



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**PAOLO LAGATTA**

**A QUESTÃO DA FORMA NA ESTÉTICA  
TEOLÓGICA DE HANS URS VON BALTHASAR E A  
SUA RECEÇÃO ECLESIOLÓGICA**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Professor Doutor António Martins

**Lisboa**  
**2022**



À Diocese de Lisboa,  
na pessoa do seu Cardeal, D. Manuel Clemente

Ao Seminário Redemptoris Mater de Lisboa  
Seus formadores e irmãos

Às Paróquias de Pederneira-Nazaré  
Famalicão da Nazaré e Bárrio

## RESUMO

**Resumo:** Queremos apresentar, a partir do conceito chave “forma”, a estética teológica de Hans Urs Von Balthasar e a sua configuração eclesiológica. Ponto de partida será a compreensão dos transcendentais do Ser que, em sentido analógico, são considerados como manifestação do Ser Absoluto de Deus. A partir do “belo”, Balthasar encontra o ponto chave para exprimir a manifestação do Amor de Deus; o que é contemplado como tal torna-se objeto do único amor. Balthasar utiliza o termo *Ästhetik* como a faculdade de percepção dos sentidos, e acrescenta-lhe uma *nuance* teológica: é a ciência da percepção da Glória de Deus que se revela em Cristo e que o homem pode contemplar. Com a teoria de “percepção” e do “êxtase”, Balthasar descreve o modo de participação na Revelação de Deus. Ora, sendo que tudo aquilo que se manifesta tem essencialmente um caráter *formal*, será no conceito *Gestalt* (forma) que encontramos tal possibilidade. Assim como *Gestalt* o belo não só pode ser apreendido materialmente, mas remete para a estrutura própria e concreta do ser, sendo dotado duma unidade que “informa”. Em Jesus Cristo, a *Gestalt* encontra o seu caráter máximo de expressão. Com a *analogia entis*, Balthasar encontra não apenas uma formulação clássica usada na teologia para salvaguardar a transcendência absoluta de Deus com a criatura, mas o ponto chave para exprimir o *universal concreto* de Jesus de Nazaré, no seu “existir de uma vez por todas”; a ontologia será submetida à teologia. Será a partir desta formulação cristológica da analogia que se garante a passagem para a visão da eclesiologia, onde a estética encontra a sua capacidade de expressão. Primeiro na forma da Igreja, entendida como expansão, comunicação e participação da personalidade de Cristo; depois em Maria, a forma da Igreja por excelência, capaz de se apresentar como arquétipo não só para a vida dos crentes, mas para a realidade institucional e hierárquica da Igreja; finalmente na forma de todos os sacramentos, como determinações da Forma Originária da Revelação.

Palavras-chave

Revelação, Estética. Transcendentais, Jesus Cristo, Igreja, Maria, Sacramentos

## ABSTRACT

**Abstract:** We wish to present, through the key concept of "form", the theological aesthetics of Hans Urs Von Balthasar and its ecclesiological configuration. The starting point will be the understanding of the transcendentals of the 'being', which analogically are considered a manifestation of the 'absolute being of God'. From 'beauty' Balthasar finds the key to express the manifestation of the Love of God and what is contemplated as such becomes an object of the unique love.

Balthasar applies the term *Ästhetik* as the a capacity of perception of the senses, adding a theological *nuance* to it: it is the science of the perception of the Glory of God which is revealed in Christ and that man can contemplate.

Through the theories of "perception" and "ecstasy", Balthasar describes the way to participate in the Revelation of God; realizing that all manifestations have a formal nature, we will find such possibility in the concept of *Gestalt* (form).

Along with *Gestalt*, beauty can be apprehended not only materially, but it relates with the actual and concrete structure of the being, holding a unity that "*informs*". In Jesus Christ *Gestalt* finds its maximum expression. With the *analogia entis*, Balthasar discovers not merely a classic formulation used by theology to retain the absolute transcendence of God and his creature, but also the key point to express Jesus of Nazareth's *universal concreto*, in his "once and for all existence"; ontology will be submitted to theology.

Starting from the Christological formulation of the analogy we guarantee the transition to the ecclesiological vision, where aesthetics finds its capacity of expression.

Firstly in the form of the Church, regarded as an expansion, communication and participation of the personality of Christ; then in Mary, the quintessential form of the Church, introduced as archetype not only to the lives of the believers, but also to the institutional and hierarchal realities of the Church; lastly in the form of all the sacraments, as determinations of the Primary Form of Revelation.

**Keywords:** Revelation, Aesthetics, Transcendentals, Jesus Christ, Church, Mary, Sacraments

## INTRODUÇÃO

«A nossa palavra inicial chama-se beleza»:<sup>1</sup> é com esta expressão que Hans Urs Von Balthasar dá lugar a uma verdadeira revolução do pensamento teológico no século XX, percorrendo a via da estética como manifestação da forma da Revelação do Amor Trinitário.

A presente dissertação surge na tentativa de responder a uma pergunta principal que se tem espelhado numa inquietação interior pessoal: é possível encontrar ainda, no mundo de hoje, uma beleza à qual se lhe atribui um valor, de tal modo supremo, que a partir dela possamos fazer depender a nossa vida, sendo por ela moldada? Existirá uma forma da existência? A existência cristã, assim como o seu conseqüente agir eclesiológico, poderá receber uma força de atração tal que interpele o homem moderno a ponto de por ela se deixar guiar?

Afirma Balthasar «O que é o homem sem a forma que o marca [...]? O que é o homem sem a forma vital, isto é, sem a forma que ele escolheu e na qual reversa e funda a sua vida, para que possa tornar-se alma desta forma e a forma possa tornar-se expressão da sua alma»?<sup>2</sup> Para viver na forma originária é necessário avistá-la, e para tal são necessários os olhos da alma capazes de perceber as formas da existência. Houve épocas em que, apaixonados pelas formas originárias da existência, se procurou reproduzi-las através de formas de convivência e de organização da vida social; outras em que, pela multiplicidade da oferta das formas em que se prometia o *kalon-kagathon* (belo e bom), facilmente se deslizava da forma original à secundária, dando azo a ideologias que faziam perder o rumo da existência. E isto porque o nosso olhar não é capaz de ler a realidade

---

<sup>1</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I, La percezione della forma*, Jaca Book, Milano, 2005, 9-10.

<sup>2</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 15.

como um todo, mas de maneira fragmentada (como omatídios de insetos), tornando-nos analistas do mundo e da alma, sem ter capacidade de captar a totalidade. A psicologia substituiu a filosofia, e por isso não acreditamos mais que o homem seja capaz duma forma, metafísica ou ética. E ainda há épocas em que por causa da abundância das formas, a beleza parece estar em toda a parte, e sem o bem, acaba por ser uma profanação à qual o homem cede, negando assim todas as outras formas. Voltar a encontrar a imagem que o Primeiro Autor nos tinha destinado parece, por vezes, uma tarefa desumana. Mas isto só é possível *cristianamente*.<sup>3</sup>

A dissertação tem como objetivo fundamental apresentar, sob o conceito chave de “forma” da Revelação, a estética teológica de Hans Urs Von Balthasar e a sua configuração eclesiológica. Propomo-nos apresentar de forma sistemática o pensamento de Balthasar e, sob a senda duma Teologia Fundamental, conseguir uma síntese que abranja os temas da cristologia, eclesiologia, mariologia e antropologia, sem pretender esgotá-los. O nosso contributo será o de resumir sob uma única temática aquilo que pode aparecer disperso nas obras de Balthasar, sem acrescentar nada àquilo que é o seu pensamento.

Como obra principal utilizaremos o primeiro volume do Glória - «A Perceção da Forma» - do qual usamos a tradução italiana, que constituiu a tentativa duma perceção estética da Revelação a partir do conceito “forma”. Esta obra, que se coloca no período de maturidade do nosso Autor, é a primeira de uma Triologia que se assim se apresenta: Estética (Teo-fania), Dramática (Teo-praxia), Lógica (Teo-lógica). A metodologia teológica usada pelo nosso autor consiste em ligar a ontologia à cristologia: em Cristo, uma vez por todas, o Ser se deu no existir. A teologia será então a assunção duma racionalidade dentro do horizonte delimitado da “Forma” de Jesus de Nazareth, o *universale concreto*. Neste sentido a ontologia submete-se Àquele “existir de uma vez por todas”, capaz de conter o Ser: Jesus de Nazareth. Trata-se então não de uma transposição das categorias filosóficas em teologia, mas de uma assunção das mesmas<sup>4</sup>.

A dissertação é constituída por três capítulos. No primeiro, apresentaremos o conceito de Estética teológica na Revelação. Trataremos de verificar, metodologicamente, as condições de possibilidade do conhecimento teológico a partir da

---

<sup>3</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Vol. I*, 16-17.

<sup>4</sup> Cf. G. RUGGERI, “Introduzione alla lettura di «Gloria» (Herrlichkeit)”, in H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, XVII-XVIII.

experiência subjetiva. Inicialmente a questão será tratada do ponto de vista ontológico, enquanto se tratar da manifestação do Ser a partir dos transcendentais. Mas se isto é aplicado à Revelação, permanecerá salvaguardado o seu caráter de transcendência, sem que esta seja reduzida a categorias intelectuais do sujeito? A articulação da questão levar-nos-á à necessidade de encontrar um ponto unitário a partir do qual se justifique esta exigência de fé, sem qualquer redução a categorias humanas de compreensão. Qual será o caminho proposto para Balthasar?

Por outro lado, partindo da constatação da experiência existencial humana segundo a qual o homem existe num mundo limitado e marcado pela própria finitude, como pode abrir-se ao conhecimento do Ser supremo e Absoluto? A ordem do pensamento passará necessariamente para o plano ontológico e dialógico, sendo que o conhecimento gnoseológico será desenvolvido em termos teológicos enquanto se tratar, primeiramente, de esclarecer aquele acesso à realidade de Deus que se abre diante do homem *de fé*.

Por isso teremos que analisar, em primeiro lugar, a particularidade que o conceito “transcendental” assume na história do pensamento e, de seguida, como Balthasar entende os transcendentais. Teremos que justificar como o nosso Autor encontra a partir da estética o ponto chave para falar da Revelação; poderá esta intuição ser apresentada como método à Teologia?

O segundo capítulo, que se coloca como ponte entre o primeiro e o terceiro capítulos, assumirá necessariamente um caráter de especificação terminológica. Se tudo aquilo que se manifesta e se mostra tem, essencialmente, um caráter *formal*, então não podemos prescindir da análise da peculiaridade do termo “forma” ou do termo correspondente “figura”, palavra-chave no vocabulário de Balthasar. Ou seja, veremos como o conceito “forma” adquire no pensamento balthasariano uma espessura de tal maneira concreta que será possível identificá-la com a forma da Revelação manifestada em Jesus Cristo e, a partir desta forma, colocar as questões quanto à sua receção na sua especificação eclesiológica. Para isso, sendo esta atribuição marcada necessariamente em termos analógicos, analisaremos o conceito chave da “*analogia entis*”, e a peculiaridade que ele assume no pensamento do nosso Autor.

Após a especificação dos conceitos forma e analogia, procuramos agora fazer a ponte para a eclesiológica, no terceiro capítulo. No entanto, e antes de entrar nas questões eclesiológicas, parece-nos necessário analisar brevemente como a existência história de Jesus se pode universalizar a norma imediata de toda a existência individual e histórica

da Igreja, tornando-se seu fundamento. Colocamos, então, a questão fundamental se existe ou não uma forma da Igreja, e se esta forma própria pode ser concorrente ou substitutiva à forma de Cristo. Veremos como Balthasar desenvolve esta ideia, marcando uma diferença na elaboração da eclesiologia, tendo em conta a visão dominante do século em preparação ao Concílio Vaticano II.

Ao falar de forma da Igreja, não podíamos transcurar as questões da mariologia que, em Balthasar, assumem um caráter eclesiológico e cristológico. O elemento característico diz respeito ao uso da linguagem em termos “femininos” que Balthasar utiliza tanto para descrever a dimensão mariana própria da Igreja, como da sua contraposição face à realidade institucional e, portanto, marcada pela figura de Pedro, sucessor dos Apóstolos. Qual será a particularidade que este princípio “feminino” assumirá na compreensão da Igreja?

Por fim, pareceu-nos importante passar para a forma sacramental em geral. Não se trata de ver todos os sacramentos em particular, mas numa reflexão à luz de tudo aquilo que a Igreja faz para dar forma à realidade institucional, a maneira e a medida de como o faz, determinado a partir da forma originária da Revelação. Neste capítulo apresentaremos as conclusões acerca o objetivo do nosso trabalho.

# Capítulo I

## A ESTÉTICA DA REVELAÇÃO

Ponto de partida do nosso trabalho é a estética teológica de Balthasar, que faz coincidir a manifestação da Revelação divina com a epifania dos transcendentais do ser. Esta dá-se pela convergência da via da estética e do amor. Mas a ordem ontológica remeterá necessariamente para uma ordem dialógica, em que se desvenda o Ser. A teoria da percepção e do êxtase define as condições de possibilidade de compreensão da Revelação por parte do sujeito.

### 1.1 Estética teológica

#### 1.1.1 Ponto de partida: a convergência da via do amor e da estética

Para expor os mistérios cristãos, Balthasar começa a sua longa viagem partindo do belo, que é a propriedade através da qual todo o ente, sendo epifânico, se exprime e se mostra. Trata-se da tentativa de desenvolver uma teologia cristã à luz do terceiro transcendental e de completar assim a consideração do *verum* e do *bonum* mediante a do *pulchrum*.<sup>5</sup> Afirma o nosso Autor:

Aquele que se põe frente à Verdade na sua plenitude – não só frente à verdade do homem e do mundo, mas também de Deus que se faz dom, frente à verdade, não só do evangelho histórico e da Igreja que o guarda, mas do reino de Deus que cresce, tal como se apresenta

---

<sup>5</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria 1*, 3. No segundo parágrafo do nosso trabalho explicaremos o conceito “transcendental” e as razões pelas quais Balthasar reduz a três modos do ser (belo, bom e verdadeiro), invertendo a ordem dos mesmos em relação à posição clássica (uno, verdadeiro, bom e belo).

na plenitude da criação de Deus, mas também na impotência da semente que morre em mim e em todos os meus irmãos, na noite do nosso presente, na ambiguidade do nosso futuro – este pronunciaria uma primeira palavra [...]. A palavra com a qual damos início, neste primeiro volume, a uma seqüela de estudos teológicos, é uma palavra com a qual o homem filosófico não começará nunca, mais com a qual terminará a sua reflexão [...]. Esta palavra inicial chama-se beleza, última palavra que o intelecto pensante ousaria pronunciar, porque ela não faz outra coisa a não ser coroar, qual auréola de esplendor inefável, o dúplice astro do verdadeiro e do bem e o seu indissolúvel relacionamento.<sup>6</sup>

A escolha dum princípio hermenêutico que justifique uma interpretação da Revelação a partir da categoria estética é apresentada pelo nosso Autor num pequeno livro, escrito logo nos alvares da publicação da sua Trilogia: *Só o amor é digno de fé* (1963).<sup>7</sup> Esta obra, que procura responder aquilo que é a essência cristã, demarca-se pela necessidade de encontrar «um ponto unitário, a partir do qual se justifique a exigência da fé; isto é, um *Logos*, embora particular, todavia de natureza tão convincente, e até irresistível, que, irrompendo de verdades históricas contingentes, lhe confere um carácter de necessidade».

Como chegar a isso? Durante vinte séculos de reflexão teológica, seguiram-se dois caminhos, aos quais Balthasar chama de «redução»:<sup>8</sup> o primeiro, o da Patrística, Idade Média e Renascimento, situou o ponto de referência na história cósmico-universal; o segundo, a «redução antropológica», própria da Idade Moderna (sobretudo do Iluminismo), situou o ponto de partida no homem enquanto tal.<sup>9</sup>

No primeiro caso, o que Balthasar define como «redução cosmológica», define a tentativa de encontrar um ponto unitário a partir do qual se justifique a essência do cristianismo a partir da conceção antiga do *cosmo* como lugar da relevação do divino, sendo a *religião natural* como possibilidade de interpretação de tal revelação. Este caminho foi desenvolvido pelos Padres da Igreja que, para fazer compreender ao mundo a credibilidade da mensagem cristã, situavam-na sob o pano de fundo da religião universal, considerada na sua diversidade (Eusébio, Arnóbio, Lactâncio) ou na sua síntese filosófico-religiosa (Justino, Orígenes, Agostinho). Num contexto que ainda não tinha elaborado a separação entre religião e filosofia, assim como entre a ordem natural e

---

<sup>6</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 9-10.

<sup>7</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor é digno de fé*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008.

<sup>8</sup> Na linguagem fenomenológica, “redução” significa que o fenómeno deve ser reduzido para tornar-se visível e acessível às categorias do intelecto.

<sup>9</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 23.

sobrenatural, o elemento cristão devia aparecer como o cume e cumprimento do sentido fragmentário do mundo (*Logos spermatikós*) que, no Verbo Encarnado (*Logos sarx*), chega à sua unidade, à sua plenitude e à sua liberdade resgatada (Clemente, Atanásio). Numa visão de unidade entre natural e sobrenatural, a contemplação da natureza deveria conduzir-nos a Deus (tal como afirma Paulo em *Rm 1,18*), faltando, a um mundo que aparece sacralizado, apenas o seu ponto central, isto é, Jesus Cristo.<sup>10</sup>

Mas quando o cosmos, a partir da Idade Moderna, aparece dessacralizado, o lugar de verificação da mensagem cristã deslocou-se para o homem (redução antropológica), colocado como fronteira entre o mundo e Deus, como parceiro de Deus cujo diálogo conflui na Encarnação do Verbo. O homem, assim, já não é apenas um microcosmo, mas, na emergente ciência da natureza, construtor de imagens do cosmos, que supera pela razão (como o apresentara Pascal e, posteriormente, Kant). Aqui a Revelação é interpretada através de categorias personalistas e históricas, sendo assim medida pelo metro da natureza humana.<sup>11</sup> A religião aparece reduzida a uma ética que, a partir do homem, instaurador da credibilidade da Revelação e medida da fé, pode chegar a Deus. Não obstante o elemento positivo de um tal posicionamento, que faz da Revelação uma realidade não meramente exterior ao homem, porque atingido no seu interior e, conseqüentemente, transformado, o erro está, segundo Balthasar, no facto de se ter identificado o homem como sujeito humano piedoso, medindo-se o abismo da graça pelo abismo da necessidade e do pecado.<sup>12</sup>

Assim, segundo Balthasar, estes dois caminhos apresentam uma limitação. A primeira tentativa apresentava o cristianismo como a plenitude do cosmos, mas logo abandonada pela sua limitação histórica e temporal. A segunda, por sua vez, foi sistematicamente falsificada, porque a verdade revelada em Cristo não pode encontrar nem no mundo no seu conjunto, nem no homem em particular, a sua norma de verificação.<sup>13</sup>

Se o critério de autenticidade do elemento cristão não pode ser nem a filosofia religiosa, nem a existência humana, porque reduzido a um pressuposto transcendental da

---

<sup>10</sup> Cf. H. U. V. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 27-37. Cf. Também também E. PRATO, *Il principio dialogico di Hans Urs Von Balthasar. Oltre la costituzione transcendentale del soggetto*, Glossa, Milano, 2010, 34.

<sup>11</sup> Balthasar, ao recusar uma aproximação à Revelação através de categorias personalistas, não significa que estas não as considere válidas. As categorias personalistas não esgotam a totalidade do Mistério, cedendo o lugar a categorias trans-personalistas, isto é, trinitárias.

<sup>12</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 39-52.

<sup>13</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 23.

auto-compreensão humana, qual deve ser a via a seguir? Balthasar aponta dois caminhos convergentes: o do amor e o da estética. Em ambos, o homem é confrontado com algo que lhe é absolutamente transcendente.<sup>14</sup> Este método teológico deve, segundo Balthasar, pôr-se como centro da teologia, e é neste sentido que envereda o seu projeto teológico; a verificação cosmológica e histórica e o exame antropológico podem, quanto muito, surgir como pontos de vista complementares e secundários.<sup>15</sup>

Podemos apresentar as razões que levaram Balthasar a escolher esta terceira via como ponto de partida para a Revelação. Em primeiro lugar, porque o amor genuíno subtrai-se a qualquer subjugação, pelo conhecimento individual, à liberdade de um “tu” que vem ao meu encontro, como dom, milagre, dádiva. No momento em que afirmo ter compreendido o amor de uma pessoa por mim, isto é, na medida em que procuro explicá-lo pelas leis da natureza humana ou demonstrá-lo, na sua legitimidade, por razões que residem em mim, esse amor está definitivamente fracassado e profanado.

A isso está ligada a segunda razão: também no domínio estético o fenómeno que se nos apresenta (como nas experiências duma beleza excepcional na natureza ou na arte) nunca é apressado por quem o experimenta. Se no amor interpessoal eu encontro o outro *como* outro, na sua liberdade que nunca por mim pode ser sujeita, também na percepção estética é impossível uma recondução da forma que aparece à imaginação particular.

Assim, em ambos os casos, a compreensão do que se revela nunca pode ser subsumida em categorias intelectuais dominantes ou a uma necessidade (semelhante redução à necessidade seria uma profanação do amor pelo egoísmo); é no reconhecimento da pura graça do ser amado que o amante pode expressar a sua cumulação por tal amor.<sup>16</sup> Neste sentido, a via do amor não se apresenta como «redução».

---

<sup>14</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 54.

<sup>15</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 24. Algumas reservas foram apresentadas neste ponto. Por exemplo, B. Mondin afirma que fazer da análise do belo a tarefa específica da teologia poria novamente a Revelação sob o risco duma mutilação ou duma redução a uma estética teológica (cf. B. MONDIN, *Os grandes teólogos do Século Vinte*, Editora Teológica, Paulus, São Paulo, 2003, 697, nota 1020). Objeção plausível somente se for considerada como mutilação ou redução por parte daquele que, como adverte o próprio Balthasar, considera a estética teológica como obra-mestra da sua vida, ficando-se apenas na leitura do primeiro volume e, a parir deste, pressupor todo o resto (cf. H. U. V. BALTHASAR, *Il filo di Arianna*, Jaca Book, Milano, 1980, 50). Reconduzir a perspectiva estética no centro da teologia, não significa que, no futuro, esta deverá substituir, na condução teológica, a perspectiva lógica e ética. Aliás, da inseparabilidade dos transcendentais e da sua unidade, deduz-se que o esquecimento de um deles terá necessariamente efeitos destruidores sobre os outros (cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 3).

<sup>16</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 53-55.

A via do amor e a via estética convergem. Já na vida natural existe uma circularidade entre o eros e a beleza: o que é amado aparece como deslumbrante e o que se conhece como esplendoroso penetra no contemplador somente se este for afetado pelo eros. Mas no domínio da Revelação os dois polos – eros e beleza – são ultrapassados, onde o *Logos* divino, que se humilha na *kenose*, se expõe a si mesmo como amor, *ágape* e, deste modo, como glória.<sup>17</sup> Por isso, se a palavra radical deste *Logos* é o amor absoluto, incondicionado e, como tal, divino, a ele deve ser associada a palavra radical da estética, isto é, “glória”, garantia do seu ser Totalmente-Outro ou duma redução comparativa àquilo que o homem, desde sempre, designou como amor.<sup>18</sup>

### 1.1.2 Experiência primordial da existência humana e a categoria do encontro

Poderá o homem compreender esta Revelação? Balthasar aponta um caminho que se desenvolve em três direções: experiência existencial humana, a partir da qual o ser do homem é considerado na sua finitude e na sua abertura ao infinito; dialógica: a relação eu-tu, do encontro; e, finalmente, a analogia dos transcendentais entre Deus e a criatura, tendo a *analogia entis* como seu fundamento.

Falamos, com o nosso Autor, de “Acesso ao mistério divino” como a pergunta a respeito do conhecimento que o homem tem de Deus e subentende que a problemática gnoseológica será desenvolvida teologicamente, enquanto se tratar, primeiramente, de esclarecer aquele acesso à realidade de Deus que se abre diante do homem *de fé* a partir da sua *experiência primordial de existência*.<sup>19</sup> Trata-se daquela experiência primordial segundo a qual o homem existe como ser limitado e num mundo limitado, mas aberto ao ilimitado, ao todo do Ser. Aqui reside, segundo Balthasar, a natureza enigmática do homem: ele *é*; mas enquanto ser limitado, e a partir da experiência da sua própria finitude, não tem em si o fundamento do seu ser. Eu sou, mas poderia também não ser.<sup>20</sup> Esta separação (diferença ontológica), que S. Tomás chama «distinção real»,<sup>21</sup> é para

<sup>17</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 55.

<sup>18</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 56.

<sup>19</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, “O acesso à realidade de Deus”, in J. FEINER; M. LÖHRER [ed.], *Mysterium Salutis*, Vol. II/1 (1978), Editora Vozes, Petrópolis (RJ), 15.

<sup>20</sup> H. U. V. BALTHASAR, “Intento de resumir mi pensamiento”, in *Communio* (ed. Espanhola), Madrid, Año X (1988/4), 284.

<sup>21</sup> Do ponto de vista filosófico, a grandeza especulativa de Tomás Aquino reside na elaboração de uma metafísica do ser, que assenta fundamentalmente, em termos heideggerianos, numa dupla diferença ontológica: a) diferença entre os seres (entes) e o ser; b) diferença, nos seres, entre a essência e o acto de ser (*actus essendi*). Cf. M. C. FREITAS, “S. Tomás de Aquino”, in *Enciclopédia Logos*, Vol. 5, Editorial

Balthasar a fonte do pensamento religioso e filosófico da humanidade: ambos põem o problema do Ser absoluto, independentemente de que se lhe atribua ou não um carácter pessoal.<sup>22</sup>

Se o homem é limitado, mas aberto ao ilimitado, donde resulta esta separação? Porque não somos Deus? Tanto na filosofia como no pré-cristianismo não existe, segundo Balthasar, resposta a este dilema. Somente podemos ter uma resposta autêntica se o próprio Ser se revela. Por isso para Balthasar a filosofia pré-cristã é, no seu vértice, teologia.<sup>23</sup> A partir da Revelação, podemos então afirmar que o fundamento do Ser consiste na sua própria comunicação e abertura.<sup>24</sup> Neste movimento de abertura do ser podemos distinguir: aquilo que se abre, o «fundo do ser»; aquilo que está aberto, a «aparência ou fenómeno»; a própria abertura, como «movimento do fundo para a aparência».<sup>25</sup> Aberta esta possibilidade, Balthasar pergunta: será o homem capaz de *compreender* esta Revelação? É possível *conhecer* a Deus?

Dizíamos que por “acesso ao Mistério divino” a problemática gnoseológica seria desenvolvida teologicamente. Ou seja, o que permite o acesso à realidade de Deus não é, para o nosso Autor, um conhecimento prévio e intelectual de Deus pelo qual se encerra a Revelação em conceitos estritos. Trata-se, pelo contrário, duma *realidade* que se abre diante do homem de *fé*. É importante esta distinção. Esta realidade diz respeito a uma relação prévia de Deus que decidiu “sair de si” para vir ao meu encontro. A fé nasce do encontro. Balthasar permanecerá ancorado a esta convicção, desenvolvendo, de forma

---

Verbo, Lisboa/São Paulo, 2001<sup>5</sup>, 184-202. Cf. também J. M. A. CORTES, *Os Transcendentais na Teologia de Hans Urs Von Balthasar*, Faculdade de Teologia, Lisboa, 2002, 34-38.

Segundo M. P. HARO (*El misterio del ser. Una mediación entre Filosofía e Teología en Hans Urs Von Balthasar*, Santadreu Editor, Barcelona, 1994, 173, nota 58) dentre os textos de S. Tomás que Balthasar poderia ter citado para o tema da distinção real, apontam-se apenas os seguintes: «em todo ente criado, a essência diferencia-se do existir, e se refere a ele como a potência ao acto», *S. Th.* I, q. 54, a. 3 rep; «Deve dizer-se que é contrário à própria razão de criatura que a sua essência seja o seu ser, pois o ser subsistente não é um ser criado», *S. Th.* I, q. 7, a.2 ad 1.

<sup>22</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, 284-285.

<sup>23</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, 285.

<sup>24</sup> Balthasar afirma que as propriedades do ser são estas: aparência e escondimento, polaridade, mostrar-se, dar-se e dizer-se; cf. H. U. V. BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano, 1994, 67. Esta obra reúne seis escritos auto-interpretativos do Autor que a Editora italiana assim os apresenta: *Si presenta* (1945), *Piccola pianta dei miei libri* (1955), *Resoconto* (1965), *Ancora un decennio* (1975), *Ultimo rendiconto* (1988), *Epilogo* (1987). Duvidamos que tenha sido o próprio Balthasar a reuni-los numa mesma obra, sob o título de *Mein Werk – Durchblicke Epilos.* cf. H. U. V. BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, 120-141.

<sup>25</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologica. Vol I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano, 1989, 215.

indireta, uma teologia fundamental a partir da evidência dum “Tu” originário, princípio da existência do “eu”.<sup>26</sup>

### 1.1.3 O princípio dialógico e o despertar do conhecimento amoroso de Deus

Ligada à categoria do encontro está a noção de princípio dialógico:<sup>27</sup> o homem existe através do diálogo inter-humano; nele descobre quem é. O próprio homem é um ser dialógico, e Deus se revela em força da relação dialógica do Ser. Balthasar desenvolve estas ideias partindo da constatação paradigmática da relação mãe-filho, que podemos caracterizar como «identidade arquetípica».<sup>28</sup> Afirma Balthasar:

A criança desperta para a consciência através do sorriso da mãe. Nesse encontro, abre-se-lhe o horizonte de todo o ser infinito que lhe mostra quatro verdades: [primeira], no amor ela está unida à sua mãe, ainda que esteja diante de si, por isso o ser é uno; [segunda], este amor é bom, assim todo o ser é bom; [terceira], este amor é verdadeiro, por isso todo o ser é verdadeiro; [quarta], este amor suscita alegria, assim todo o ser é belo.<sup>29</sup>

A partir deste primeiro encontro, abre-se uma possibilidade de passagem do “tu” humano ao “Tu” divino.<sup>30</sup> A criança desperta para a consciência própria pelo chamamento do amor materno, despertando, simultaneamente, para o conhecimento do real e do ser infinito. O que une o ser da mãe e o ser da criança é, antes de mais, uma relação de amor. Visto que se entende logo que o “tu” da mãe não é o “eu” da criança, é nesta relação eu-tu que, segundo Balthasar, se desvenda fundamentalmente a *plenitude*

<sup>26</sup> Neste sentido, podemos afirmar que Balthasar inscreve-se dentro daquela corrente de pensamento filosófica, teológica e linguística que, a partir do primeiro pós-guerra, confluíu num conjunto de problemáticas, de tal modo comuns, que se podem agrupar na designação genérica de «pensamento dialógico». Os nomes mais salientes são: F. Feuerbach, F. Rosenzweig, M. Buber, H. Ehrenberg, F. Ebner e Rosenstock-Huessy. O que caracteriza a introdução da segunda pessoa como categoria filosófica no pensamento contemporâneo deve-se a um conjunto de preocupações teóricas e práticas que, a partir do século passado, fizeram com que as temáticas relacionadas com a consciência e com o conhecimento se subordinassem a outros temas, como o da relação, alteridade, pessoa, comunicação ou diálogo. O aparecimento do «Tu» nas problemáticas filosóficas envolve uma crise da filosofia da consciência, do mesmo modo que uma rejeição da categoria clássica de substância aplicada à realidade humana. A categoria que permite apreendê-la não é a substância, mas a relação. Cf. E. BALSEMÃO, “Tu”, in *Enciclopédia Logos*, Vol. 5, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 2001<sup>5</sup>, 293-302.

<sup>27</sup> Sobre a noção de princípio dialógico em Balthasar, cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica*, Vol. I. *Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano, 1978, 604-620.

<sup>28</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 71-72. Cf. C. POTWOROWSKI, “A atitude da criança na teologia de Hans Urs Von Balthasar”, in *Communio* (ed. Portuguesa), Ano XII (1995/2), 129-139. Este autor faz um estudo a partir da obra: H. U. V. BALTHASAR, *Unless you Become Like this Child*, Ignatius Press, San Francisco, 1991.

<sup>29</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, 286.

<sup>30</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, “Il movimento verso Dio”, in *Spiritus Creator. Saggi Teologici III*, Morcelliana, Brescia, 1983, 11-47; “Rapporto diretto con Dio”, in *Spiritus Creator*, 283-296.

