

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA

RAFAEL MARTINS FERNANDES

**A IGREJA E O ESPÍRITO DA VERDADE EM HANS URS VON
BALTHASAR:
Um estudo do pensamento eclesiológico**

Porto Alegre
2014

RAFAEL MARTINS FERNANDES

**A IGREJA E O ESPÍRITO DA VERDADE EM HANS URS VON
BALTHASAR:
Um estudo do pensamento eclesiológico**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann

Porto Alegre
2014

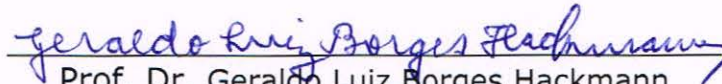
Rafael Martins Fernandes


"A IGREJA E O ESPÍRITO DA VERDADE EM HANS URS VON BALTHASAR: Um estudo do pensamento eclesiológico."


Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, pelo Mestrado em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 13 de janeiro de 2014, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:


Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann
(Orientador)


Prof. Dr. Leomar Antônio Brustolin


Prof. Dr. Sérgio Rogério Azevedo Junqueira

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Lourival e Marinêz, pelo incentivo e orações.

Ao Professor Dr. Pe. Geraldo Luiz Borges Hackmann, pelo incentivo, acompanhamento, fornecimento de bibliografia, valiosas correções e sugestões na elaboração deste trabalho.

Às lideranças da Comunidade Paroquial Nossa Senhora Aparecida de Sapucaia do Sul, lugar onde exerço meu ministério presbiteral. Minha gratidão pelas orações e por compreender este período em que dividi vossas atenções com os estudos.

Aos professores, funcionários e colegas de Mestrado, pelo companheirismo e aprendizado.

“O Espírito e a Esposa dizem: ‘Vem!’ Que aquele que
ouve diga também: ‘Vem!’ Que o sedento venha, e
quem o deseja receba gratuitamente água da vida.
Aquele que atesta estas coisas diz: ‘Sim, venho
muito em breve!’ Amém! Vem, Senhor Jesus!”
(Apocalipse 22,17.20)

RESUMO

A presente dissertação de mestrado *A Igreja e o Espírito da Verdade em Hans Urs von Balthasar*, visa estudar e apresentar o pensamento eclesiológico de Balthasar sob a ótica pneumatológica. Dentro da imensa obra de Balthasar, selecionou-se para este estudo os seus principais escritos eclesiológicos e pneumatológicos. Apresenta, num primeiro momento, a vida, obras e o pensamento teológico deste autor suíço. Revela que o centro de sua complexa obra está na doutrina da Trindade e no acontecimento Jesus Cristo. Pensamento articulado de forma inovadora, com os transcendentais. Num segundo momento, discorre-se sobre a compreensão balthasariana de Igreja. A Igreja é então apresentada a partir de Cristo e de Maria, como *peessoa feminina*, colocada de frente a Cristo e respondendo a ele. Contribuem para o esclarecimento deste mistério, a união das imagens de Igreja como *corpo de Cristo* e *esposa de Cristo*. Nelas, a Igreja compreende-se como comunhão e missão. Mais precisamente, como mistério de comunhão de pessoas e missões em Cristo, formando sua personalidade. Neste mistério, destacam-se as figuras de Maria, Pedro e João. Aqui, Pedro personifica o ministério e a instituição. Maria é a figura que representa a totalidade da Igreja, com sua missão materna e sponsal. Num terceiro momento, analisa-se a ação do Espírito Santo neste mistério da Igreja. Para Balthasar, o Espírito Santo é fundamentalmente o Espírito explicador da Verdade do Pai – o Filho encarnado. Então, na Igreja, o Espírito atua sempre junto ao Filho. Ainda, o Espírito derramado na Igreja junto à água e o sangue no evento da morte e ressurreição de Cristo, força a Igreja a encarnar-se, testemunhando aquele amor manifestado na cruz. Este trabalho “encarnatório” do Espírito na Igreja se dá de modo *objetivo* e *subjetivo*. A objetivação do Espírito ocorre nas mediações institucionais, como tradição, ministério, escritura e sacramentos. O modo subjetivo do Espírito atuar na Igreja, é percebido de maneira especial na oração, no perdão e no testemunho de vida. Balthasar, nesta complexa articulação, faz compreender melhor o trabalho conjunto da Trindade na Igreja. Oferece também uma visão diferenciada de Igreja, dinâmica, personalista, mistérica.

Palavras-chave: Igreja. Balthasar. Espírito Santo. Jesus Cristo. Missão. Trindade.

ABSTRACT

This Master's dissertation, *The Church and the Spirit of Truth in Hans Urs von Balthasar*, aims to study and present the ecclesiological thought of Balthasar from the pneumatological perspective. Within the immense work of Balthasar, his main ecclesiological and pneumatological writings were selected for this study. At a first moment, the life, works and theological thought of this Swiss author are presented. It reveals that the center of its complex work is in the doctrine of the Trinity and the event Jesus Christ. Thought articulated in an innovative way, with the transcendentals. At a second moment, Balthasar's understanding of the Church is discussed. The Church is then presented from Christ and Mary, as a *female person*, placed in front of Christ and responding to him. The union of the images of the Church as *body of Christ* and *spouse of Christ* contribute to the clarification of this mystery. In them, the Church is understood as *communion* and *mission*. More specifically, as mystery of communion of people and missions in Christ, forming his personality. In this mystery, the figures of Mary, Peter and John stand out. Here, Peter personifies the ministry and the institution. Mary is the figure who represents the totality of the Church, with its maternal and espousal mission. At a third moment, the action of the Holy Spirit in this mystery of the Church is analyzed. For Balthasar, the Holy Spirit is fundamentally the Spirit "explainer" of the Truth of the Father – the incarnated Son. Then, in the Church, Son and Spirit act together. Still, the Spirit, which is poured into the Church with water and blood, in the event of Christ's death and resurrection, forces the Church to incarnate itself, testifying that love manifested in the cross. This "incarnating" work of the Spirit of the Church occurs in an *objective* and *subjective* way. The objectification of the Spirit takes place in the institutional mediations, as tradition, ministry, scripture and sacraments. The subjective mode of the Spirit acting in the Church is perceived in a special way in prayer, forgiveness and in the testimony of life. Balthasar, in this complex articulation, helps to better understand the joint work of the Trinity in the Church. It also offers a differentiated view of Church, dynamic, personalist, mysterious.

