritual”), onde com toda essa existência, e não uma alma irrepresentável e etérea, foi

pensada pelo amor. Pensado ou não, “o instante” deve ser eterno e deve igualmente (para não se converter em um inferno insuportável), não se-lo: assim o coração não se compreende nem a si mesmo. O momento central do amor é sempre uma promessa plena: uma abertura que não se fecha sobre si mesma e cuja fecundidade se revela de forma natural no Filho, mas que espiritualmente parece velado. O amor humano é, como pura criaturalidade, um hieróglifo; é, gramaticalmente falando, sempre incoativo e não pode ser transposto de si mesmo a um modo indicativo.

Diante do crucificado revela-se o egoísmo abismal daquilo que costuma ser chamado amor. Na seriedade da última pergunta diz-se “não” àquilo que Cristo disse “sim” por amor, e diz-se despreocupadamente, sem amor, “sim” àquilo que ele carregou por nossos pecados. Somente pode estar justificado para nós se ele o quis fazer assim! Por isso, o pecador não é perguntado por Deus sobre sua conformidade com a cruz. Só é exigido pelo sim amoroso ao mais temível, à morte do amado. A humanidade é confrontada, nos acontecimentos da paixão, com sua verdade: a incorruptibilidade deste desmascaramento “emudece toda boca” e “todo homem” que fala de amor é declarado culpável “como mentiroso”: “Ninguém é justo, nem sequer um só; todos em caminhos equivocados, nenhum pergunta por Deus; não conhecem o caminho da paz, o temor de Deus é para eles estranho” (Cf., *Rm* 3,4-19).

Aparentemente, a finitude da existência justifica, sem cessar, a finitude do amor, que se reduz, no espaço da vida global, em espaço não explicado do amor, a ilhas de simpatia mútua: ilhas de *eros*, de amizade, de amor à pátria. Finalmente se reduz em um certo amor universal fundamentado na idêntica natureza humana, e igualmente no amor à toda natureza mundana de idêntica *physis*, que anima um *logos* universal. A identidade da natureza, que está relacionada aos amantes enquanto “ilhas de amor”, é estendido ao universal, através da superação e a omissão da diferença. Assim será possível, também, uma forma de amor ao inimigo, omitindo a oposição com os inimigos e odiados em virtude de uma comunidade de natureza e de essência.

A pré compreensão incoativa do amor que o homem possui faz com que ele obedeça, se quer escutar a notícia do amor absoluto e perceber a imagem do que a notícia dá testemunho. No entanto, as quedas, os tropeços do homem mostram que não se trata nem do seu amor próprio, nem se refere ao fato da existência, nem ao fato do modo de ser do amor que se oferece, senão que consiste em dirigir os olhos à singularidade do amor que se revela e, nesta luz, desmascarar, de uma forma totalmente concreta, como não amor seu amor criatural e incoativo.

Se Deus quer revelar o amor que tem ao mundo, o amor precisa ser reconhecível pelo mundo. E o amor é reconhecido em sua realidade interna só pelo amor. Para que o amor gratuito de um amante possa ser entendido por um amado egoísta, não somente como útil senão como

o que é em si mesmo, é necessário que exista um pressentimento, um começo de amor naquele que é amado. Do mesmo modo, aquele que contempla uma grande obra de arte necessita uma certa capacidade, natural ou adquirida, para perceber o valor da beleza que a diferencia de uma arte de pouco valor ou de objetos de mau gosto. Esta preparação do sujeito através do qual é colocado em sintonia, é afinado, com o objeto da revelação, no homem individual é aquela condição que pode ser assinalada pela tríade das virtudes teologais: a fé, a esperança e a caridade. Estas precisam existir, ao menos de forma incoada, num primeiro e verdadeiro encontro e que, com efeito, podem existir, na medida em que o amor de Deus for a graça que necessariamente leva consigo as condições de seu reconhecimento e, por esta razão, ele as traz e as comunica.

Mas, o amor de Deus é sempre um amor de antecipação. E de fatos. Não é um amor de palavras, muito menos vazio: as vazias expressões sem sentido encontram sentido no centro de um tu. Assim se manifesta Deus como amor entre os homens: em Deus reluz o amor e ele institui a luz do amor no coração do homem, o qual tem, imediatamente, capacidade para ver este amor. Na medida em que o homem é criatura, está nele o germen do amor, dormitando, como imagem de Deus (*imago*). Mas, como nenhum filho desperta para o amor sem antes fazer a experiência de sentir-se amado pela mãe que sorri para ele, por exemplo, assim nenhum coração humano desperta à compreensão de Deus sem a livre doação de sua graça, na imagem de seu Filho, Jesus Cristo.