*da realidade* (como no paraíso) e o horizonte ilimitado do ser. Tudo é iluminado por esse relâmpago da origem – eu, tu e mundo – com um raio tão claro e salutar, que traz também consigo uma abertura de Deus.<sup>31</sup>

Nesta abertura e manifestação, a epifania do ser só tem sentido na medida em que nos faz penetrar na essência daquilo que se mostra, na realidade em si. A criança não reconhece uma mera aparição, mas a mãe em si.<sup>32</sup> O que aparece fenomenologicamente é o que *é* ontologicamente. Aqui, porém, não é o sujeito que põe em ato o ser; a mãe encontra-se diante da criança como diante de um mistério: sabe que não lhe pertence, apesar de a ter gerado. A criança, por sua vez, reconhece a mãe como alguém que está diante de si, numa alteridade que gera passividade (impossibilidade de objetivação). Essa manifestação, então, reenvia ao fundamento desse amor, a uma profundidade que se manifesta como esplendor e glória do próprio Ser de Deus. Olhando para essa profundidade, somos por ela encantados e arrebatados no próprio ser de Deus, no seu Amor.<sup>33</sup>

Se nesta primeira manifestação Deus se aparece como amor, então deve ser reconhecido como tal, o que implica uma atitude de resposta. Ao despertar para a consciência, a criança pequena não reflete se vai responder ao sorriso convidativo da mãe com amor ou desamor, pois, assim como o sol faz brotar o verde, da mesma forma o amor desperta o amor. No movimento para o “tu” é que se percebe. Enquanto se *dá*, experimenta isso: *eu dou-me*; experimenta a sua liberdade, o seu conhecimento, o seu ser espiritual. Portanto, aí onde o amor chama para o poder responder, ali o “eu” é atingido no âmago do seu ser, porque ser e amor são co-extensivos.<sup>34</sup>

A preparação do sujeito, através da qual se põe à altura da Revelação e a ela se ajusta, é dada no homem através da constituição de fé, esperança e caridade, que deve estar já presente neste primeiro encontro, porque o amor de Deus, que é graça, contém já em si as condições da sua cognoscibilidade e, por conseguinte, as oferece e as comunica. De facto, o amor só pelo amor é conhecido. Quando a mãe, ao longo de muitos dias e semanas, sorri ao filho, recebe dele, um dia, uma resposta, um sorriso. Ativou o amor no coração da criança, e esta, ao despertar, desperta para o amor, e o conhecimento começa

---

<sup>31</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *O acesso à realidade de Deus*, 15-17.

<sup>32</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, 286.

<sup>33</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *O acesso à realidade de Deus*, 24-25. Aqui subjaz a doutrina balthasariana da percepção, que trataremos no segundo capítulo.

<sup>34</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *O acesso à realidade de Deus*, 15-17.

a atuar, porque o jogo de amor partiu primeiro da mãe, do transcendente.<sup>35</sup> Se faltar este encontro primordial, este diálogo originário de amor, o crescimento da criança pode torna-se desequilibrado, porque falta, de alguma forma, o real, ao não encontrar o *ser*.<sup>36</sup>

## 1.2 Os transcendentais do ser

O princípio dialógico propõe uma nova ordem fenomenológica segundo a qual, antes de mais, um ser aparece, uma forma resplandece e no encontro eu-tu, pelo princípio da sua compenetração, desenvolve-se a série dos transcendentais. O horizonte do ser infinito abre-se, diante do homem, num encontro onde o Ser não é abstrato, mas se concretiza nos seus atributos, não categoriais, mas transcendentais. É nesse encontro que, segundo Balthasar, descobrimos os transcendentais como propriedades do Ser enquanto tal, porque a ele co-extensivos, superando todos os limites das essências. Nesse encontro com o outro não é apenas *um* outro que se revela, mas o próprio ser. Assim como no abraço da mãe a criança sente confiança, da mesma forma penetra confiadamente no *ser*, porque uno, verdadeiro, bom e belo.

Sendo o Ser predicável somente de modo analógico, da mesma forma o são os transcendentais: como há uma analogia entre Deus e criatura, que não se deixa reduzir a nenhuma forma de identidade, então deve existir também uma analogia dos transcendentais, entre os da criatura e os de Deus.<sup>37</sup> De facto, os transcendentais do ser nunca podem ser aplicados, enquanto tais, à Revelação; só podem sê-lo por analogia. É esta a intuição fundamental para Balthasar: é diferente analisar os transcendentais a partir do ser contingente ou a partir do Ser Absoluto (Deus). A analogia, portanto, adquire toda a sua espessura epifânica na analogia dos transcendentais.<sup>38</sup> Deste modo, os

---

<sup>35</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 71.

<sup>36</sup> Cf. A. SCOLA, *Hans Urs Von Balthasar*, Jaca Book, Milano, 1991, 38. Contudo, e apesar de definitivo, o carácter da primeira confluência do amor da mãe e do amor do filho é, para Balthasar, ao mesmo tempo provisório e representativo. Isso porque, por um lado, a mãe encontra-se perante o filho como diante dum milagre incompreensível: não é obra sua, mas de Deus. Levando a comparação ao relacionamento de Deus com o homem, fica a pergunta: como é possível uma comunidade de amor entre Deus e o homem, visto que a diversidade das pessoas é tão grande e não se encara na igualdade de uma natureza, antes não se funda nela? Por outro lado, assim como há um espaço de tempo (a que definimos âmbito da natureza) entre o nascimento da criança e o seu primeiro ato racional (ao que corresponde o conhecimento natural de Deus), da mesma forma há um lapso de tempo entre a criação do homem e o chamamento benévolo por parte de Deus percebido conscientemente. Assim, à ordem da natureza e do conhecimento natural de Deus, deve acrescentar-se a ordem da graça, pelo que o conhecimento de Deus deve ser mediado pela natureza e pela graça. Cf. H. U. V. BALTHASAR, *O acesso à realidade de Deus*, 24-35.

<sup>37</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, 286.

<sup>38</sup> Cf. A. SCOLA, *Hans Urs Von Balthasar*, 40.

transcendentais são assumidos em Balthasar como manifestação não apenas do Ser em si, mas da própria Revelação; fazem, de certo modo, de moldura à mesma.

O conceito transcendental assume na história do pensamento uma dupla significação clara: existe uma conceção clássica (Platão, Aristóteles, Plotino) e uma conceção inaugurada por Kant. A posição clássica tem as suas origens na filosofia grega e desenvolve-se com S. Agostinho e com a escolástica tardia, sobretudo a partir do século XIII com S. Alberto Magno e Tomás de Aquino. Os transcendentais são definidos como propriedades ontológicas, determinações do ser. Estes são o Uno, o Verdadeiro, o Bom e o Belo. A posição moderna, inaugurada com Kant, dá um novo significado ao conceito de transcendental, passando de um plano ontológico para um plano gnoseológico. Já não se trata de propriedades do Ser, mas de condições de possibilidade de conhecimento, que têm a sua origem nas categorias do sujeito e na sua capacidade de apreensão do real.<sup>39</sup> Desta forma, o transcendental sofre uma subjectivização que o reduz, enquanto apreensão crítica e formal, a uma ética desligada do conhecimento e cega em relação a um imperativo a ela inerente. A abertura da particularidade dos entes até ao infinito do Ser, amplitude na qual era visto o transcendental, passa ao âmbito limitado das capacidades de apreensão do sujeito.<sup>40</sup>

Balthasar, ao contrário de Kant e seus sucedâneos, entende os transcendentais como propriedades do ser intrinsecamente unidos entre si e «absolutamente inseparáveis, de tal forma que o esquecimento de um deles pode ter efeitos destruidores sobre os outros».<sup>41</sup> Por isso, não são meros conceitos abstratos do pensamento especulativo, mas transparecem na experiência humana, na sua simplicidade.<sup>42</sup> Estas propriedades do Ser, chamadas “transcendentais”, porque transcendem o existente (*transcendentalia*), parecem garantir, para o nosso Autor, a aproximação mais apta aos mistérios da teologia cristã.<sup>43</sup>

Balthasar reduz os transcendentais a três modos de ser: Belo, Bom, Verdadeiro, sendo atravessados pela omnipresente polaridade do Uno que, como primeiro

---

<sup>39</sup> Afirma Kant: «Chamo transcendental a todo o conhecimento que, em geral, se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*» (B 25); «não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*» (B 81); Cf. I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1997.

<sup>40</sup> Cf. J. M. A. CORTES, *Os Transcendentais*, 59-60.

<sup>41</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 3.

<sup>42</sup> Cf. M. A. CORTES, *Os Transcendentais*, 63.

<sup>43</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, 117.

transcendental, está na base de todos.<sup>44</sup> Não se trata de esquecimento ou desvalorização; os transcendentais atravessam e permeiam todos os seres. Eles só podem existir uns nos outros. Existe entre eles uma inseparabilidade mútua, pelo que se interpenetram mutuamente: o que se mostra (beleza) participa-se e dá-se (bondade).<sup>45</sup>

Esta inversão na ordem dos transcendentais (belo, bom, verdadeiro) em relação à posição clássica (uno, verdadeiro, bom, belo), é justificada pelo nosso Autor da seguinte forma: «Um ser aparece, dá-se uma epifania: nisto é belo e torna-nos felizes. Ao aparecer, doa-se: é bom. E ao doar-se exprime-se, desvela-se: é verdadeiro (em si e no outro ao qual se revela)». <sup>46</sup> E ainda:

Deus não se manifesta primeiramente como mestre para nós (verdadeiro), nem como “redentor” com muitos objetivos (bom), mas para mostrar-se e irradiar-se a Si próprio, a glória do seu eterno amor trinitário, naquela “ausência de interesse” que o verdadeiro amor tem em comum com a beleza. Com a glória de Deus foi criado o mundo, e com a glória de Deus também será salvo.<sup>47</sup>

Regressando à consideração da relação eu-tu e ao seu caso, por assim dizer, paradigmático mãe-filho, podemos constatar que a sucessão dos transcendentais proposta por Balthasar apreende a estrutura existencial do real assim como ele o entende na meta-antropologia.<sup>48</sup> De facto o Ser, do ponto de vista da analogia dos transcendentais, manifesta-se concretamente através desta manifestação que começa com uma epifania. Segundo a meta-antropologia balthasariana, é na confluência da perspectiva existencial da relação interpessoal e da perspectiva da aparição e desvendamento do ser a partir do *pulchrum* que se apreende a estrutura originária do real, sem que haja mais uma distinção entre sujeito e objeto: na criança reproduz-se a certeza de seu ser no momento em que conhece, através dos transcendentais e consistentemente, o ser da mãe. Assim, para Balthasar, a epifania do Ser, isto é, a sua beleza, é a fenda através da qual o Ser penetra

<sup>44</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, 140.

<sup>45</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, 129.

<sup>46</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, 286-287.

<sup>47</sup> H. U. V. BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, 67.

<sup>48</sup> Toda a análise teórica muda de perspectiva se, em vez duma metafísica, que para os gregos indica o ato de superação da *physis* que abarca o cosmo inteiro, incluindo o homem, passa-se a uma *meta-antropologia*, em que o homem é síntese e superação do cosmo. Desta forma o discurso ontológico deverá partir não do ente, mas da análise existencial do homem, daquela estrutura enigmática, segundo a qual ele é limitado mas aberto ao ilimitado. Desse modo, a filosofia será essencialmente, segundo Balthasar, uma meta-antropologia, que pressupõe não só as ciências cosmológicas, mas também as antropológicas, superando-as ao pôr a questão do ser e da essência do homem. Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, 285-286.

no homem e o desperta, contemporaneamente, para o conhecimento de si mesmo e do real.<sup>49</sup>

Podemos assim entender como estes três transcendentais estão na base do Tríptico balthasariano, constituindo como que o «esqueleto da arquitetura do seu pensamento teológico, imbuído duma base profundamente filosófica»,<sup>50</sup> de tal forma que se poderia pensar numa estrutura trinitária do seu pensamento. A cada parte da sua obra, e ao seu respetivo transcendental, corresponderia uma das Pessoas Divinas. Esta possibilidade é plausível, e até como articulação de discurso não é inédita na história (basta lembrar Joaquim de Fiore ou Hegel).<sup>51</sup> No entanto, não é assim que Balthasar entende os transcendentais. A estruturação trinitária do seu pensamento dá-se na medida em que a cada Pessoa Divina não corresponde apenas o seu respetivo transcendental, mas as propriedades do Ser estão, no seu conjunto, presentes em Deus de forma suprema e, por isso, em cada uma das suas Pessoas.<sup>52</sup> Só assim o *pulchrum* aparece como a maneira através da qual o *bonum* de Deus se doa e pode ser captado pelo homem como *verum*.<sup>53</sup>

### 1.3 O elemento estético na Revelação

A partir da estética, Balthasar encontra o ponto-chave para exprimir o amor de Deus: aquilo que é contemplado como belo torna-se, para o homem, objeto do único Amor.<sup>54</sup> Neste sentido, a estética deve propor-se como método em Teologia.<sup>55</sup> De facto, para Balthasar «a teologia é a única ciência que pode ter por objeto o transcendental beleza».<sup>56</sup> Ao mesmo tempo, delimita o seu campo de ação, diferenciando uma “estética teológica” de uma “teologia estética”. Neste último conceito, é inevitável que o atributo “estética”

---

<sup>49</sup> Cf. A. SCOLA, *Hans Urs Von Balthasar*, 44.

<sup>50</sup> M. A. CORTES, *Os Transcendentais*, 11.

<sup>51</sup> Cf. M. A. CORTES, *Os Transcendentais*, 72.

<sup>52</sup> O tema será tratado por Balthasar na sequência da teologia trinitária desenvolvida em várias partes da Trilogia. Cf. por exemplo: *Gloria*, Vol. VII. *Nuevo Testamento*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989, 317-323 (Entrega trinitária). *Teodrammatica*, Vol. III. *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano, 1983, 172-180 (Inversão trinitária); 465-492. *Teodrammatica*. Vol. IV. *L'azione*, Jaca Book, Milano, 1986, 297-305 (Trindade imanente e Trindade económica). *Teologica*. Vol. II. *Verità di Dio*, Jaca Book, Milano, 1990, 149-154 (Trindade e transcendentais). Cf. também: M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs Von Balthasar*, Città Nuova, Roma, 2009.

<sup>53</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 5.

<sup>54</sup> Cf. R. FISICHELLA, *Hans Urs Von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1981, 116.

<sup>55</sup> R. FISICHELLA, *Dinamica dell'amore*, 109-113.

<sup>56</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 60.

seja compreendido no seu sentido mundano, limitativo e, portanto, pejorativo:<sup>57</sup> destaca o belo da sua posição global, tornando-o objeto de uma ciência especial e profana, determinada subjetivamente. É a estetização do belo fora da conexão com a bondade e a verdade:

Num mundo sem beleza [...], também o Bem perdeu a sua força de atração, a evidência do seu dever-ser-cumprido; o homem fica perplexo perante ele e pergunta-se a razão pela qual não deveria preferir antes o mal [...]. Num mundo que já não se acredita capaz de afirmar o belo, os argumentos em favor da Verdade esgotaram a sua força de conclusão lógica.<sup>58</sup>

O que está em questão é o sentido do valor bíblico atribuído à estética. De facto, por “estética teológica” entende-se o tratado da beleza teológica da Revelação, isto é, da Glória de Deus. O termo *Herrlichkeit* é difícil de se traduzir. Propriamente significa “magnificência, esplendor, senhoria, excelência”, algo de maravilhoso, que se impõe. Balthasar usa *Herrlichkeit* para exprimir o conceito bíblico de “Glória”, tanto no seu sentido veterotestamentário (*Kâbod*), pelo que indica a presença da majestade divina na Aliança, como no seu sentido de *doxa*, que no Novo Testamento é o resplandecer da divindade em Cristo.<sup>59</sup>

O confronto dos dados bíblicos da Revelação com a dimensão estética conduz a uma dupla possibilidade: ou o seu abandono, isto é, a desestetização da teologia,<sup>60</sup> ou a recuperação e purificação da dimensão estética, na ligação com as suas origens cristãs.<sup>61</sup> Balthasar, como é óbvio, envereda pela segunda opção.

<sup>57</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 68.

<sup>58</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 11.

<sup>59</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar – La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1977, 112.

<sup>60</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 36-46. Por “desestetização”, Balthasar entende o isolamento da dimensão estética dos restantes transcendentais: unidade, bondade e verdade. A atitude polémica da ortodoxia protestante contra qualquer tipo de formas exteriores da religião, em virtude duma interioridade pura da fé, definiu o momento estético (sobretudo Kierkegaard e Hegel) como contraposto ao momento religioso, fazendo-o assim deslizar para uma propensão puramente contemplativa, em vista do aspecto consolatório da fé. Única exceção foi K. Barth que, em contraposição a Kierkegaard, olha para o momento estético a partir dos dados bíblicos, em particular da “glória” de Deus, cuja compreensão remete necessariamente para o conceito auxiliar de “beleza”. Ao lado duma desestetização protestante da teologia, Balthasar fala duma desestetização católica da teologia (cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria I*, 60-67) para significar o distanciamento da filosofia face a teologia (sobretudo a partir de Descartes), até à formulação culminante de Lessing segundo a qual o objecto da teologia seriam as verdades históricas contingentes, ao passo que o da filosofia as verdades necessárias da razão.

<sup>61</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 69.

Ao apresentar o fio condutor que parte duma consideração da beleza como atributo extra-teológico (teologia estética) para uma consideração da beleza a partir dos dados da Revelação (estética teológica),<sup>62</sup> Balthasar procura reconduzir a “estética transcendental” à sua origem, isto é, como o fora antes do baixo racionalismo e criticismo de Kant. Esta era fundamentalmente a ciência do Ser do ente. A beleza era considerada na conexão com as suas irmãs metafísicas: a bondade e a verdade.

Também os Padres consideraram a beleza como um transcendental, desenvolvendo, a partir desta convicção, uma teologia do belo desenvolvida esteticamente.<sup>63</sup> Assim, qualquer que seja o aspeto particular desenvolvido pelos Padres, ou o método utilizado todos eles estão de acordo no reconhecimento do momento estético, numa contemplação que é propriamente projetada para ele.<sup>64</sup>

A autonomia do elemento estético face ao ético-religioso, tornado agora objeto duma ciência especial, fez da estetização do belo algo «para museu».<sup>65</sup> Por essa razão, Balthasar alerta para o abuso de subordinação da forma da Revelação às leis da metafísica ou da ética, ou mais ainda da estética intra-mundana. O belo possui uma evidência que, por si,

---

<sup>62</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 68-102: Balthasar apresenta um breve percurso daquilo que se pode considerar como a passagem duma teologia estética a uma estética teológica. A primeira tentativa foi a de Johann Georg Hamann, único a tomar em consideração a exigência duma doutrina estética onde se podia realizar toda a aspiração da beleza mundana e pagã sem que com isso se retire a honra devida a Deus em Jesus Cristo (cf. J. G. HAMANN, *Aesthetica in nuce*, Guida, Napoli, 2003). Contudo, com o romantismo, a beleza deixou de ser considerada no seu sentido teológico, isto é, a partir da Revelação, mas a partir das categorias extra-teológicas da estética filosófico-mundana. É o caso de Johann Gottfried Herder. Poeta e teólogo, Herder procurou introduzir, do ponto de vista filosófico, a mediação indispensável entre teologia e poesia. Na mesma linha, René de Chateaubriand prefere, a um cristianismo excessivamente dogmatizado, racional, e apologético, o fascínio e a beleza que suscita a «poética do cristianismo», isto é, o influxo desta religião sobre a poesia, as belas artes, a eloquência, a história, a filosofia e a literatura em geral (cf. R. CHATEAUBRIAND, *O génio do cristianismo*, Cruz Coutinho, Porto, 1888). Mais uma vez a beleza é aqui entendida como critério intra-mundano, válido não pela sua essência, mas pelo seu influxo. O que, por si só, não é suficiente. Será, finalmente, a partir de Matthias Joseph Scheeben que a teologia católica abandonará aquela consideração estético-idealista para dar lugar a uma forma de teologia que, apesar do seu carácter científico e rigorosamente positivo, mesmo na sua especulação, contém um carácter totalmente estético. Foi ele que delineou a passagem da “teologia estética” do romantismo para uma “estética teológica”, dando-lhe fundamentação metodológica. As obras de M. J. SCHEEBEN a partir das quais Balthasar faz a sua leitura são: *Naturaleza y gracia*, Herder, Barcelona, 1969; *Las maravillas de la gracia divina*, Dedebe: Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945; *Los misterios del Cristianismo: su esencia, significado y connexion, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, Herder, Barcelona, 1964; *Handbuch Der Katholischen Dogmatik*, Nabu Press, 2012.

<sup>63</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 29.

<sup>64</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 30. Cf. também C. KANNENGIESSER, *Alla scuola dei Padri. Balthasar alle prese con la teologia patristica*, in K. LEHMANN – W. KASPER [ed.], *Hans Urs Von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato, 1991, 109-117.

<sup>65</sup> M. M. CARVALHO, *A centralidade cristológica do “Eschaton” nos escritos de Hans Urs Von Balthasar*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1993, 40-41, nota 28.

se impõe imediatamente. Por isso, quando nos aproximamos à Revelação divina com a categoria do belo, facilmente arrastámo-la na sua correspondente forma intra-mundana.<sup>66</sup>

Será necessária, portanto, segundo Balthasar, uma vigilância contínua, tanto teórica como prática, para impedir que a beleza transcendental da Revelação seja reduzida à dimensão natural e intra-mundana do belo.<sup>67</sup> O costume do homem designar como belo somente aquilo que *a ele* se impõe como tal é, enquanto vivemos na terra, incorrigível. Será prático, necessário e prudente, proceder com suma cautela no que respeita ao uso teológico dos conceitos estéticos. Com efeito, uma teologia que utilize tais conceitos, pode escorregar, mais cedo ou mais tarde, duma estética teológica – quer dizer, desde a tentativa de construir uma estética no plano objetivo e com métodos teológicos – a uma teologia estética, na tentativa de atraiçoar e vender o contudo teológico às convicções imperantes da doutrina intra-mundana da beleza.<sup>68</sup>

#### 1.4. Doutrina da perceção e doutrina do êxtase

Tendo diferenciado a teologia estética, cujo ponto de partida é o próprio Deus, da estética teológica, Balthasar parte do homem que contempla Deus, ou melhor, do homem que contempla a glória de Deus que se manifesta na pessoa de Cristo.<sup>69</sup> Põe-se a pergunta: será capaz o homem de entender esta Revelação? Vimos como tudo o que é belo é atraente, porque dá felicidade, e é precisamente deste princípio que parte a estética teológica. O ser humano, que se abre a Deus, encontra o Ser divino a partir dos transcendentais. Isto não é feito através dum processo noético, mas só pelo ato de fé é que o homem se deixa transportar e configurar pela Glória divina.<sup>70</sup> Daí que o aparecer do elemento estético da Revelação não é sinónimo duma atitude estática por parte do homem; antes, o que é belo aparece, e ao aparecer é contemplado.

Mas para vislumbrar aquilo que Deus quer manifestar, são necessários os «olhos da fé» (*Ef* 1,18),<sup>71</sup> isto é, aquela força sintética para perscrutar os fenómenos, uma força que provenha de Deus e que explique o que Deus pretende revelar da sua própria

<sup>66</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 27-28.

<sup>67</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 31.

<sup>68</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 28.

<sup>69</sup> Cf. R. FISICHELLA, *Dinamica dell'amore*, 103.

<sup>70</sup> G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 135.

<sup>71</sup> Afirma Balthasar: «A fé cristã consiste essencialmente na capacidade de ver aquilo que Deus quer manifestar e que não pode ser visto sem a luz da fé»; H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 160.

profundeza.<sup>72</sup> Esta expressão, «olhos da fé», manifesta que o método teológico proposto por Balthasar não pode ser nunca dedutivo, antes indutivo, isto é, o método do ser simples perante a simplicidade divina.<sup>73</sup>

Por isso, é necessário definir a estética como “percepção” (*Wahrnehmung*), “doutrina da percepção” (*Erblickungslehre*) e como “doutrina do êxtase” (*Entrückungslehre*). Afirma Balthasar: «se tudo aquilo que é belo está objetivamente na confluência de dois momentos que S. Tomás chama *species* e *lumen*, isto é, forma e esplendor,<sup>74</sup> então o seu encontro pode ser caracterizado em dois momentos: o da percepção e o da atração».<sup>75</sup>

Podemos distinguir, do ponto de vista filosófico, três significados principais do termo “percepção”: numa primeira significação, mais geral, designa-se uma qualquer atividade cognoscitiva (sinónimo de pensamento); num segundo significado, já mais restrito, designa-se o ato ou a função cognoscitiva à qual se apresenta um objeto real (conhecimento empírico, imediato e exaustivo); finalmente, no seu significado mais específico ou técnico, é a operação determinada pelo homem nas suas relações com o ambiente (interpretação dos estímulos).<sup>76</sup> Em Balthasar o termo assume uma significação mais específica: o ato de percepção manifesta o tornar presente duma realidade existente e o captar da realidade do Ser como belo<sup>77</sup>. Estética (no sentido kantiano) torna-se sinónimo da doutrina da percepção da forma de Deus que se revela<sup>78</sup>. Neste sentido, Balthasar utiliza o conceito *Ästhetik* como a faculdade de percepção dos sentidos, isto é, aquilo que para os gregos era o ato simultaneamente sensitivo e intelectual do sujeito em relação ao objeto. Mas acrescenta-lhe uma *nuance* teológica: é a ciência da percepção da Glória de Deus que

<sup>72</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *O acesso à realidade de Deus*, 32.

<sup>73</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria VII – Nuevo Testamento*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989, 19.

<sup>74</sup> Afirma S. Tomás: «A *espécie* ou *beleza* tem uma semelhança com as propriedades do Filho, pois ela requer três coisas. Primeiro, a integridade ou perfeição: as coisas diminutas por isso mesmo são feias. Depois as proporções requeridas, ou harmonia. Finalmente, o esplendor: as coisas que têm nitidez de cores, dizemos que são belas». *S. Th.* I, q. 39, a. 8 sol 1.

<sup>75</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 4.

<sup>76</sup> Cf. N. ABBAGNANO, “Percepção”, in *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes, São Paulo, 2000<sup>4</sup>, 753-756. Aqui é importante a distinção que faz Marchesi: *Wahrnehmung*, palavra-chave para definir a estética balthasariana, pode ser traduzida por “percepção” ou “evidência”. Quando o acento é posto no *nehmung*, indica-se o ato subjetivo do ver, contemplar, sentir. Se o acento é posto no *Wahr*, então indica-se a evidência objectiva, isto é, trata-se da *auto-revelação*, *auto-manifestação* da verdade divina. Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 132, nota 175.

<sup>77</sup> Cf. R. FISICHELLA, *Dinamica dell'amore*, 104, nota 42. Afirma Balthasar: «Que palavra! Percepção – *Wahr-nehmung* – isto é, capacidade de captar o verdadeiro! Mas o que fez dela a filosofia: o contrário daquilo que exprime a palavra alemã»; HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria I*, 16.

<sup>78</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 110.

se revela em Cristo e que o homem pode contemplar (cf. *Jo* 1,14), ver com os olhos e apalpar com as mãos (cf. *1 Jo* 1,1).<sup>79</sup>

O segundo momento da estética balthasariana é o “êxtase”. Mais do que a fase supra-intelectual da ascensão mística para Deus, em que a busca intelectual cede lugar a um sentimento de estreita comunhão ou mesmo de identificação com o Divino,<sup>80</sup> mais do que uma alienação de si mesmo, do ser finito, para reencontrar-se, na própria autenticidade, no infinito,<sup>81</sup> “êxtase” é a passagem do momento entusiástico, causado pela “beleza natural”, ao ser extasiado pela “beleza cristã”.<sup>82</sup> É o que define a encarnação da Glória divina e a elevação do homem, chamado a participar nela. Para Balthasar não pode haver percepção teológica fora da *lux tuae claritatis*, da graça que consiste em fazer-se ver e que, objetivamente, diz respeito ao arrebatamento e, subjetivamente, origina o movimento do homem para Deus.<sup>83</sup> Trata-se, em definitiva, da superação da nossa surpresa perante o Amor Absoluto em que o “eu” (e o “nós”), finito e fechado em si mesmo, se encontra, para ser atraído à esfera da glória trinitária, numa glorificação que envolve toda a nossa vida.<sup>84</sup>

Para desenvolver este aspeto, Balthasar recorre ao Prefácio de Natal: «Pelo mistério do Verbo Encarnado, a nova luz da tua glória encheu os olhos do nosso espírito, para que, contemplando a Deus visível, sejamos arrebatados (*rapiamur*) por Ele ao amor das coisas invisíveis». <sup>85</sup> E diz:

Notemos como neste texto clássico não é mencionada a palavra “fé”, mas duas coisas que a contêm implicitamente: [primeiro], os “olhos do nosso espírito” que, tocados por uma “nova luz” proveniente de Deus, são capazes de reconhecer “visivelmente” (*visibiliter*) um objeto que é propriamente “Deus”, mas Deus “mediatamente” (*per*) na “forma misteriosa sacramental (*mysterium*) do Verbo encarnado”; [segundo], de um arrebatamento (*rapiamur*), suscitado através da “mediação” deste olhar (segundo *per*),

<sup>79</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 130-131. Sobre a doutrina dos sentidos espirituais, que Balthasar desenvolve a partir da aplicação dos sentidos dos exercícios espirituais de S. Inácio de Loyola, cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 337-392.

<sup>80</sup> Cf. N. ABBAGNANO, “Êxtase”, in *Dicionário de Filosofia*, 420-421.

<sup>81</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria VII*, 315.

<sup>82</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 24. Há de facto um primeiro momento por parte do crente que é o momento entusiástico, parte constitutiva da doutrina da contemplação (cf. *Gloria I*, 30) e da própria Revelação divina. Mas não podemos confundir-lo com uma reação psicológica ou idealística (cf. *Gloria I*, 108).

<sup>83</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 110.

<sup>84</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria VII*, 315.

<sup>85</sup> «Quia *per* incarnati Verbi *mysterium* nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut, dum *visibiliter* Deum cognoscimus, *per* hunc in invisibilium amorem *rapiamur*», in *Missale Romanum*, Praefatio de Nativitate Domini (Juxta Typicam Vaticanam, MMIV).

num “amor-eros” das coisas invisíveis, que foram anunciadas nesta visibilização e Revelação.<sup>86</sup>

Note-se como, no primeiro ponto, o acento é posto no ver, olhar e avistar, e não no escutar ou no ato de acreditar. O ato compreensivo de fé, que contém em si o escutar e o crer, consiste para Balthasar, antes de mais, numa percepção, entendida como o acolhimento da verdade que se oferece a si mesma. À percepção segue-se o êxtase, no seu sentido estritamente teológico, como movimento de todo o ser do homem para Deus.<sup>87</sup>

Desta forma, confere-se à Revelação um elemento estético, dinâmico e não estático que se desdobra na passagem do ser percebida – doutrina da percepção (ou teologia fundamental): estética como doutrina da forma de Deus que se revela – ao mostrar-se como tal pelo reenvio à sua profundidade e ao seu conteúdo – doutrina do êxtase (ou teologia dogmática): estética como doutrina da encarnação da glória divina e da elevação do homem à participação desta glória. Ambas estão intimamente ligadas entre si.<sup>88</sup>

Parece ser um jogo de palavras definir a estética neste duplo significado (como percepção e êxtase). Contudo, uma reflexão atenta, ajudar-nos-ia a dissipar a dúvida. De facto, não existem em teologia “factos brutos”, constatados, como qualquer outro facto mundano, sem um movimento anterior que se produz no arrebatamento (objetivamente e subjetivamente) e sem uma participação (*participativo divinae naturae*) na objetividade do dado, que diz respeito, em última análise, à participação do homem em Deus. Do ponto de vista de Deus, esta se realiza na Revelação (até à encarnação da divindade em Cristo) e, do ponto de vista do homem, se realiza como fé (até à participação da humanidade e divindade de Cristo). Este dúplice êxtase – de Deus ao homem e do homem a Deus – é o próprio conteúdo da dogmática que, com razão, é aqui representada como doutrina do arrebatamento, como o *admirabile commercium et conubium* entre Deus e o homem através de Cristo. A isso liga-se a teologia fundamental como doutrina da percepção.

É importante entender bem esta intuição balthasariana. Pela unidade e inseparabilidade entre teologia fundamental e teologia dogmática, esta última não surge apenas como *praebula fidei* da teologia fundamental e da evidência adquirida nela. Esta evidência originária, dada inicialmente pela luz da graça e pela manifestação visível da forma da Revelação de Deus, deixa-se agora desenvolver e enriquecer a partir dos

---

<sup>86</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 105.

<sup>87</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 105-106.

<sup>88</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 110.

mistérios da fé. Aquilo que sozinho não alcanço e que me é impossível verificar (*in propriis causis*), deixa-se verificar pela compreensão da fé (teologia dogmática).<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 110-111.