Key words: Church. Balthasar. Holy Spirit. Jesus Christ. Mission. Trinity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 VIDA, OBRA E TEOLOGIA DE VON BALTHASAR	13
1.1 VIDA DE HANS URS VON BALTHASAR.....	13
1.2 O PENSAMENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE VON BALTHASAR.....	18
1.2.1 A perspectiva fundamental: a meta-antropologia	19
1.2.1.1 A perspectiva existencial	20
1.2.1.2 A perspectiva dialógica.....	21
1.2.1.3 A analogia dos transcendentais entre Deus e a criatura	22
1.2.2 Metodologia teológica balthasariana	23
1.2.2.1 Cristocentrismo	24
1.2.2.2 A Teologia dos transcendentais balthasariana.....	25
1.2.3 O centro da Teologia balthasariana	26
1.2.3.1 O Deus Trindade	27
1.2.3.2 O acontecimento Jesus Cristo.....	29
1.2.4 Antropologia dramática	32
1.2.5 A Trilogia do Amor	34
1.2.5.1 Glória.....	35
1.2.5.2 Teodramática	37
1.2.5.3 Teológica.....	39
2 A IGREJA EM HANS URS VON BALTHASAR	41
2.1 ALGUNS PRESSUPOSTOS PARA A ECLESIOLOGIA BALTHASARIANA	41
2.1.1 Implicações da Antropologia na Ecclesiology em Balthasar	41
2.1.1.1 Repercussão da polaridade corpo e espírito na Ecclesiology	41
2.1.1.2 Repercussão da polaridade masculino e feminino na Ecclesiology	42
2.1.1.3 Repercussão da polaridade indivíduo e comunidade na Ecclesiology	43
2.1.2 Implicação do conceito de missão na Ecclesiology	44
2.1.3 Mútua relação entre Ecclesiology e Mariologia	44
2.1.4 Opção pelo concreto	46
2.2 A IGREJA A PARTIR DE JESUS CRISTO.....	47
2.2.1 A Igreja como pessoa	48
2.2.1.1 Igreja como Corpo de Cristo.....	49
2.2.1.2 A Igreja como Esposa de Cristo	50

2.2.2 A constelação cristológica	54
2.2.2.1 Maria	55
2.2.2.2 O Batista.....	55
2.2.2.3 Os doze Apóstolos	56
2.2.2.4 Pedro e João	56
2.3 A IGREJA A PARTIR DE MARIA	57
2.4 A DRAMÁTICA INTERNA DA IGREJA: ESPOSA E INSTITUIÇÃO	61
2.5 O PRINCÍPIO PETRINO	64
2.5.1 Pedro na estrutura	65
2.5.1.1 Pedro como símbolo real.....	65
2.5.1.2 Presença atual da “constelação cristológica”	66
2.5.2 O ministério petrino como presença concreta de Cristo	67
2.5.2.1 Colegialidade e primado.....	67
2.5.2.2 Amor, direito e poder	68
2.5.2.3 O ministério e a Igreja santa.....	69
2.5.3 O Pedro concreto nos seus sucessores	70
2.5.3.1 O ministério petrino em tensão: Um por todos	70
2.5.3.2 O carisma da direção	70
2.5.3.3 O refúgio da liberdade.....	72
3 O ESPÍRITO SANTO E A IGREJA EM BALTHASAR	74
3.1 O ESPÍRITO SANTO	74
3.1.1 O Espírito Santo como Pessoa	74
3.1.1.1 Dados da Escritura.....	75
3.1.1.2 Histórico da questão.....	76
3.1.1.3 A Pessoa do Espírito Santo.....	79
3.1.2 O Espírito Santo e o Filho: as duas mãos do Pai	80
3.1.2.1 A inversão trinitária: o Espírito e o Filho no ato da Revelação	81
3.1.2.2 O Espírito e o Filho na obra comum da salvação	83
3.1.2.3 Filioque.....	84
3.1.3 O Papel do Espírito Santo na obra da Salvação	86
3.1.4 O Espírito como <i>explicador</i> da Verdade	88
3.1.5 O Espírito Santo e o mundo	90
3.2 PNEUMA E IGREJA.....	91
3.2.1 A Igreja até o mundo; o mundo até a Igreja	91
3.2.2 O Filho e o Espírito Santo na Igreja	93
3.2.2.1 “O Senhor é o Espírito”	93
3.2.2.2 Perda para o dom do Espírito.....	95
3.2.2.3 Cabeça e alma da Igreja?	96
3.2.3 Espírito como amor (subjeto) e fruto (objeto) na Igreja	97
3.2.3.1 O Espírito objetivamente na Igreja	99
3.2.3.2 O Espírito subjetivamente na Igreja.....	101
3.2.4 Espírito, Igreja e Eucaristia	103
3.2.5 Movimentos carismáticos	106

CONCLUSÃO	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118

INTRODUÇÃO

Esta dissertação intitulada *A Igreja e o Espírito da Verdade em Hans Urs von Balthasar*, tem o objetivo de estudar e apresentar o pensamento eclesiológico de von Balthasar sob a ótica pneumatológica. Este pensador foi um dos teólogos mais importantes do século XX e a sua reflexão pode ajudar bastante a Igreja no Brasil.