No entanto, antes deste encontro do homem individual com o amor de Deus, em algum momento temporal da história foi necessário outro encontro original e arquetípico, que oferece condições de possibilidade da aparição do amor de Deus pela humanidade. Um encontro no qual este movimento unilateral do amor de Deus pelo homem é compreendido como tal, e isto significa também que de forma correspondente é assumido e respondido. Este, como foi longamente apresentado na presente pesquisa, deu-se com a primeira *kenosis* de Cristo na Encarnação. E, deu-se, ainda, numa segunda *kenosis*, a saber, na cruz, onde se manifestou a *glória* de Deus.

Sem dúvida, é verdade que a resposta da fé da criatura, pensada e criada por Deus no amor, tem seu fundamento na Revelação de Deus, mas é também verdade que é a criatura mesma, com sua natureza e capacidade naturais para amar, a que responde. Mas, o faz na graça, quer dizer, em razão de uma disposição originária com o presente de uma resposta de amor adequada à palavra de amor de Deus.

A vida de Jesus se dá como uma vida de ensinamento, ilustrado através de parábolas relacionadas com a realidade do povo e, ao final, se dá como uma via de sofrimento e de morte.

Mas, a condição absoluta e ardente de seu ensinamento, aquilo que afirma, promete e exige, somente é compreensível a partir da irresistível inclinação de toda sua vida para a cruz, onde se produz o ocultamento de toda ação exposta em obras e palavras, e acontece a paixão que tudo esclarece e possibilita.

Cristo, na última ceia, deixa o mandato aos discípulos: “Fazei isto em minha memória” (1Cor 11,25). Na *anamnesis* permanente deste ato do autossacrifício do amor de Deus torna-se presente o Cristo vivo e ressuscitado (Mt 18,20), mas até que ele volte (1Cor 11,26). Esse voltar não é, essencialmente, um voltar para trás, mas, paradoxalmente, um voltar para frente, para o futuro e a esperança. Somente a incredulidade e a ausência de amor podem amarrar o homem ao seu passado. Isto, porque, com a paixão de Cristo o sofrimento humano concentra-se numa nova situação. Na cruz de Cristo não se realiza apenas a Redenção através do sofrimento, como o próprio sofrimento humano foi redimido: o redentor sofreu em lugar do homem e em favor do homem (Cf., SD, n. 19). Portanto, a cruz de Cristo é um convite a dirigir o olhar para frente, olhar cheio de esperança, cheio de possibilidades. Talvez não de repostas, mas de sentido.

Todo homem tem sua participação na redenção e é chamado, também, a participar naquele sofrimento por meio do qual se realizou a redenção e por meio do qual foi redimido o sofrimento humano. Realizando a Redenção mediante o sofrimento, Cristo elevou o sofrimento humano ao nível de Redenção. Por isso, o homem, com seu sofrimento, pode tornar-se participante do sofrimento redentor de Cristo (Cf., SD, n. 19). Como Deus amou tanto o mundo que lhe deu seu Filho unigênito, assim aqueles que são amados por Deus participam da salvação, não apenas pessoal, como de seus irmãos, inclusive, à medida que assumem o sofrimento que se lhes apresentar, ressignificando-o, fazendo deste um sofrimento expiatório, por toda humanidade.

O homem torna-se participante dos sofrimentos de Cristo porque antes Cristo abriu o seu sofrimento ao homem, porque ele próprio, no seu sofrimento redentor, tornou-se, em certo sentido, participante dos sofrimentos do homem. Ao descobrir, pela fé, o sofrimento redentor de Cristo, o homem descobre nele, simultaneamente, os próprios sofrimentos, reencontra-os, mediante a fé, enriquecidos de um novo conteúdo e com um novo significado (Cf., SD, n. 20).