## Capítulo II

### FORMA E ANALOGIA DA REVELAÇÃO

O capítulo anterior lançava os pressupostos para uma compreensão da Revelação a partir do transcendental “belo”. A ordem ontológica vista a partir dos transcendentais do ser não como propriedades gnoseológicas mas como determinações do Ser Absoluto que, por analogia, são aplicados à Revelação, levou-nos necessariamente para uma ordem dialógica onde, no encontro, é dada a possibilidade de penetrar na essência do próprio Ser. Nesta epifania é o Amor que aparece; o exemplo paradigmático da relação mãe-filho serviu como pressuposto para o acesso ao Mistério Divino. Privilegiando esta via da estética e do amor por não permitir qualquer subjugação por parte da auto-compreensão humana, esta pode apresentar-se como fundamento para a Teologia. Mas se a estética se caracteriza pela confluência de percepção e êxtase, e se tudo aquilo que se mostra tem, essencialmente, um carácter *formal*, então não podemos prescindir da análise da peculiaridade que o termo “forma” adquire na teologia balthasariana. De facto, sem a objetividade daquilo que se manifesta, corremos o perigo de cair no vazio, ou, pior ainda, em formas de espiritualismo sem sentido. Só o que tem forma pode arrebatá-lo ao êxtase.

Consequentemente, será o conceito da *analogia entis* e a sua peculiaridade na teologia de Balthasar que nos permitirá aplicar a visão estética à luz da forma originária cristológica, sendo esta mediação para a configuração eclesial que as outras formas dela assumem.

## 2.1 O conceito «forma» (Gestalt)

Forma, ou o termo correspondente “figura”, é uma palavra-chave no vocabulário de Balthasar que, pelo seu conteúdo e significação, se situa no coração da cristologia.<sup>90</sup> É difícil estabelecer em Balthasar uma utilização precisa do termo, uma vez que se ressentem dos sentidos diferenciados que lhe foram aplicados ao longo da história do pensamento filosófico. Poderemos assim encontrar diferentes aceções, tanto do ponto de vista metafísico, como fenomenológico.<sup>91</sup> Enquanto modalidade de pensamento, o termo é elaborado a partir da capacidade de observar, valorar e interpretar uma figura pelo olhar *sintético* (em antítese ao olhar *crítico* de Kant e *analítico* das ciências naturais), apreendido como capacidade de percepção do real. Disso, Balthasar afirma ser devedor a Goethe.<sup>92</sup>

Uma outra sistematização do conceito “forma” aparece num pequeno escrito onde Balthasar procura demonstrar o tornar presente e a transmissão da Revelação. Esta, a par da liturgia, do *Kerigma* e do dogma, pode fazer-se, a seu modo, também através da arte cristã.<sup>93</sup> Ora, no interior da estética, a necessidade dum forma impõe-se como consequência da comunicação da transcendentalidade de Deus numa unidade expressiva, através da qual pode tornar-se perceptível. Por isso, não pode haver estética sem forma; o invisível deve-se manifestar no visível. Afirma Balthasar:

As palavras que, desde sempre, tentaram exprimir o belo são, em primeiro lugar, aquilo a que S. Tomás chama de forma ou espécie. *Formosus* vem de *forma*, *speciosus* de *species*. Imediatamente se põe a questão sobre o grande esplendor que irradia do íntimo e torna *speciosa* a *species: splendor*.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 18. O termo alemão *Gestalt* pode ser traduzido por “Forma” ou “Figura” (como Marchesi prefere traduzir). *Gestalt* (com os termos correspondentes *gestalten*, *gestalgun*) não indica apenas os contornos externos, isto é, uma realidade exterior. Em Balthasar, *Gestalt* é sinónimo de pessoa, isto é, da Pessoa histórica e concreta de Jesus, Verbo de Deus feito carne. Na mesma significação de *Gestalt* aparecem *Figur* (do alemão) e *Figura* (do latim *figo*, que significa o plasmar de algo através do toque das mãos). A palavra latina *Figura* designa, antes de mais, os “contornos externos”, uma “bela criação”; seguidamente, por transposição, indica uma maneira de “apresentar” (figura retórica); finalmente, em sentido mais estrito, designa o modo de ser ou a existência. O significado de *Gestalt*, sendo próximo ao significado do termo *Form*, é, no entanto, diferente. *Form* indica o “elemento formal”, em oposição a “matéria”. Apesar das possíveis divergências, utilizaremos o termo “Forma” para exprimir o conceito de *Gestalt*.

<sup>91</sup> Cf. R. FISICHELLA, “Teologia fondamentale in Hans Urs Von Balthasar”, in K. LEHMANN – W. KASPER [ed.], *Hans Urs Von Balthasar. Figura e opera*, 389, nota 16.

<sup>92</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Quel che devo a Goethe. Discorso per il conferimento del premio Mozart*, in E. GUERRIERO, *Hans Urs Von Balthasar*, Edizioni Paoline, Milano, 1991, 395-406.

<sup>93</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, “A arte cristã e a pregação”, in J. FEINER; M. LÖHRER [ed.], *Mysterium Salutis*, Vol. I/3 (1971), Editora Vozes, Petrópolis (RJ), 195-211.

<sup>94</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 12.

E ainda: «tudo aquilo que é belo está objetivamente na confluência dos dois momentos chaves de *species* e *lumen*, isto é, forma e esplendor»<sup>95</sup>. Com o termo “forma”, de facto, S. Tomás entende o princípio estrutural da realidade, a entelúquia aristotélica. Em sentido estético, podemos identificar a forma com aquilo que é a perfeição, a determinação da realidade que, sendo composta de matéria, não se reduz a ela. O segundo termo, *splendor* ou *claritas*, como terceiro elemento constitutivo da beleza,<sup>96</sup> indica, para S. Tomás, o princípio comunicativo da forma que se realiza na visualização do objeto. Ou seja, para que algo seja considerado como belo, necessita que se instaure um relacionamento entre objeto e sujeito, sendo este último levado a um estado de contemplação.<sup>97</sup> Por isso, a forma que assim se manifesta é bela, porque suscita complacência, que se funda na auto-manifestação e auto-doação da verdade e da bondade da realidade em si, revelando, deste modo, a inexauribilidade e a infinidade do seu fascínio e do seu valor.<sup>98</sup>

Como forma, o belo pode ser apreendido materialmente; aliás, pode ser calculado como relação numérica, como harmonia e como lei do ser.<sup>99</sup> Não se trata apenas do aspeto material da realidade, mas da estrutura própria e concreta do ser (interno e externo) que é sempre dotado de uma unidade que «informa». Nesta epifania, não é só a forma em si que se manifesta, mas a sua interioridade, isto é, a presença real da sua profundidade. Vislumbramos, assim, o esplendor e a glória do ser e, olhando para esta profundidade, somos por ela encantados e arrebatados no fundamento do próprio ser.<sup>100</sup> Somente aquilo que tem forma pode transportar e arrebatá-lo ao êxtase; só através da forma resplandece o relâmpago da beleza eterna.<sup>101</sup>

Por isso, a forma balthasariana não pode ser percebida como um corpo sem espírito, nem como espírito sem corpo, mas «na medida em que a forma é verdadeira, isto é, viva e operante, então é um corpo animado do espírito, que dita e impõe ao espírito o significado e a lei da unidade».<sup>102</sup> Balthasar chama à atenção:

Se a beleza se torna uma forma que não se pode considerar idêntica ao ser, ao espírito e à liberdade, então caímos na época do estetismo, e os realistas têm razão em ver mal

<sup>95</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 4.

<sup>96</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 39, a. 8 co.

<sup>97</sup> Cf. R. FISICHELLA, *Dinamica dell'amore*, 102-103.

<sup>98</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 104.

<sup>99</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 103.

<sup>100</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 104.

<sup>101</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 23.

<sup>102</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 14.

contra a beleza [...]. Mas na medida em que a forma é verdadeira, isto é, viva e operante, então ela possui um corpo animado pelo espírito que lhe dita e impõe o seu significado e a lei da sua unidade.<sup>103</sup>

Só a forma que se situa neste espaço espiritual é autêntica e tem direito à beleza.<sup>104</sup> Este é o fenómeno originário; aquele que não o considera ou não o aceita, cai no vazio ou, pior ainda, no anti-verdadeiro e no anti-bem.<sup>105</sup>

Portanto, para Balthasar, a forma é a maneira através da qual o Absoluto (Deus) atravessa o campo dos seres, imprimindo neles o esplendor, a glória, e o seu selo, em suma, a sua própria forma, fazendo com que irradiem a beleza recebida, como canta o salmista: «Os céus proclamam a Glória de Deus, o firmamento anuncia a obra das suas mãos. O dia transmite ao outro esta mensagem e a noite a dá a conhecer à outra noite» (*Sl* 18,2-3). Na medida em que revela o Absoluto, a forma reenvia para além de si mesma, para uma profundidade que se manifesta como fundamento do próprio ser.

## 2.2 Da evidência subjetiva à necessidade duma forma objetiva da Revelação

A estética teológica caracterizava-se como o movimento simultaneamente subjetivo e objetivo.<sup>106</sup> Balthasar parte, em primeiro lugar, da evidência subjetiva, preferindo seguir a via mais tradicional. A evidência subjetiva diz respeito à percepção da glória divina por parte do homem sob o conceito chave da fé. Partindo da interpretação paulina e joanina, a experiência cristã é lida à luz da fé, de tal maneira que ser-cristão e ser-crente coincidem. A fé não consiste apenas no ato subjetivo (*fides qua*), mas inclui também todo o conteúdo (*fides quae*), a partir do qual o ato subjetivo se orienta, tornando-se compreensível e justificado.

A evidência subjetiva inclui o momento da iluminação (luz da fé) e o momento da experiência (a experiência da fé). Do ponto de vista da iluminação, o ato de fé é aquele comportamento global, aquela disposição de conjunto, pela qual o homem se encontra em correspondência, na força da graça, à interpelação da Revelação divina.<sup>107</sup> Do ponto de

<sup>103</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 14.

<sup>104</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 15.

<sup>105</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 12.

<sup>106</sup> A primeira parte do Glória I (pp. 113-392) trata da evidência subjetiva; a segunda parte (pp. 393-642) da evidência objetiva.

<sup>107</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 117

vista da experiência, o ato de fé é uma disponibilidade humana total que remete à totalidade da existência como matéria maleável pela impressão da imagem divina,<sup>108</sup> a partir do arquétipo Cristo.<sup>109</sup>

À evidência subjetiva impõe-se a necessidade duma evidência objetiva. Se a própria existência não fosse medida à luz de um objeto factível, perderia o seu alcance e a sua razão de ser. A evidência objetiva diz respeito à Revelação de Deus em Jesus Cristo. Três razões justificam a necessidade duma forma objetiva da Revelação. Em primeiro lugar, porque a subjetividade infinita de Deus, ao revelar-se no *interior intimo meo* do sujeito, permanece sempre transcendente na sua manifestação. Não existindo uma comunhão perfeita de natureza entre Deus e a criatura, entre duas interioridades, humana e divina, a mais íntima manifestação de Deus na alma possuirá sempre uma forma, mesmo que espiritual: em experiências, sentimentos, iluminações que, enquanto tais, não são o Deus que se manifesta.<sup>110</sup>

Em segundo lugar, ao fazer da criação o lugar da manifestação de Deus, então esta manifestação tem a sua forma na *forma própria do mundo*. É o que afirma S. Paulo: «o que se pode conhecer de Deus [...] sua realidade invisível, seu eterno poder e sua divindade, tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas» (*Rm* 1,19-20). Aquilo que de Deus é inteligível, e aquilo que d'Ele se tornou visível, não são apenas “partes”, ou um aspeto parcial, objetivo e separado de Deus. Pelo contrário, o que S. Paulo pretende dizer é que a visão do Deus invisível, mediada pelas criaturas, se converte numa compreensão do Ser divino na sua diferença em relação às criaturas, assim como do seu eterno poder, que se revela no ato da criação. Esta divindade do invisível, que se irradia na visibilidade do ser do mundo, é chamada, logo em seguida, de «*doxa* do Deus incorruptível» (*Rm* 1,23).

Trata-se da glória de Deus e não do mundo; a sua inversão fez com que se trocasse «a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis» (*Rm* 1,23). S. Paulo não especifica que tipo de analogia existe entre o homem e os animais e as suas respetivas formas por um lado, e entre o cosmo e a divindade criadora, por outro. Mas afirma-a implicitamente, ao sublinhar, com tudo aquilo que se diz de Deus (divindade, potência, glória, força criadora), uma diferença sempre maior

<sup>108</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 204.

<sup>109</sup> O tema será desenvolvido por Balthasar em “Fides Christi” in H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1964, 57-96.

<sup>110</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 398.

entre Deus e a criatura. Esta diferença, não impede que a *doxa* de Deus se irradie no mundo e seja, desta forma, contemplada. É importante notar como para Balthasar a Revelação do Deus Uno e Trino em Jesus Cristo não é o simples prolongamento ou a intensificação da Revelação de Deus através da criação; esta última deu-se em função daquela, para prepará-la e torná-la possível. Assim, a própria forma do mundo, que era já Revelação da *doxa* divina pela criação, torna-se, em Cristo e no Espírito Santo, um templo que, em si e para além de si, contém a *kabôd* de Deus.<sup>111</sup>

Em último lugar, a forma da Revelação em Cristo é caracterizada como cumprimento da forma do mundo só indiretamente, isto é, somente quando, na fé, é percebida como manifestação do Deus Uno e Trino. É na fé que o duplo relacionamento das naturezas de Cristo (divina e humana), e na sua união com o Pai pelo Espírito, se manifesta como a forma própria e íntima da Revelação cristã. Esta não se dá apenas como “imagem” do Deus Uno e Trino, mas como supra-forma determinada, na união hipostática e única entre o arquétipo e a imagem. O que em si tem de imagem (o homem Jesus) interessa na medida em que neste Homem (Cristo) se representa o próprio Deus, ou melhor, na medida em que esse Homem é Deus (*analogia entis* cristológica).<sup>112</sup> Por isso, a forma de Cristo é a forma de todas as formas e a medida de todas as medidas.

É claro que o termo “forma”, quando aplicado a Cristo, deve ser usado com cautela, rejeitando qualquer conteúdo abstrato e universal do conceito. Mais duma palavra ou conceito, trata-se daquilo que se quer ilustrar. Assim, em vez de forma da Revelação, poder-se-ia falar, com a mesma prudência, de *corpo* da Revelação, partindo da afirmação de Col 2,9: «n’Ele habita *corporalmente* toda a plenitude da divindade».<sup>113</sup>

Finalmente, ao falar de “necessidade” duma forma objetiva da Revelação, não significa que a sua evidência e plausibilidade seja medida como consequência duma auto-satisfação e necessidade do sujeito. Pelo contrário, a necessidade da evidência objetiva emana e impõe-se a partir de si mesma<sup>114</sup>. É claro que, com isso, não se desmentem as condições de possibilidade (no sentido kantiano) subjetivas para que o objeto seja apreendido como evidente; contudo, nunca podem condicionar ou substituir a evidência objetiva: Cristo não depende de qualquer condição subjetiva que lhe impeça de se tornar

<sup>111</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 398-399.

<sup>112</sup> Veremos isso mais à frente, na especificação da analogia entis de Balthasar e da sua configuração cristológica.

<sup>113</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 400-401.

<sup>114</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria I*, 434.

compreensível ou alcançável para o homem sem o auxílio da graça. A pré-compreensão fundamental não é algo que o sujeito aporta ao conhecimento cristão. Ela é dada somente a partir do momento em que, pela Encarnação, se dá uma correspondência entre o Deus Encarnado e as formas do pensamento humano.<sup>115</sup>

Um dos principais contributos de Balthasar para a cristologia é a sua tentativa de empregar categorias estéticas para iluminar o mistério de Cristo. É verdade de fé que Jesus é a forma de Deus revelada na carne.<sup>116</sup> Com esta expressão, “Cristo, centro da forma da Revelação”, não se pretende indicar, segundo Balthasar, apenas uma parte, mesmo que central, desta forma, a qual, para ser lida como tal, precisaria das partes periféricas que a rodeiam. A expressão refere-se sobretudo àquilo que faz com que a forma receba conexão e compreensibilidade na sua totalidade. Que Cristo seja o “centro” da Revelação, e não apenas o início ou iniciador duma forma histórica que venha a desenvolver-se automaticamente, depende do carácter particular da religião cristã e da sua especificidade em relação às outras. No judaísmo, por exemplo, não se conhece nenhuma figura (como Abraão, Moisés ou algum dos profetas) que possa ser tomada como centro, a volta da qual se ordenaria o resto. Cristo é forma porque é, ao mesmo tempo, *conteúdo*: tudo o que o Pai funda tem sentido porque é por Ele, referido a Ele e mantido em vida por Ele.<sup>117</sup>

### 2.3 Analogia entis

Após termos analisados a especificidade que assume o termo “forma” na teologia de Balthasar, e tendo em conta a sua atribuição à Revelação de Deus em Jesus Cristo, olhamos agora para o conceito da analogia entis. A analogia é um princípio gnoseológico e teológico que atravessa toda a obra do nosso Autor<sup>118</sup>. É a partir da analogia que podemos ler a Revelação em chave estética, a forma em chave cristológica e tudo aquilo que, no terceiro capítulo, podemos atribuir à Igreja. A razão pela qual a especificação da

<sup>115</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 435.

<sup>116</sup> Cf. J. O'DONNELL, *Tutto l'essere è amore. Uno schizzo della teologia di Hans Urs Von Balthasar*, in K. LEHMANN – W. KASPER [ed.], *Hans Urs Von Balthasar. Figura e opera*, 338-339. A esse respeito, cf. a tese já citada de Marchesi, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, assim como, do mesmo autor, cf. *La cristologia trinitaria di Hans Urs Von Balthasar. Gesù Cristo, pienezza della rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia, 1997.

<sup>117</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 433.

<sup>118</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 57.

analogia aparece aqui e não no primeiro capítulo, como seria de esperar, é pelo fato de que ela nos servirá como passagem para a analogia entis cristológica.

### 2.3.1 Do Totalmente-Outro ao Não-Outro

A aproximação clássica da analogia foi consagrada com a afirmação do IV Concílio de Latrão (1215) segundo a qual «*Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*».<sup>119</sup> A toda afirmação sobre Deus deve corresponder sempre uma negação que delimite e transcenda tudo aquilo que podemos afirmar e pensar sobre Ele, o «*id quo maius cogitari nequit*».<sup>120</sup> Por isso nenhum conceito humano pode ser aplicado por via da identidade, porque Deus transcende toda e qualquer definição que lhe possamos atribuir.<sup>121</sup> Analisaremos, sinteticamente, as implicações que o uso da analogia assumirá no pensamento do nosso Autor.

«Deus não é assim!», repetia habitualmente Adrienne Von Speyer, criticando aquelas visões limitadas de Deus ou demasiado seguras de si.<sup>122</sup> Como, então, podemos defini-lo? A resposta dada pela história do pensamento fez com que se oscilasse entre a noção de Deus como “Totalmente-Outro” e a noção de Deus como “Não-Outro”, dada pelo relacionamento entre a teologia positiva e negativa.

A noção do “Totalmente-Outro” é proposta por K. Barth nos anos vinte, o qual apenas renovou uma tradição anterior, a da teologia negativa, em que os enunciados negativos sobrepujam os positivos (Dionísio Areopagita, S. Tomás). É nesta tradição que, segundo Balthasar, aparece assegurado o transparecer do sentido profundo do mistério divino e, ao mesmo tempo, a rejeição de uma qualquer objetivação ou coisificação de Deus.<sup>123</sup>

<sup>119</sup> DS 806, IV: «Entre o Criador e a criatura não se pode notar semelhança alguma sem notar uma ainda maior dissemelhança».

<sup>120</sup> S. ANSELMO, *Proslogion*, Cap. II, n. 15. Cf. M. CORBIN [ed.], *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, Tome I, Cerf, Paris, 1986, 237-287.

<sup>121</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 59.

<sup>122</sup> Cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs Von Balthasar*, 127. Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Una primera mirada a Adrienne Von Speyr – A. V. SPEYR, Oraciones marianas. Textos de la obra póstuma. Caderno de temas*, Ediciones S. Juan, Madrid, 2012.

<sup>123</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Córdula ou o momento decisivo*, Assirio & Alvim, Lisboa, 2009, 60-61.

Já em S. Tomás Deus seria designado como o “Totalmente-Outro”.<sup>124</sup> De facto, segundo a metafísica tomista, Deus nunca pode ser designado como o *ser* das coisas - donde por *esse* se entende a maior imagem do ser divino - mas sim como a sua causa eficiente, exemplar e final.<sup>125</sup> Sabemos que Deus *existe*, mas não sabemos o que Deus é. Por isso falamos de “Totalmente-Outro”, enquanto alteridade absoluta.<sup>126</sup>

Neste sentido a teologia antiga sempre se expressou, segundo Balthasar, na ordem da estrutura geral do mistério, contrariamente ao que acontece com a noção do “Deus diferente”, própria da piedade cristã hodierna e da teologia da secularização. Esta última, sob o signo do respeito, defende o direito para o homem pensar ou sentir um Deus longínquo,<sup>127</sup> até chegar à proclamação da “morte de Deus”.

Balthasar aponta criticamente as razões que determinam esta atitude. A primeira diz respeito ao facto do homem querer ser definido num espaço próprio de liberdade, situando-se *diante* de Deus que, por sua vez, se mantém fora. Mas o homem tanto mais será livre quanto mais profundamente participa da própria liberdade de Deus. A *analogia entis* é também uma *analogia libertatis*. Por isso, não deixa de ser contraditória. A segunda razão apresenta-se da forma inversa, ou seja, Deus é pensado como *longínquo*, enquanto “não objetivo” (idealismo alemão). É a consequência de uma filosofia transcendental, que gasta o conceito de “objetivo” no exercício do pensamento categorial de dominação. Tudo é imanente às categorias do sujeito, sendo este o instaurador da unidade e o intérprete da natureza. Finalmente, a razão do afastamento de Deus, mais do que a filosofia transcendental, é o seu efeito prático no mundo “hominizado”, onde o homem não vê transparecer a divindade, é incapaz de buscá-la, e a realidade do mundo está completamente ao seu serviço.<sup>128</sup>

Assim, a noção do “Totalmente-Outro” é mais legítima, na medida em que pretende salvaguardar aquela dissemelhança sempre maior na semelhança que existe entre Deus e

---

<sup>124</sup> Assim Balthasar interpreta S. Tomás. Contudo, como afirma Marchesi, esta interpretação parece-nos «um pouco suspeita». De facto, é perigoso projetar uma terminologia moderna no interior dum pensamento que se desenvolvia com outras categorias e com uma problemática diferente. Além disso, Marchesi afirma não ter encontrado nenhuma passagem em S. Tomás que avalie diretamente a interpretação dada por Balthasar. O que S. Tomás fala é de «diversidade» de Deus no âmbito da analogia, onde a «dissemelhança» inclui sempre uma certa semelhança. Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 60, nota 175.

<sup>125</sup> Cf. *S. Th* I, q. 3, a. 8 ad 1.

<sup>126</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria, Vol. IV. Metafísica, Edad Antigua*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986, 353-354.

<sup>127</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Córdula*, 61.

<sup>128</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Córdula*, 61-63.

o mundo. No entanto, também ela apresenta limites.<sup>129</sup> Primeiro: se a afirmação de Deus como “Totalmente-Outro” é radicalizada no plano ontológico e metafísico, destrói-se a analogia do ser e a analogia da fé. De facto, se à criatura se atribui um qualquer *valor* e, conseqüentemente, para resguardar a transcendência divina, se anula qualquer semelhança de Deus com a criatura, identificar-se-ia assim o Ser Absoluto com o não-valor, isto é, com o nada. Resultaria então impossibilitada, do ponto de vista teológico, qualquer comunicação de Deus com a criatura, por Este não ter nada em comum com ela. Se Deus é designado como o “Totalmente-Outro”, o “Desconhecido”, então seria também o “Incompreensível”,<sup>130</sup> tornando-se a sua Revelação um mistério enigmático, desprovido de sentido para o homem. Teria razão, então, o agnosticismo ontológico e teológico da teologia da secularização ao proclamar a “morte de Deus”: Deus morreu, fechando-se num áureo isolamento.

Por essas razões, e para garantir o papel da *analogia entis*, segundo o nosso Autor, a fórmula do “Totalmente-Outro” deve ser corrigida pela passagem duma teologia positiva a uma teologia negativa, isto é, da afirmação do “Totalmente-Outro” à de “Não-Outro”. Balthasar, que é muito sensível à contemplação do mistério do ser, move-se dentro daquela tradição patrística e medieval que vai da teologia positiva à teologia negativa.<sup>131</sup> De facto, pela teologia negativa, Deus pode ser conhecido e honrado, porque afastamos dele todas as afirmações que procuram defini-Lo tal como Ele é<sup>132</sup>. Esta *via negationis* não constitui um preâmbulo ao agnosticismo ou ceticismo. Não é um exílio na região estrangeira, inalcançável e obscura, mas é a inundação transbordante do amor de Deus que, em Cristo, faz-se conhecer na sua incompreensibilidade.<sup>133</sup>

Ao introduzir este termo, “Não-Outro” (*Nicht-Andere*), Balthasar afirma que a transcendência de Deus é tal que Ele supera o nome do “Totalmente-Outro” e torna-se o

<sup>129</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 60-61.

<sup>130</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 57; cf. H. U. V. BALTHASAR, “O acesso à realidade de Deus”, 33. Sobre o tema da incompreensibilidade de Deus o IV Concílio Lateranense e o Vaticano I exprimiram-se nestes termos: «Firmemente acreditamos e simplesmente confessamos que é uno o verdadeiro Deus, *incompreensível*, onipotente e inefável...» (DS 800); «a Santa Igreja católica, apostólica e romana, crê e confessa que há um só Deus, verdadeiro e vivo, criador e senhor do céu e da terra, eterno, imenso, *incompreensível*...» (DS 3001). É necessário compreender o alcance desta significação. A incompreensibilidade não diz respeito a Deus em si. No âmbito natural da criatura, o acento recai sobre a ininteligibilidade negativa de Deus (teologia negativa). No âmbito da graça da Revelação, o acento está na ininteligibilidade positiva de Deus.

<sup>131</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 62. Sobre a teologia negativa Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologica II*, 73-105.

<sup>132</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Verbum Caro – Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia, 1985<sup>4</sup>, 193.

<sup>133</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Verbum Caro – Saggi teologici I*, 196.

“Não-Outro”.<sup>134</sup> É clara a influência de Nicolau de Cusa: a existência de uma via afirmativa é sempre um ponto de passagem para uma via negativa.<sup>135</sup> A noção “Não-Outro” significa:<sup>136</sup> Deus é tudo, e não conhece diferença; Ele não é apenas “um outro”, mas é Aquele que está por cima de qualquer alteridade;<sup>137</sup> sublinha-se a transcendência divina, não como algo abstrato, mas com aquilo que Deus é por essência: Amor.<sup>138</sup>

Finalmente, a transcendência divina é completada no seu ato de imanência, sem que com isso venha desmentida a identidade divina, fundada pela sua soberana liberdade ao pôr-se tanto *ao de cima* de qualquer antítese do ser finito como também *dentro* do finito.<sup>139</sup>

### 2.3.2 O influxo de Przywara

O movimento com o qual Deus se revela na carne representaria, para Balthasar, o fim da teologia tendencialmente negativa, no sentido em que deveria entendê-la o homem natural. Deus agora pode ser conhecido como Aquele que nos disse e mostrou objetivamente quem é, e que, subjetivamente, nos deu o seu Espírito, que perscruta as profundidades divinas.<sup>140</sup> Mas, pergunta o nosso Autor: será que na Revelação de Deus em Jesus Cristo, Deus cessará de ser o “Totalmente-Outro”, o “Inatingível”? Tornar-se-á Ele um componente que pode ser encerrado em conceitos racionais?

Nos nossos dias, dois pensadores alemães – ambos preocupados pelo mistério do ser e pela sua importância para o conhecimento de Deus – traçaram a trágica história da perda do sentido do mistério divino que levou à declaração da morte de Deus. São eles Erich Przywara e Gustav Siewerth.<sup>141</sup> Sob o influxo destes dois filósofos, Balthasar pôde afastar-se daquela concepção kantiana que não considerava a verdadeira compreensão do

<sup>134</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Verbum Caro – Saggi teologici I*, 192-193.

<sup>135</sup> Sobre a analogia em Nicola de Cusa, cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria, Vol. V. Metafísica, Edad Moderna*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1988, 210-224.

<sup>136</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 61-62.

<sup>137</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2010, 74.

<sup>138</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Punti Fermi*, Rusconi Editore, Milano, 1972, 59: «Deus é amor (...) mas Deus não é amor porque encontrou em nós um objecto para amar, antes do qual estava privado (...) Ele é amor em si mesmo».

<sup>139</sup> Balthasar desenvolve este tema em *Teologia da história* e em *El todo en el fragmento: aspectos de teología de la historia*, Ed. Encuentro, Madrid, 2008.

<sup>140</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, “Contrassegni del Cristianesimo”, 194.

<sup>141</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Punti fermi*, 53-54. Cf. E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990; G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959.

ser e que, do ponto de vista teológico, reduz a Revelação sobrenatural às aspirações éticas do homem.<sup>142</sup>

Positivamente será Erich Przywara<sup>143</sup> a recuperar a compreensão da *analogia entis* partindo da afirmação conciliar de Latrão: «por muito grande que seja a semelhança entre criador e criatura, deve-se notar entre eles uma dissemelhança ainda maior»<sup>144</sup>. Este «por muito grande» refere-se ao facto do espírito criado ser «imagem e semelhança de Deus», à auto-revelação sobrenatural de Deus em Jesus Cristo e, finalmente, à participação, pela graça em virtude do Espírito Santo, do espírito criado no ser divino. Mas não obstante esta íntima comunhão de vida entre Deus e o homem, proposta pela doutrina cristã da graça, Deus permanece, com maior razão, dissímil.<sup>145</sup> Mérito de Przywara foi o de ter introduzido o dinamismo entre a *in tanta similitudine e maior dissimilitudo*. Por isso, Deus é inalcançável, o “sempre maior”. Balthasar permanecerá fundamentalmente ancorado a este dinamismo.<sup>146</sup>

Podemos identificar dois momentos na compreensão da analogia que os escritos de Przywara oferecem. Ao opor-se ao escotismo e ao racionalismo neo-escolástico, para os quais a *analogia entis* se fundava num conceito genérico do ser que incluía Deus e a criatura, anulando assim a soberania absoluta de Deus, Przywara concebe a analogia como uma relação ontológica através da qual, na semelhança, se deve acentuar uma maior dissemelhança. De facto, a realidade finita é semelhante a Deus mas, ao mesmo tempo, dissemelhante, porque não tem em si mesma nem pode obter uma identidade plena com o Absoluto. Sendo contingente, o finito não possui o ser por necessidade, é-lhe dado a partir de fora. Deste modo, a analogia assegura a positividade ontológica do finito ao

<sup>142</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 59.

<sup>143</sup> Para uma apresentação sintética do seu pensamento, cf. J. T. DUTARI, “El pensamiento de Erich Przywara. Filósofo y Teólogo de la Analogía”, in *Didaskalia*, XXIX (1999), 39-52; R. F. L. RIVERO, *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs Von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002.

<sup>144</sup> DS 806, IV.

<sup>145</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Punti Fermi*, 53. Negativamente será Gustav Siewerth, na obra *Das Schicksal der metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959) a traçar a trágica história da perda do sentido do mistério divino. Esta teria tido a sua origem no interior do próprio cristianismo. De facto, para os cristãos e os teólogos, Deus teria renunciado ao seu isolamento ao revelar-Se em Jesus Cristo. De agora em diante, seria possível para o homem conhecer e penetrar as profundidades divinas pelo Espírito que nos foi dado (cf. *1 Cor* 2,10-15). A partir do racionalismo teológico, convicto de conhecer, nos pormenores, todos os mistérios de Deus, Siewerth acompanha a evolução espiritual que levará à proclamação da “morte de Deus”. Assim, a partir de Hegel, já não será possível distinguir Espírito divino do espírito humano (existiria apenas um espírito absoluto). Mais tarde, com o idealismo alemão (Feuerbach, Marx, Freud), o Espírito divino será substituído por completo pelo espírito humano. Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Punti fermi*, 54-55.

<sup>146</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 57-58.

exprimir-se numa tensão entre semelhança e, simultaneamente, dissemelhança com Deus. Esta tensão, porém, não tende de algum modo para um equilíbrio: a dissemelhança que conserva a criatura com o Criador é muito maior do que qualquer possível semelhança.<sup>147</sup>

De Przywara, Balthasar assume a conceção da analogia do ser como forma necessária do pensamento para conceber não só a relação Criador-criatura, como também as relações natureza-graça e fé-razão. Mas não pode estar de acordo com a versão da analogia que os últimos escritos de Przywara oferecem. Estes desembocam, tendencialmente, numa acentuação excessiva da alteridade, em que a contradição parece assumir um lugar preponderante no seu pensamento. De facto, ao extremar a contradição entre Deus-criatura, Przywara anulava a identidade e a autonomia do mundo, abrindo-se, desta forma, uma possibilidade ao nihilismo.