O horizonte do pensamento eclesiológico de Balthasar é atravessado pelo grande acontecimento da Igreja nos últimos cinquenta anos, o Concílio Vaticano II. A perspectiva eclesiológica aberta por este Concílio, redescobrimo o mistério da Igreja, nascida e sustentada pelo mistério salvífico da Trindade, é o horizonte fundamental sobre o qual os escritos eclesiológicos deste autor se desenvolvem.

Como homem de grande cultura literária, filosófica e teológica, Balthasar consegue elaborar uma Eclesiologia diferenciada, dinâmica e integradora de diversas disciplinas, como a Cristologia, a Mariologia, a Pneumatologia e a Patrística, além da Antropologia Filosófica.

Tendo em vista este pensamento transversal, optou-se neste trabalho por aprofundar a relação entre a Eclesiologia balthasariana e sua Pneumatologia. Esta relação ajudará a recuperar a dimensão pneumatológica da Igreja, ampliando seus horizontes para dentro do desígnio salvífico da Trindade. Dimensão pneumatológica aliás, muito tempo esquecida na tradição ocidental cristã e tornada ultimamente presente pelo Concílio e pelos movimentos pentecostais. Essa tem condições de tornar mais dinâmica a estrutura interna da Igreja fazendo mover-se para fora, para a missão, conforme assegura o relato de Pentecostes (At 2,1-13).

Para tal intento, utilizar-se-á vários escritos eclesiológicos e pneumatológicos de von Balthasar: na Trilogia, serão usados os volume II, III e IV de Teodramática, bem como o volume III de Teológica; dos Ensaio Teológicos, os volumes II, III e IV, com os seguintes títulos respectivamente: *Sponsa Verbi*, *Spiritus Creator* e *Pneuma e Instituição*. Também contribuem para o desenvolvimento deste trabalho, os livros

Derrubar as muralhas e O complexo antirromano, além de outras publicações do próprio autor e de seus comentaristas.

Como questões a serem abordadas e que orientarão estes estudos, destacam-se: qual é a forma da Teologia de Balthasar? Dentro desta forma que abrange as diversas disciplinas teológicas, qual é o lugar da Eclesiologia? Como Balthasar entende o mistério da Igreja? Dentro deste mistério, como entender o aspecto institucional? E ainda, como se relacionam Instituição e Espírito Santo? Pode-se afirmar uma oposição entre estes, conforme o pensamento de uma parte dos cristãos da atualidade? Como entender a ação do Espírito Santo na Igreja? Nesse sentido, como uma Eclesiologia pneumática pode ajudar a fundamentar uma Igreja mais missionária e aberta à realidade histórica? Por fim, qual a contribuição de Balthasar para os movimentos carismáticos que arrebanham milhões de pessoas para os seus grupos?

Estas questões eclesiológicas pertinentes aos nossos dias, deverão receber suas respostas no desenvolvimento deste trabalho, que constará de três capítulos. No primeiro capítulo, irá se apresentar uma breve biografia de von Balthasar, onde ficará evidente a sua grande cultura e o seu amor pela Igreja, nos seus escritos e diversos serviços pastorais realizados. Ainda, se fará uma exposição sobre as linhas gerais de seu pensamento teológico fortemente marcado pela filosofia. Isto servirá de ocasião para mostrar a originalidade, beleza e conjunto de sua vasta obra, que somam mais de 90 livros, 100 traduções e mais de 500 escritos menores.

O segundo capítulo se propõe a discorrer sobre a compreensão balthasariana de Igreja. Compreensão que não se dá à parte, mas integrada em seu grande pensamento teológico. Ter-se-á a possibilidade de visualizar seus pressupostos antropológicos, a sua implicação com a Mariologia, a importância do conceito de missão. Também se verificará o empenho de Balthasar por desfazer uma compreensão de Igreja concebida como mero coletivo, recuperando o mistério da Igreja como esposa colocada a partir e de frente a Cristo. Ainda, a formação de uma Eclesiologia personalista, que leva em conta as diversas pessoas que tomaram parte na missão de Jesus.

No terceiro capítulo, entrar-se-á propriamente na relação entre o mistério da Igreja e o Espírito Santo. Ali se fará uma breve exposição sobre a pessoa e o papel do

Espírito Santo, seguindo basicamente o terceiro volume de *Teológica: O Espírito da Verdade*. Neste capítulo, o Espírito será visto intimamente ligado ao Cristo, à verdade do Pai (Jo 14,6-11), exercendo no mundo o papel de “explicador” desta Verdade, justificando a denominação apresentada para o Espírito Santo no título desta dissertação. Este entendimento será fundamental para compreender a relação entre Trindade e Igreja, ou mais especificamente, entre Espírito e Igreja. Sobre esta base é que se poderá então, explicitar trinitariamente a necessidade da Instituição no interior da Igreja, bem como a íntima relação do Espírito com a missão da Igreja de Jesus Cristo. Também, será neste capítulo que se verificará a contribuição de Balthasar para os movimentos carismáticos, ainda que dentro do contexto dos anos 80 e, portanto, sem a relevante expansão destes movimentos dentro da Igreja Católica e nos meios de comunicação social e da multiplicação de comunidades neo-pentecostais verificadas nos últimos anos.