Mais ainda, aqueles que participam nos sofrimentos de Cristo têm diante dos olhos o mistério pascal da cruz e da ressurreição, no qual Cristo desce até às últimas consequências da debilidade e da impotência humana, morrendo pregado na cruz. Mas, paradoxalmente, nesta fraqueza se realiza ao mesmo tempo a sua elevação, confirmada pela força da ressurreição. Dessa forma, as fraquezas de todos os sofrimentos humanos podem ser penetradas pela mesma potência de Deus, manifestada na cruz de Cristo. Nesta concepção, sofrer significa tornar-se

particularmente receptivo, particularmente aberto à ação das forças salvíficas de Deus, oferecidas em Cristo à humanidade. Nele, Deus confirmou que quer operar de um modo especial por meio do sofrimento, que é a fraqueza e o despojamento do homem; e ainda, que é precisamente nesta fraqueza e neste despojamento que ele quer manifestar o seu poder. O sofrimento contém um particular apelo à virtude que o homem é convidado a exercitar. É a virtude da perseverança, ou seja, um suportar, com amor, tudo aquilo que incomoda e faz doer. Ao proceder assim o homem dá livre curso à esperança, que mantém em si a convicção de que o sofrimento não prevalecerá sobre ele nem o privará da dignidade própria do homem, que anda unida à consciência do sentido da vida. E este sentido manifesta-se simultaneamente com a obra do amor de Deus, que é o dom supremo do Espírito Santo. À medida que participa deste amor o homem sabe orientar-se quando mergulhado no sofrimento: reencontrando-se, reencontra a alma que julgava ter perdido por causa do sofrimento (Cf., SD, n. 23).

Diante de todos os sofrimentos, o pior é a perda definitiva de Deus. “Deus amou tanto o mundo que deu o Seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16). O homem perece quando perde a vida eterna. O contrário da salvação não é, pois, somente o sofrimento temporal, qualquer sofrimento, mas o sofrimento definitivo: a perda da vida eterna, o ser repellido por Deus, a condenação. O Filho unigênito foi dado à humanidade para proteger o homem, antes de mais nada, do mal e do sofrimento definitivos. Na sua missão salvífica, portanto, o Filho deve atingir o mal nas suas raízes transcendentais, a partir das quais se desenvolve na história do homem. Estas estão pregadas ao pecado e à morte, colocando-se na base da perda da vida eterna. Portanto, a missão do Filho unigênito consiste em vencer o pecado e a morte. E ele vence o pecado com a sua obediência até à morte, e vence a morte com a sua ressurreição (Cf., SD, n. 14).

O homem, por outro lado, reconhece que no abandono por Deus do crucificado encontra-se o lugar onde foi salvo e preservado da definitiva perda de Deus. Uma perda que ele, através do esforço próprio, fora da graça, não poderia evitar. No entanto, ao agir de forma cristã, ao responder na fé ao convite de amor de Deus, ele é introduzido pela graça na ação de Deus, no centro da vida com Deus, onde unicamente se produz um saber sobre Deus, porque “quem não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,8). Amor significa aqui todo compromisso incondicional de quem estaria disposto, se fosse necessário, a ir até as últimas consequências deste amor, inclusive até a morte, pois “ninguém tem amor maior do que aquele que dá a vida pelos amigos” (Jo 15,13). E, ainda, “nisto temos conhecido o amor, em que se ele deu a vida por nós, também nós devemos dar a nossa vida pelos irmãos” (1Jo 3,16). Assim, ao participar do amor e, conseqüentemente, dos sofrimentos de Cristo, o homem é chamado a

correalizar aquilo que já foi plenamente realizado e plenificado e, deste modo, realizá-lo e elevá-lo à plenitude (*CI* 1,24).

O amor mantém desperto no homem o temor. E a pavorosa realidade do abandono de Deus revela claramente que o inferno não é uma ameaça pedagógica, nem tampouco uma simples possibilidade: é a realidade que o abandonado de Deus conhece de forma eminente, porque ninguém pode experimentar, nem sequer de forma aproximativa, um abandono de Deus tão tremendo como o do Filho, unido, essencialmente, desde a eternidade, ao Pai eterno. Se o amor não pode ser medido por nada que não seja ele mesmo, nem por seus efeitos, nem pela fé, nem pelo sofrimento, que pode ser involuntário, nem pelo sacrifício, nem pela forma subjetiva de experiência com Deus (mística), então o amor aparece como algo sem forma, além de toda determinação criatural. Assim, é necessário aceitar esta aparente ausência de forma, porque o amor é o estar de acordo, sem reservas e de forma ilimitada, com a vontade e a disposição de Deus, mesmo que essa vontade seja manifestada ou não. O amor é o sim antecipado a tudo, seja à cruz, ao ser jogado no abismo do abandono ou do esquecimento, à inutilidade ou à insignificância absolutas. O sim do Filho de Deus, o sim de Maria ao anjo, o sim da Igreja com seus membros ao senhor é o sim que antecipa e capacita o sim de cada homem individual.