Balthasar, pelo contrário, mantém a positividade e a relativa consistência das realidades criadas, assim como a sua orientação para Deus e semelhança com Ele. É no próprio ato da criação que a imagem do Altíssimo ficou inscrita na realidade criada. Desta forma, é dada ao homem a capacidade de descobrir, a partir do real, a sua referência constitutiva com o Absoluto.<sup>148</sup> Por isso falamos de *analogia entis*.

### 2.3.3 A analogia fidei de Barth

Em vários momentos Balthasar empreenderá o diálogo ecuménico com Barth. Os resultados foram apresentados pelo nosso Autor na obra *K. Barth – Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951)<sup>149</sup>. Aqui Balthasar apresenta as razões que levaram ao teólogo evangélico à recusa da *analogia entis*, na tentativa de compreender em que medida cresce no entendimento da relação Deus-criatura.

No âmbito da controvérsia católico-luterana, Przywara apresentara a *analogia entis* como o princípio formal do catolicismo, sendo esta a estrutura formal da filosofia e da teologia.<sup>150</sup> Esta posição seria contrária à “dialética” de K. Barth. A uma conceção católica e fundada na *analogia entis* (como a tinha exposto Przywara), Barth contrapõe

---

<sup>147</sup> Cf. M. U. PASTOR, “Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana”, in *Communio* (ed. Espanhola), Madrid, Año X (1988/4), 321-322.

<sup>148</sup> Cf. M. U. PASTOR, “Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana”, 323.

<sup>149</sup> Usamos a tradução italiana: H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano, 1985.

<sup>150</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano, 1985, 51.

uma *analogia fidei* (Rm 12,6), assente no *agir* de Deus no homem, na transcendência da sua Revelação e na *sola fidei*.<sup>151</sup> Ele recusa o conceito de *analogia entis* porque considera-o como o dogma fundamental do catolicismo usado para alicerçar o conhecimento natural de Deus.<sup>152</sup> Barth chegará mesmo a afirmar: «considero a *analogia entis* a invenção do Anti-Cristo, e penso ser por causa dela que não podemos tornar-nos católicos».<sup>153</sup>

A tese barthiana quanto à analogia pode ser apresentada nos seguintes termos: sendo impossível falar de Deus a partir do ser das criaturas, porque a diferença qualitativa entre Deus a criatura é infinita, só a Revelação divina pode fornecer ao homem conceitos análogos de Deus. E Deus dá-se a conhecer na Revelação da sua Palavra, que possibilita o encontro do homem com Deus. E é pela fé que o homem pode conhecer a Deus.<sup>154</sup> O movimento é visto muito a partir de cima, do alto para baixo, de Deus para o homem. É à volta destas questões que se funda a relação entre a *analogia entis* “católica” e a *analogia fidei* “protestante”.

A controvérsia centra-se à volta do conceito de “Ser”. Por isso o que separa os dois não é tanto o sentido teológico da analogia, mas o seu sentido filosófico. Balthasar apresenta quatro razões que levaram Barth à recusa da *analogia entis*, sendo as duas primeiras as mais importantes e as últimas duas apenas suas consequências. Em primeiro lugar, para Barth o ser é incapaz de exprimir o que há de decisivo no relacionamento entre Deus e a criatura. Antes, parece escondê-lo, ao pretender tornar a relação Deus-criatura como algo factual e genérico quando, ao contrário, é o que de menos óbvio existe, é o milagre puro, o evento absoluto. Em segundo lugar, o conceito de ser considerado analogicamente, é simplesmente *um* conceito e, como tal, *um* esquema no qual estão inseridos simultaneamente Deus e a criatura. A terceira razão é a seguinte: o conceito de ser é também *finito* e *relativo* e pertence à ordem ontológica da natureza finita e limitada. Finalmente, ao ser utilizado pelo pecador, torna-se instrumento perigosíssimo da desobediência; pelo conceito de ser, o homem acha-se capaz de produzir, pelas suas forças, aquilo que somente pode ser doado por Deus. É o abuso da graça.

Segundo Barth se deve falar de *analogia fidei*, com a qual se procura afirmar em primeiro lugar que o conhecimento de Deus é fundado a partir do alto, isto é, da

<sup>151</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 65.

<sup>152</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 51.

<sup>153</sup> K. BARTH, *Dogmatique: La doctrine de la parole de Dieu – prolégomènes à la Dogmatique*, Vol 1, Éditions Labor et Fides, Genève, 1953, XII.

<sup>154</sup> Cf. M. M. CARVALHO, *A centralidade cristológica do “Eschaton”*, 147.

Revelação. Nela, o homem só pode conhecer numa atitude de abandono orante, num ato de fé, onde verdadeiramente se realiza a analogia, e onde a potência criada é inserida no agir divino. Em segundo lugar pela *analogia fidei* a auto-revelação divina deve entender-se a partir do ponto em que ele se exprime inequivocamente, isto é, a partir do seu centro: Jesus Cristo. Nele, a Revelação divina torna-se, para o crente, um evento histórico factual.<sup>155</sup>

Balthasar apresenta o itinerário de Barth como uma evolução que vai desde a *dialética* à *analogia*,<sup>156</sup> isto é, da contraposição vincada entre Deus e a criatura<sup>157</sup> à aceitação da analogia teológica.<sup>158</sup> Essa substituição não acontece repentinamente, mas acentua-se, quase imperceptivelmente, nos primeiros volumes da «Dogmática eclesial»,<sup>159</sup> sendo considerada como aquisição definitiva no terceiro volume (*A doutrina de Deus*, 1940). Aquele que não tem em conta este desenvolvimento e prefere procurar no primeiro volume da «Dogmática» (*A doutrina da Palavra de Deus*, 1932) a fórmula definitiva, tentará, segundo Balthasar, em vão. Acompanharemos, em linhas gerais, esta evolução do pensamento barthiano quanto à analogia.

Já no primeiro volume da «Dogmática eclesial» de Barth, Balthasar vê aparecer a doutrina da *analogia fidei* no interior da doutrina sobre a Palavra de Deus sem ter, por enquanto, nenhum nexó cristológico. Barth defende que a possibilidade de apropriação da fé não se fundamenta naquela capacidade inata do homem, dada *a priori*, pela qual pode captar o ser e, em virtude do qual, estaria já preparado ao ser da Revelação divina. Antes, a capacidade de apropriação da fé reside na própria Palavra de Deus. É somente a partir desse dom livre da graça que o homem, enquanto crente e obediente à Palavra, é introduzido numa semelhança com a Palavra.

Neste sentido, a *analogia fidei* em relação à *analogia entis* significa duas coisas. Em primeiro lugar, não consiste numa forma de analogia facilmente intuível ou dominável por parte da criatura. O seu fundamento não está no *ser*, na semelhança numa ainda maior dissemelhança entre Deus a criatura (como o é na *analogia entis*), mas no *agir*, onde a decisão humana é, na fé, e apesar de todas as diferenças, análoga à decisão de Deus. Por

---

<sup>155</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 180-182.

<sup>156</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 77.

<sup>157</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 78-100.

<sup>158</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 100-130.

<sup>159</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, Éditions Labor et Fides, Genève: *La doctrine de la parole de Dieu – Prolégomènes à la Dogmatique*, Vol. 1-5 (1953-1955); *La doctrine de Dieu*, Vol. 6-9 (1956-1959); *La doctrine de la création*, Vol. 10-16 (1960-1965); *La doctrine de la réconciliation*, Vol. 17-26 (1966-1974).

outro lado, significa que a semelhança é vista a partir de Deus, numa direção irreversível de cima para baixo. Se, de facto, a semelhança está no *agir*, então toda a ação deriva de Deus, enquanto é exercitada *na e sobre* a criatura.<sup>160</sup>

Na continuidade da evolução do pensamento barthiano, Balthasar nota como, a partir do terceiro volume da Dogmática (*A doutrina de Deus*), a analogia é apresentada como inevitável. Barth afirma que a relação entre Deus a criatura não pode ser semelhança. Isto significaria, ou que Deus cessou de ser Deus, ou que a criatura tornou-se, por si mesma, Deus. Mas também não pode ser somente uma dissemelhança, a partir da qual se deduziria que não reconhecemos Deus. Se, de facto, conhecemos Deus a partir dos conceitos, intuições ou palavras que podemos atribuir-lhe, estes, por sua vez, não designam o que Ele é. Assim, segundo Barth, a relação entre Deus e a criatura deve ser posta numa espécie de *centro* entre dois extremos, ao qual chamamos “analogia”.<sup>161</sup>

Note-se como, nesta primeira etapa, passamos da noção barthiana de analogia que se fundamenta a partir de cima, isto é, da Revelação de Deus na sua Palavra, ao reconhecimento da necessidade duma analogia que se coloque como *centro*, entre Deus e a criatura. Neste sentido, Balthasar define a analogia em termos barthianos:

A criatura depende da tal forma de Deus que d’Ele obtém não somente o poder receber, como o poder responder. Ou melhor: a possibilidade de responder, e de responder de tal forma que, nesta resposta ‘autónoma’, permanece um receber supremo. É esta a que se chama analogia teológica.<sup>162</sup>

Barth não tem dificuldade em admitir a inevitabilidade da *analogia entis*, mas fá-lo abarcando-a na *analogia fidei*. Apesar dos perigos que o conceito “ser” encerra, quando usado de forma neutral, este é, de acordo com Balthasar, indispensável para uma doutrina de Deus elaborada teologicamente. Em várias partes da «Dogmática», Barth descreve o relacionamento entre Deus e a criatura servindo-se das formulações clássicas da *analogia entis*.

Quando Barth reconhece que o conceito de *analogia entis* encerra em si o da *analogia fidei*, fá-lo porque reconhece que a Encarnação de Deus em Cristo *pressupõe* a

<sup>160</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 123-124.

<sup>161</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 125.

<sup>162</sup> H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 130. Afirma Marchesi: «Depois destas afirmações teológicas e ‘ecuménicas’ de Balthasar, Barth não falará mais contra a *analogia entis* católica». G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 67, nota 201.

ordem da criação, sem se identificar com ela. Tanto para Balthasar, como para Barth, é correto subordinar, teologicamente, a ordem da criação à ordem da Encarnação.

Neste sentido, o termo “pressuposto” é importante em Barth. Se a Encarnação *pressupõe* a criação, esta existe porque orientada para a Encarnação. Por isso, a criação contém imagens e instrumentos análogos que podem ser considerados como premissas para a Encarnação. Assim, por exemplo, o relacionamento do homem com o seu similar é pressuposto para que Jesus possa tornar-se nosso irmão. Neste sentido Barth admite que se pode falar de *analogia relationis*, *analogia proportionis* ou *analogia operationis* dentro do conceito de *analogia entis*.<sup>163</sup>

Finalmente, na evolução do seu pensamento, e na medida em que este se funda mais a partir do seu nexa cristológico, Barth utiliza o termo *potentia oboedientialis* já não para exprimir aquela disponibilidade da ordem da criação à ordem da Revelação (como qualidade gnoseológica, força, ou como possibilidade imanente à criatura enquanto tal). Se esta já não pode ser entendida como capacidade natural e imanente da esfera da criação, dada a *priori* e como pressuposto da graça, então a síntese da criação deve ser entendida como um pressuposto que surge no interior da disponibilidade da criação para a Palavra de Deus, para a Encarnação do Filho.

Nesta disponibilidade, a criatura é entendida como argila nas mãos do seu Criador. Já não se fala numa capacidade imanente, mas numa capacidade de obediência (*potentia oboedientialis*): na *potentia* real a criatura advém ao *oboedire* real, na medida em que corresponde ao *audire* doado à criatura. Para Barth, o facto de o homem ser criado para ser *partner* da aliança com Deus, não é propriedade humana, mas fruto da graça em Cristo.<sup>164</sup>

Veja-se, portanto, como o conceito barthiano de *potentia oboedientialis* assegura, para Balthasar, o conceito de *analogia entis*, considerada como uma função da *analogia fidei*. A fé é este ato doado por Deus à criatura para que, por obediência, supere aquilo que por si só não seria capaz de fazer, alcançando o seu sentido verdadeiro inscrito na

<sup>163</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 182-183.

<sup>164</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 184-186. Pode-se falar de *potentia oboedientialis*, mas, segundo Balthasar, deve-se ter presente que o poder trans-natural, do qual se fala na palavra *potentia*, não é um poder da criatura (pois seria uma forma de *potentia naturalis*), mas do Criador. As últimas “possibilidades” da criatura não residem nela, mas estão escondidas no Criador. De facto, uma vez que a palavra *potentia* denomina uma “possibilidade” (isto é, o poder), é inevitável a interpretação errônea da *potentia oboedientialis* como um modo de ser do sujeito da natureza. Por isso, segundo Balthasar, seria melhor abandonar este termo e substituí-lo por outro que atribua claramente o poder de Deus. Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Acesso à realidade*, 31.

própria criação. *Analogia entis* e *analogia fidei* não se contrapõem; existe entre elas uma só analogia, que diz respeito à consistência própria e à autonomia relativa da criatura no seio da sua relação com Deus. Esta é *entis* quando indica a constituição interna da criatura enquanto tal, e é *fidei* quando diz respeito à consistência posta por Deus na ordem da criação. Neste sentido, os dois autores estão de acordo.<sup>165</sup>

## 2.4 O *universale concretum*: analogia entis cristológica

A análise do sentido que a analogia assume em Barth, serviu-nos para chegar a esta conclusão: *analogia entis* não significa – naquilo que se pode circunscrever filosoficamente – a resolução dos termos por um conceito específico ou genérico do “ser em geral” sob o qual cairiam Deus e a criatura.<sup>166</sup> Em Balthasar a analogia assume um sentido eminentemente teológico e, mais ainda, cristológico: Cristo é a *analogia entis concreta*, visto que constitui em si próprio, na unidade da sua natureza divina e humana, a medida para toda a distância entre Deus e o homem. E esta unidade é a sua Pessoa em duas naturezas. Afirma Balthasar:

A formulação filosófica da analogia do Ser é, em relação à medida de Cristo, exatamente como a história do mundo à história de Cristo: como promessa à realização, como provisório a definitivo. Ele é de tal modo o que há de mais concreto e central que esse definitivo só pode ser pensado a partir d’Ele.<sup>167</sup>

Afirmações deste tipo podem parecer absolutistas. Por isso, para evitar o abstratismo ou um excessivo dogmatismo, seria necessário assinalar, brevemente, o conteúdo intensivo e extensivo desta formulação proposta por Balthasar como base para a sua cristologia.

Filosoficamente o *universale concretum* sintetiza o imanentismo idealístico, segundo o qual o universal se junta ao particular, sem se confundir com ele. Balthasar distancia-se da perspectiva imanentista e dialética do idealismo. Ao utilizar a categoria do *universale concreto* dentro do âmbito da cristologia, pretende assim exprimir a realidade inteira do

---

<sup>165</sup> Cf. R. FISICHELLA, *Dinamica dell’amore*, 139. Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 67.

<sup>166</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica*, Vol. III. *Le persone del dramma: l’uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano, 1983, 207.

<sup>167</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 51-52, nota 5.

Verbo Encarnado (transcendência e imanência de Deus) e a unicidade incomparável de Cristo na sua semelhança conosco.

O prolema do universal e do particular, e da sua íntima relação, tinha caracterizado a filosofia antiga, levando, no platonismo, a uma separação entre o mundo das ideias e o mundo real, que permanecia como sombra da verdadeira realidade, colocada na universalidade abstrata. Assim, nos primeiros séculos do cristianismo a questão tinha entrado na cristologia. A reflexão acerca do mistério da Encarnação tinha levado os Padres da Igreja a aprofundar os termos da questão; tratava-se de resolver a exigência da participação das coisas nas ideias de Deus, desde o ponto de vista filosófico, gnoseológico e místico. As implicações cristológicas eram evidentes: a relação entre a humanidade e a divindade de Cristo, a unidade da sua pessoa na dualidade das naturezas, sem diminuição nem mistura; portanto, a assunção duma natureza concreta, particular, e a redenção de toda a natureza humana, universal.<sup>168</sup>

No intento eminentemente teológico do nosso Autor, é na antropologia que podemos encontrar um caminho para esta contraposição. A sua reflexão teológica abraça a metafísica, a antropologia e a cristologia. Ponto de partida é o ser: o ser do mundo é, enquanto tal, caracterizado por uma tensão e não identidade, que no tomismo moderno foi definida como a distinção real entre essência e existência. Esta tensão permite que o ser criado não coincida nunca com o seu existir, encontrando-se em contraposição com o Ser divino, totalmente cumprido, atual e sem resíduos em si mesmo.<sup>169</sup> Afirma Balthasar:

Desde que o homem começou a filosofar, procurou sempre compreender as coisas através de uma decomposição, em princípio, em dois elementos: o fático (*das Faktische*) que, como tal, é o individual, o sensível, o concreto e contingente; e o universal-necessário (*das Allemein-Notwendie*), cuja universalidade se prende com o que é abstrato, a lei e o valor que abstrai do caso individual para o reger, ultrapassando-o.<sup>170</sup>

O facto de que nenhum individual, enquanto tal, possa ser o universal, nem o universal possa ser o individual, constituiu o dilema metafísico entre unidade e multiplicidade, entre a finitude dos valores universais (abstratos) e contingentes

---

<sup>168</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 34-35.

<sup>169</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 39-40; Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Verbum Caro – Saggi teologici I*, 180.

<sup>170</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 9.

(particulares), ocupando a elaboração filosófica desde Platão até Aristóteles, passando por Kant e Hegel.<sup>171</sup>

É na antropologia, com a sua tensão existencial, que o nosso Autor procura o elemento mediano entre a não-identidade do ser criatural, e a identidade absoluta de Jesus Cristo, Verbo de Deus feito homem. O homem conhece e experimenta a sua não-identidade, e, portanto, o seu ser contingente e fragmentário; esta evidência leva o homem a «regressar ao fundamento originário (*Urgrund*) donde provém», isto é, anela a procurar a própria identidade na «identidade absoluta de Deus, no ser puro, além da divisão entre uno-universal e uno-particular». Daí a razão duma tentativa religiosa, mística e filosófica em constituir a relação com Deus, como movimento ascensional que se cateteriza na possibilidade de sair da relatividade humana para entrar no abismo do Deus infinito.<sup>172</sup>

Contudo, porquanto intencionalmente transcendente, o pensamento humano, filosófico e religioso não alcança esta universalidade desejada; daí a impossibilidade de «una pessoa humana (...) ser elevada a centro universalmente soberano».<sup>173</sup> Por isso, ao movimento ascensional das religiões, se opõe o movimento descendente do Cristianismo: «o Verbo fez-se carne e veio habitar entre nós» (*Jo* 1,14). É este o milagre que o pensamento filosófico não pode descobrir nem prever, a saber:

A união ótica de Deus e do homem num sujeito que, como tal, só poderia ser sujeito absolutamente único, porque a sua personalidade humana, sem ser quebrada ou violentada, seria assumida pela sua pessoa.<sup>174</sup>

Não se trata duma transposição de um ser humano normal para um grau superior de ser (tal seria impossível, em virtude da criação). O fundamento está no movimento descensional de Deus:

A elevação de ‘um’ homem à posição de único, de monógeno [unigénito], só podia ser o profundo abaixamento do próprio Deus, a sua descida, a sua humilhação e *kenose*, até essa unidade íntima ‘num’ homem que, ainda que único, não deixa de ser homem entre homens.<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 40.

<sup>172</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 41; Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Verbum Caro – Saggi teologici I*, 192-193.

<sup>173</sup> G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 42. Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Verbum Caro – Saggi teologici I*, 178.

<sup>174</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 13.

<sup>175</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 14.

Se a manifestação de Deus que procura o homem encontrou um caminho diferente, descensional, não significa que as tentativas ascensionais do homem sejam destruídas; antes, segundo Balthasar, estas são invertidas, coroadas e elevadas a um cumprimento mais elevado, a uma realização inesperada.<sup>176</sup> O que interessa ao nosso Autor é, sublinhando a diversidade destes dois movimentos opostos, centrar a atenção no ponto de convergência, de interseção e encontro entre universal e particular. Este ponto foi fixado pela liberdade soberana de Deus em Jesus Cristo; por isso Ele é a síntese, a concentração da abertura de Deus ao mundo e a aspiração do homem a Deus.

Assim, segundo Balthasar, é na Encarnação do Verbo que podemos procurar a solução para o problema teológico dos universais. Neste evento, fundamenta-se a «unicidade irrepitível do Homem-Deus»; de forma que Jesus pode ser definido, com toda a propriedade, o universal-concreto, e o concreto-universal:

Eis porque em nenhum momento é *universale ante rem*, na medida em que por *res* se entende a sua própria historicidade e temporalidade. Ele é *universale in re*, superior ao tempo, no tempo, valor universal no momento, necessidade na facticidade.<sup>177</sup>

O âmbito de tais afirmações é o seguinte: Jesus Cristo, o Verbo do Pai feito carne, é *síntese* definitiva e única entre Deus e o mundo; é a *medida* da proximidade e da distância; é o *evento irrepitivelmente único* que é, ao mesmo tempo, normativo para tudo aquilo que pertence ao mundo. Cristo assumiu a natureza humana: de agora em diante, é exclusivamente d'Ele que se pode deduzir aquilo que o homem merece ser chamado, na sua verdade suprema, diante de Deus. Através deste Homem, Deus quer considerar e medir todos os homens.<sup>178</sup>

Balthasar recusa fazer uma teologia que parta apenas da criatura. Enquanto mera possibilidade de relação entre o universal e o concreto, a *analogia entis* corre o perigo de tornar-se uma especulação racional. Cristo é o *universale concretum et personale*: «eis porque em nenhum momento é *universale ante rem*, na medida em que por *res* se entende a sua própria historicidade e temporalidade. Ele é *universale in re*, superior ao tempo, no tempo, valor universal no momento, necessidade na facticidade».<sup>179</sup> Neste conceito – *universale concretum* – está implícita a noção de *analogia entis* em que Cristo é a

<sup>176</sup> G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 42.

<sup>177</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 67.

<sup>178</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Verbum Caro, Saggi teologici I*, 96.

<sup>179</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Teologia da história*, 67.

plenitude, manifestação e presença do ser divino na temporalidade numa existência contingente. E também a noção de *analogia fidei*, em que Cristo é protótipo e modelo perfeitamente realizado da vinda de Deus à humanidade e do nosso caminho até Ele na fé.<sup>180</sup>

Ao assumir a categoria do *universale concreto* para a cristologia, Balthasar procura exprimir a realidade inteira do Verbo Incarnado (transcendência e imanência) e a unicidade incomparável de Cristo na sua mais profunda semelhança conosco.<sup>181</sup> Estamos diante numa visão eminentemente teológica, sem excluir o plano ontológico. Este plano, a partir da Encarnação, não é diminuído, antes, é superado. O termo chave que exprime a diferença e o afastamento entre Deus e o mundo é “distância”; o termo que indica a proximidade entre a divindade e a humanidade é “unidade”. Cristo é o sustentáculo destes dois termos; pela Encarnação, Ele traz na *unidade* da sua pessoa a *identidade* divina e a introduz no mundo, sem mistura alguma.<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 73.

<sup>181</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 34.

<sup>182</sup> Cf. G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar*, 70-71.

## Capítulo III

### A RECEÇÃO DA FORMA NA SUA CONFIGURAÇÃO ECLESIOLÓGICA

O capítulo anterior apresentava a interpretação dos conceitos de “forma” e de “analogia” na teologia de Balthasar. “Forma” é a capacidade de percepção do real pelo olhar sintético; no interior da estética manifesta a necessidade duma unidade a partir da qual a transcendentalidade de Deus pode tornar-se visível. Contudo, ultrapassando apenas o aspeto material, a “forma” adquire uma força de expressão capaz de configurar, remetendo para a sua interioridade. Por isso vimos como, em Balthasar, este termo assume uma configuração cristológica, como forma objetiva da Revelação. Será a partir desta compreensão que podemos apresentar aqui a receção da “forma” na sua configuração eclesiológica. Mas será necessário remeter-nos sempre para o conceito de “*analogia entis*”. Partindo da afirmação conciliar de Latrão, e na controvérsia protestante com K.Barth, mais do que uma determinação ontológica e genérica do ser na demarcação da diferença entre Deus e a criatura, a *analogia* adquire em Balthasar uma determinação cristológica.

Este capítulo, que apresentamos como último no nosso trabalho, serve para fazer coincidir tudo o que dissemos a partir da estética teológica de Balthasar, no seu conceito chave de forma. A partir de Cristo e da sua existência histórica, procuramos o fundamento daquela que é a realidade eclesial enquanto tal, primeiro na forma da Igreja, depois na mediação que dela faz o princípio mariano, para acabar finalmente nas formas sacramentais da Igreja.

### 3.1 A existência histórica de Jesus como norma da história

Se, como vimos, em Balthasar a analogia assume um sentido eminentemente teológico cristológico, vamos analisar de forma sucinta de que maneira a *existência histórica* de Jesus se pode universalizar como norma imediata de toda a existência individual e histórica da Igreja. Não se trata de fazer aqui uma análise cristológica, e esgotar assim o tema, mas numa breve síntese de carácter histórico-universal que nos permita fazer a passagem para as questões da eclesiologia.

Segundo o nosso Autor, é particularmente nos quarenta dias entre a Ressurreição e a Ascensão que se manifesta a natureza e a forma da realidade sacramental da Igreja. Este acontecimento da universalização dá-se pela ação do Espírito Santo: é Ele que marca a história e o rosto quer da Igreja, quer do crente individual, pelo facto de manifestar a vida de Jesus (que, por sua vez, revela o Pai) e de lhe conceder uma forma e a urgência de uma norma válida e atual em cada momento histórico.<sup>183</sup>

Podemos distinguir vários momentos, todos relacionados com o Espírito: o primeiro momento diz respeito à atuação do Espírito no próprio Jesus feito homem, como é visível, de forma exemplar, nos *quarenta dias* após a Ressurreição; um segundo momento mostra a atuação do Espírito, na medida em que relaciona Cristo com a Igreja histórica de cada época, numa atuação que se exprime exemplarmente nos Sacramentos; finalmente, o terceiro momento completa esta relação, enquanto cria missões, a nível pessoal e eclesial, como aplicação da vida de Cristo a toda a vida eclesial e cristã.<sup>184</sup>

Estes três momentos interligam-se entre si pela sua unidade e pertença mútua. O primeiro e o terceiro momento são predominantemente de carácter pessoal (o primeiro em Cristo, o terceiro no cristão), e o segundo é, pelo contrário, preponderantemente sacramental. Ambos, porém, interligam-se: há uma orientação do que é pessoal em Cristo para o que é pessoal em cada cristão, só em relação com a forma sacramental da Igreja, aparentemente impessoal. Mas também não há sacramental que não seja engastado no pessoal, nada que não seja mediação e encontro, gesto de intenção pessoal e que, portanto, não transmita graças pessoais e históricas, e não estabeleça situações.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 59.

<sup>184</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 59-60.

<sup>185</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 60.

É a partir destes três momentos que podemos falar de recepção da forma da Revelação na sua configuração eclesial.

### 3.1.1 Primeiro grau: os quarenta dias do Ressuscitado

O primeiro momento, os quarenta dias do Ressuscitado, permite a ligação entre o tempo terreno e o tempo eterno. Jesus deixa-se ver, ouvir e tocar; come com os discípulos; nos quarenta dias, a Igreja experimenta que o homem Jesus circula com outros homens, seus discípulos (cf., por exemplo, *Lc* 24,39; 41-43; *Jo* 20,24ss; *Jo* 21,8-14), de tal modo que a glória da sua divindade, o presente da eternidade, irradia imediata e inabalavelmente *no* tempo. O tempo do Ressuscitado não é afastado ou alheio ao nosso, mas situa-se na sua continuidade. Esta temporalidade, assim imbuída da Glória do Ressuscitado, também não se alterou com a Ascensão, mas deve ser mantida como fundamento permanente de toda a posterior modalidade da Sua presença no tempo, na Igreja e no mundo.<sup>186</sup>

Esta presencialização desveladora e realizadora do Ressuscitado não se dá apenas como presencialização da história passada à luz da Sua vida terrena (e vice-versa), consumando um ato final e universalizante de toda a história, um *Eschaton* a partir do qual se desvela o sentido de cada *kairós*. Esta dá-se, antes, como presencialização para o futuro da Igreja, fundada e inaugurada durante os quarentas dias. Por isso todas as aparições que decorreram nestes dias têm, segundo Balthasar, um sentido eclesiológico.<sup>187</sup>

### 3.1.2 Segundo grau: sacramentalidade

Dito isto, o segundo grau de universalização, o sacramental, apresenta-se também como continuação da existência histórica de Cristo nos quarenta dias. Como existência histórica ou sacramental, continua presença do Ressuscitado que acompanha os seus. A diferença consiste apenas em que, durante os quarenta dias, esse acompanhamento ocorreu na forma manifesta de cumprimento; depois, no tempo da Igreja, a presença do Ressuscitado permanece velada no segredo das formas sacramentais.

---

<sup>186</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 63.

<sup>187</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 64-65.

Assim, se os quarenta dias se apresentam expressamente como introdução aos dias da Igreja, agora a relação e afinidade torna-se mais íntimas. Com efeito, enquanto o Senhor, antes da cruz, se entregava à visão sensível dos homens (ficando velado à visão espiritual), depois da morte, Ele é visível apenas aos olhos dos crentes, pela fé, único espaço que torna possível a aparição, isto é, a revelação da divindade na humanidade de Jesus.<sup>188</sup>

Segundo Balthasar, a forma da existência do Senhor no grau da sacramentalidade não é diferente da dos quarenta dias; Cristo continua a atuar através dos sacramentos. Nesse sentido podemos falar de uma “presença dos mistérios”, pelo qual o objetivo principal de uma “Teologia dos mistérios” deveria ser procurar mostrar que a presença de Cristo, e o dom da sua graça no ato sacramental, é qualitativamente determinado por Ele próprio, pessoalmente, e pela sua existência terrena.<sup>189</sup> Afirma Balthasar:

Seria, pois, de mostrar, para cada sacramento, a realidade pessoal, temporal e histórica, que se abre ao destinatário, oferecida e atribuída para a sua libertada participação. Enquanto o Senhor, no sacramento, se torna contemporâneo do homem, oferece-lhe a possibilidade – aberta fundamentalmente pela Fé – de ser conformado a Ele feito homem.<sup>190</sup>

Pela comunhão entre o Senhor e a sua Igreja nasce um tempo sacramental, um tempo, antes de tudo, eucarístico, através do qual o Senhor eterno se torna contemporâneo da sua Esposa, sem estar sujeito ao tempo caduco, nem medido por ele. O tempo dos quarenta dias e o tempo dos sacramentos possuem também uma orientação escatológica. Ambos, apesar das diferenças, são presentes antecipados da eternidade. Mas enquanto os quarenta dias antecipam, numa certa manifestação a Revelação que chega, os encontros sacramentais com o Senhor remetem veladamente para ela. Mais uma vez esta é obra do Espírito Santo, o verdadeiro Senhor dos sacramentos porque é, ao mesmo tempo, Pessoa e missão.<sup>191</sup> Toda a fundação da Igreja é intimamente ligada à missão do Espírito: a Igreja, a sua visibilidade (institucional) não pode ser separada do seu carácter pneumático.<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 68-69.

<sup>189</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 69.

<sup>190</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 70.

<sup>191</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 71-72.

<sup>192</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni – Misterium paschale*, Queriniana, Brescia, 2005<sup>6</sup>, 233.

### 3.1.3 Terceiro grau: o papel do Espírito na missão e tradição da Igreja

Finalmente, o terceiro grau de universalização da existência histórica de Jesus completa a obra dos quarenta dias e dos sacramentos, ao pôr a Igreja e o indivíduo sob a norma contínua da vida do Senhor.<sup>193</sup>

Não é só na recepção dos sacramentos que o cristão encontra o Senhor. Seria necessária uma norma, uma lei, uma instância que adapte a vida de Cristo à vida dos cristãos. Esta instância é o Espírito. Não se trata aqui de estabelecer uma norma como critério para cada cristão ou numa consideração ética universal. A norma, pelo contrário, uma vez que diz respeito ao seguimento do supremo exemplo de Deus feito homem, deverá ser ela própria divina e, ao mesmo tempo, pessoal, porque diz respeito a um seguimento pessoal. Uma tal norma só pode ser o Espírito que, neste terceiro grau, aparece com toda a sua soberania. Ele é, antes de mais, o organizador e vivificador da Igreja fundada por Cristo e procedente da sua humanidade sacrificada na cruz. Mais uma vez, o paralelo Paulino entre esta procedência e o de Eva do lado de Adão (o que permite falar duma «só carne» *Ef 5, 31-32*) faz aparecer a própria Igreja como objetivação de Cristo. A Igreja aparece como a Esposa que é conformada a Cristo pelo Espírito Santo.<sup>194</sup>

Para Balthasar é também a Escritura, a qual aparece como o Logos objetivado pelo Espírito e tornado norma para todos os tempos, em total conexão com a sua Encarnação. Ela é, segundo Orígenes, Corpo do Filho de Deus, um “corpo” formado pelo Espírito Santo como o primeiro “Ouvinte da Palavra”. Tal como o Espírito ouvia a Palavra, assim a deixou esboçar-se na Escritura para a Igreja. E como o que ouvia é, na verdade, infinitamente mais rico e mais profundo do que um corpo feito de letras, pôde compreender e expor à Igreja o que ouvira. A tradição eclesial aparece então como intérprete do que foi dito na Revelação, e que se abre a novas inspirações à luz da fé esclarecida, graças à meditação da Igreja dirigida pelo Espírito. E a suprema continuidade desta interpretação não se encontra na consciência humana dos crentes, mas no Espírito Santo.<sup>195</sup>

Ao mesmo tempo, o *depositum fidei* é confiado à Igreja, e o Espírito cuida de, em cada tempo, tornar acessível suficientemente o sentido essencial da revelação para apresentar aos homens, sem falsificação, a verdade de Deus. Apesar de as novas verdades

---

<sup>193</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 73.