Por fim, a tematização do pensamento de Balthasar, ainda pouco conhecido no Brasil, será ocasião de um fecundo aprofundamento dos conteúdos de fé e de confronto com questões relevantes da Igreja atual.

1 VIDA, OBRA E TEOLOGIA DE VON BALTHASAR

1.1 VIDA DE HANS URS VON BALTHASAR

Hans Urs von Balthasar nasceu no dia 12 de agosto de 1905, em Lucerna, na Suíça. Seu pai chamava-se Oskar, um arquiteto de sucesso. Sua mãe, Frau Gabrielle Pietzcker, ativa no movimento feminino católico. Teve outros dois irmãos mais novos, Renée, que mais tarde se tornaria freira, e Dieter, futuro oficial da guarda suíça.

Na infância, Hans aparece como uma criança precoce, sendo iniciado aos quatro anos no estudo da língua francesa e aos cinco anos no piano. “Apaixona-se por tudo aquilo que é belo”, apontava o testemunho de sua mãe.¹ O ensino fundamental e médio, Hans o realizou com os beneditinos, em Engelberg e com os jesuítas, em Feldkirch, próximo à Áustria. Nesta época, junto à paixão pela música, Hans cultivava um amor pela literatura, tendo entre seus autores preferidos, Dante e Goethe.

Em 1923, inscreve-se na universidade de Viena para estudar a literatura germânica. Em 1925, com vinte anos de idade, já escreve seu primeiro livro intitulado *Die Entwicklung der musikalischen Idee – O desenvolvimento da ideia musical –*, uma tentativa de síntese da música, onde demonstra sua sensibilidade estética. Aplica esta estética mais tarde, na obra teológica *Herrlichkeit – Glória –*, como degrau para elevar-se até Deus. Neste período, encontramos ainda outros escritos musicais de Balthasar.

Além de Literatura alemã e gosto pela música, o jovem suíço também frequenta aulas de Filosofia, Sânscrito, Indo-germanística e tem contato com o pensamento contemporâneo e correntes da Psicanálise. Destaca-se ainda, em sua estadia em Viena, a amizade com Rudolph Allers, médico humanista, tradutor de Santo Tomás e Santo Anselmo que abre as portas da Teologia ao jovem suíço. Em 1927, Balthasar vai para Berlim. Ali frequenta as aulas de Romano Guardini, teólogo e literato que exerceu boa influência sobre Balthasar. Neste mesmo ano, durante um retiro inaciano, é que acontece o seu chamado vocacional que, segundo ele, o Senhor unicamente o chamava para servir. Conforme este relato, Hans não devia ter planos de nenhum tipo, devia simplesmente deixar tudo e seguir a Deus em total disponibilidade,

¹ GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 19.

na mais completa indiferença.² Só dois anos mais tarde, o estudante suíço entraria na Companhia de Jesus.

Antes, em Zurique, Hans apresenta a sua tese de doutorado, com o título de *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur – História do problema escatológico na moderna literatura alemã* (1930). Seus professores conferem a sua tese a avaliação *Summa cum laude*, premiando sua erudição sobre a Literatura alemã, que saberá utilizar mais tarde em sua vasta obra.³

Já estando entre os Jesuítas, von Balthasar cursa Filosofia entre 1931 e 1933 em Pullach, na Alemanha. Mesmo estando entre professores excepcionais, a neoescolástica não lhe agrada por estar demasiado fechada aos horizontes contemporâneos. O seu consolo foi o professor Erich Przywara,⁴ que o fez mergulhar no pensamento de Agostinho e Tomás de Aquino, confrontando-os com Hegel, Scheler e Heidegger. Balthasar atingirá em grande parte a sua teoria sobre a *analogia entis*,⁵ graças ao pensamento deste teólogo.

Após, em 1933, o jovem suíço é enviado à Lyon-fourvière, na França, para estudar Teologia. Lá, faz uma amizade que durou por toda a vida com o Padre Henri de Lubac. Este professor incentivava seus alunos a conhecerem o pensamento dos Padres da Igreja, tarefa que Hans soube fazer de forma brilhante. Como fruto deste empenho, Balthasar escreveu várias monografias patrísticas. Destacam-se a antologia de Orígenes *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken* (1938); o ensaio sobre Gregório de Nissa – Gregor von Nyssa. *Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes* (1939); também o escrito sobre Máximo, o Confessor, intitulado *Kosmische Lirtugie* (1941). Para De Lubac e von Balthasar, os Padres apresentavam uma riqueza de pensamento que ainda era capaz de atrair e convencer os povos.⁶

² Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 21.

³ Cf. GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 35.

⁴ Erich Przywara foi filósofo e teólogo católico alemão, jesuíta. Redator da revista teológica jesuítica *Stimmen der Zeit*. Mais tarde, capelão dos estudantes universitários de Múnico, onde influenciou Balthasar. Foi um profundo conhecedor da tradição filosófico-teológico ocidental, dedicando atenção especial ao estudo da analogia do ser entre Deus e o mundo. Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne "il complesso antiromano" di Hans Urs von Balthasar*, p. 36.

⁵ A *analogia entis* proposta por Przywara, terá em Balthasar uma especificidade: será a analogia dos transcendentais entre Deus e a criatura. Ver seção 1.2.1.3 *A analogia dos transcendentais entre Deus e a criatura*.