A doutrina do Deus que ama mantém sua urgência e sua presença atual na obediência amorosa como mistério de amor que acontece aqui e agora. A revelação não nega nenhuma aspiração antropológica e natural ou sobrenatural do homem, assim como não nega nenhuma consumação interna deste desejoso *cor inquietum*. Pelo contrário, afirma-as, pois este coração somente se compreende a si mesmo depois de ter visto e experimentado previamente o amor do coração de Deus que se dirigiu ao homem e por ele foi traspassado na cruz. O amor de Deus aparece ao homem “de fora”, não somente porque o espírito do homem é sensível, mas porque o amor somente existe entre pessoas. Assim, não porque Deus seja superior que ele perde o direito, a força e a palavra para revelar-se ao homem como o amor eterno, para doar e fazer-se compreender em sua incompreensibilidade. Por vezes o homem perde a sensibilidade para ver com os olhos de Deus e, assim, não reconhece as iniciativas amorosas de Deus. Cabe, então, voltar àquilo que Balthasar chama de teologia ajoelhada, ou seja, aquela que se coloca humildadamente na escuta da palavra de Deus e que acolhe na fé a revelação de Deus. Esta revelação é o centro, o fundamento, a medida e o objeto da teologia e de toda vida do homem.

Por fim, o sofrimento parece conferir um selo de qualidade à vida, porque tem o dom de revesti-la de sacralidade, de retirá-la do comum e elevá-la à condição de sacrifício. Sacrifício e sofrimento são faces de uma mesma realidade. O sofrimento pode ser também reconhecido como sacrifício, e sacrificar é ato de retirar do lugar comum, tornar sagrado, fazer santo. Essa

é a mística cristã a respeito do sofrimento humano. Não há nada nesta vida, por mais trágico que possa parecer, que não esteja preñado de motivos e ensinamentos que tornarão melhores os homens. Tudo depende da lente usada para enxergar o que acontece. Tudo depende do que o homem deixar demorar nele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKERMANN, Stephan. *The Church as Person in the theology of Hans Urs von Balthasar*. p. 238-249, 2002. p. 238. Disponível em: <<http://www.comunioicr.com/files/AckermanFinal.pdf>>. Acesso em: 30 maio. 2014.
- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: Contra os Pagãos*. 4ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. Parte II.
- _____. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé: a fé as obras. A fé nas coisas invisíveis. Enquirídio. O Símbolo aos catecúmenos*. São Paulo: Paulus, 2017. 462 p. (Coleção Patrística – 36)
- _____. *Obras Completas. Sermões III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1983.
- _____. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. 296 p.
- AMARAL, Miguel de Salis. *Concittadini dei santi e familiari di Dio: studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*. Roma: EDUSC, 2009. 436 p.
- AMATO, Angelo. *Gesù il Signore: saggi di cristologia*. 8. ed. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2012. 688 p. (Coleção Corso di Teologia Sistemática – 4)
- AQUINO, Tomás. *Le questioni disputate*. Vol. II: La verità. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.
- _____. *Suma teológica*. Vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Super epistolas S. Pauli lectura*. Vol. I. 8ª Edição. Roma: Marietti, 1953.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo. Editora 34, 2006.
- _____. *Retórica*. Trad de Manuel Júnior. Lisboa: INCM, 2005.
- _____. *Ética a Nicômaco*. In: Os Pensadores. Vol. II. Trad. Leonel Valandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *Gloria: La percepción de la forma*. Trad. de Emilio Saura. Madrid: Encuentro, 1985. vol. 1. 616 p.
- _____. *Glória: Estilos Eclesiásticos*. Trad. de José Luis Albizu. Madrid: Encuentro, 1986. vol. 2. 348 p.
- _____. *Glória. Metafísica – Edad Moderna*. Trad. de Ganzalo Gironés. Madrid: Encuentro, 1988. vol. 5. 616 p.
- _____. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre em Cristo*. Trad. Eloy Bueno de la Fuente e Jesús Camarero. Madrid: Ediciones Encuentro. 2007. Vol. 3. 502 p.