<sup>194</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 75.

<sup>195</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 76.

nunca podem contradizer as antigas, o Espírito Santo pode salientar, a cada instante, novas páginas da Revelação divina.<sup>196</sup>

Assim, as surpresas e presentes do Espírito à Igreja consistirão, antes de mais, na manifestação da tal Verdade que tem central importância para uma época, tanto na história da Igreja como na do mundo. O Espírito dá a resposta certa e oportuna às questões cadentes do tempo. E nunca de forma abstrata, mas na forma duma missão nova, concreta, sobrenatural, formando uma vida que tenha como marca a santidade pela explicitação da Boa Nova do céu. São os santos, no entender de Balthasar, a mais viva Tradição.<sup>197</sup>

Finalmente, todas estas normas concretas, nas quais o Espírito Santo explicita à Igreja a Palavra de Deus, estão sujeitas a diversos acasos e perigos; trata-se de resistências, ou nos próprios eleitos, ou no meio, o que dificulta a missão, ou, enfim, na Igreja, que não ouve a Boa Nova ou ouve-a desconfiadamente. Eis porque estas normas pneumáticas nunca serão aplicadas independentemente daquilo a que Balthasar chama as “normas formais” da Escritura, da Tradição e do Magistério doutrinal e pastoral. Devem deixar-se medir por estas.<sup>198</sup>

Assim, se Jesus é norma da história, Ele o será também a *fortiori* para toda a Igreja.

### 3.2 Uma forma da Igreja?

Num ensaio de 1961,<sup>199</sup> Balthasar apresenta a pergunta “*quem é a Igreja?*”, delineando, a partir de três níveis fundamentais, a maneira de entendermos o mistério da Igreja à luz da forma da Revelação de Deus em Jesus Cristo: um primeiro nível, a quem Balthasar chama de *supra-ministerial*, onde considera a Igreja como lugar e sede da Encarnação, porque todos os sacramentos e todo o elemento ministerial encontram as suas raízes em Cristo; um segundo nível, *ministerial* ou *sacramental e hierárquico*, que forma a estrutura da Igreja (aqui falamos de “ministério petrino” do serviço e da Igreja institucional); finalmente, o terceiro nível *infra-ministerial*, que diz respeito à participação na vida da Igreja de todos os crentes.<sup>200</sup>

<sup>196</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 77.

<sup>197</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 79.

<sup>198</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 79.

<sup>199</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, “*Quién es la Iglesia?*”, in *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 175-237.

<sup>200</sup> Cf. R. FISICHELLA, *Dinamica dell'amore*, 245, nota 90.

Ao colocar à pergunta sobre *quem é e não o que é* a Igreja, significa atribuir, segundo Balthasar, uma personalidade própria à Igreja, enquanto «sujeito de recepção da Revelação».<sup>201</sup> Será lícita esta atribuição, tendo em conta que por “pessoa” se entende o sujeito espiritual e consciente de atos livres e racionais? É verdade que podemos atribuir-lhe múltiplos atos, segundo os quais poderíamos afirmar que a Igreja ordena, proíbe, permite, sofre, se alegra, etc. Contudo, tais atos mais não são do que manifestações da hierarquia da Igreja que, em última instância, se apresenta, em si mesma, como mediação daquele que é o sujeito integral da Igreja.<sup>202</sup>

Poderíamos ainda atribuir à Igreja a imagem do “sujeito coletivo”, da mesma forma que se considera um sujeito os coletivos naturais, como a família, a tribo, o povo, o estado e a humanidade. Nestes últimos, os atos coletivos aparecem como resultado da promulgação dum grupo maior ou menor de pessoas responsáveis. À Igreja, por seu lado, não se pode atribuir uma igual forma de constituição, ainda que para os de fora pareça como tal, no sentido das suas decisões dependerem exclusivamente da vontade dos bispos ou pela iniciativa do Papa, não sendo, portanto, expressão da vontade do povo; na Igreja a hierarquia não representa a vontade do povo da mesma forma que um governo se interpreta a si mesmo pela expressão da vontade e do sentir coletivo, porque nela tudo remete sempre para a sua Cabeça, Cristo glorificado. A Igreja, portanto, não é um “sujeito coletivo”: ela não se deixa reduzir a um único sujeito individual, da mesma forma que nenhum coletivo humano faça depender a sua consistência vital de um único sujeito. A Igreja não é nenhuma formação meramente sociológica.<sup>203</sup>

Se entendermos literalmente a pergunta: *quem é* a Igreja, a pergunta encontrará em si mesma a resposta. É esta a intuição balthasariana: o sujeito da Igreja é Cristo; todos os atos da Igreja são continuação e expressão de Cristo que continua a viver; é Ele que atua na Igreja e através dela: quando a Igreja batiza é Cristo que o faz, quando celebra, quando perdoa, etc. A Igreja é, segundo Balthasar, tem uma personalidade, não no sentido duma personalidade própria, nova ou segunda em relação a Cristo. Afirma Balthasar:

A Igreja não é nem pode ser outra coisa que expansão, comunicação e participação da personalidade de Cristo. Isto, de qualquer modo, só é compreensível se olharmos Cristo na sua dupla natureza, divino-humana: Cristo faz-se homem para ser igual a nós em

---

<sup>201</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria VII*, 145.

<sup>202</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 175.

<sup>203</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 176-177.

natureza, para ser, assim, nossa Cabeça; e fê-lo para nos transmitir, pela sua humanidade, a vida trinitária da qual Ele, enquanto Deus, participa.<sup>204</sup>

E ainda: «não há nenhuma eclesiologia que não seja, no seu núcleo, uma cristologia»<sup>205</sup> porque «a cristologia é a forma íntima da eclesiologia».<sup>206</sup>

Assim, nas páginas seguintes ocupar-nos-emos da Igreja enquanto «mediação da forma da Revelação de Deus em Jesus Cristo»<sup>207</sup> e não como objeto de conhecimento histórico, sociológico-religioso ou profano.

Se permanecermos dentro do âmbito da forma, a dificuldade que surge quando falamos de *forma* da Igreja é saber se esta possuirá ou não uma forma própria. À partida, podemos dizer o seguinte: à luz do Evangelho, a única que lhe pertence será uma forma *relativa*, porque reenvia à forma principal e originária da Revelação. Se, de facto, consideramos a Igreja como obra de Cristo (como é, e assim se compreende a si mesma) e colocamos a questão em paralelo com o que acontece na obra humana, facilmente constatamos como uma obra somente poderá considerar-se acabada quando contiver uma objetividade própria, de modo a torná-la dissociável do seu agente.

Falando da Igreja, duas coisas resultam dessa comparação: a Igreja, tendo sido posta em ato pelo seu autor, Cristo, e por ele fundamentada, nunca poderá considerar-se acabada em si mesma. Contrariamente deverá sempre crescer para além da sua forma dentro da história do mundo, como o pequeno “grão de mostarda” que se torna árvore (cf. *Mt*, 13, 31-32). Por outro lado, a Igreja não resulta da união duma genialidade subjetiva com o espírito objetivo do mundo (como nas obras humanas). Enquanto Igreja *de* Cristo, resulta unicamente do próprio *ser* de Cristo.<sup>208</sup>

Para defender esta teoria, segundo a qual a Igreja resultaria como a expressão e extensão da personalidade de Cristo, Balthasar recorre a duas figuras bíblicas, definindo

---

<sup>204</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 178. O Concílio Vaticano II afirma na *Lumen Gentium* 8: «a sociedade organizada hierarquicamente, e o Corpo místico de Cristo, o agrupamento visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes, não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento *humano* e *divino*. Apresenta por esta razão uma grande analogia com o Verbo encarnado. Pois, assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissolavelmente unido, de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo (cf. *Ef* 4,16)». CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 8, AAS 57 (1965). Versão portuguesa: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, Braga, 1967.

<sup>205</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 32.

<sup>206</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV*, Morcelliana, Brescia, 1979, 115.

<sup>207</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 522.

<sup>208</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 523.

a Igreja como “Corpo” e “Esposa” de Cristo. Deslocando o eixo de interesse daquela conceção dominante do nosso século que culmina na Encíclica de Pio XII *Mystici Corporis*,<sup>209</sup> assim como a visão da Igreja como “Povo de Deus” que culmina com o Concílio Vaticano II, Balthasar opera uma síntese entre os dois conceitos, ao definir a Igreja na sua personalidade, tanto corpórea (e portanto como *Corpo* de Cristo) como esponsal, na sua alteridade (Igreja como *Esposa* de Cristo), enquanto partner que se coloca diante do Outro sendo, ao mesmo tempo, diferente.<sup>210</sup>

Para tal, o acontecimento central da cruz e o lado aberto do Senhor crucificado são o ponto de partida. O nascimento de Eva do lado de Adão (cf. *Gn* 2, 22-23) e a alegoria paulina da relação numa só carne referida ao grande mistério de Cristo e da sua Igreja (cf. *Ef* 5, 21-33) são os dois lugares bíblicos e teológicos privilegiados para uma reflexão eclesiológica balthasariana à luz das imagens de “Corpo” e de “Esposa” de Cristo.

### 3.2.1 A igreja Corpo de Cristo

É dentro da distinção da Igreja das demais pessoas coletivas mundanas que aparece em Balthasar a noção da Igreja como “Corpo” de Cristo (cf. *1 Cor* 12,12-30 e *Rm* 12,3-8, onde sobressai o uso parenético da imagem; e *1 Cor* 6,12-20 e *1 Cor* 10,16s., no seu nexu eucarístico). Se deixamos a esta simbologia toda a amplitude da sua significação, necessariamente se manifestará, sem margem para dúvidas, como não podemos atribuir à Igreja uma personalidade própria, nova ou segunda em relação à sua cabeça. De facto, o “corpo” forma, junto com a “cabeça”, um ser que é pessoa “pela graça da cabeça”.

Por outro lado, não pertence à essência da cabeça necessitar de um corpo para ser pessoa. Cristo, enquanto Deus, não precisa da Igreja. Pertence sim à essência deste corpo necessitar desta cabeça para poder participar na sua personalidade e ser assim, em

<sup>209</sup> PIO XII PP, *Mystici Corporis Christi. Carta Encíclica de S. S. Pio XII de 29 de junho de 1943*, AAS 35 (1943); versão portuguesa: Morais ed. Lisboa, 1963; ver também H. de LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'église au moyen age*, Aubier, Paris, 1949<sup>2</sup>, 13-135.

<sup>210</sup> Ainda que falte uma presença, se não discreta, nos trabalhos conciliares do nosso Autor, as imagens utilizadas na *Lumen Gentium* (6-7) para falar do mistério da Igreja, encontram-se desde já no seu ensaio de abertura *Sponsa Verbi: a Igreja como Mysterium, Esposa, Corpo, Povo, Videira, Plenitude e graça de Cristo*; cf. G. MARCHESI, “La chiesa «sponsa verbi». L'ecclesiologia di Hans Urs Von Balthasar”, in *La Civiltà Cattolica*, anno 156, Volume IV, quaderno 3731 (3 Dicembre 2005), 449; cf também P. HENRICI, “Hans Urs Von Balthasar e il Concilio Vaticano II”, in *Communio* (ed. Italiana) 2005 (203/204), 60-69.

absoluto, corpo. Sem a cabeça, o organismo que a Igreja forma, juntamente com a sua estrutura hierárquica, seria acéfalo.<sup>211</sup>

Pela imagem do Corpo a Igreja é definida pelo nosso Autor como «expansão, comunicação ou participação da personalidade de Cristo»,<sup>212</sup> em virtude da analogia com o Verbo Encarnado, e da vida trinitária da qual Ele, sendo Deus, participa e comunica. Desta consciência trinitária brota a graça, que entendida eclesiologicamente manifesta a participação da Igreja na vida divina. As imagens que Balthasar utiliza para expressar esta expansão, comunicação ou participação da Igreja na vida divina são a da videira (cf. *Jo* 15) e a do nascimento da Igreja do lado ferido do Senhor crucificado (cf. *Jo* 19,34). Evidentemente, aqui o termo “vida”, aplicado a Deus, não significa algo de puramente “biológico”. “Vida”, no sentido com que aparece em S. João e em toda a Escritura em geral, é segundo Balthasar a expressão da intimidade e interioridade do pensar, sentir e querer divino. É assim que se deve entender o simbolismo da videira. O elemento “biológico”, que se dá pela relação entre os ramos e o cepo, é expressão da claridade do pensar, da força do querer e do carácter consequente do amor divino a partir do qual podemos dar o fruto esperado.<sup>213</sup>

Aqui, mais do que na imagem do Corpo, se percebe melhor o princípio de vida divina que habita em Cristo e que Ele nos comunica. Ainda que a videira que dá fruto seja pouca coisa, comparada com o próprio fruto, qualquer emancipação dos ramos em relação ao cepo significaria o começo dum apodrecimento; para nada serviria a não ser para ser queimado no fogo! De facto, nada há de fecundo nos ramos que não provenha e que não preexista de maneira totalmente real em relação ao cepo, ainda que isso não seja visível.<sup>214</sup>

A outra imagem que para Balthasar exprime a participação da Igreja na vida divina é a simbologia do nascimento da Igreja do lado ferido do Senhor crucificado. Para S. João, a água e o sangue (cf. *Jo* 19, 34) representam a síntese dos sacramentos e a manifestação do amor supremo humano-divino. A doação do Espírito de Jesus ao Pai na cruz (cf. *Jo* 19, 30), relacionada como doação do Espírito do Ressuscitado na Páscoa (cf. *Jo* 20, 22) tem, para São João, um sentido trinitário-eclesiológico. Espírito, água e sangue

<sup>211</sup> Cf H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 177-178.

<sup>212</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 178.

<sup>213</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 179.

<sup>214</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 179. Cf. também H. U. V. BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 119-121.

são os «três testemunhos» (cf. *1 Jo* 5, 6-8) desse irrepetível amor humano-divino, e a sua unidade está relacionada com a essência mais íntima da Igreja.<sup>215</sup>

A isso se refere o simbolismo da «água e do sangue» (*Jo* 20, 34) que saem do lado de Cristo, onde a antiga teologia sempre viu, em relação ao Batismo e à Eucaristia, os princípios vitais da Igreja, ou a comparação paulina da Igreja com Eva, tirada do lado de Adão (cf. *1 Cor* 11,8; cf. *Ef* 5,25-33). Trata-se, porém, duma imagem, sendo o lado apenas a substância corpórea e não espiritual de Adão. A Igreja, pelo contrário, surge da realidade mais íntima e pessoal de Cristo, como seu “Corpo” e “Esposa”.<sup>216</sup> De facto, no caso de Adão, a personalidade de Eva não surge dele, mas de Deus, que a ambos criou. Em Cristo, Deus e homem, a “personalidade” da Nova Eva (a Igreja) é originada por Ele, na medida em que é Uno com o Pai no Espírito Santo.

Portanto, não se pode atribuir à Igreja uma forma própria, desligada do seu Esposo-Cristo, mesmo se distinta d’Ele, como a esposa se distingue do seu marido.<sup>217</sup> Para Balthasar, a Igreja não teria plausibilidade nenhuma no momento em que:

Mesmo só por um instante, quisesse prescindir d’Ele [Cristo], na tentativa de compreendê-la ou considerá-la como forma própria. Não teria esta plausibilidade nem como instituição religiosa (sendo que os seus sacramentos e a sua diaconia são “sustentáveis” apenas como maneiras através das quais se faz presente o Kyrios vivente), nem como uma potência histórica cultural e de organização [...]. Contrariamente, perderia toda a sua credibilidade.<sup>218</sup>

Balthasar chega mesmo mais longe, ao afirmar que a autoridade originária não a possui nem a Bíblia (como “palavra de Deus” escrita), nem o *kerigma* (como “palavra de Deus” pregada), nem o ministério eclesiástico (como representação oficial da “palavra de Deus”); estes permanecem palavra, a caminho da autoridade definitiva, que é o Filho, que interpela o Pai no Espírito Santo, cuja autoridade coincide com o amor.<sup>219</sup>

Esta compreensão da Igreja exige um entendimento da mesma como *medium*: só assim pode ser forma, isto é, quando reunir em si, de maneira plausível, as grandezas a

<sup>215</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 179-180.

<sup>216</sup> Esta obra através da qual a Igreja é uma objetivação do próprio Cristo aparece, em Balthasar, como obra do Espírito. Tudo na estrutura essencial da Igreja provém do Espírito, mas íntimo de Cristo. Ele personifica o sentido da sua vida, da sua existência e do seu ser como foi. Esta carne, esta Esposa é-lhe conformada pelo Espírito Santo. Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 74-75.

<sup>217</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 523

<sup>218</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 433.

<sup>219</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Só o amor*, 56-57.

ser mediadas e unidas no *medium*.<sup>220</sup> Ou dito por outras palavras: a Igreja não é Cristo, e não pode pretender para si mesma e para o mundo outra figura que não seja a de Cristo, imprimindo-se nela, estruturando-a como uma alma no corpo.<sup>221</sup>

### 3.2.2 A Igreja Esposa de Cristo

Ligada à simbologia do “Corpo” está a imagem da Igreja como “Esposa” de Cristo. Ainda que hoje, segundo Balthasar, a imagem da Esposa seja menos reavivada em relação à simbologia do Corpo,<sup>222</sup> permanece e constitui o centro do seu pensamento eclesiológico,<sup>223</sup> porque é a que mais ressalta a origem e a essência trinitária e cristológica da Igreja. O esforço balthasariano consiste no facto de compreender a Igreja como uma “personalidade” que não pode ser reduzida a um coletivo, tal como as estruturas associativas mundanas, mas dotada duma consciência e subjetividade própria que são fundamento da sua existência.

A comparação em *Ef 5* entre homem e mulher, de um lado, e de Cristo e a Igreja, por outro, obriga a compreender segundo Balthasar a “Cabeça” e o “Corpo” em sentido sponsal e pessoal. A “Cabeça” significa realmente neste contexto o Senhor do matrimónio, o Esposo. O “Corpo” significa o complemento e a efusão físico-matrimonial. Tal transposição exige que se mantenham ambas as afirmações: *pessoal*, em virtude da qual a Igreja é “alguém” a quem o Senhor amou e pela qual se entregou à morte, purificando-a mediante o banho da água na palavra (alguém que, portanto, existe de alguma forma); e *somática*, em virtude da qual a Igreja, a Gloriosa, sem mancha nem rugas, nasce e procede totalmente do acontecimento da cruz.<sup>224</sup>

<sup>220</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 524.

<sup>221</sup> A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* comprara, no n° 7, a ação do Espírito na Igreja como a alma no corpo: «E para que sem cessar nos renovemos n'Ele (cf. *Ef. 4,23*), deu-nos do Seu Espírito, o qual, sendo um e o mesmo na cabeça e nos membros, unifica e move o corpo inteiro, a ponto de os Santos Padres compararem a Sua acção à que o princípio vital, ou alma, desempenha no corpo humano». CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, AAS 57 (1965).

<sup>222</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 183. Balthasar apresenta as razões deste atraso em relação à imagem da Esposa na eclesiologia moderna, começando pela problemática bíblica (cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 183-193).

<sup>223</sup> Cf. G. MARCHESI, *La chiesa «sponsa verbi»*, 454.

<sup>224</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 181. Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, 122-124. Sobre a “teologia como diálogo entre o Esposo e a Esposa”, cf. H. U. V. BALTHASAR, *Verbum Caro – Saggi teologici I*, 221-229. O Esposo é o que doa, a Esposa a que consente. Neste sentido, segundo Balthasar, ninguém como M. J. Scheeben entendeu a fundo esta lei. No centro da sua teologia está a conceção das duas naturezas de Cristo Homem e Deus como o *connubio* de Deus com a humanidade que se dá no seio de Maria. O carácter “pessoal” ressalta da relação entre o Espírito Santo e o ato de fé sponsal de Maria, o carácter “físico” na sua maternidade real e no seu fruto, a união hipostática.

Este paradoxo, que considera a união de duas pessoas indistintas numa só carne, é resultado da leitura teológica de S. Paulo sobre o acontecimento do Genesis. De facto, em Gn 2, 23-24, a mulher aparece como a mesma carne e sangue do varão, isto é, como pessoa que, ao deixar pai e mãe, se unirá a ele formando uma só carne. Contudo, Adão, o primeiro homem, não deixou efetivamente pai e mãe. Por isso S. Paulo vê neste acontecimento uma perspectiva futura, que se realizará no mistério de Cristo e da Igreja. Nesta relação dos sexos, homem e mulher, S. Paulo vê o tipo do anti-tipo, isto é, o grande mistério de Cristo e da Igreja.

Neste sentido a Igreja aparece em Balthasar como o grande *Mysterium*: a Esposa que nasce do lado do Novo Adão (Cristo crucificado), é também seu “Corpo” (e somente desta maneira, seu povo); é, ao mesmo tempo, uma coisa (com Cristo) e a outra (diante d’Ele), com uma dependência e liberdade tal que não pode encontrar nenhuma analogia simplesmente criada mas apenas trinitária.<sup>225</sup>

Contudo qualquer relação sponsal encontra na união de «uma só carne» (Gn 2,24; Ef 5,31) o seu aspeto mais peculiar e ponto de chegada, fruto do amor mútuo: esta é a fusão matrimonial entre Cristo e a Igreja, a saber, a que se torna “um só corpo”, mas também um “só espírito”. Pois o mesmo Cristo que antes da sua Paixão entregou o seu corpo à Igreja infunde na Páscoa o seu Espírito. E afirma Baltasar: «se olharmos desde aqui, desde o mistério já cumprido, até à imagem criatural deste mistério, a que São Paulo define como o “grande mistério” (Ef 5,32), esta imagem fica iluminada a partir de cima, mas projeta para trás uma viva luz sobre o mistério da Igreja».<sup>226</sup>

Esta união numa só carne, que se funda sobre a diversidade sexual na relação matrimonial, pressupõe três coisas, segundo o conceito de analogia criatural ao qual Balthasar se refere:

1. Duas pessoas, que mesmo na união não se confundem, ou seja, permanecem pessoas, somente por esta razão podem experimentar a fusão corporal como um encontro superabundante entre dois espíritos.
2. Uma união corporal tal que converta as duas pessoas verdadeiramente “numa só carne”, como demonstra externamente o fruto, isto é, o filho, no qual a participação de ambas as partes tornou-se não somente física mas metafisicamente indissolúvel.
3. Uma oposição física dos sexos representativa da

<sup>225</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 32.

<sup>226</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 228.

oposição das pessoas espirituais no âmbito corporal, mas apta a tornar possível a sua união numa só carne; esta oposição irreduzível é a base da união máxima.<sup>227</sup>

O que significa, no primeiro caso, a irredutibilidade dos sujeitos: trata-se de manifestar como o mistério de Cristo se desdobra na vida eclesial do cristão sem que seja eliminado, ou assombrado, o elemento fundamental da criaturalidade humana pela realização divina, segundo o axioma clássico: *gratia non destruit naturam sed supponit et perficit eam*.<sup>228</sup> Devemos manter, segundo Balthasar, dois aspetos fundamentais: que a Igreja seja uma unidade, caracterizada em sentido trinitário, cristológico e na sua própria estrutura, e que esta unidade venha a ser impressa, por analogia, nos seus membros.<sup>229</sup>

O segundo aspeto é o da corporeidade de Cristo e da Igreja, sendo esta última entendida como pessoa cuja existência lhe provém de Cristo. Segundo Balthasar, isto não é difícil de compreender, uma vez que nos encontramos diante dum mistério, a par do mistério da Eucaristia, necessário para pressupor a corporeidade da Esposa como sobrenatural, isto é, dada por Cristo. O fundamento desta fusão pela qual os dois são uma só carne não se encontra no primeiro Adão, homem de terra, mas no segundo Adão, que vem do Céu, isto é, no Logos e no Espírito. Se dos homens é dito que os dois serão uma só carne, naquilo que diz respeito a Cristo S. Paulo afirma: «aquele que adere ao Senhor forma um só espírito com Ele» (*1 Cor 6,17*). Por conseguinte, a união sponsal de Cristo com a sua Igreja realiza-se na comunicação do seu Espírito recebido pela Esposa numa atitude de fé, de resposta.<sup>230</sup> Neste sentido a mera carne e o mero sacramento, em si, de nada aproveitariam; somente o Espírito infundido pelo Senhor na carne e no sacramento, e recebido pela fé, torna resistente a ponte carnal, sacramental.

Finalmente, o terceiro aspeto, o mistério da oposição dos sexos, significa dizer o seguinte: a Igreja não é Cristo, nem está unida hipostaticamente com Deus que nela habita. Apenas podemos falar, com Santo Agostinho, de “pessoa única” constituída a partir de cima, do alto, do amor trinitário, e formada a partir da identidade do único Cristo cabeça e corpo. Esta identidade na unidade da oposição Cristo-Esposo e Igreja-Esposa é

---

<sup>227</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 229.

<sup>228</sup> Cf. R. FISICHELLA, *Dinamica dell'amore*, 235-236.

<sup>229</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 213.

<sup>230</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 231.

aquilo que S. Paulo chama de *heis*, uno: «Já não há judeu nem grego, nem escravo, nem livre, nem homem ou mulher, porque todos sois *um* em Cristo» (*Gal 3,28*).<sup>231</sup>

Disso podemos tirar as seguintes conclusões: a Igreja recebe de Cristo a sua personalidade, como Corpo que está unido à sua Cabeça; por isso, não podemos aplicar à Igreja a imagem de “Esposa” sem antes termos falado da Igreja como “Corpo”. Em segundo lugar, a Igreja que se coloca diante de Cristo como *partner*, na sua alteridade, naquilo que Balthasar chama de ato tipicamente feminino, ou na sua qualidade recetiva.<sup>232</sup>

Contudo, se considerarmos a união matrimonial já não a partir da oposição dos sexos, mas da procriação do filho, aparecem outros três elementos: a semente, a vida (elemento anímico-biológico) e o espírito imortal (elemento pessoal). A Igreja nasce então duma semente, a carne e o sangue de Cristo que, pela sua morte, derrama para dar a vida ao mundo. Mas a “vida” que vivifica a semente é o Espírito humano-divino de Cristo, que é o mesmo Espírito que Cristo expirou na cruz, que entregou ao Pai e que, depois de subir ao céu, envia à Igreja.<sup>233</sup>

Concluindo, a imagem da Igreja como “Esposa”, ligada à imagem do “Corpo”, ajuda-nos na definição da Igreja como expansão, comunicação ou participação da personalidade de Cristo, em virtude da analogia com o Verbo Encarnado.

### 3.2.3 Igreja como pessoa?

Podemos resumir esta parte reafirmando o seguinte: as imagens de “Corpo” e “Esposa” aplicadas à Igreja, abrem-nos uma perspetiva dogmática do entendimento da eclesiologia em Balthasar a partir do conceito de “pessoa”. De fato, como já dissemos, deslocando o eixo de interesse procedente da conceção dominante do nosso século que culmina, por um lado, na Encíclica de Pio XII *Mystici Corporis*<sup>234</sup> e, por outro, na reflexão conciliar do Vaticano II da Igreja como “Povo de Deus”, Balthasar elabora uma síntese admirável ao evocar a realidade sponsal da Igreja, encerrando nela não só a conceção da sua corporeidade, mas ao mesmo tempo da sua alteridade. Aliás, seria interessante como objeto de estudo, o uso das imagens da Igreja como *Mysterium*, corpo, esposa, videira,

<sup>231</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 232; Cf. G. MARCHESI, *La chiesa «sponsa verbi»*, 455.

<sup>232</sup> Trataremos deste tema no paragrafo seguinte do nosso trabalho, sobre a forma de Maria.

<sup>233</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 234.

<sup>234</sup> PIO XII PP, *Mystici Corporis Christi. Carta Encíclica de S. S. Pio XII de 29 de junho de 1943, AAS 35 (1943)*; Versão portuguesa: Morais ed. Lisboa, 1963.

apresentadas pelo nosso Autor e a sua receção conciliar. De facto, apesar de não ter participado ativamente no Concílio, não faltou um contributo essencial para o mesmo oferecido aquando da publicação dos ensaios *Verbum Caro* (1960) e *Sponsa Verbi* (1961), onde se apresentava uma reflexão original sobre a identidade do cristianismo e do mistério da Igreja.<sup>235</sup>

No entanto, estamos conscientes dos limites desta atribuição do conceito de “pessoa” aplicado à Igreja. Como vimos, o esforço de Balthasar e a sua particularidade é de fazer entender a Igreja como pessoa, não reduzível a uma mera abstração ou a um coletivo; ele é sem dúvida um dos teólogos do nosso tempo que, de maneira mais decidida, afirmaram que a Igreja não é apenas “alguma coisa”, mas “alguém”. Neste alguém, se entende claramente um ser dotado de consciência e subjetividade própria, fundamento da essência da Igreja, na distinção, como já tivemos ocasião de elucidar, com os outros sujeitos coletivos e mundanos. Permanece, porém, aberta a questão. É certo que as discussões trinitárias e cristológicas dos séculos IV e V chegaram à formulação dos conceitos de *prósopon*, *hypótasis* e *persona*, ficando assim claramente delimitado o uso de tais conceitos na cristologia e na doutrina trinitária. No entanto, e sem se afastar destas formulações cristológicas e trinitárias, a particularidade de Balthasar é reconduzir o conceito de pessoa à sua origem, oferecendo uma mediação do seu conteúdo. Vejamos brevemente de que forma, sem querer esgotar aqui este tema, sendo objeto de um possível estudo futuro.

Do ponto de vista ontológico, certamente o conceito de “pessoa” adquire uma carga significativa, mantendo-se na base das controvérsias trinitárias e cristológicas e das suas consequentes formulações. Do ponto de vista bíblico, porém, a fonte de inspiração era a partir duma antropologia metafísica, cuja clarificação terminológica ilustrou os Concílios da época patrística e passou logo para a Escolástica. Assim, a noção de “pessoa” é aplicada analogicamente de maneira sucessiva à Trindade, a Cristo, aos Anjos, aos homens e à mesma Igreja (como “pessoa mística”).<sup>236</sup>

No que se refere à Igreja, a reflexão teológica é mais tardia. Começa a fazer-se um uso eclesiológico da categoria “pessoa”, inspirando-se na idade áurea da Patrística, pelos grandes teólogos da Idade Média, que recapitularam o mistério da Igreja com a expressão

<sup>235</sup> Cf. G. MARCHESI, *La chiesa «sponsa verbi»*, 448-449.

<sup>236</sup> Cf. J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia, Esposa del nuevo Adán. Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como ‘nueva Eva’: su valor ecuménico”, in *Scripta Theologica* 27 (1995), 797-798.

“Pessoa mística”. Esta tem como base as imagens bíblicas pastorícias, agrícolas, arquitetônicas e antropológicas; mas o seu fundamento está na imagem antropológica da Mulher esposa, «sem mancha nem ruga, santa e imaculada» (*Ef 5,27*).<sup>237</sup>

Podemos resumir três perspectivas complementares da expressão “pessoa mística” atribuída à Igreja. A primeira, faz referência ao fundamento originário da Igreja como fruto da dupla missão do Verbo e do Espírito com a força do Altíssimo que os envia. É o momento da constituição do ser teândrico de Cristo Mediador, Cabeça da Igreja, que une a si toda a humanidade pelo mistério da sua Incarnação, formando com eles uma “pessoa mística”. O mistério da Redenção opera-se por via do Mistério Pascal e atualizado progressivamente, pela fé e os sacramentos, nos homens que a recebem realizada.<sup>238</sup>

A Igreja é pois pessoa mística, na segunda aceção, do Cristo total, cabeça e membros, a partir da profunda unidade e imanência da cabeça com o resto do corpo, que vive a plenitude da capitalidade e Cristo. Esta união não deve entender-se de forma passiva, dando aco a uma interpretação meramente organicista, nem num sentido ontológico, mas metafórico.<sup>239</sup>

Finalmente, é na imagem da Esposa que supõe uma alteridade pessoal em relação ao Esposo, que podemos encontrar a terceira referência à “pessoa mística” atribuída à Igreja. A esposa do novo Adão, que como Eva brota do lado do primeiro Adão, nasce no sono da morte do seu coração trespassado, na consumação do Sacrifício Pascal. A Igreja é assim designada como nova Eva. É nesta terceira aceção que se realiza o sentido ontológico da noção de pessoa, e não apenas metafórico, como nos outros dois, ainda que sempre a partir da analogia.<sup>240</sup>

Estaria delimitado a este terceiro conceito de pessoa mística da Igreja, no seu caráter sponsal, o uso que Balthasar faz do conceito “pessoa” atribuído à Igreja, sobretudo tendo em conta o uso das imagens de “Corpo” e de “Esposa”, como anteriormente verificamos.