⁶ Cf. GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 50 a 69.

Nesta incursão aos Padres ou escritores do período patrístico, Balthasar recolheu e utilizou em sua obra posterior, uma série de imagens e temas teológicos. Destaca-se o tema do exemplarismo cristão⁷ de Justino, Irineu, Clemente de Alexandria e Orígenes, onde Balthasar desenvolveu a ideia de Cristo como a *analogia entis* concreta entre Deus e o homem. Outro destaque é a imagem de Igreja como Virgem, Esposa e Mãe, sendo Maria, a personificação da Igreja. Segue-se também a ideia patrística do ministério radicado na esfera da Igreja santa e a tendência à “redenção universal” de Orígenes, negando, no entanto, a apocatástase.⁸

No final de seus estudos teológicos, mais precisamente no dia 26 de julho de 1936, ele é ordenado sacerdote em Munique.

Em 1940, inicia-se para Balthasar uma nova etapa. É enviado para Basiléia, Suíça, para a assistência espiritual dos estudantes universitários da cidade. Lá, entre os seus frutuosos trabalhos pastorais, ele conhece Adrienne von Speyr e Karl Barth, o que determinará profundamente o rumo de sua Teologia.

Adrienne von Speyr era médica, casada, convertida ao cristianismo por influência de von Balthasar. Após seu batismo sob condição, recebe uma enxurrada de graças místicas, como o carisma de curas e a estigmatização. Balthasar a assiste como diretor espiritual, convencido da autenticidade destes fenômenos. Inicia-se, a partir de então, uma caminhada conjunta, certos de que possuem uma única missão eclesial. Esta missão teve duas iniciativas: primeiro, os ditados espirituais de von Speyr, onde Balthasar descortinou novos horizontes para a sua Teologia. As publicações destes ditados por Balthasar se estenderam até 1990, totalizando 62 volumes. De outra parte, a fundação da Comunidade de São João, em 1945, um instituto secular, com o objetivo de reunir cristãos consagrados a Deus, numa mística joanina e inaciana, para a

⁷ O exemplarismo é uma doutrina encontrada no platonismo, neoplatonismo, bem como na Patrística e na Escolástica. Afirma que os seres do mundo são imagens de exemplares ou arquétipos subsistentes na mente divina. Transpondo ao nível da reflexão cristã, a ideia divina arquetípica não é múltipla, mas somente o Verbo, apresentado como o *Logos spermatikos* por Justino. No *Logos*, todos os seres humanos subsistem. Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne “il complesso antiromano” di Hans Urs von Balthasar*, p. 109.

⁸ Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne “il complesso antiromano” di Hans Urs von Balthasar*, p. 106 à 121.

santificação pessoal e dos irmãos.⁹ O livro que expressa bem esta nova fase teológica é *O Coração do Mundo*, escrito em 1945.¹⁰

Outra amizade importante, construída na mesma década, foi com Karl Barth.¹¹ Unidos pelo gosto comum a Mozart e pela Teologia, os dois teólogos traçaram um interessante diálogo entre a Teologia católica e protestante. Temos em 1951, o lançamento do famoso livro de Balthasar intitulado *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Destaca-se deste encontro com a Teologia de Barth, o aperfeiçoamento do cristocentrismo, uma das linhas centrais do pensamento de Balthasar.

Ainda no final da década de quarenta, Balthasar funda a sua própria casa editorial, a *Johannes Verlag*, em Einsiedeln, Suíça, no intuito de publicar as obras de Adrienne, bem como de tornar conhecida ao público alemão a rica Teologia francesa e obras de todos os tempos onde resplandeciam a beleza da glória de Deus. Além de publicar obras patrísticas, temos a tradução e publicação de obras de Ricardo de São Vítor, de Catarina de Sena, de Paul Claudel, de Péguy. Em 1948, Balthasar publica a obra *O leigo e a vida segundo os conselhos*.¹² Somam-se ainda os comentários sobre Tereza de Lisieux (1950) e Elisabete de Dijon (1952). Após, a edição de monografias sobre Reinhold Schneider (1953) e George Bernanos (1954). Em 1955, publica *A oração contemplativa*.¹³ Mas é em 1952, que von Balthasar apresenta sua obra programática deste período anterior ao Concílio: *Schleifung der Bastionen - Derrubar as muralhas*. Uma obra profética que convida a Igreja a derrubar os muros que a envolvem, sendo mais presente no mundo, permanecendo no coração de Deus.¹⁴

Neste período, mais precisamente em 1950, Balthasar talvez tenha tomado a decisão mais difícil de sua vida: deixar a Companhia de Jesus para melhor dedicar-se à

⁹ Cf. GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 73 a 84.

¹⁰ BALTHASAR, H. *Das Herz der Welt*, Zürich, 1945.

¹¹ Karl Barth foi teólogo luterano suíço, nascido em Basileia. Nos anos da Primeira Guerra Mundial, destacou-se como teólogo liberal. Foi professor de Teologia em Münster (1925-1929) e em Bohn (1930-1934). Na época do nazismo, retorna a Basileia como professor. Ali, conheceu e conviveu com Balthasar. Possui uma teologia fortemente cristocêntrica, livre da filosofia e fundada na Escritura, na reflexão patrística e na doutrina dos reformadores. Possui um imenso influxo sobre a teologia protestante do século XX. Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne "il complesso antiromano" di Hans Urs von Balthasar*, p. 36.

¹² BALTHASAR, H. *Der Laie und der Rätstand*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1948.

¹³ BALTHASAR, H. *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1955.