_____. *Teodrammatica: le persone del drama: l'uomo in Dio*. Trad. Guido Somlavilla. Milano: Jaca Book, 2012. Vol 2. 408 p. (Coleção Già e non ancora – 509)

_____. *Teodramática: Prolegomenos*. Tradução: Eloy Bueno de La Fuente/Jesus Camarero. Madrid: Ed. Encuentro, 2001.

_____. *Teodramática: la acción*. Madrid: Eiciones Encuentro, 1993. Vol. 4.

_____. *Teologica: verità del mondo*. Trad. Guido Somlavilla. Milano: Jaca Book, 2010. Vol. 1. 271 p. (Coleção Già e non ancora – 513)

_____. *Teológica: verdade de Dios*. Trad. José Pedro Tosaus. Madrid: Ediciones Encuentro. 2007. Vol. 2. 359 p.

_____. *Teologica: lo spirito della verità*. Trad. Guido Somlavilla. Milano: Jaca Book, 2010. Vol. 3. 361 p. (Coleção Già e non ancora – 515)

_____. *Homo creatus est*. Saggi Teologici, 5. Trad. Giovanni Russo. Milano: Jaca Book, 2010. 381 p. (Coleção Già e non ancora – 457)

_____. *Sorelle nello Spirito: Teresa di Lisieux e Elisabetta de Digione*. Milano: Jaca Book, 1974. 352 p.

_____. *Verbum Caro*. Brescia, Trad. Andrés Pedro Sánchez Pascual. 2 ed. Cristandad, 1960. 299 p. (Coleção Ensayos Teológicos - I)

_____. *La percezione dell'amore: abbattere i bastioni e solo l'amore è credibile*. Milano: Jaca Book, 2010. 153 p.

_____. *O cristão e a angústia*. Trad. Antonio Alves Guerra. São Pulo: Novo Século, 2000. 87 p.

_____. *Teologia dei ter giorni*. 9. ed. Brescia: Queriniana, 2014. 249 p. (Coleção Biblioteca di Teologia Contemporanea – 61)

_____. *Il libro dell'Agnello: sulla rivelazione di Giovanni*. Milano: Jaca Book, 2007. 122 p. (Coleção Già e non ancora – 449)

_____. *Solo el amor es digno de fe*. Trad. Ángel Cordovilla Pérez. 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. 143 p.

_____. *La mia opera ed epilogo*. Milano: Jaca Book, 1994.

_____. *Nos conoce Jesús? Lo conocemos?*. Barcelona: Herder, 1982. 148 p.

_____. *Tratado sobre el infierno*. Valencia: EDICEP, 1999. 206 p.

_____. *Fides Christi*. In BALTHASAR, Hans Urs von – *Ensayos Teologicos II: Sponsa Verbi*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 57-96.

_____. *Um resumo do meu pensamento*. Disponível em: <<http://www.gabrielferreira.com.br/index.php/igreja/um-resumo-do-meu-pensamento-por-hu-von-balthasar/>>. Acesso em: 18 fevereiro 2019. Originalmente publicado em *Communio* 15 (inverno de 1988). © 1988 *Communio: International Catholic Review*. Tradução minha, a partir do inglês.

BARAÚNA, Guilherme (Dir.). *A Igreja do Vaticano II*. Rio de Janeiro: Vozes, 1965. 1332p.

BARTH, Karl. *Kirchliche Dogmatik*, III/2. Munique: EVZ, 1961.

BEINERT, Wolfgang; STUBENRAUCH, Bertram (edit.). *Novo léxico da teologia dogmática católica*. Trad. de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2015. 596 p.

BENTO XVI. *Discurso do Santo Padre durante a visita ao campo de concentração de Auschwitz-Birkenau*. In, ACTA APOSTOLICAE SEDIS. *Summus Pontifex invisit campum loci Auschwitz-Birkenau*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006. n. 6. p. 480-484. Disponível em: < <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/2006/giugno%202006.pdf/>>. Acesso em: 07 fevereiro 2019.