Mas podemos ainda precisar a partir da ideia de “missão divina” e do uso que o nosso Autor realiza para esta atribuição. No âmbito da cristologia, isto significa que a identidade

---

<sup>237</sup> Cf. J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia, 799.

<sup>238</sup> Cf. J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia, 823-824.

<sup>239</sup> Cf. J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia, 824-825.

<sup>240</sup> Cf. J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia, 825. Neste sentido, o estudo deste autor tem como finalidade atribuir a formação da pessoa mística da Igreja no sentido da Nova Eva ao seio maternal de Maria, molde em que se forma o Cristo Total, Cabeça e membros, por obra do Espírito Santo. O mistério da mediação de Maria é o verdadeiro fundamento da subsistência sobrenatural da pessoa mística da Igreja Esposa de Cristo.

de Jesus coincide com a consciência absoluta e universal de missão de ser o Filho enviado pelo Pai. Falando em termos de “papel”, próprio da visão teodramática de Balthasar, significa que este se define na medida em que Jesus o assume enquanto intérprete de Deus e Salvador do homem; papel, missão e pessoa identificam-se em Jesus. É de S. Tomás que Balthasar adquire esta formulação: onde a *missio* é entendida como o prolongamento na história da salvação da *processio* intratrinitária.<sup>241</sup>

Desta forma, entende-se as consequências antropológicas desta fundamentação cristológica e trinitária do conceito de pessoa. Se o ser pessoa coincide objetivamente com uma missão de Deus que se acolhe, e se isto aconteceu de forma arquetípica e perfeita em Jesus Cristo, quer dizer que a designação de “pessoa” para além dele só pode ser dada na base de qualquer relação com Ele e na sua dependência. Aqui está o ponto chave para entender a atribuição que Balthasar faz do conceito de “pessoa” aplicado à Igreja, como expansão, comunicação e participação na personalidade de Cristo.

De facto, a partir da total identidade no Homem-Deus da consciência do eu e da missão, abre-se o espaço para uma analogia das missões pessoais. Quando assumidas pelo sujeito, na sua liberdade de aceitar ou recusar, esta coincidirá com uma crescente personalização do mesmo. Esta identidade, que se exprime na assunção de um “papel” (no sentido da Teodramática de Balthasar), corresponde ao seguimento de Cristo a partir do qual o sujeito assume a sua missão; neste momento opera-se a transição de *indivíduo*, dotado de espírito, para uma *pessoa* única e inconfundível.<sup>242</sup> Neste seguimento, abre-se a perspetiva duma personificação até dos membros da Igreja, particularmente os santos e, de forma ainda mais especial, Maria.<sup>243</sup> Como já referimos, devemos afirmar que a Igreja seja uma unidade, caracterizada em sentido trinitário, cristológico e na sua própria estrutura, e que esta unidade venha a ser impressa, por analogia, nos seus membros.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> Cf. S. ACKERMANN, “A Igreja como pessoa na teologia de Hans Urs Von Balthasar”, in *Communio* (Ed. Portuguesa), 2002/3 (XIX), 210. Cf. *S. Th.* I q. 43 a. 3.

<sup>242</sup> Cf. S. ACKERMANN, “A Igreja como pessoa na teologia de Hans Urs Von Balthasar”, 211.

<sup>243</sup> Trata-se do conceito de «constelação cristológica», como veremos mais adiante, e da configuração dos princípios mariano, petrino, joanico, paulino, entre outros, que Balthasar define como “arquetipos” do seguimento nesta conformação com Cristo.

<sup>244</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 213.

### 3.3 Maria, a forma da Igreja

Maria ocupa um lugar privilegiado na obra de Balthasar. O álveo principal é o da cristologia-eclesiologia; a mariologia não é um apêndice aos três grandes temas que ocupam a reflexão teológica do nosso Autor, a saber, Deus, Jesus Cristo e a Igreja. Aparece, desde cedo, uma estreita relação entre a missão de Maria e o mistério do Filho Jesus Cristo e da Igreja sua esposa. Mas o elemento característico diz respeito ao uso da linguagem em termos esponsais que o nosso Autor utiliza tanto para descrever o mistério de Maria, como o da dimensão mariana própria da Igreja, também como “instituição”. A inseparabilidade ou complementaridade entre o princípio petrino, (hierárquico) e o princípio mariano (carismático) é o que mais caracteriza o pensamento de Balthasar.<sup>245</sup> Esta dimensão mariana da Igreja, que precede a dimensão petrina, tem sido objeto de estudo por parte de alguns teólogos modernos como Juan G. Arinterro, H. de Lubac, CH. Journet e Hans Urs Von Balthasar. Este último fala de um «rosto mariano» feminino e maternal da Igreja, indispensável para corrigir o funcionalismo burocrático que daria lugar a uma visão unilateral do aspeto institucional e masculino da «dimensão petrina» da Igreja, fundamento do ministério apostólico.<sup>246</sup>

Importa aqui sublinhar estes aspetos que consideramos exemplares na configuração mariológica da eclesiologia de Balthasar: o rosto mariano da Igreja, na sua capacidade de resposta; a relação da forma de Maria com a de Cristo, modelo de configuração para todos os crentes; a sua relação com o mistério petrino e hierárquico. Naturalmente não esgotaremos aqui estes temas, sendo referências de outros estudos mais completos.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> Cf. G. MARCHESI, “Maria «Splendore della Chiesa» e l'estetica teologica di H. U. Von Balthasar”, in *La Civiltà Cattolica*, anno 15, Volume I, quaderno 3685 (3 Gennaio 2004), 341-353; R. FISICHELLA, “Maria nella teologia di non Balthasar”, in *Communio* (ed. Italiana) 2003 (189), 54-63.

<sup>246</sup> Cf. J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia, Esposa del nuevo Adán, 790-791.

<sup>247</sup> Para esse efeito, podemos referir os seguintes trabalhos: B. LEAHY, *El principio mariano en la eclesiología de Hans Urs Von Balthasar*, Ciudad Nueva, Madrid, 2002; cf. FERREIRA LUÍS MIGUEL MATOS, *O princípio mariano na eclesiologia de Hans Urs Von Balthasar*, Tese de mestrado integrado em Teologia sob a orientação de Maria Manuela De Carvalho, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Lisboa, 2005; cf. V. MARINI, *Maria e il mistero di Cristo nella teología di Hans Urs Von Balthasar*, Pontificia Academia Mariana Internazionale, Città del Vaticano, 2005; A. ROMANI, *L'immagine della Chiesa 'Sposa del Verbo'*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1979.

### 3.3.1 A resposta da mulher: o elemento feminino na relação Cristo – Igreja

Partindo da relação homem (Adão) – mulher (Eva), donde homem é Palavra Incarnada (Cristo) e mulher a Igreja (Maria), Baltasar define o princípio feminino próprio da Igreja como capacidade de resposta. E justifica:

A palavra de Deus aparece no mundo como homem – varão, “último Adão”; mas isto coloca duas questões: se o Logos sai do Eterno Pai, não será, em relação a Ele, de alguma forma “feminino”? E se Ele é o “último Adão”, não se dirá dele que é um ser incompleto até que do seu costado Deus não tenha formado a mulher?<sup>248</sup>

Podemos responder, com o nosso Autor, da seguinte forma: independentemente de como se defina, Cristo deverá necessariamente ser homem, se é verdade que a sua missão será a de representar no mundo a sua origem, ou seja, o Pai. E se no segundo relato da criação Eva é formada de Adão (que a trazia em si potencialmente), então o elemento feminino pode ser apropriado ao homem-Cristo como imagem da Igreja, que deverá sair dele como «sua plenitude» (*Ef* 1,23).<sup>249</sup> Vejamos as implicações que esta identificação do feminino assume na compreensão da mariologia e da eclesiologia de Baltasar.

O primeiro Adão dá e chama pelo nome os animais, mas não recebe deles nenhuma resposta, não encontra um auxiliar que lhe seja semelhante. Somente quando Deus cria a mulher do seu lado encontra, finalmente, uma resposta apropriada e se abre para ele a natureza como uma resposta adequada (*Gn* 2, 23). Assim a mulher é essencialmente resposta (*Ant*-wort) que, como faz notar o nosso Autor, na sua etimologia nas línguas indo-germânicas, *Ant* está por contraposição (antítese) e, ao mesmo tempo, como direção em relação a algo. Isto significa: se o homem é a palavra que chama, a mulher é a resposta que ressoa nele, numa relação de mútua correspondência. O homem, apesar de primário em relação à mulher (donde o ser primário não exclui a possibilidade de, sem ela, ser incompleto), não é capaz de procurar-se por si mesmo uma resposta que o corresponda; é verdade que ela jaz em si mesmo - não há palavra sem resposta - contudo é dada apenas como graça, numa liberdade outorgada somente por Deus.<sup>250</sup>

<sup>248</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica III*, 264. Baltasar especifica na nota 3 de rodapé o caráter feminino atribuído ao Logos: de facto, no Antigo Testamento, o princípio que procede de Deus e que O personifica no momento da criação tem sempre um caráter feminino, enquanto são usados termos como *shekinah* (inabituação), *ruach* (espírito), *memra* (palavra).

<sup>249</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica III*, 264; Este tema será também desenvolvido pelo nosso Autor em *El todo en el fragmento*, 309-316.

<sup>250</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica III*, 265. A mesma realidade dá-se com a expressão rosto: o que é a resposta do ponto de vista acústico, é o rosto do ponto de vista visual. Rosto, *Ant-litz*, donde no

Esta unidade substancial e igualdade de palavra e resposta é apresentada pelo relato da criação ao afirmar que Eva foi criada a partir do lado de Adão; não teria sido o mesmo se também ela tivesse sido formada do pó da terra, ficando a sua unidade em relação ao homem apenas extrínseca. Daqui deriva outro aspeto importante: a mulher coloca-se diante do homem não apenas como resposta ou como encontro, mas é ajuda necessária, casa do homem, custódia, cálice apropriado para ele em vista da sua plena realização; e não só como recetáculo da sua fecundidade, mas contendo em si mesma uma fecundidade que lhe é própria. Ao ser ajuda e ao ser descrita na sua fecundidade, Balthasar atribui à mulher um papel ativo na conceção, distanciando-se daquela tese que a colocava ao nível da pura matéria, e como tal realidade inferior que precisa ser “informada” de modo passivo e inerte pelo espírito ativo masculino.<sup>251</sup>

A fecundidade da mulher será sempre uma fecundidade de resposta, preparada para acolher a fecundidade própria do homem e levá-la a seu cumprimento (como a «glória do homem» *I Cor 11,7*). Neste sentido Balthasar fala de uma *missio* natural da mulher frente ao homem, como promulgação e consequência da sua *processio* a partir de Adão. A partir do momento em que o papel da mulher é acolher a fecundidade do homem na sua própria fecundidade, e de unir nela a fecundidade de ambos, ela torna-se, na esfera da criação, o verdadeiro princípio da fecundidade. Isto não significa que ela apenas devolva ao homem o que dele recebe, mas restitui algo novo, sai-lhe ao seu encontro com um dom, com uma figura inesperadamente nova.<sup>252</sup> Afirma:

A esposa é essencialmente mulher, isto é, a que gera, a que, pela receção da semente, assim como graças a todos os seus órgãos e a todas as energias femininas próprias, está disposta a trazer e a dar à luz o fruto: no parto (do qual formam parte também, em sentido mais amplo, a preocupação maternal pelo filho, pela sua alimentação e educação, até que se torne plenamente independente) a mulher dá ao marido uma resposta plenamente válida, superabundante. A Igreja sacramental educa a criatura a esta feminilidade cristã: o ministério e o sacramento são formas de transmitir a semente, e que se encontram do lado do varão, mas a sua finalidade é levar a sua esposa à sua função feminina.<sup>253</sup>

---

*litz* se esconde o anglo-saxónico «wlite», o mesmo que em antigo nórdico «lita»: ver, olhar e, em correspondência «wlite»: aspeto, figura, forma. Homem e mulher se encontram cara a cara, donde a semelhança trona-se mais evidente: aquele que procura ao redor com o seu olhar, repara com o olhar de um outro, convertendo-se o vidente no que é visto, olhado.

<sup>251</sup> Cf. LEAHY B., *El principio mariano en la eclesiología de Hans Urs Von Balthasar*, 53.

<sup>252</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica III*, 268.

<sup>253</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 195.

Podemos falar então de dúplice resposta: uma “pessoal”, que se define a partir da relação-tu, e outra “genérica” (em falta doutro termo mais específico). É resposta enquanto reprodução. Assim se o homem tem apenas um único princípio (ele é palavra, semente), a mulher contém em si um dúplice princípio: resposta e fruto (comum).<sup>254</sup> Estão lançados aqui alguns pressupostos para a mariologia. Balthasar chega a dizer que: «podemos falar de uma certa missão de qualquer espírito criado: estar disposto a receber a semente da Palavra divina a fim de a levar em si e dar-lhe a sua forma de plena realização».<sup>255</sup>

A comparação homem-mulher da primeira criação manifesta o *mysterium* de Cristo e da Igreja (*Ef* 5, 27. 33) e, «assim como a mulher veio do homem, assim também o homem nasce da mulher» (*I Cor* 11, 12), onde sai pela primeira vez o paralelismo da relação entre mãe e filho (homem). Daqui resultam duas consequências: se a mulher em questão é a mãe de uma criança que é *pessoalmente* Deus, então poder-se-á chamar com todo o direito *Theotókos*: mãe de Deus. E a segunda: se esta criança humana é realmente o Verbo de Deus, que relação existe entre a mulher como «mãe» e a mulher como «ajuda» (ou «noiva» ou «esposa» cf. *I Cor* 11,2; *Ef* 5, 26 s.; *Ap* 19,7; 21, 2.9)? Assim não pode haver separação entre a mariologia, a eclesiologia e a cristologia (que por sua vez está intimamente ligada à soteriologia).<sup>256</sup> O problema coloca-se no sentido de haver ou não uma precedência da mariologia em relação à eclesiologia ou vice-versa, uma vez que Maria é uma parte (*partio*) da Igreja, um membro santo, excelente, sobre-eminente, mas no fundo um membro de todo o corpo; sendo o corpo mais do que um membro, por conseguinte a Igreja é melhor (*melior*) do que Maria. Por outro lado, também se pode atribuir à Igreja o papel de Maria enquanto mãe dos crentes que nela são gerados pelo batismo. Segundo o nosso Autor, houve momentos em que a maternidade da Igreja e a maternidade de Maria se sobrepunham, outras épocas em que as duas se distanciavam. Não trataremos aqui destas questões, basta referir que será este o horizonte em que se pode ler o caminho de reflexão teológica dos últimos dois milénios de vida eclesial.<sup>257</sup>

<sup>254</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica III*, 266-267.

<sup>255</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica III*, 268.

<sup>256</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica III*, 269-270.

<sup>257</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica III*, 279-295. H. U. V. BALTHASAR, *El complejo antirromano*, BAC, Madrid, 1981, 199-207. Cf. LEAHY B., *El principio mariano en la eclesiología de Hans Urs Von Balthasar*, 19-40, onde o autor apresenta uma perspectiva histórica com referencias ao princípio mariano na Igreja através dos séculos.

Quais as implicações duma tal visão? Dissemos que ao enviar a sua Palavra ao mundo, Deus decidiu “ter necessidade” de uma Mulher como companheira de Cristo e sua ajuda. Balthasar atribuiu claramente a Maria e à Igreja o papel da Mulher enquanto necessidade: ela não é somente o pressuposto da Encarnação de Cristo e do Mistério Pascal, mas procede de Cristo como sua plenitude (cf. *Ef* 1,23). Apesar de reconhecer que aqui a analogia humana esponsal tem as suas falhas, porque o marido encontra a mulher como pessoa distinta dele, com uma liberdade própria, no caso de Cristo a Mulher que procede como ajuda é engendrada como esposa no Mistério Pascal, havendo aqui uma relação que Balthasar define «supra sexual».<sup>258</sup>

Podemos então falar de um «princípio mariano» da Igreja num duplice sentido: porque toda a realidade eclesial consiste em ser transparência mariana de Cristo; e porque Maria é a Mãe que gerou o Verbo de que nasce a Igreja e a esposa que coopera com Cristo no acontecimento da redenção. Maria é, pois, este princípio da Igreja que abarca tudo, o fulcro em que todos os outros perfis da Igreja encontram a sua íntima unidade.<sup>259</sup>

Maria é aquela subjetividade capaz de corresponder plenamente, na sua forma feminina e concetiva, à subjetividade masculina de Cristo, pela graça e encobrimento do Espírito Santo. A Igreja que nasce de Cristo encontra em Maria o caráter pessoal e a realização plena da sua identidade eclesial.<sup>260</sup>

### 3.3.2 Maria, imagem e esplendor da Igreja

A partir do caráter feminino da Igreja, podemos prosseguir na delimitação da mariologia balthasariana ao colocar a figura de Maria como modelo, imagem perfeita da Igreja. Afirma Balthasar:

---

<sup>258</sup> Para descobrir o amor recíproco de Deus, Balthasar fala de «supra-masculino» e «supra-feminino». Não se trata de projetar em Deus a sexualidade mas, usando a linguagem da analogia, ele vê no Pai, o que não é engendrado e engendra, como «supra-masculino», cara a cara com o Filho; o Filho, por sua vez, que é engendrado e recebe tudo do Pai, é ao mesmo tempo «supra-feminino» em relação ao Pai, como «supremasculino» na sua atitude de resposta. Assim no filho existe uma duplice atitude de feminidade e masculinidade na resposta ao Pai. Cf. LEAHY B., *El principio mariano en la eclesiología de Hans Urs Von Balthasar*, 56; cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teodrammatica V. L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano, 1986, 78.

<sup>259</sup> Cf. LEAHY B., *El principio mariano en la eclesiología de Hans Urs Von Balthasar*, 63. Para um maior desenvolvimento deste tema, o autor dedica o capítulo IV da sua obra, fazendo um percurso sobre os temas que confirmam esta tese do princípio mariano da Igreja: *Ancilla Domini, Sponsa Verbi, Mater Dei et Mater Ecclesiae*, pp. 93-147.

<sup>260</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, 198-199.

Maria é dada por seu Filho à guarda de um dos apóstolos e assim à Igreja apostólica. Ele oferece, assim, à Igreja esse centro ou esse cume que personifica a fé da nova comunidade de forma inimitável e que, no entanto, deve ser incessantemente procurada: o “sim” imaculado, ilimitado, a todo o plano salvífico de Deus para o mundo. Nesse centro ou cume a Igreja não é só na eternidade futura mas já aqui e agora a “esposa sem mancha nem ruga”, a “*Immaculata*”, como Paulo a refere expressamente (*Ef* 5, 27).<sup>261</sup>

O ponto de partida, para Balthasar, desta configuração mariana da Igreja como modelo ou imagem é o seu “sim” dado na Anunciação. Esta resposta final ao Anjo, «faça-se em mim segundo a tua palavra» (*Lc* 1, 38), não só abarca toda a história da salvação, desde Abraão, mas torna-se modelo e lugar para que, em qualquer pessoa, se dê a Encarnação:

A Palavra de Deus que quer tomar carne em Maria, necessita de um “sim” acolhedor, que seja dito por toda a pessoa, corpo e espírito, sem qualquer restrição (mesmo inconsciente) e que ofereça toda a natureza humana como lugar da Encarnação. Receber e permitir não tem que ser uma atitude passiva: perante Deus, receber e permitir, quando realizados na fé, são sempre uma altíssima atividade.<sup>262</sup>

É da qualidade deste sim que depende toda a cristologia, assim como as declarações dogmáticas marianas que com ele se relacionam. As implicações deste “sim” mariano são tão importantes para Balthasar que dele depende o nascimento da Igreja. Aquele que quiserá refletir sobre o mistério da Encarnação, deverá ter em conta a mulher e a sua participação ativa, incondicional e livre à iniciativa de Deus que quer assumir a condição humana: se a Palavra de Deus se faz carne, ela deverá descer até às ínfimas propriedades da vida humana, na mesma disponibilidade ativa de um ventre que acolhe no seu seio a semente do homem. Para tal, Deus precisa do consentimento de alguém que, na sua liberdade criatural, se torne ventre, esposa e mãe do Deus feito homem. Assim é no mistério da Anunciação e da Encarnação que se dá lugar idealmente a fundação da Igreja. Nisto Balthasar distancia-se de outros autores, pois quem coloca o início da Igreja com o chamamento dos doze ou com a atribuição da autoridade a Pedro perderia o essencial, e a mesma seria apenas reduzida a uma realidade empírico – social que não se diferenciaria qualitativamente da sinagoga.<sup>263</sup> Balthasar chega mesmo a afirmar: «A igreja é a unidade

<sup>261</sup> J. RATZINGER - H. U. V. BALTHASAR, *Maria, primeira Igreja*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2004, 108-109.

<sup>262</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Maria, primeira Igreja*, 103.

<sup>263</sup> Cf. G. MARCHESI, *Maria «Splendore della Chiesa»*, 348-349.

daqueles que, alinhados em torno do sim imaculado de Maria - ilimitado e cristo-forme na graça - e neste sim formados, estão dispostos e aptos para que a vontade salvífica de Deus se realize neles e em todos os seus irmãos». <sup>264</sup>

Esta conformidade da Igreja a partir do sim de Maria nunca poderá ser separada da forma de Cristo; a Igreja será sempre formada a partir de Cristo, mas é precisamente em Maria que se dá a imagem exemplar da Igreja cristo-forme; a santidade cristã será o lugar onde se pode transpor a vida de Cristo. Esta configuração acontece através de Maria:

Na medida em que a Igreja é mariana, ela é forma pura e, sem dúvida, perceptível e compreensível; na medida em que o homem se torna mariano (ou, no mesmo sentido, cristoformo) também a dimensão cristã se torna perceptível e compreensível. No modelo mariano dá-se a possibilidade de transpor seja a forma de Cristo, seja a modo desta transposição [...]. A forma de Maria não substitui a forma de Cristo, mas a revela na imitação enquanto arquétipo, com a sua especificidade e com a sua força de impressão divina. E nem a forma de Maria é isolada dos outros homens crentes, por quanto ela é o modelo da nossa «conformidade a Cristo» (*Rm* 8,29; *Flp* 3, 10.21). A sua imagem deve estar diante dos olhos dos cristãos quando se trata de examinar as possibilidades desta conformação. <sup>265</sup>

A vida de Maria pode ser considerada como o protótipo daquilo que a *ars Dei* pode formar numa matéria humana que a Ele não se opõe:

Ela é vida feminina que espera, mais do que aquela masculina, de ser formada pelo homem, do esposo, de Cristo e de Deus. É vida virginal que não conhece outra lei de formação senão Deus e o fruto que Ele lhe oferece no ventre para dar à luz, criar e amentar. É vida maternal e, ao mesmo tempo, esponsal, cuja força de doação se estende do material àquilo que há de mais espiritual. Em tudo isto ela é vida totalmente disponível. <sup>266</sup>

Balthasar chega mesmo mais longe ao afirmar:

O *fiat* mariano, autêntica disponibilidade ilimitada, é seio esponsal, *matrix et mater*, onde o Filho de Deus não só pode começar a existir, mas instituir uma Igreja verdadeiramente universal. Pelo poder ilimitado do Deus uni-trino, este *fiat* é ilimitado de antemão pela «pré-redenção» que é a «imaculada conceição», a fim de que o elemento criado e

<sup>264</sup> H. U. V. BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, 57.

<sup>265</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 527-528.

<sup>266</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 529.

limitado, Maria, seu Filho ou a Igreja, não coloquem, em princípio, nenhum óbice à inabitação de Deus e sejam *infiniti capax*.<sup>267</sup>

Dentro da visão da estética teológica do nosso Autor poderíamos atribuir a Maria um papel essencial: Maria participa no esplendor da glória própria do Filho de Deus. A relação entre Maria e Cristo pode ser representada a partir da análoga cósmica do sol e da lua: enquanto o sol brilha duma luz que é própria, a lua resplandece duma luz reflexa a partir do sol.<sup>268</sup> Ela participa da forma da vida de Cristo nesta dupla dimensão de sobre e luz, sem ser obscurecida por esta mas, na sua utilização por parte de Cristo, ao levar com Ele a cruz, é submergida naquela luz que irradia dele. Maria participa no caminho da cruz do seu Filho como elemento feminino, tomando parte ao seu escondimento e rebaixamento, ou seja àquela dimensão quenótica da cristologia que marca a teologia de Balthasar. Mais ainda, em relação à vida de Cristo, a vida de Maria é desprovida de milagres, fenómenos místicos, reconhecimentos ou oposições por parte dos homens. Antes, permanece sempre naquela dimensão do claro-escuro própria da graça e da fé. A sua glorificação é posterior e, como tal, ela só será compreendida como *doxa* à luz da fé. Por isso, segundo Balthasar, na senda de Maria, todas as criações de Cristo na Igreja dos santos permanecem sob esta lei do escondimento, do claro-escuro.<sup>269</sup>

Para concluir, poderíamos referir dois conceitos que exprimem bem a relação entre eclesiologia e mariologia: arquétipo e *ancilla Domini*.<sup>270</sup> É da experiência simples da maternidade que, Maria, se torna modelo arquétipo da fé; ou dito por outras palavras: a relação entre Maria e o Menino transforma num problema novo a relação entre a experiência de Maria, da Igreja e do crente em si. Esta experiência arquetípica torna-se modelo a imitar, por duas razões: por um lado, porque a experiência de fé de Maria, fundamento da sua maternidade, é a mesma de Abrão e da fé dos crentes; por outro lado, porque ao trazer em seu ventre e ao dar à luz o Chefe da Igreja, traz em si e dá à luz os crentes, juntamente com a sua experiência de fé. Assim, o arquétipo adquire aqui a forma materna e envolve, no seu manto, aqueles que no futuro irão imitá-lo. Para Balthasar é esta experiência físico-pessoal que Maria faz do seu Menino que se abre, sem reservas, a todo o cristianismo; torna-se universal, e expropriada de si mesma em função dos outros, na medida em que, pouco a pouco, Maria deve renunciar a toda relação vital e pessoal do

<sup>267</sup> H. U. V. BALTHASAR, *El complejo antirromano*, 210.

<sup>268</sup> Cf. G. MARCHESI, Maria «Splendore della Chiesa», 343.

<sup>269</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 529.

<sup>270</sup> G. MARCHESI, Maria «Splendore della Chiesa», 352.

Menino em favor da Igreja: da perda no Templo, na vida pública, na paixão, até à cruz (Eis o teu Filho) em que Maria aparece como árvore despojada em que permanece apenas a fé. Podemos falar aqui, em certo sentido, de um aniquilamento de Maria (como de Jesus), na medida em que qualquer aspeto íntimo e pessoal é-lhe subtraído em favor da Igreja e dos crentes.<sup>271</sup>

Enquanto serva do Senhor (*ancilla Domini*), Maria manifesta toda a sua disponibilidade ativa na obra de salvação. Isto leva-nos ao mistério da cooperação que se realiza entre Deus e a criatura. Mas é necessário referir duas coisas: em nenhum homem a imagem de Cristo é impressa por obra humana, mas também sem o consentimento e colaboração do homem; em segundo lugar, nunca Deus e o homem operam no mesmo plano, da mesma forma que numa obra de arte o mestre realiza a parte principal deixando aos seus alunos a tarefa de a finalizar aquelas que são menos importantes ou secundárias. Isto significa que o *ecce ancilla Domini* remete à distância entre o Senhor e a sua serva. Esta distância manifesta-se no fato de que o Senhor manda e a serva obedece em tudo e é esta obediência criatural que caracteriza a existência cristã: ela chega até à morte, antes, até à morte de cruz, renuncia a todas as suas ideias e objeções, aceita por parte do Senhor todo o plano de trabalho e põe à disposição deste plano todas as suas forças, físicas e espirituais. Não se trata duma passiva indiferença que renuncia à cooperação e deixa apenas que Deus faça o que quer; antes, é uma atenção permanente, «como os olhos da serva se fixam nas mãos da sua ama» (cf. *Sl* 122,2), numa disponibilidade ativa que é vivida em tensão em função da última vinda do Senhor. Esta vigilância em espera, esta disponibilidade ativa própria da serva, torna-se o barro húmido em que se pode moldar a forma de Cristo.<sup>272</sup>

Caráter essencial da infinita dilatação do consentimento e disponibilidade mariana é que ela se viu constantemente levada para além das suas ideias e sentimentos: Maria aceita mais do que compreende, deixa acontecer coisas que recairiam no âmbito do humanamente impossível; foram circunstâncias da vida de Maria nas quais ela se viu desafiada na sua compreensão do momento que acresceram a sua disponibilidade, dilatando-a sem resistências. Por isso é verdadeiramente bem-aventurada por ter acreditado (*Lc* 1, 45; 11, 28; *Jo* 20, 29) e é o molde onde tomará forma a Igreja e a

---

<sup>271</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 313.

<sup>272</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 528.

disponibilidade de Maria será transmitida ao coração do discípulo quando Jesus lho entrega junto à cruz (*Jo 19, 26s*).<sup>273</sup>

### 3.3.3 Princípio hierárquico e petrino à luz do princípio mariano da Igreja

Último aspeto a ter em consideração é o papel de Maria na hierarquia da Igreja e como esta pode ser configurada a partir daquela. Consideramos, entre outras, a comparação entre Pedro, modelo do princípio hierárquico, e Maria, modelo do princípio mariano da Igreja.

Como Maria, Pedro insere-se na ordem daquilo que Balthasar define como as “colunas da Igreja”, porque chamadas a tomar parte da «constelação cristológica», dentro da ideia mais vasta da constelação humana onde se insere todo o homem. De facto:

Um indivíduo isolado seria uma contradição e até seria difícil imaginá-lo, porque ser homem é co-existir, *ser-com*. Jesus, Homem-Deus, não constitui uma exceção à regra, pois como Deus e como homem existe em relação com o Pai e na unidade do Espírito Santo. Não podemos limitar a sua condição de proximidade, co-existencial, com a natureza humana. O ser inteiro de Jesus situa-se numa constelação humana que interiormente determina e afeta o seu caráter humano-divino. Em relação à sua pessoa e obra, a constelação humana não é algo secundário, mas primordial. É impossível separar Jesus do grupo humano, que forma um todo com Ele.<sup>274</sup>

Importante ainda referir é que no mistério da Igreja os membros estão articulados entre si e, por isso, são inesperáveis.<sup>275</sup> Qual a relação entre Maria e Pedro? Não é fácil expor adequadamente e com equilíbrio esta relação entre Maria, arquétipo do amor maternal da Igreja, e o ministério de Pedro dentro do seio apostólico da Igreja. Por agora é necessária uma constatação prévia: não podemos prescindir da realidade institucional da Igreja; podemos apontar cinco considerações que justifiquem esta necessidade.<sup>276</sup> Em primeiro lugar porque a fé da Igreja tem uma tensão à Encarnação; ao ser, na qualidade de esposa, extensão da realidade viva de Cristo, é necessário que exprima esta realidade através duma estrutura essencial (sacramentos e ministérios) instituída por Criso, seu

<sup>273</sup> H. U. V. BALTHASAR, *El complejo antirromano*, 210.

<sup>274</sup> H. U. V. BALTHASAR, *El complejo antirromano*, 136. Balthasar analisa aqueles que considera os mais próximos de Jesus como sendo: João Batista, Maria, os Doze, entre os quais Pedro e João com as suas respetivas funções, Paulo e São Tiago. Cf. pp. 136-145.

<sup>275</sup> H. U. V. BALTHASAR, *El complejo antirromano*, 143.

<sup>276</sup> Cf. LEAHY B., *El principio mariano en la eclesiología de Hans Urs Von Balthasar*, 119-124.

esposo. Assim recebemos a nossa forma esponsal mariana dentro da estrutura institucional.