¹⁴ GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 91 à 125.

Comunidade São João e à colaboração na missão eclesial com Adrienne von Speyr. Incompreendido por muitos, o padre suíço consegue a incardinação na diocese suíça de Chur, exercendo a atividade de conferencista em vários países da Europa, além de continuar o seu trabalho de editor e escritor.

Entre 1960 e 1988, tem-se a etapa mais madura e teológica do pensamento de Balthasar. Período inicialmente marcado pela abertura do Concílio Vaticano II. Aqui, apresenta-se talvez outro momento difícil para o teólogo suíço. Ele foi o único dos grandes teólogos europeus a não ser convidado para o Concílio. Talvez, por causa de seu livro *Derrubar as muralhas*, mal interpretado na época.¹⁵ No entanto, neste período, enquanto Balthasar assiste aos últimos dias terrenos de Adrienne von Speyr, ele começa a escrever a sua obra magna, a *Trilogia* (1961-1987), dividida em *Herrlichkeit* (Glória), *Theodramatik* (Teodramática) e *Theologik* (Teológica).

Pode-se dizer, que nesta etapa ele opera uma virada no foco de sua obra. Antes, entre 1940 e 1960, seu intuito era derrubar as muralhas da Igreja para que ela se abrisse ao mundo. Agora, era necessário demonstrar a Revelação de Cristo como o centro unificador e insuperável do humano e do universo.¹⁶ Obra programática desta etapa é *Glaubhaft ist nur Liebe – Só o amor é credível –*, de 1963, onde procura demonstrar a insuperável via do amor. Neste período também destacam-se a publicação dos *Ensaio Teológicos: Verbum Caro* (1960); *Sponsa Verbi* (1960); *Spiritus Creator* (1967); *Pneuma und Institution* (1974); *Homo creatus est* (1986). Em 1972, junto a Henri de Lubac e Joseph Ratzinger, Balthasar funda a Revista Teológica Internacional *Communio*, publicada em várias línguas, sendo ele um fiel colaborador.

É interessante observar o gesto dos papas após o Concílio perante o teólogo suíço. O Papa Paulo VI, num gesto de resgate, convida Balthasar a integrar a Comissão Teológica internacional no ano de sua criação, em 1968. Já em 1984, o Papa João Paulo II o agracia com o prêmio internacional “Paulo VI”, em virtude de seus valorosos trabalhos. Já no final de sua vida, o Padre Balthasar foi nomeado cardeal pelo mesmo Papa João Paulo II, depois de um convite recusado. Balthasar veio a falecer em Basiléia, no dia 26 de junho de 1988, dois dias antes de receber o chapéu

¹⁵ ULLMANN, R. *Hans Urs von Balthasar*, p. 95.

¹⁶ Cf. GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 139 e 140.

cardinalício. Como legado, deixa uma produção literária de mais de 90 livros, 100 traduções e mais de 500 escritos menores.¹⁷

Foi considerado por seu amigo De Lubac como um “novo Padre da Igreja” e “possivelmente o homem mais culto de nosso tempo”.¹⁸ Seus numerosos escritos e sua ação pastoral – especialmente o acompanhamento da Comunidade São João –, e o seu próprio depoimento,¹⁹ transparecem o desejo de colocar todo o seu conhecimento a favor da Igreja e de sua autêntica renovação, formando comunidades que vivam os conselhos evangélicos no meio do mundo.

Enfim, conforme o testemunho de Ângelo Scola,²⁰ enxerga-se em Hans Urs von Balthasar, um homem arrebatado pela glória de Deus que desejava ser um fragmento onde pudesse refletir aos irmãos e irmãs de sua época, a beleza única do Deus de Jesus Cristo.

1.2 O PENSAMENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE VON BALTHASAR

Após perceber uma trajetória tão rica e intensa onde vida e Teologia se entrelaçam, é tarefa agora oferecer os elementos fundamentais de sua Teologia, a fim de vislumbrarmos a sua originalidade, beleza e conjunto.

Não há como ler a obra de von Balthasar e não ficar admirado com a sua erudição. Num pensamento transversal, ele consegue abraçar Artes, Filosofia, Teologia e Literatura das mais variadas temáticas e épocas, formando um mosaico harmonioso, que necessita atenção e destreza do leitor para apreciá-lo. É interessante imaginar que este entrelaçamento de ideias poderia formar um quebra-cabeça indefinível e disperso. Mas, apesar de não apresentar uma preocupação pela sistematização, vê-se uma forma que dá unidade com um coração vivo que impulsiona vida a toda a sua obra.

Qual é a forma de sua Teologia? Por onde partir para vislumbrá-la? Balthasar, percebendo a dificuldade, fornece aos leitores vários relatórios explicativos de seus escritos, dando chaves interpretativas preciosas. A obra *Epilog* (1987), livro que lança

¹⁷ VILLAGRASA, J. *Hans urs von Balthasar, filósofo*, p. 502.

¹⁸ *Apud* SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: um estilo teológico*, p. 25.

¹⁹Cf. BALTHASAR, H. *My Work in retrospect*, p. 43.