_____. Carta Encíclica *Deus Caritas est*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006. 87 p.

_____. *Verbum Domini: Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*. 2. ed. São Paulo: Paulinas: 2010. 223 p.

_____. *Homilia na celebração das primeiras Vésperas da Solenidade dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo por ocasião da abertura do Ano Paulino*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080628_vespri.html/>. Acesso em 06 março 2019.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

_____. Português. *Bíblia do Peregrino*. 3ed. São Paulo: Paulus, 2011. 3056 p.

BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Edição e tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BORDONI, Marcello. *Gesù di Nazaret: presenza, memoria, attesa*. 7. ed. Brescia: Queriniana, 2010. 463 p. (Coleção Biblioteca di Teologia Contemporanea – 57)

_____. *Christus omnium Redemptor: saggi di cristologia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010. 340 p. (Coleção Itineraria – 5)

BOUGAUD, Monsenhor Emile. *A dor*. Trad. Maria Lúcia Almeida. São Paulo: Cultor de Livros, 2015. 123 p.

BOVER, Jose Maria; O'CALLAGHAN, Jose. *Nuevo Testamento trilingue*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2011. 1380 p.

BUA, Pasquale. *La kenosis dello Spirito Santo: um percorso nella teologia del Novecento*. Roma: Città Nuova, 2015. 696 p.

BULGÀKOV, Sergej. *Il Paraclito*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2012. 567 p.

_____. *La Sposa dell'Agnelo: la creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*. Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), 2012. 857 p.

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2003.

BURGOS, Juan Manuel. *Antropologia breve*. Lisboa: Diel, 2010. 194 p.

CARDEDAL, Olegario González. *Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2001. 601 p. (Coleção *Sapientia Fidei* – Serie de Manuales de Teología)

CARELLI, Roberto. *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*. Lugano: EUPRESS FTL, 2007. 739 p.

CASTILLO, Gerardo. *Anatomía de una historia de amor: amor soñado y amo vivido*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2002. 254 p.

CHENDI, Augusto. *La morte dl Figlio: il mistero del Crocifisso e il suo significato per la fondazione della morale nella riflessione teológica di Hans Urs von Balthasar*. Torino: Edizioni Camilliane, 2009. 781 p.

CIFUENTES, Rafael Llano. *Deus e o sentido da vida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Marques Saraiva, 2005. 388 p.

CIOLA, Nicola. *Gesù Cristo Figlio di Dio: vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*. Roma: Ed. Borla, 2012. 627 p.

CIORAN, Emil. *O livro das ilusões*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014. 222 p.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html#3/>. Acesso em 18 fevereiro 2019. Originalmente publicado em *Civiltà Cattolica*, IV, p. 254-286, 6 de novembro de 2004.

_____. *Algumas questões referentes à cristologia*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html/>. Acesso em: 18 fevereiro 2019

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Lumen Gentium*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 37-117.

_____. *Dei Verbum*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 121-139.

_____. *Gaudium et spes*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 143-256.

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

DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *O idiota*. Trad. Paulo Bezerra. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2002. 688 p.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007. 1467 p.

FARNÉS, Johannes Vilar y Planas de. *Antropología del dolor: sombras que son luz*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 1998. 197 p.

FEINER, Johannes. LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Vol. III/6: *Mysterium Paschale*. Petrópolis: Vozes, 1974, 195 p.

FISICHELLA, Rino. *A Teologia à luz do amor*. Comunio, v. 27, n. 1, 2008. Petrópolis. p. 231-235.

_____. *Solo l'amore è credibile: uma riletura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2005. 293 p.

FORTE, Bruno. *A porta da beleza: por uma estética teológica*. Trad. Afonso Paschotte. São Paulo: Ideias e Letras, 2006. 173 p.

_____. *Creer y pensar la Trinidad a partir de la estructura trinitaria de la «re-velatio»*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1991.

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

FRANKL, Viktor. *O que não está escrito nos meus livros: memórias*. Trad. Cláudia Abeling. 2. ed. São Paulo: É Realizações, 2010. 158 p.

_____. *O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver*. Trad. Karlene Bocarro. São Paulo: É Realizações, 2015. 128 p.

_____. *Em busca de sentido*. Trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 184 p.

_____. *Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da logoterapia e análise existencial*. Trad. Alípio Maia de Castro. 6. ed. São Paulo: Quadrante, 2016. 423 p.

_____; LAPIDE, Pinchas. *A busca de Deus e questionamentos sobre o sentido: um diálogo*. Trad. Márcia Neumann. Petrópolis: Vozes, 2013. 170 p.

GAUTIER, B. *Balthasar en dialogue avec Barth*. Paris: désclée de brouwer, 2014, p. 50-184.

GIANNELLA JÚNIOR, Fúlvio. *Teologia estética*. Revista Família Cristã, São Paulo, ano 76, n. 899, p. 44 - 45, nov. 2010.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012. 668 p.