Em segundo lugar porque a instituição é a condição de possibilidade para a continua realização, durante a história, do acontecimento do diálogo nupcial entre Maria e a Igreja por um lado, e de Cristo por outro, assim como a garantia da participação em todos os tempos e épocas do acontecimento fundante de nascimento da Igreja a partir de Cristo. Cristo, Cabeça, continua presente e atuante no corpo da sua esposa, a Igreja, tornando-a fecunda e dando-lhe vida através dos sacramentos. Por isso, o princípio mariano vem à luz todas as vezes que aparecem manifestações existenciais desta doação, fazendo surgir novas formas de vida eclesial a partir da dimensão mariana da resposta.

Em terceiro lugar, uma vez que ainda não alcançamos a perfeição no amor, precisamos de ser “moldados” pelo aspeto normativo do Espírito Santo, e isto é proporcionado pela Igreja enquanto instituição, porque oferece uma regra “objetiva”. Ainda que por vezes possa parecer rígida, ela proporciona uma libertação que nos torna cada vez mais humanos no dom de nós próprios a Deus e de Deus aos outros.

Em quarto lugar: ao apresentar-se como norma, regra, então a instituição oferece-nos um instrumento pedagógico, formando uma «alma eclesial» que se converte na participação na sabedoria daquela que é a *Anima ecclesiastica*, Maria (sede da Sabedoria). Assim os princípios mariano e petrino estão implicados um ao outro nesta dimensão pedagógica do amor.

Finalmente, em quinto lugar, Balthasar fala duma relação mútua entre o princípio de conservação e explicitação do sentido profético da fé dos crentes. Adverte uma tensão, dentro duma reciprocidade: a dimensão episcopal salvaguarda a autenticidade do sentido profético da fé viva dos crentes, enquanto o ministério profético da Igreja universal mariana pode iluminar ao ministério episcopal. A questão é que carismas, inspirações e intuições associados ao princípio mariano são sim fruto daquele Espírito de santidade e, portanto, no âmbito não ministerial da Igreja, mas não podem prescindir do carisma do discernimento próprios da hierarquia da Igreja.

Balthasar, contudo, chega a afirmar que a universalidade petrina está sob a influência informante da universalidade mariana, pela capacidade própria desta última «deixar fazer», em contraposição ao com a universalidade petrina oficial e ministerial, cuja função é «manter» e «administrar». Afirma Balthasar:

O sim de Maria precede no tempo a encarnação da cabeça da Igreja e, por conseguinte, de todos os seus membros; enquanto, a instituição dos Doze, com Predo à frente, é um ato posterior, único, ainda que importantíssimo, realizado por Jesus. Por outro lado, a forma da fé de Maria, fé que «deixa fazer», é qualitativamente a forma determinante, oferecida a todos desde dentro, do seu ser e agir no seio da Igreja.<sup>277</sup>

### 3.4 A forma sacramental da Igreja à luz da forma de Cristo

A lei fundamental da forma da Igreja já tinha sido exposta anteriormente. Esta consiste, segundo Balthasar, no facto de que tudo aquilo que a Igreja faz para dar forma à realidade institucional, a maneira e a medida de como o faz, deve ser determinado pela forma originária da Revelação. E isto aplica-se também à forma sacramental da Igreja. Afirma Balthasar:

Nada na Igreja, nem ela própria, pode pretender uma forma própria, concorrente ou substitutiva à forma de Cristo. Isto vale também para os sacramentos: a graça que neles se comunica não é informe, tendo a Igreja necessidade de adaptar-lhes uma forma totalmente inventada. A figura fundamental da graça é o próprio Cristo, e todas as formas sacramentais são n'Ele fundadas de maneira concretíssima. Não se dá *res* (graça) que não seja já, em Cristo, *res et sacramentum*.<sup>278</sup>

Será naturalmente esta a base da nossa consideração, e com isto já poderíamos concluir a questão. Por outro lado, seria demasiado longo determinar o conteúdo de cada sacramento. Bastará afirmar, com Balthasar, a opinião segundo a qual os sacramentos não são determinados e especificados por si, mas por situações típicas da vida humana e eclesial (às quais a graça de Cristo se adaptaria depois, mas que construiriam o momento específico dessa graça) não deixa de realçar a arquetípica força modelar da vida divino-humana.<sup>279</sup> Procuraremos porém definir qual a particularidade do pensamento balthasariano, a saber: a tentativa de analisar e reconduzir a forma institucional da Igreja à forma de Cristo. E fá-lo a partir de alguns pontos centrais: o culto eucarístico como lugar do nascimento da Igreja; os outros eventos sacramentais, em particular o batismo e

<sup>277</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *El complejo antirromano*, 209.

<sup>278</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 539.

<sup>279</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Teologia da história*, 69-70.

a penitência; a fé católica no seu relacionamento com o *kerigma* e o dogma; a pregação da Igreja.<sup>280</sup>

### 3.4.1 A forma sacramental em geral

O princípio que guia a delineação da lei sacramental dentro da estética teológica de Balthasar, em particular modo na questão da percepção da forma, é representado pela convicção de que a unicidade da forma cristológica desdobra-se historicamente numa multiplicidade de formas de mediação (*Vermittlung*). Para tornar compreensível este múltiplo desdobramento da forma de Cristo, Balthasar recorre à doutrina do *corpus triforme*<sup>281</sup> segundo a qual na única forma material da humanidade de Cristo podemos distinguir o corpo físico, eucarístico e escriturístico. A mediação eucarística e da Escritura remete necessariamente à mediação eclesial, a qual, por sua vez, encontra a sua identidade no ser mediação da forma de Cristo. As formas de mediação gozam da prerrogativa de serem diferentes umas das outras, mas de maneira tal que resulta impossível separá-las radicalmente: mesmo quando as tomamos em consideração de forma singular, nunca será possível entendê-las sem a referência à unidade da forma de Cristo que elas possuem.<sup>282</sup> A forma eclesial, sacramental e escriturística devem ser consideradas como «expressão perceptível da forma de Cristo».<sup>283</sup> É dentro desta linha que olhamos para a lei sacramental em geral.

Todos os sacramentos têm como única forma aquela cristológica; são a ação salvífica de Deus, em Cristo, para o crente, diferenciando-se segundo a maneira através da qual esta ação se expressa, tanto no que diz respeito às situações sociológicas do homem e às relações entre os crentes, como no que diz respeito aos modos através dos quais Cristo realizou a salvação por nós. Em todo o caso, é sempre Cristo que lhe imprime a forma. Assim, por exemplo, no casamento não é a relação homem-mulher que realiza a graça do sacramento, mas a relação Cristo-Igreja (cf. *Ef 5*), cumprimento da relação esposal veterotestamentária entre Deus e o seu povo.

<sup>280</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 534-535.

<sup>281</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 497.

<sup>282</sup> Cf. N. REALI, *La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di H. U. Von Balthasar*, PUL – Mursia, ROMA, 1999, 163-164.

<sup>283</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 499.

Na forma humana é infundida a forma cristológica, sendo esta última decisiva para o sacramento. Mas isso não significa que não se possa fazer dela uma leitura teológica ou antropológica, em virtude, por exemplo, da relação esponsal e da aliança entre Deus e o mundo, através do qual o homem, na sua reciprocidade de varão e mulher, é imagem e semelhança de Deus; ou ainda que Deus, no seu eterno mistério trinitário, possua uma forma nupcial. O que se pretende afirmar é que tudo deve ser reconduzido a uma síntese cristológica.<sup>284</sup>

Esta ideia torna-se mais clara se analisarmos com Balthasar o texto considerado principal para a teologia paulina do batismo no conceito da *homoiôma*. Paulo afirma: «porque se nos tornamos uma só coisa com Ele pela sua morte, seremos uma só coisa com Ele também por uma ressurreição semelhante à d'Ele» (*Rm* 6,5). Esta semelhança (*homoiôma*) não pretende afirmar algo de abstrato, mas indica que, nela, se encontra o momento da forma cristológica (no sentido platónico da *eikon* que no Novo Testamento, nos LXX, adquire o sentido de reprodução, imagem, imitação, ou, concretamente, forma de Cristo): a forma semelhante à da carne do pecado (cf. *Rm* 8,3: Ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), ou na forma do servo (cf. *Flp* 2,7: Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος), tendo sido tentado em tudo como nós, exceto no pecado (cf. *Hb* 4,15: κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας). Mas em *Rm* 6,5 – a diferença dos textos citados, em que se fala duma conformação de Cristo a nós – fala-se da nossa conformação a Ele, à sua “forma de semelhança”. De facto, segundo o que se diz em *Rm* 6,3 nós não fomos batizados simplesmente «na sua morte», mas em «direção à» (εἰς), tendo sido sepultados com Ele na sua morte pelo batismo (cf. *Rm* 6,4).

Tudo isto significa que o termo *homoiôma* é utilizado para Paulo não apenas para indicar um relacionamento exemplar e externo com o arquétipo, mas a *conformação* ou *configuração* com Ele, a partir da morte de Jesus Cristo, como realidade histórica, a partir da qual o seu impregnar-se é dado pela sua atualização no sacramento do batismo. Não se trata, portanto, duma forma separada e fechada em si mesma.<sup>285</sup>

Esta acentuação cristológica a partir da qual o sacramento não pode ser entendido como um dinamismo no qual o homem é meramente recetor passivo da obra de Cristo mediada pela Igreja, aparece mais claramente no sacramento da penitência. Este possui

<sup>284</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 540.

<sup>285</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 540-541.

uma vantagem, porque a sua figura fundamental não se presta a nenhuma contradição. Os atos do penitente não podem faltar nem serem substituídos por outro ou recuperados numa segunda oportunidade; estes dizem respeito à conversão do pecador e à sua adesão ao Reino de Deus feito presente em Cristo. Aqui torna-se evidente e plausível a forma plena do cumprimento sacramental. Nada é espiritualmente mais eloquente do que as narrações evangélicas do encontro de Cristo com os pecadores, pelo que não é necessário, segundo Balthasar, esperar o tempo da Igreja para que a confissão dos pecados e o perdão recebido por eles alcance uma dimensão social. Esta já possui a sua forma sacramental na existência de Cristo e é a partir desta existência concreta que Balthasar lê a forma sacramental.<sup>286</sup>

A absolvição por parte dos ministros concretiza sacramentalmente o perdão de Deus e o da Igreja, sendo necessário que a forma-imagem represente um e o outro perdão pela unidade. Assim, mais do que nos outros sacramentos, aqui transparece claramente a dupla resolução da forma eclesial em Deus e no homem e, ao mesmo tempo, a mútua conformação entre a graça de Deus e a humanidade pecadora.<sup>287</sup>

Não será, portanto, necessário expor os outros sacramentos. Basta aplicar o mesmo princípio. Assim, os Sacramentos da Ordem e do Matrimônio são acontecimentos nos quais se torna presente o advento de Cristo, ao qual pertence o mistério nupcial (cf. *Ef* 5,32) e o sacerdócio eterno (cf. *Hb* 5,10). E, finalmente, a Unção dos Doentes não constitui apenas o sinal daquele que parte, acompanhado pela oração da comunidade (cf. *Tg* 5, 13-15), mas, a partir de Cristo, o fim do homem se torna começo, sinal sacramental de passagem à vida eterna, forma de Cristo na sua mais alta conformação: o morrer humano como sinal do morrer divino que, em Cristo, significa a manifestação da vida eterna<sup>288</sup>.

Os sacramentos constituem, para Balthasar, parte fundamental da estética eclesial, não só porque a graça invisível de Deus se torna visível na forma de Cristo, mas porque esta se nos apresenta como forma válida e subtraída a toda oscilação subjetiva, imprimindo-se e suscitando uma conformação com Ele. Os sacramentos seriam falsificados no momento em que se lhes conferisse sentido e forma própria. Seriam caracterizados em maneira insuficiente também quando a forma viesse a ser descrita

---

<sup>286</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 543-544.

<sup>287</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 544.

<sup>288</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 545.

como uma forma simbólica, passageira, circunstancial, à semelhança do par matéria-forma, onde a matéria imprimiria o seu sinal simbólico para dar expressão à forma. Uma tal apropriação cai quando pensamos, por exemplo, que ao longo da história os ritos simbólicos dos sacramentos mudaram, ou pelo facto de se darem ritos iguais para sacramentos diversos (exemplo: a imposição das mãos ou as unções, usadas em diversos sacramentos).<sup>289</sup>

O que importa ter presente é o carácter de mediação dos sacramentos entre Cristo e o homem, que Balthasar sublinha particularmente, ao afirmar:

“Matéria” e “forma” pertencem à figura sacramental. A “matéria” a ser formada é o homem em si, na sua situação concreta, como homem que deve entrar no Reino de Deus, como homem que deve ser lavado, nutrido, ungido, como homem pecador ao qual deve ser aplicada a grande absolvição da cruz, como homem que deve decidir-se pela maturidade cristã, pelo matrimónio cristão, pelo ministério eclesial, como homem que está diante do umbral do além. Neste homem, dá-se um processo de formação, cuja forma é dada pelo mesmo Cristo, a qual comporta um aspeto exterior e, enquanto tal, simbólico-sensível.<sup>290</sup>

Esta é a intuição fundamental de Balthasar: a forma teológica e o esplendor da graça presente nos sacramentos provêm de Cristo e do Deus Uni-trino. Só assim os sacramentos são plausíveis e não precisam de alguma desmitologização.

### 3.4.2 A ceia eucarística

Particular relevo merece a ceia eucarística. Para Balthasar o mistério da Igreja vem à luz aí onde Jesus exercita «livremente» o poder de «dar e retomar» a sua vida (*Jo* 10, 18), imprimindo a esta entrega «pelos seus amigos» (*Jo* 15,13) a forma de banquete, naquele ato de comer a sua carne e beber o seu sangue (cf. *Jo* 6,55). Este ato de amor que chega «até ao fim» (*Jo* 13,1) é pressuposto do mistério da divino-humanidade de Jesus, duma lógica tão absoluta e transparente. Trata-se do cumprimento do amor extremo, não como pura auto-efusão pessoal e transbordante, mas como poder de dar a Sua vida. Assim, para Balthasar, o Filho é, na sua auto-doação, a própria substância do amor do Pai doada para o mundo. Este amor, glorificado na sua entrega, é, em si mesmo, Eucaristia, porque

<sup>289</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 545.

<sup>290</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 546.

ação de graças do Pai ao Filho e do Filho, na sua forma visível e audível, ao Pai (cf. *Jo* 17).<sup>291</sup>

A Última Ceia representa o momento em que Cristo dava forma sacrificial-ritual ao sacrifício real da sua morte. Para Balthasar, a humanidade de Jesus, a sua «carne e sangue» ou a sua «vida» (cf. *Jo* 10,15), é assim fundada, desde a Encarnação, em direção eucarística, na medida em que é dom, feito carne, de Deus ao mundo; o tornar-se realidade desta doação na Última Ceia, na paixão e na ressurreição, é o processo a partir do qual esta se efetua em sentido real.<sup>292</sup>

Por outro lado, a configuração do conteúdo da cruz na forma da ceia é sinal da liberdade da doação de Cristo e da validade permanente desta forma para a Igreja. Sendo a ceia um ato social, é também cumprimento de todos os banquetes sagrados e cultuais da humanidade: como sinal de alegria e vitória, nos acontecimentos alegres da família, tribo ou Estado; como memorial e luto pelas mortes; como sinal de aliança; enfim como sacrifício que concluiu as ofertas de animais ou frutos.<sup>293</sup>

Se na auto-doação eucarística da humanidade de Jesus alcança-se o ponto em que, mediante esta carne, o Deus Uni-trino se torna disponível ao homem, e numa disponibilidade capaz de deixar-se incorporar nela, então por parte da Igreja cada exercício da sua função será necessariamente uma concretização deste acontecimento já realizado: o culto eclesial será sempre um *memoriale passioni Domini*. Assim, segundo Balthasar, este culto torna-se uma meditação do acontecimento central a partir do qual a Igreja se constituiu enquanto tal, como expansão da realidade corporal e espiritual de Jesus e da sua individualidade limitada e terrena dentro da realidade social da Igreja. A memória (*anamnesia* *I Cor* 11, 24.-25) do acontecimento da auto-doação eucarística de Jesus é memória do nascimento da Igreja: passada, porque deu-se uma vez por todas, e como tal memorial da sua morte; mas porque este morto vive e há de vir, ela torna-se uma memória aberta ao futuro. Neste sentido a ceia da Igreja na qual ela própria veio a tornar-se Igreja, torna-se ceia da paixão e, ao mesmo tempo, ceia escatológica. A Igreja acontece quando se dá o encontro do agir primário de Jesus e de um agir secundário da Igreja, no qual celebrando e obedecendo, torna presente no seu centro o próprio Jesus.<sup>294</sup>

<sup>291</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 535.

<sup>292</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, 188.

<sup>293</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 536.

<sup>294</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 536.

Ora este acontecimento no qual o Amado que morreu por nós se torna Vivente na memória eucarística (*in meam commemoarationem*) manifesta aquela presença real no qual o próprio Jesus se torna presente na Igreja com o seu poder, oferecendo à Igreja, na medida em que d'Ele faz memória, a possibilidade duma auto-realização. Podemos, com Balthasar, sublinhar três dimensões desta centralidade cristológica. Por um lado, o acento é colocado no encontro entre Cristo e a Igreja no ato do banquete. É aqui que jaz o centro de gravidade e não apenas no milagre da transubstanciação considerado como ato isolado. Cristo quer manifestar o seu amor até o fim; na Eucaristia o sinal sacramental do comer e beber torna-se sinal sacramental em que a Igreja, ao receber este alimento, pode tornar-se o que ela é o deve ser.<sup>295</sup>

Em segundo lugar, o acento recai sobre o acontecimento constitutivo entre Cristo e a Igreja e não no celebrante, que é o encarregado de Cristo e da comunidade. Cristo é o único e eterno sacerdote, em sentido pleno e definitivo, e na sua doação superou e eliminou todos os cultos do sacerdócio antigo e do templo. Sendo o único liturgo e a sua liturgia abarca a doação da sua vida para o mundo na obediência ao Pai, o serviço hierárquico torna-se diaconia (assistência) eclesial.<sup>296</sup>

Finalmente, coloca-se o acento sobre os crentes. Aí onde o mistério da transubstanciação do pão e do vinho em carne e sangue, e, por analogia, a mesma “transubstanciação” da carne e sangue de Cristo no organismo da Igreja (nos cristãos e seus membros) não podem ser reduzidos a categorias do intelecto, no seguimento da estética teológica de Balthasar: o acento não é o *como* mas o *porque* e o *para que* Deus o realiza.

### 3.4.3 Fé e pregação eclesial

Para falar de pregação eclesial devemos, antes de mais, situá-la naquilo que é a sua fonte originária: a forma da fé, imprimida nos ouvintes pela pregação. Como se dá o desenvolvimento que, da fé em Cristo, conduz à sua expressão na atitude do crente? Balthasar apresenta-o brevemente: Cristo anunciou a boa nova do Reino, feito realidade na sua Pessoa: «convertei-vos e acreditai no evangelho» (*Mc* 1,14-15). A mesma mensagem, colocada por S. Mateus na boca de João Baptista (cf. *Mt* 3,2), permite

<sup>295</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 537.

<sup>296</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 538.

estabelecer uma continuidade não só entre o Baptista e Jesus, mas também entre os profetas e Jesus. Cristo, novo Moisés, explica a lei de tal maneira que dela se compreenda o núcleo fundamental, a sua essência: direito (κρίσις, *mischpat*), misericórdia (ἔλεος, *hesed*), fidelidade (πίστις, *emeth*) (cf. *Mt* 23,23). O sermão da montanha (cf. *Mt* 5-7) constitui o compêndio da *Thora*. Assim, o que Jesus pede, em primeiro lugar, é a «fé em Deus» (*Mc* 11,22), isto é, dar, na própria existência, o peso preponderante a Deus, à sua potência e bondade providente, à sua fidelidade misericordiosa, ao seu direito incorruptível. O que Jesus pede é uma resposta, por parte do homem, numa doação proporcionada a Deus, unidade absoluta, na unidade, inocência, simplicidade e unanimidade (cf. *Mt* 10,16; *Flp* 2,15; *1 Pd* 1,22).<sup>297</sup>

Jesus quer educar a esta fé, estabelecendo uma ligação, que parece chegar até à identidade, entre fé real, plena, e a onipotência de Deus. O homem que assim se atreve a confiar sem reservas em Deus, a dar-Lhe preeminência em tudo, a fazer-se “nada” para que Deus seja “tudo”, vê invertida esta ligação entre fé real e plena e a onipotência de Deus, a tal ponto que chega, pela fé, a ter poder sobre Deus. A isso se referem os aforismos sobre a fé que pode transplantar montanhas (cf. *Mt* 17,20), ou sobre a oração com fé que tudo pode (cf. *Mt* 21,22; *Mc* 11,23-24). Esta possibilidade de o homem ser tudo na fé é condição necessária para que Deus possa executar nele a sua obra divina, como, por exemplo, no caso dos milagres (cf. *Mt* 8,13; 9,22.29; *Mc* 2,5; 5,34; 6,5-6; 10,52; *Lc* 5,20; 7,50; 8,48.50; 17,19; 18,42; *Act* 14,9; etc.).<sup>298</sup>

Este poder do homem, pela fé, em Deus, tem o seu modelo em Jesus: Ele não substitui o não-poder do homem com o seu poder, mas ajuda-o a sair da própria impotência e a exercer o seu poder verdadeiramente. Torna-se claro como a fé é dom de Deus e poder conferido por Deus (cf. *Mt* 11,25; 16,17). Jesus é então não só Aquele que pode, mas que manifesta como exercer este poder, comunica-o.<sup>299</sup>

É São João que manifesta a essência deste poder de Cristo: amor de Deus manifestado ao homem e feito visível neste Homem. A existência de Cristo é, no amor, uma comunicação e manifestação deste poder. Portanto a fé, segundo S. João, consiste essencialmente na resposta incondicionada na doação amorosa do crente. A isso Paulo

<sup>297</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 547-548.

<sup>298</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 548.

<sup>299</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 549-550.

junta a experiência da conformação ao Crucificado e ao Ressuscitado: «tudo posso naquele que me fortalece» (*Flp* 4,13).<sup>300</sup>

Finalmente, toda a estrutura da fé, como entrega sem reservas a Deus que nos deu o seu Filho como Palavra, é anunciada e proclamada pelos apóstolos, e pelos seus sucessores, como boa nova. Este anúncio difere, na sua estrutura, da difusão duma mera doutrina. Trata-se antes de tornar evidente algo que se cumpriu como *facio*, isto é, facto, acontecimento, realidade.<sup>301</sup> Ora, também a pregação apostólica do *kerigma* exige a fé, não naqueles que a anunciam, mas unicamente em Deus. Eles, de facto, são enviados com o poder de anunciar a palavra de Deus e não as suas (cf. *1 Ts* 2,13; *Gal* 1,11). Acreditar no Evangelho, na palavra e na pregação apostólica é um ato que deve ser referido necessariamente ao sujeito divino, isto é, a Cristo, o «Filho de Deus» (*Act* 8,37), o «Senhor» (*Act* 9,42; 16,31; 22,19, etc.). A fé nasce essencialmente pela escuta do *Kerigma* (cf. *Rm* 10,17; *1 Cor* 3,5; 15,1.2.11). Ora, é neste sentido que a Igreja, pela pregação, convida os homens a uma adesão de fé nela, a ser crentes: em primeiro lugar, *através* dela, e logo *com* e *nela*, na medida em que a Igreja é, em si mesma, crente. Somente aquele que é tocado exteriormente pelo *kerigma* compreende, interiormente, aquilo que a Igreja é na fé, como “Corpo” de Cristo, comunhão dos santos e, na medida em que Cristo habita nela como sacramento global, co-objecto da fé.<sup>302</sup>

Dentro desta ótica, entende-se como a pregação não possui uma forma própria ou concorrencial à forma da palavra. O desenvolvimento que conduz da fé em Cristo à pregação apostólica, mostra como esta deve ser fundamentalmente «serviço da palavra» (*Act* 6,4). Este serviço consistirá então no facto de que a palavra possa imprimir a sua forma nos ouvintes e na matéria, isto é, no coração do homem que deve ser tocado e convertido. Por isso não se exclui que a pregação deva ser realizada como uma verdadeira arte, a par das outras artes cristãs, onde será necessário o investimento de todas as energias necessárias, tanto do intelecto, como das capacidades criativas, para que a palavra de Deus seja atualizada.<sup>303</sup> Que esta atualização receba a forma do testemunho é, segundo Balthasar, irrelevante, pelo menos se for comparado com a credibilidade própria que o

<sup>300</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 551.

<sup>301</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 57.

<sup>302</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 552.

<sup>303</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 554-555.

evento-Cristo reivindica. O testemunho é uma palavra da Igreja, mas é-lo apenas enquanto “palavra sobre a Palavra, verbo sobre o Verbo”.<sup>304</sup>

Enquanto anúncio, a pregação nunca deverá desligar-se do sacramento. A Igreja, de facto, surge em força de um único ato que é, ao mesmo tempo, anúncio e sacramento, Palavra e carne, ato que se realiza plenamente na celebração eucarística, como se vê, por exemplo, em S. João, que apresenta a eucaristia, no discurso do “adeus”, como palavra, ou melhor, como unidade dos dois aspetos. Sendo que, devido ao fator temporal, a atualização de Jesus como Palavra-Deus precede a atualização como Palavra-carne, a Palavra é então concebida sobretudo como uma ação de Deus que nos introduz na verdade, subtraindo-nos das trevas do nosso obscurecimento. Mas isto não representa um grau inferior em relação à ação sacramental.<sup>305</sup>

A palavra de Deus alcança a sua força atrativa nos cristãos quando se apresenta como mediação eclesial da existência de Cristo no pregador. Se este vive verdadeiramente a sua fé, a pregação se torna crível. Mas assim como a existência de Cristo está marcada pela palavra da cruz (cf. *1 Cor* 1,18) que, não obstante o seu conteúdo salvífico, porquanto «poder de Deus» (*Ibid.*) para aqueles que acreditam, contém em si a forma de debilidade e humilhação. Da mesma forma, o pregador deve deixar-se configurar existencialmente com este mistério da cruz, que passa necessariamente pela debilidade, na qual se manifesta o poder de Deus (cf. *2 Cor* 12,9). Só assim, quando a forma de Cristo se imprime na existência do pregador, pode o mesmo imprimi-la nos ouvintes pela pregação, afastado o perigo de que este se pregue a si mesmo. No ato da pregação o pregador é “servo da palavra” de Deus, duma palavra de «salvação» (*Act* 13,16), de «graça» (*Act* 14,3; 20,32), de «vida» (*Fil* 2,16), de «reconciliação» (*2 Cor* 5,19), não enquanto adjetivos da palavra, mas cumprimento, ação que gera salvação, vida, reconciliação.<sup>306</sup>

É neste sentido que Balthasar apresenta a teologia como uma ajuda para a pregação, no sentido de ajudar a pregação a tornar-se transparente à Revelação. Mas adverte: «a prédica não é um curso de teologia para leigos, como também não é, pela mesma razão, transposição da Revelação numa moral puramente cristã ou natural».<sup>307</sup> Caso contrário, será penoso para o crente escutar, no lugar da Revelação em si, uma construção teológica

---

<sup>304</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 57.

<sup>305</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 555.

<sup>306</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 556-557.

<sup>307</sup> H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 558.

evidente. Esta tem o seu lugar certamente na formulação eclesial do dogma, mas não na pregação.

#### 3.4.4 As outras formas eclesiais

É ainda dentro da mesma compreensão – impressão da forma de Cristo nas formas de existências eclesiais – que Balthasar analisa as outras formas da Igreja. Todas elas devem ser necessariamente entendidas como *medium*, porque tanto podem receber a forma a partir de Cristo, como podem rejeitá-la, até ao ponto de, pela oposição humana, ofuscar a imagem, tornando-a irreconhecível.

Em primeiro lugar Balthasar apresenta o exemplo do ministério hierárquico. Este é necessariamente pensado como *medium* da comunicação de Cristo, do Seu amor e como sequela por obra da graça, através da qual Cristo habilita a um serviço na comunidade. Com isso é sublinhada a distância do servo em relação ao Senhor e, ao mesmo tempo, e se opera uma união instrumental do servo com o obrar do seu Senhor. Mas se sublinhamos excessivamente a distância que, por exemplo, se dá entre o obrar de Cristo (*opus operatum a Christo*) e a absoluta indignidade e pecabilidade do sacerdote, a união entre o servo e o obrar de Cristo resultará incompreensível. Pelo contrário, se a sequela e a habilitação para um serviço ou função no interior da comunidade são vistas na unidade dum a única figura, então resultará compreensível, porque esta figura é garantia da *repraesentatio* de Cristo (o Servo verdadeiro) operada pela graça.<sup>308</sup> Desta maneira, a oposição entre a hierarquia e o laicado viria a ser libertada da sua aspereza e tornada cristãmente plausível, porque, na verdade, a oposição não se deve à instituição enquanto tal, mas ao facto de ser dirigida por homens pecadores.<sup>309</sup>

Uma outra resolução poderia operar-se no que diz respeito ao âmbito da esfera do direito eclesial, em estreita ligação com o poder de jurisdição dos Apóstolos e seus sucessores. O problema que aqui Balthasar levanta é o da obediência eclesial.<sup>310</sup> Uma análise antropológica, em virtude da qual a obediência eclesial aparece subordinada a uma necessidade de tipo sociológica, não basta. De facto, a obediência cristã não pode ser outra coisa do que a manifestação da obediência redentora de Cristo ao Pai. Assim, a

<sup>308</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, “Seguimiento y ministerio”, in *Sponsa Verbi*, 97-174.

<sup>309</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 559.

<sup>310</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, “Cristologia e obbedienza ecclesiale”, in *Lo Spirito e l’istituzione*, 115-138.

liberdade cristã, em conformidade com a liberdade de Cristo, assentará naquela livre vontade do cristão pertencer à Igreja. E ainda que, do lado de fora, se considere a esfera eclesiástica como um conjunto de valores de tipo estilísticos ou estético-culturais, ou ainda, na sua degeneração, catalogados como tradicionalismo e integristas, esta consideração exterior deve ser superada teologicamente, mostrando como Cristo quis imprimir na Igreja a sua forma de obediência. Assim, o dualismo entre obediência laical e obediência religiosa é superado, apesar das claras diferenças estruturais. Ambas as formas devem ser fundadas a partir da livre obediência de Cristo, diferenciando-se apenas na mediação da pessoa que representa o próprio Senhor, sendo este ou o superior eclesiástico ou o religioso.<sup>311</sup>

Poderíamos falar, com Balthasar, ainda duma “teologia” dos estados de vida<sup>312</sup>. O que nos interessa é perceber como o mesmo princípio que fundamenta o ministério hierárquico com a sua jurisdição, fundamenta também a vida religiosa, na medida em que, tanto em um, como noutro, é a forma de Cristo que dá a força de impressão àqueles que são chamados à sequela e que respondem a este chamamento. Assim, os conselhos evangélicos recebem da forma de Cristo o seu sentido verdadeiramente cristão. A pobreza, o abandonar tudo para seguir a única Pérola (*Mt* 13, 45-46), aparece como renúncia a toda a “forma” mundana para se tornar pura “matriz” esposal que se oferece para receber a impressão do esposo, a sua disposição de espírito e a sua forma de vida. Também no que diz respeito à virgindade, a forma de sequela deve ser lida a partir de Maria: a renúncia da vitalidade e fecundidade física e espiritual dá lugar à forma da Palavra de Deus encarnada, para custodiá-la, dá-la à luz e acompanhá-la no seu crescimento e caminho. Sendo que em Maria o milagre da concepção evita qualquer comparação com as outras religiões, mitos ou outras formas vitais dos povos, a resolução antropológica também aqui encontra a sua plausibilidade somente a partir do arquetípico cristão.<sup>313</sup>

É claro que a vida segundo os conselhos evangélicos não é exclusiva de alguns, mas manifestação duma forma (representativa) de um preceito de vida válido para todos os cristãos. O espírito dos conselhos de Cristo, que exprimem o seu próprio Espírito e a sua

---

<sup>311</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 559-560. Sobre este tema, cf. H. U. V. BALTHASAR, “Existencia sacerdotal”, in *Sponsa Verbi*, 449-501.

<sup>312</sup> A esse respeito, cf. H. U. V. BALTHASAR, “Sobre la teología de los Institutos seculares”, in *Sponsa Verbi*, 503-545.

<sup>313</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 560.

forma de vida, deve exprimir-se tanto naqueles que estão casados, como daqueles que não dispõem de si mesmos (cf. *1 Cor 7*). Visto deste ponto, o estado religioso não é somente expressão de Cristo, mas cooperação da força de impressão de Cristo na condição laical,<sup>314</sup> sobretudo no amor de Deus pelo mundo e amor-dos-homens a Deus e aos irmãos. Portanto, disso podemos tirar duas conclusões: a primeira, que uma forma, seja ela sacramental, da estrutura hierárquica, da disciplina ou dos estados de vida, é, antes de mais, cristã, na medida em que é manifestação concreta e visível do amor cristão. A segunda conclusão é que este amor não é amor humano autónomo, mas amor de Cristo impresso na Igreja através do Espírito Santo, ou, em última instância, amor trinitário do Pai ao Filho e do Filho ao Pai.