²⁰Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: um estilo teológico*, p. 19.

um olhar retrospectivo sobre a Trilogia – a obra mais madura do autor – , fornece-nos o ponto de partida e o de chegada de seu pensamento teológico. Comparando a sua obra a uma grande *Catedral*, afirma que o *Átrio* é formado pela pergunta metafísica sobre o ser. É no *Átrio* que se escutam as questões centrais sobre o ser humano, propostas pelas religiões e filosofias. O *Umbral* que conduz do *Átrio* ao *Santuário*, traz a meditação sobre o ser, a diferença ontológica e a analogia dos transcendentais. Chegando ao interior do *Santuário*, contempla-se enfim os mistérios da revelação cristã, de forma especial a Trindade e a Cristologia.²¹ Vê-se que o objetivo de Balthasar é, a partir de bases comuns da Filosofia ocidental, agarrar a realidade concreta do ser, e dialogando com seus contemporâneos, mostrar os tesouros da revelação cristã. Enxerga-se desta maneira, um caminho a ser trilhado, ou, o princípio de uma forma.

1.2.1 A perspectiva fundamental: a meta-antropologia²²

Meta-antropologia é um neologismo utilizado por von Balthasar para sintetizar os fundamentos ontológicos que irão garantir a passagem para o interior do *Santuário* do seu pensamento teológico.²³

Se os gregos utilizavam a palavra *metafísica* para indicar tudo o que passava para além da física, Balthasar prefere utilizar o termo *meta-antropologia*. Isto porque, *física* já não tem o mesmo significado do mundo grego antigo, apontando hoje para uma ciência empírica. Também, porque à luz da revelação bíblica, Balthasar vê no homem uma grandeza que ultrapassa o mundo físico. Aqui, o ser humano é síntese e superação do universo. Com sua natureza espiritual que transcende o cosmos, somado ao seu corpo animado, o ser humano deve ser tomado como o centro de referência.²⁴ A luz desta Antropologia, pode-se então encontrar o ponto de partida para uma nova Filosofia, agora chamada de *meta-antropologia*. É o que afirma Balthasar: “Então nossa

²¹Cf. NICHOLS, A. *Say it is Pentecost*, p. 197 a 210.

²²Esta seção segue basicamente um artigo apresentado na revista *Communio (Edição Espanhola)*, em 1988, por ocasião da abertura de um simpósio da teologia de Hans Urs von Balthasar, exposto pelo próprio autor, em Madri. Este artigo foi encontrado e utilizado no presente trabalho, através do livro: BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, San Francisco: Ignatius press, 1993.

²³Cf. BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 114; Cf. SCOLA, A. *Hans Urs Von Balthasar: um estilo teológico*, p. 47.

²⁴ Cf. BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 114; Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. II, p. 187, 316, 324 a 339.

Filosofia será essencialmente uma meta-antropologia, não apenas pressupondo as ciências cosmológicas, mas também as ciências antropológicas, superando-as na questão do ser e da essência do homem”.²⁵ Nesta nova Filosofia, todas as perguntas fundamentais sobre o ser, recebem um novo rosto.

O problema central em torno do qual a meta-antropologia balthasariana gira “é o das relações entre transcendência e imanência de Deus no mundo, problema que é caracterizado, seguindo a Przywara, com a fórmula da *Analogia Entis*, e que é considerado iniludível no diálogo da pregação cristã com o mundo”.²⁶ Assim, Deus não deve ser somente o transcendente, o “Outro”, mas deve estar presente no íntimo do mundo. A meta-antropologia passa então a apresentar ao pensamento cristão um Deus transcendente e imanente; o que a revelação cristã irá somar com os conceitos de Deus pessoal, livre e superior.

Em vista desta questão – transcendência e imanência de Deus no mundo –, a meta-antropologia balthasariana apresenta-se dividida em três pontos básicos, que, se entrelaçando, formam uma unidade: a existencial, a dialógica e a analogia dos transcendentais entre Deus e sua criatura.²⁷

1.2.1.1 A perspectiva existencial

Esta perspectiva parte do problema fundamental da Filosofia clássica chamado de *distinção real* ou *diferença ontológica*, “fonte de toda a religião e pensamento filosófico humano”.²⁸ Distinção que só pode ser explicitada no interior do próprio homem.

O ser humano é o indefinível, é enigma. Em seu piso superior da consciência e da liberdade, o homem supera o cosmos e se lança ao divino. Ao mesmo tempo percebe-se limitado, pois não tem o fundamento de seu ser. Nesta enigmática condição humana – entre o limitado e a abertura ao ilimitado –, tematiza-se a diferença ontológica no ser do próprio homem. A partir desta evidência existencial, surgem as

²⁵BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 114.

²⁶HARO, E. *El misterio del ser*, p. 46.

²⁷ Cf. SCOLA, A. *Hans Urs Von Balthasar: Un estilo teológico*, p. 47.

²⁸BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 112.

perguntas de cunho filosófico-religioso: “Quem sou eu?”, “De onde venho e para onde vou?”, “Por que não sou Deus?”, “Como tudo passou a existir?”

Dentre as mais variadas respostas a estas perguntas existenciais no decorrer da história, von Balthasar aponta que a resposta só pode vir de Deus e está na revelação bíblica.²⁹ Deus cria o universo do nada; faz o ser humano à imagem de sua liberdade e se autocomunica mediante a sua Palavra. Mas a resposta definitiva da revelação bíblica ao enigma humano está no Novo Testamento e é Jesus Cristo, o Deus-homem. Nele e em vista Dele o ser humano e o cosmos foram criados (Cl 1,16s).³⁰

Percebe-se que esta perspectiva abre caminho para estabelecer a analogia entre Deus e o mundo, tema fundamental para Balthasar e que foi melhor desenvolvido na analogia dos transcendentais.