GUERRIERO, Elio. *Hans Urs von Balthasar*. Tradução do original em italiano Silvia Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2010. 243 p. (Coleção Teólogos do século XX – 7º livro da coleção).

GUARDINI, Romano. *O mundo e a pessoa: ensaio para uma doutrina cristã do homem*. Trad. Fernando Gil. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963. 256 p.

HALÍK, Tomás. *Toque as feridas: sobre sofrimento, confiança e a arte da transformação*. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016. 190 p.

_____. *A noite do confessor: a fé cristã num mundo de incerteza*. Trad. Maria do Rosário Pernas. Petrópolis: Vozes, 2016. 239 p.

HICK, John Harwood. *Evil and the God of love*. London: Harper & Row, 1978.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva. Versão 1.0. 1 [CD-ROM]. 2001.

JOÃO PAULO II. *No início do novo milênio: Carta Apostólica novo millennio ineunte*. 14. ed. São Paulo: Paulinas, 2005. 90 p.

_____. *O sentido cristão do sofrimento: carta apostólica Salvifici doloris*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984. 72 p.

_____. Carta Encíclica *Fides et ratio*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2006. 143 p.

_____. *Cruzando o limiar da esperança*. São Paulo: Ed. Francisco Alves, 1994.

_____. *A misericórdia divina: Carta Encíclica Dives in misericordiae*. 10. ed. São Paulo: Paulinas, 2009. 84 p.

_____. *Teologia do corpo: o amor humano no plano divino*. Trad. José Eduardo Câmara de Barros Carneiro. Campinas: Ecclesiae, 2014. 602 p.

_____. *Amor y responsabilidad*. Trad. Jonio González e Dorota Szmidt. 3. ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2011. 379 p.

JOÃO XXIII. *Constituição Apostólica Humani Salutis: para a convocação do Concílio Vaticano II*. Disponível em: < https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html>. Acesso em 15 maio 2019.

JÜNGEL, Eberhard. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

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

LADARIA, Luis Francisco. *Introdução à antropologia teológica*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Loyola, 1998. 149 p.

_____. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da Trindade*. Trad. de Paulo Gaspar de Meneses. São Paulo: Loyola, 2005. 431 p.

_____. *A Trindade: Mistério de comunhão*. Trad. Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2009. 238 p.

LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. 592 p. (Coleção Teologia Hoje – 18).

LAVELLE, Louis. *O mal e o sofrimento*. São Paulo: É Realizações, 2014, 135 p.

LEWIS, Clive Staples. *O problema do sofrimento*. Trad. Alípio de Franca Neto. São Paulo: Editora Vida, 2009. 175 p.

_____. *Alegoria do amor: um estudo da Tradição Medieval*. Trad. Gabriele Greggersen. São Paulo: É Realizações, 2012. 399 p.

MAIA, Luciano Mariz. *Os Roma - Rom, Sinti, Calon - conhecidos como Ciganos*. Disponível em: <http://www.cartaforense.com.br/conteudo/colunas/os-roma---rom-sinti-calon---conhecidos-como-ciganos/4043/>. Acesso em: 07 fevereiro 2019.

MANCUSO, Vito; PACOMIO, Luciano (Orgs.). *Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico*. Trad. João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003. 823 p.

MARTINELLI, Paolo. *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*. Milano: Jaca Book, 2008. 443 p. (Coleção Già e non ancora – 301)

MÉNDEZ, Gonzalo Lobo. *Deus uno e trino: manual de iniciação*. Lisboa: Diel, 2006. 297 p.

MOIOLI, Giovanni. *Cristologia: proposta sistemática*. Milano: Centro Ambrosiano, 2015. 413 p. (Coleção Opera Omnia – 11)

MOLTMANN, Jürgen. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Trad. de Juliano Borges de Melo. Santo André: Academia Cristã, 2014. 432 p.

_____. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. Trad. Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2007. 206 p.

_____. *Trinidad y Reino de Dios*. Salamanca: Editora Sígueme, 1986.

MONDIN, Battista. *As novas ecclesiologias*. Trad. de Pier Luigi Cabra. São Paulo: Paulinas, 1984. 436 p.