Finalmente, o último domínio a ser referido, ao que bastará aludir, uma vez que o tema será desenvolvido por Balthasar no segundo e terceiro volume do *Glória*,<sup>315</sup> é o da teologia. Para o nosso Autor a teologia é fundamentalmente um processo de conformação, porque, por um lado tem a missão de tornar evidente, pela sua conexão e necessidade intrínsecas, o carácter histórico e contingente da Revelação; por outro lado, aprofunda, na medida do possível, a *pistis in gnosis*, através duma compenetração contemplativa na dimensão profunda dos factos concretos.<sup>316</sup>

Já o Evangelho exige a compreensão daquilo em que se acredita, e é nisso que se baseia a empresa teológica. Mais do que uma rebelião intelectual, ela é desenvolvida na obediência a Cristo. Contudo, esta empresa teológica deve reger-se por algumas medidas. Em primeiro lugar não pode ser uma mera consideração desinteressada, mas deve ligar-se à praxis eclesial. Por conseguinte, a primeira medida consiste na clarificação da estrutura da fé cristã, em favor tanto da Igreja (na sua totalidade), tanto ao indivíduo singular, na sua meditação e existência cristã. A segunda medida diz respeito à comunicação do carisma da fé e do conhecimento a partir de Cristo, mediante o Espírito

---

<sup>314</sup>Afirma João Paulo II na Exortação Apostólica pós-sinodal *Christifideles Laici*, nº 55: «Na Igreja-Comunhão, os estados de vida encontram-se de tal maneira interligados que são ordenados uns para os outros [...]. Assim, o estado de vida *laical* tem na índole secular a sua especificidade, e realiza um serviço eclesial ao testemunhar e ao lembrar, à sua maneira, aos sacerdotes, religiosos e às religiosas, o significado que as coisas terrenas e temporais têm no desígnio salvífico de Deus. Por sua vez, o sacerdócio *ministerial* representa a garantia permanente da presença sacramental de Cristo Redentor nos diversos tempos e lugares. O estado *religioso* testemunha a índole escatológica da Igreja, isto é, a sua tensão para o Reino de Deus, que é prefigurado e, de certo modo, antecipado e pregustado nos votos de castidade, pobreza e obediência». AAS 81 (1989). J. PAULO II PP, *Vocação e missão dos leigos na Igreja e no Mundo – Exortação Apostólica Christifideles Laici*, Braga, A. O., 1989.

<sup>315</sup>Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria, Vol. II. Estilos Eclesiásticos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1998; *Gloria, Vol. III. Estilos Laicales*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1995<sup>2</sup>.

<sup>316</sup>Sobre a relação entre *pistis* e *gnosi* cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 117-127.

(cf. *Rm* 12,6: «analogia da fé»). Isto significa que não pode haver uma teologia unívoca que rebaixe a doação deste carisma, dada de modos diferenciados segundo a missão de cada um. Em último lugar, a teologia possui uma medida escatológica, que é a fé em si. Esta contempla as articulações da verdade da Revelação como em um espelho (*per speculum, in aenigmate*) e não em si mesmas, podendo aplicar-se a denominação de “ciência” somente em sentido analógico.<sup>317</sup>

Estas três delimitações não constituem impedimento para que a Palavra de Deus seja glorificada nas teologias cristãs. O facto de que a teologia possa adquirir uma forma como figura esboçada a partir de Deus e, conseqüentemente, permita passar, sem dificuldades, do terreno da pura verdade lógica a uma experiência que irradia a partir do arquetípico, não põe em questão o carácter de forma da teologia, antes assegura-o. Por outro lado, a teologia nunca pode desligar-se da existência, como o comprova o equilíbrio alcançado entre teologia e a dimensão existencial pessoal das grandes teologias clássicas e místicas. É no equilíbrio entre o esforço pessoal para adquirir o *intellectus fidei* e a participação no objeto da fé que nos é oferecida na experiência vital, que brilha a forma própria da teologia, fruto desta união.<sup>318</sup>

---

<sup>317</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 561-562.

<sup>318</sup> Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria I*, 562. Sobre a relação entre Teologia e experiência pessoal, cf. “Teologia e Santità”, in *Verbum Caro*, 200-229.

## CONCLUSÃO

A pergunta que suscitou o interesse pela Teologia de Balthasar e, conseqüentemente, o trabalho de pesquisa que resultou desta dissertação, levantava a possibilidade de encontrar, no mundo de hoje, uma experiência estética que interpele o homem a tal ponto que faça depender dela toda a sua vida. Nada existe de mais forte do que a maravilha e o estupor que a contemplação da beleza suscita no homem. Entre o sentimento de quietude do espírito e a força do intelecto que procura reflexos do bem e da verdade, a beleza propõe-se como fundamento para a felicidade humana. Partir deste princípio e fazer dele um discurso que fale de Deus ao homem, é sem dúvida a grande intuição de Hans Urs Von Balthasar. A teologia balthasariana permanece sempre válida para os dias de hoje em que, pela banalização das formas de existências, a beleza corre o perigo de não encontrar lugar. E apesar da estética ser a peculiaridade do seu pensamento, não se esgota aí a contribuição que pode oferecer à reflexão teológica.

Pensamos ser possível realçar alguns aspetos conclusivos do nosso trabalho. Em primeiro lugar, colocamos a questão sobre as condições de possibilidade do conhecimento teológico a partir da experiência subjetiva. Marcado pela diferença ontológica da sua finitude e existência num mundo limitado, o ser humano está aberto ao infinito, ao Ser absoluto. Ora, o Ser também é epifânico, numa manifestação que é dada a partir de uma renúncia originária do ser: ele não pode existir só para si, mas abre-se num movimento comunicativo. Se na sua total gratuidade Deus se quer revelar ao homem, ficará a sua transcendência reduzida às categorias do intelecto humano, quando este afirma ter apreendido tal manifestação? Os caminhos apresentados durante os séculos de reflexão teológicas levaram a respostas redutivas, porque o elemento cristão corria o risco de ser reduzido a um pressuposto transcendental da auto-compreensão humana. É aqui que

Balthasar apresenta a via do amor e da estética como ponto de partida para a Revelação. O amor genuíno, de facto, subtrai-se a qualquer subjugação, porque parte da total liberdade do “tu” que vem ao meu encontro, e o mesmo nunca pode ser apressado por quem o experimenta, porque permanecerá sempre na ordem da gratuidade e não da necessidade.

Quanto à via da estética como possibilidade de aceso ao Mistério Divino, a ordem do pensamento é a seguinte: o princípio dialógico propõe uma nova ordem fenomenológica segundo a qual, antes de mais um ser aparece, uma forma resplandece e, no encontro eu-tu, desenvolve-se a série dos transcendentais. O horizonte do Ser infinito abre-se, diante do homem, num encontro onde o Ser não é abstrato, mas concretiza-se nos seus atributos transcendentais. Ora, sendo o ser predicável de modo analógico, da mesma forma o são os transcendentais; assim, ao serem aplicados à Revelação, só podem sê-lo por analogia. É esta a intuição fundamental de Balthasar: é diferente analisar os transcendentais a partir do ser contingente ou a partir do Ser Absoluto – Deus.

A partir do belo (estética), Balthasar encontra o ponto chave para exprimir este amor de Deus, e o que é contemplado como “belo” torna-se objeto do único Amor. É neste sentido que se propõe a estética como método para a Teologia. Importante é a diferenciação duma “estética teológica” da “teologia estética”, na qual o atributo é entendido em sentido mundano e, portanto, limitativo. O que está na base da estética teológica é precisamente o conceito bíblico de Glória (*Herrlichkeit*): magnificência, esplendor, senhoria, excelência. Este abrange tanto o sentido veterotestamentário de *kâbod* como de *doxa* do Novo Testamento. Balthasar recupera, desta forma, a dimensão estética na ligação com as suas origens cristã, dando lugar a uma estética teológica como consideração da beleza a partir dos dados da Revelação.

Ligados à estética estão os momentos chave de percepção e doutrina do êxtase, segundo a noção tomista de *species* e *lumen*. Aqui reside a resposta à pergunta inicial: será o homem capaz de entender a Revelação? Como teoria da percepção, Balthasar supera a visão duma mera atividade cognoscitiva, à qual se apresta um objeto real, ou ainda como a interpretação dos estímulos na relação com o meio-ambiente; percepção manifesta o tornar presente duma realidade existente e o captar da realidade do Ser como belo. Neste sentido, Balthasar utiliza o conceito *Ästhetik* como a faculdade de percepção dos sentidos, mas acrescenta-lhe uma *nuance* teológica: é a ciência da percepção da Glória de Deus que

se revela em Cristo e que o homem pode contemplar (cf. *Jo* 1,14), ver com os olhos e apalpar com as mãos (cf. *1 Jo* 1,1).

Como doutrina do êxtase Balthasar entende a passagem do momento entusiástico causado pela beleza intramundana, ao ser extasiado pela “beleza cristã”: é o que define a encarnação da Glória divina e a elevação do homem que é chamado a participar nela numa atitude que não é estática. Tem a ver em definitivo com o ato de fé, pelo qual o homem acolhe a verdade que se oferece a si mesma, gerando um movimento de todo o ser do homem para Deus. Sem este movimento interior, que se produz num arrebatamento, e sem uma participação do homem em Deus, ficaríamos apenas na constatação dos factos brutos como quaisquer atos mundanos e não divinos, em suma, numa contemplação da beleza mundana que não gera reflexos para o divino.

Analisadas as condições de possibilidade subjetivas, voltamos o olhar para a necessidade duma forma objetiva da Revelação. Será o termo forma a oferecer-nos esta possibilidade. Sendo precisamente o título do primeiro volume do Glória de Balthasar «A percepção da forma», percebemos a importância que este conceito tem na sua estética teológica. Em primeiro lugar, enquanto modalidade de pensamento, o termo *Gestalt* é entendido como a capacidade de observar e interpretar pelo olhar sintético, diferentemente do crítico de Kant e analítico das ciências naturais. É a capacidade de percepção do real. Mas no interior da estética, a necessidade duma “forma” impõe-se como consequência da comunicação da transcendentalidade de Deus numa unidade expressiva, a partir da qual se pode tornar perceptível. Mais uma vez, a base é tomista: *species e lumen*, isto é, “forma” e “esplendor”: “forma”, no sentido do princípio estrutural da realidade; em termos estéticos corresponde com aquilo que é a perfeição, a determinação da realidade que, sendo composta de matéria, não se reduz a ela. “Esplendor” como princípio comunicativo da forma que se realiza na visualização do objeto. Em sentido estético, é necessária uma relação entre objeto e sujeito, sendo este último levado ao estado de contemplação. Assim como forma o belo não só pode ser apreendido materialmente, mas remete para a estrutura própria e concreta do ser, sendo dotado duma unidade que “informa”. nesta epifania, não é apenas a forma que se manifesta, mas a sua interioridade. Compreender isto, ajudou-nos no entendimento eclesiológico que, com este trabalho, atribuímos à estética pela via da manifestação da forma.

Será mais clara então a passagem seguinte: se a forma não se reduz apenas a um aspeto material, mas espiritual, então ela tem a ver com a forma suprema e absoluta da

Glória de Deus manifestada em Jesus Cristo, a “Forma” da Revelação. Aqui reside a natureza cristológica da forma em Balthasar: é na fé que o duplo relacionamento das naturezas de Cristo (divina e humana), e na sua união com o Pai pelo Espírito, se manifesta como a forma própria e íntima da Revelação cristã. Esta não se dá apenas como “imagem” do Deus Uno e Trino, mas como supra-forma determinada.

Outra particularidade de Balthasar, que analisamos no segundo capítulo da nossa dissertação, tem a ver com o uso do conceito da *analogia entis*, consagrada pela afirmação do IV Concílio de Latrão. Para ele, mais do que um conceito filosófico, a *analogia entis* assume um significado teológico. Trata-se de um princípio que atravessa toda a sua teologia; a sua especificação está marcada na passagem duma teologia negativa a uma positiva, pelo influxo de H. Przywara, e na controvérsia protestante da “*analogia fidei*” de K. Barth. Não obstante a dificuldade das formulações, que não se podem esgotar em poucas páginas, consideramos importante este diálogo de Balthasar com Barth, uma vez que mais do que um esforço pela aproximação de conceitos, trata-se duma verdadeira intenção ecuménica. Mais importante ainda é o facto de que a formulação da *analogia entis* em Barth já não significa apenas a resolução dos termos por um conceito genérico ou específico do ser sobre o qual caíam Deus e a criatura. Desta intuição, Balthasar assume o sentido teológico, chegando a uma configuração cristológica da mesma: Cristo é a *analogia entis* concreta, na unidade da sua natureza divina e humana, a unidade de medida para toda a distância entre Deus e o homem. É o que define pelo conceito de *universale concreto*. Se do ponto de vista filosófico este conceito sintetiza o imanentismo dialógico, segundo o qual o universal se junta ao particular, sem se confundir com ele, Balthasar distancia-se desta perspectiva, ao utilizar a categoria do *universale concreto* dentro do âmbito da cristologia: pretende exprimir a realidade inteira do Verbo Incarnado e a unicidade incomparável de Cristo na sua semelhança connosco.

Daqui resulta mais fácil a abordagem que fizemos no terceiro capítulo. Se no Verbo Incarnado se encontra a resolução dos termos da *analogia*, então significa que a sua existência concreta e terrena pode ser universalizada como norma de toda a história. É esta a intuição de Balthasar. Procedemos neste ponto para uma configuração eclesiológica da forma concreta de Jesus de Nazaré, ao ligar o seu tempo entre a Ressurreição e a Ascensão ao tempo da Igreja. Tudo acontece pela força do Espírito, que constituiu a atualização concreta desta ligação entre Cristo e a Igreja. Balthasar apresenta três graus desta universalização. O primeiro, os quarenta dias do Ressuscitado, como ligação entre

tempo terreno e eterno: não como um tempo afastado do nosso, mas na sua continuidade. O segundo grau, é o sacramental, no qual a presença do Ressuscitado continua viva e operante no tempo da Igreja pela atualização dos sacramentos. O terceiro, que completa e continua a obra de universalização, ao pôr a Igreja (e o crente em si) sob a norma continua da vida do Senhor. Para Balthasar isto se realiza pela Escritura, a Tradição eclesial, o *depositum fidei* e a vida dos santos. Estes três momentos constituem o fundamento da receção da forma cristológica na sua configuração eclesiológica.

Finalmente, respondemos à pergunta: existe uma forma da Igreja? A conclusão à qual chegamos com Balthasar pode ser assim resumida: se por pessoa se entende o sujeito espiritual e consciente de atos livres e racionais, esta atribuição terá que ser necessariamente feita por mediação. Sendo diferente de qualquer sujeito coletivo a Igreja, por sua vez, recebe a personalidade diretamente de Cristo. Por isso a intuição balthasariana consiste em dar à Igreja o caráter de mediação da Forma da Revelação, Jesus Cristo. Para reforçar esta ideia, Balthasar fundamenta-se nas imagens de “Corpo” e de “Esposa”. A Igreja não se coloca apenas como *um outro* diante de Cristo, mas recebe dele a sua consistência interior e a sua vitalidade, como expansão, comunicação e participação na personalidade de Cristo, em virtude da analogia com o Verbo Encarnado. Balthasar elabora uma síntese admirável evocando a realidade esponsal da Igreja, encerrando nela não só a conceção da sua corporeidade, mas ao mesmo tempo da sua alteridade.

De particular relevo para a eclesiologia balthasariana é a mariologia. Maria ocupa um lugar privilegiado, não só para a mariologia em si, mas para o entendimento do papel da mulher no interior da Igreja. A partir da comparação de Adão (Homem) -Eva (Mulher), lidos à luz da comparação paulina Cristo-Igreja, Balthasar fala de um «rosto mariano» feminino e maternal da Igreja, indispensável para corrigir o funcionalismo burocrático que daria lugar a uma visão unilateral do aspeto institucional e masculino da «dimensão petrina» da Igreja. Ao colocar-se como “resposta” face ao homem que a interpela como palavra, Balthasar afirma uma unidade, igualdade e complementaridade substancial da mulher em relação ao homem: ela torna-se recetora duma fecundidade que lhe é dada e a exprime no fruto. Será esta, então, a missão de qualquer espírito criado: estar disposto a receber a semente da Palavra divina e levá-la à sua plena realização. Por isso Maria é a forma concreta da Igreja, porque torna-se arquétipo, modelo e imagem da comunidade dos crentes. Ela personifica a fé da comunidade, disposta a deixar-se configurar por Cristo

da mesma forma como o fez em Maria. Podemos então falar de um «princípio mariano» da Igreja num dúplice sentido: porque toda a realidade eclesial consiste em ser transparência mariana de Cristo; e porque Maria é a Mãe que gerou o Verbo de que nasce a Igreja e a esposa que coopera com Cristo no acontecimento da redenção.

Este princípio feminino é lido por Balthasar em contraposição com a estrutura hierárquica e institucional a Igreja, marcada assim pela figura de Pedro (princípio petrino), enquanto sucessor dos Apóstolos. Sem prescindir da realidade institucional da Igreja, pois garante a continuidade ao longo dos tempos, ela está subordinada ao princípio mariano, porque sempre imbuída daquele “deixar fazer” que caracterizou a vida terrena de Maria.

Se a estética teológica se caracterizava pela unicidade da forma cristológica e se esta é extensível a uma multiplicidade de formas de mediação, os sacramentos aparecem então como parte fundamental da estética eclesial, não só porque a graça invisível de Deus se torna visível na forma de Cristo, mas porque esta se nos apresenta como forma válida e subtraída a toda oscilação subjetiva, imprimindo-se e suscitando uma conformação com Ele. Foi esta a *nuance* teológica que marcou a parte final deste trabalho. Não olhamos a todos os sacramentos em particular, mas na sua generalidade como sendo determinações da Forma Originária da Revelação, Cristo, que continua a imprimir na vida da Igreja e de cada crente a sua forma de existência.

É neste ponto que consideramos concluída a pesquisa com um parecer positivo, sendo então a existência cristã marcada pela via sacramental da Igreja a forma por excelência a partir do qual podemos atribuir valor à vida, e redescobrir o seu sentido supremo. De facto, é na estética teológica que o homem redescobre a forma originária a partir da qual pode ler a sua existência e, num todo, apareça o verdadeiro, o bom e o belo. É exatamente o ser cristão que é forma, e como não poderia deixar de ser assim, pois é graça, possibilidade duma existência aberta a um Deus que justifica, a um Deus feito homem que nos redime! Assim, a imagem da existência é irradiada do arquétipo Cristo e formada pela força do Espírito criador. Por isso é evidente que somente então o cristão cumpre a sua missão, quando se torna esta forma querida e fundada por Cristo. E a forma cumprida do cristão é quanto mais possa haver debaixo no domínio humano.

# BIBLIOGRAFIA

## 1. Fontes

BALTHASAR, H. U. V., “A arte cristã e a pregação”, in J. FEINER; M. LÖHRER [ed.],  
*Mysterium Salutis*, Vol. I/3 (1971), Editora Vozes, Petrópolis (RJ), 195-211.

\_\_\_\_\_ *Córdula ou o momento decisivo*, Assirio & Alvim, Lisboa, 2009.

\_\_\_\_\_ *El complejo antirromano*, BAC, Madrid, 1981.

\_\_\_\_\_ *Gloria I, La percezione della forma*, Jaca Book, Milano, 2005.

\_\_\_\_\_ *Gloria, Vol. II. Estilos Eclesiasticos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_ *Gloria, Vol. III. Estilos Laicales*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1995<sup>2</sup>.

\_\_\_\_\_ *Gloria, Vol. IV. Metafísica, Edad Antigua*, Ediciones Encuentro, Madrid,  
1986.

\_\_\_\_\_ *Gloria, Vol. V. Metafísica, Edad Moderna*, Ediciones Encuentro, Madrid,  
1988.

\_\_\_\_\_ *Gloria, Vol. VII. Nuevo Testamento*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989.

\_\_\_\_\_ *Il filo di Arianna*, Jaca Book, Milano, 1980.

\_\_\_\_\_ “Intento de resumir mi pensamiento”, in *Communio* (ed. Española),  
Madrid, Año X (1988/4), 284-288.

\_\_\_\_\_ *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano, 1994.

\_\_\_\_\_ *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano, 1985.

\_\_\_\_\_ *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici IV*, Morcelliana, Brescia, 1979.

\_\_\_\_\_ RATZINGER J., *Maria, primeira Igreja*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2004.

\_\_\_\_\_ “O acesso à realidade de Deus”, in J. FEINER; M. LÖHRER [ed.], *Mysterium Salutis*, Vol. II/1 (1978), Editora Vozes, Petrópolis (RJ), 15-42.

\_\_\_\_\_ *Punti Fermi*, Rusconi Editore, Milano, 1972.

\_\_\_\_\_ ”Quel che devo a Goethe. Discorso per il conferimento del premio Mozart”, in E. GUERRIERO, *Hans Urs Von Balthasar*, Edizioni Paoline, Milano, 1991, 395-406.

\_\_\_\_\_ *Só o amor é digno de fé*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2008.

\_\_\_\_\_ *Spiritus Creator. Saggi Teologici III*, Morcelliana, Brescia, 1983.

\_\_\_\_\_ *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos II*, Ediciones Guadarrama, 1964, Madrid.

\_\_\_\_\_ *Teodrammatica V. L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano, 1986.

\_\_\_\_\_ *Teodrammatica, Vol. I. Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano, 1978.

\_\_\_\_\_ *Teodrammatica, Vol. III. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano, 1983.

\_\_\_\_\_ *Teodrammatica. Vol. IV. L'azione*, Jaca Book, Milano, 1986.

\_\_\_\_\_ *Teologia da história*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2010.

\_\_\_\_\_ *Teologia dei tre giorni – Mysterium paschale*, Queriniana, Brescia, 2005<sup>6</sup>

\_\_\_\_\_ *Teologica. Vol I. Verità del mondo*, Jaca Book, Milano, 1989.

\_\_\_\_\_ *Teologica. Vol. II. Verità di Dio*, Jaca Book, Milano, 1990.

\_\_\_\_\_ *Una primera mirada a Adrienne Von Speyr – A. V. SPEYR, Oraciones marianas. Textos de la obra póstuma. Caderno de temas*, Ediciones S. Juan, Madrid, 2012.

\_\_\_\_\_ *Unless you Become Like this Child*, Ignatius Press, San Francisco, 1991.

\_\_\_\_\_ *Verbum Caro – Saggi teologici I*, Morcelliana, Brescia, 1985<sup>4</sup>.

## 2. Estudos

- ABBAGNANO, N., “Êxtase”, in *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes, São Paulo, 2000<sup>4</sup>, 420-421.
- \_\_\_\_\_ “Perceção”, in *Dicionário de Filosofia*, Martins Fontes, São Paulo, 2000<sup>4</sup>, 753-756.
- ACKERMANN, S., “A Igreja como pessoa na teologia de Hans Urs Von Balthasar”, in *Communio* (Ed. Portuguesa), 2002/3 (XIX), 209-219.
- ARELLANO, J. FERRER, “La persona mística de la Iglesia, Esposa del nuevo Adán. Fundamentos antropológicos y mariológicos de la imagen tradicional de la Iglesia como ‘nueva Eva’: su valor ecuménico”, in *Scripta Theologica* 27 (1995), 789-859.
- BALSEMÃO, E., “Tu”, in *Enciclopédia Logos*, Vol. 5, Editorial Verbo, Lisboa/São Paulo, 2001<sup>5</sup>, 293-302.
- BARTH, K., *Dogmatique, La doctrine de la parole de Dieu – Prolégomènes à la Dogmatique*, Éditions Labor et Fides, Genève, Vol 1-5 (1953-1955).
- \_\_\_\_\_ *La doctrine de Dieu*, Éditions Labor et Fides, Genève, Vol. 6-9 (1956-1959).
- \_\_\_\_\_ *La doctrine de la création*, Éditions Labor et Fides, Genève, Vol. 10-16 (1960-1965).
- \_\_\_\_\_ *La doctrine de la réconciliation*, Éditions Labor et Fides, Genève, Vol. 17-26 (1966-1974).
- BENTO XVI PP, Carta Encíclica *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Cidade do Vaticano, 2005.
- CARVALHO, M. M., *A centralidade cristológica do “Eschaton” nos escritos de Hans Urs Von Balthasar*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1993.
- CHATEAUBRIAND, R., *O génio do cristianismo*, Cruz Coutinho, Porto, 1888.
- CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, Braga, 1967.

- CORBIN, M. [ed.], *L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery*, Tome I, Cerf, Paris, 1986.
- CORTES, J. M. A., *Os Transcendentais na Teologia de Hans Urs Von Balthasar*, Faculdade de Teologia, Lisboa, 2002.
- DUTARI, J. T., “El pensamiento de Erich Przywara. Filósofo y Teólogo de la Analogía”, in *Didaskalia*, XXIX (1999), 39-52.
- FISICHELLA, R., “Maria nella teologia di non Balthasar”, in *Communio* (ed. Italiana) 2003 (189), 54-63.
- \_\_\_\_\_ “Teologia fondamentale in Hans Urs Von Balthasar”, in K. LEHMANN – W. KASPER [ed.], *Hans Urs Von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato, 1991, 383-399.
- \_\_\_\_\_ *Hans Urs Von Balthasar. Dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1981.
- FREITAS, M. C., “S. Tomás de Aquino”, in *Enciclopédia Logos*, Vol. 5, Editorial Verbo, 2001<sup>5</sup>, Lisboa/São Paulo, 184-202.
- GUERRIERO, E., *Hans Urs Von Balthasar*, Edizioni Paoline, Milano, 1991.
- HAMANN, J. G., *Aesthetica in nuce*, Guida, Napoli, 2003.
- HARO, M. P., *El misterio del ser. Una mediación entre Filosofía e Teología en Hans Urs Von Balthasar*, Santadreu Editor, Barcelona, 1994.
- HENRICI, P., “Hans Urs Von Balthasar e il Concilio Vaticano II”, in *Communio* (ed. Italiana) 2005 (203/204), 60-69.
- J. PAULO II, PP., *Vocação e missão dos leigos na Igreja e no Mundo – Exortação Apostólica Christifideles Laici*, Braga, A. O., 1989.
- KANNENGIESSER, C., *Alla scuola dei Padri. Balthasar alle prese con la teologia patristica*, in K. LEHMANN – W. KASPER [ed.], *Hans Urs Von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato, 1991, 109-117.
- KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1997.
- LEAHY, B., *El principio mariano en la eclesiología de Hans Urs Von Balthasar*, Ciudad Nueva, Madrid, 2002.
- LUBAC, H. de, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'église au moyen age*, Aubier, Paris, 1949<sup>2</sup>.

MARCHESI, G., “Maria ‘Speldore della Chiesa’ nell’estetica teologica di Hans Urs von Balthasar”, in *La Civiltà Cattolica*, anno 155, Volume I, quaderno 3688 (21 Febbraio 2004), 341-353.

\_\_\_\_\_ *La cristologia di Hans Urs Von Balthasar – La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1977.

\_\_\_\_\_ *La cristologia trinitaria di Hans Urs Von Balthasar. Gesù Cristo, pienezza della rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia, 1997.

\_\_\_\_\_ “La chiesa «sponsa verbi». L’ecclesiologia di Hans Urs von Balthasar”, in *La Civiltà Cattolica*, in *La Civiltà Cattolica*, anno 156, Volume IV, quaderno 3731 (3 Dicembre 2005), 445-457.

MARINI, V., *Maria e il mistero di Cristo nella teologia di Hans Urs Von Balthasar*, Pontificia Accademia Mariana Internazionale, Città del Vaticano, 2005.

MATOS FERREIRA, L. M., *O princípio mariano na eclesiologia de Hans Urs Von Balthasar*, Tese de mestrado integrado em Teologia sob a orientação de Maria Manuela De Carvalho, Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Lisboa, 2005.

MONDIN, B., *Os grandes teólogos do Século Vinte*, Editora Teológica, Paulus, São Paulo, 2003.

O’DONNELL, J., *Tutto l’essere è amore. Uno schizzo della teologia di Hans Urs Von Balthasar*, in K. LEHMANN – W. KASPER [ed.], *Hans Urs Von Balthasar. Figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato, 1991, 335-356.

PARADISO, M., *Nell’intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs Von Balthasar*, Città Nuova, Roma, 2009.

PASTOR, M. U., “Fundamentos filosóficos de la obra balthasariana”, in *Communio* (ed. Espanhola), Madrid, Año X (1988/4), 317-339.

PIO XII PP, *Mystici Corporis Christi. Carta Encíclica de S. S. Pio XII de 29 de junho de 1943*, Morais ed., Lisboa, 1963.

POTWOROWSKI, C., “A atitude da criança na teologia de Hans Urs Von Balthasar”, in *Communio* (ed. Portuguesa), Ano XII (1995/2), 129-139.

- PRATO, E., *Il principio dialogico di Hans Urs Von Balthasar. Oltre la costituzione trascendentale del soggetto*, Glossa, Milano, 2010.
- PRZYWARA, E., *Analogia Entis*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.
- REALI, N., *La ragione e la forma. Il sacramento nella teología di H. U. Von Balthasar*, PUL – Mursia, Roma, 1999.
- RIVERO, R. F. L., *El misterio de la diferencia: un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs Von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2002.
- ROMANI, A., *L'immagine della Chiesa 'Sposa del Verbo'*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1979.
- SCHEEBEN, M. J., *Handbuch Der Katholischen Dogmatik*, Nabu Press, 2012.
- \_\_\_\_\_ *Las maravillas de la gracia divina*, Dedebe: Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945.
- \_\_\_\_\_ *Los misterios del Cristianismo: su esencia, significado y conexión, en la perspectiva de su carácter sobrenatural*, Herder, Barcelona, 1964.
- \_\_\_\_\_ *Naturaleza y gracia*, Herder, Barcelona, 1969.
- SCOLA, A., *Hans Urs Von Balthasar*, Jaca Book, Milano, 1991.
- SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1959.

# ÍNDICE

<b>RESUMO .....</b>	<b>3</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO I.....</b>	<b>9</b>
<b>A ESTÉTICA DA REVELAÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1.1 Estética teológica .....</b>	<b>9</b>
1.1.1 Ponto de partida: a convergência da via do amor e da estética.....	9
1.1.2 Experiência primordial da existência humana e a categoria do encontro.....	13
1.1.3 O princípio dialógico e o despertar do conhecimento amoroso de Deus .....	15
<b>1.2 Os transcendentais do ser .....</b>	<b>17</b>
<b>1.3 O elemento estético na Revelação .....</b>	<b>20</b>
<b>1.4. Doutrina da percepção e doutrina do êxtase .....</b>	<b>23</b>
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>28</b>

<b>FORMA E ANALOGIA DA REVELAÇÃO .....</b>	<b>28</b>
<b>2.1 O conceito «forma» (Gestalt) .....</b>	<b>29</b>
<b>2.2 Da evidência subjetiva à necessidade duma forma objetiva da Revelação .....</b>	<b>31</b>
<b>2.3 Analogia entis .....</b>	<b>34</b>
2.3.1 Do Totalmente-Outro ao Não-Outro .....	35
2.3.2 O influxo de Przywara .....	38
2.3.3 A analogia fidei de Barth.....	40
<b>2.4 O <i>universale concretum</i>: analogia entis cristológica .....</b>	<b>45</b>
<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>50</b>
<b>A RECEÇÃO DA FORMA NA SUA CONFIGURAÇÃO ECLESIOLOGICA .....</b>	<b>50</b>
<b>3.1 A existência histórica de Jesus como norma da história .....</b>	<b>51</b>
3.1.1 Primeiro grau: os quarenta dias do Ressuscitado.....	52
3.1.2 Segundo grau: sacramentalidade .....	52
3.1.3 Terceiro grau: o papel do Espírito na missão e tradição da Igreja.....	54
<b>3.2 Uma forma da Igreja?.....</b>	<b>55</b>
3.2.1 A igreja Corpo de Cristo .....	58
3.2.2 A Igreja Esposa de Cristo.....	61
3.2.3 Igreja como pessoa? .....	64
<b>3.3 Maria, a forma da Igreja.....</b>	<b>68</b>
3.3.1 A resposta da mulher: o elemento feminino na relação Cristo – Igreja .....	69
3.3.2 Maria, imagem e esplendor da Igreja .....	72
3.3.3 Princípio hierárquico e petrino à luz do princípio mariano da Igreja .....	77
<b>3.4 A forma sacramental da Igreja à luz da forma de Cristo .....</b>	<b>79</b>

3.4.1 A forma sacramental em geral .....	80
3.4.2 A ceia eucarística .....	83
3.4.3 Fé e pregação eclesial .....	85
3.4.4 As outras formas eclesiais .....	89
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>93</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>99</b>
<b>ÍNDICE.....</b>	<b>105</b>