_____. *A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?* São Paulo: Paulinas, 1979. 226 p.

- _____. *Os grandes teólogos do século vinte*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1987. v. 1, 289 p.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática católica: teoria e prática da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2015. 697 p.
- O'CALLAGHAN, Paul. *Figli di Dio nel mondo: trattato di Antropologia Teologica*. Roma: EDUSC, 2013. 737 p.
- ORBE, Antonio. *Antropologia de san Ireneo*. Madrid: Edica, 1969.
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004. 688 p. (Coleção Patrística – 20)
- PARADISO, Marcelo. *Il blu e il giallo*. Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: un'avventura spirituale. Cantalupa (Torino): Effatà Editrice, 2009. 219 p.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *A teoria da Santidade em Hans Urs von Balthasar*. Palestra apresentada em lançamento do 2º número da Revista Agnes - Caderno de Pesquisa em Teoria da Religião Publicação do Grupo de Pesquisa NEMES, PUCSP sala 134 C, São Paulo, quinta-feira, 31 maio 2005.
- PRZYWARA, E. *Analogia Entis*. IN HÖFER, J; RAHNER, K. *Lexikon für theologie und kirche*. Freiburg: HERDER, 1986, COL. 469-473.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução a conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2015. 544 p.
- RATZINGER, Joseph (Bento XVI). *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*. Trad. de Bruno Bastos Lins. São Paulo: Editora Planeta, 2011. 271 p.
- _____. *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *Homília pronunciada em El funeral de Hans Urs von Balthasar*. *COMMUNIO: Revista Católica Internacional*, Madrid: Encuentro, IV/88, año 10, p. 350-354, Jul./Ago. 1988.
- _____. *Mi vida: Recuerdos (1927-1977)*. Madrid: Encuentro, 1997. 133 p.
- RIBEIRO, Clarita Sampaio Mesquita. *Mysterium Paschale: A quenesse de Deus segundo Hans Urs von Balthasar*. São Paulo: Loyola, 2004. (Coleção CES).
- SALA, Rossano. *Dialettica dell'antropocentrismo: la filosofia dell'epoca e l'antropologia Cristiana nella ricerca di H. U. von Balthasar: promesse e compimenti*. Milano: Glossa, 2002. 464 p. (Series Mediolanensis – 10)
- SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de dogmática (Vol I): Cristologia*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. 219-400 p.
- _____. *Manual de dogmática (Vol II): Doutrina da Trindade*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. 429-511 p.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 400

_____. *Dores do mundo*. Tradução J.S. Oliveira. São Paulo: Brasil Editora, 1969. 55 p.

SCOLA, Angelo. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*. Tradução do original italiano Juan Miguel Prim. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997. 127p.

SCRUTON, Roger. *Beleza*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2013. 231 p.

_____. *O rosto de Deus*. Trad. Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2015. 239 p.

SILVA, José Pereira da. *Hans Urs von Balthasar: o teólogo do essencial*. ATUALIZAÇÃO: *Revista de Divulgação Teológica para o Cristão de Hoje*, Belo Horizonte, ano XXXV, n. 314, p. 235, maio/jun. 2005.

STORK, Ricardo Yepes; ECHEVARRÍA, Javier Aranguren. *Fundamentos de Antropologia: um ideal de excelência humana*. Trad. Patrícia Carol Dwyer. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2005. 534 p.

TANQUEREY, Adolph. *A divinização do sofrimento*. Trad. Margarida Hulshof. São Paulo: Cultor de Livros, 2014. 166 p.

TOMAZ, Vasco. *A beleza salvará o mundo*. Disponível em: <<http://correntes.blogs.sapo.pt/4903.html>>. Acesso em: 15 fevereiro 2019.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia filosófica I*. 11. ed. São Paulo: Loyola, 1991. 300 p. (Coleção Filosofia – 15)

_____. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992. 273 p. (Coleção Filosofia – 22)

VITOR, Ricardo de São. *Tratado sobre a Santíssima Trindade*. Disponível em: <<http://http://www.cristianismo.org.br/r-trintt.htm>>. Acesso em: 01 maio 2019.

WEIL, Simone. *Aufmerksamkeit für das Alltägliche - Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit*. Munique: Kösel, 1987.

WESTERMANN, Claus. *Teologia dell'Antico Testamento*. Brescia, 1981.

WOLFE, Gregory. *A beleza salvará o mundo: recuperando o humano em uma era ideológica*. Trad. Marcelo Gonzaga de Oliveira. Campinas: Vide Editorial, 2015. 395 p.