1.2.1.2 A perspectiva dialógica

Desdobramento importante do pensamento balthasariano é o diálogo com o próximo. O ser humano não é uma mônada isolada. Ao contrário, quanto mais perfeitamente o ser possui a si mesmo, mais livre e aberto ele é a todas as coisas que o rodeiam, a tal ponto que se pode dizer que o ser humano é diálogo, é linguagem. Cristo, a Palavra eterna do Pai que criou o ser humano e se fez carne, ilumina esta realidade.

Muito caro a Balthasar nesta perspectiva, é a relação mãe-filho. Num olhar atento a esta relação, apresenta-se um primeiro momento da identidade. Neste, a criança faz a experiência da realidade pura e simples que se abre a esta e a faz tomar consciência de si. No entanto, este conscientizar-se como ser-em-si e ser-para-mim somente ocorre como identidade provocada e portanto, dada por outra identidade (mãe). Num segundo momento, aparece a experiência da interpelação procedente da mãe. Num sorriso, num olhar, num gesto acolhedor, a criança sente-se interpelada e tratada como um “tu” (2ª pessoa), sentindo-se admitida em sua família e comunidade.

²⁹BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 113.

³⁰Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. II, p. 368 a 382; Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 30 a 34.

No terceiro momento, onde o “eu” já está incluído nas relações interhumanas, faz a experiência de sua relatividade e, portanto, de sua limitação natural. Nesta limitação, percebe a necessidade de um “entorno” que lhe garanta a experiência da realidade.

Concluindo, Balthasar afirma que este encontro “eu-tu”, é o que abre ao ser humano não só o horizonte da vida, mas também do Ser infinito. Pois aquele que desperta o outro ser para sua autoconsciência é reflexo do Ser absoluto. Então, desvelam-se quatro coisas: 1) no ser um com o amor da mãe, capta-se a unicidade do Ser. 2) Percebe-se que este amor é bom, portanto, todo o Ser é bom. 3) Vê-se que este amor é verdadeiro, portanto, todo o Ser é verdadeiro. 4) Que este amor provoca alegria, portanto, todo o Ser é belo.³¹ Observa-se então, na descoberta da dialogicidade do ser humano, o acesso ao Ser.

1.2.1.3 A analogia dos transcendentais entre Deus e a criatura

Fundamentando a possibilidade da analogia dos transcendentais no interior do caráter dialógico humano, von Balthasar defende que é na abertura a outros seres que o sujeito pode captar a essência da realidade. E ao captar a essência no encontro, então este encontro não é uma mera confrontação de seres, é um encontro com uma manifestação do próprio mistério do Ser. Surge então uma lógica: quanto mais receptivo o sujeito for às essências que o rodeiam, maior a possibilidade de captar o Ser absoluto. Quanto mais fechado o sujeito for à realidade, menos conhecedor será do Ser. Balthasar segue aqui o pensamento tomista de que Deus se mostra implicitamente em todas as coisas.³²

No entanto, o autor suíço ressalva que a essência – onde o Ser se revela em si e em seus transcendentais –, é apenas um *fragmento* em que o Ser subsiste, nunca esgotando-o. E os transcendentais, por serem coextensivos ao Ser, ultrapassam todos os limites das essências individuais, podendo estas, experimentá-los apenas de forma fragmentária.³³

³¹ Cf. BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 114; Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. II, p. 361 a 364.

³² Cf. NICHOLS, A. *Say it is Pentecost*, p. 17 e 200.

³³ Cf. BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 115.

Balthasar prova que as criaturas participam de forma parcial e fragmentária dos transcendentais a partir do abismo que há entre essência e existência. Como exemplo, no transcendental “unidade”, sabemos que um “passarinho” existe e é “um”. Mas dentro de sua espécie, este passarinho compartilha da mesma essência com uma multidão de semelhantes. Assim, a unidade, dentro da própria espécie, escapa a própria unidade. E então se percebe que o transcendental “unidade” (também os outros transcendentais) se revelam no campo de nossa finitude como divididos e polarizados. É somente nesta lei da polaridade entre essência e existência, que se pode firmar a analogia dos transcendentais entre o Absoluto e as suas criaturas.³⁴

Vê-se a partir desta explanação, que a meta-antropologia balthasariana é construída a partir da junção do problema existencial humano (diferença ontológica) com a abertura à relação dialogal “eu-tu”. Estas perspectivas abrem caminho para a analogia dos transcendentais, onde, no encontro com os seres, o Ser pode ser encontrado concretamente em seus atributos transcendentais de unidade, verdade, bondade e beleza. Tem-se sinteticamente o *umbral* por onde Balthasar conduz os seus leitores aos mistérios da revelação cristã.

1.2.2 Metodologia teológica balthasariana

Com a ajuda de seus próprios comentários, esboçou-se na seção anterior, a base ontológica (meta-antropologia) onde o autor construiu a sua Teologia. Também, por outro lado, sinalizou-se a sua meta, a de alcançar os tesouros da revelação cristã. Firma-se a partir de então, um *caminho*, um *método* que se encontra nesta delicada relação entre Ontologia e Revelação. Mais precisamente, na relação entre Ontologia e Cristologia, pois Cristo é a plenitude da revelação, o Ser manifestado na história humana. Balthasar, numa frase lapidar, resumia esta relação essencial entre Ontologia e Cristologia: “Uma vez (e uma vez por todas!), o Ser [*Sein*] foi no existir [*Dasein*]”.³⁵

Com Jesus de Nazaré, o Verbo eterno do Pai feito carne, a Teologia passou a estar sob o horizonte delimitado de seu Ser, verdade universal concreto. A Ontologia,

³⁴Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 38 e 39

³⁵BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 23.

por sua vez, também ficou submetida a este “existir” histórico que abraçou e conteve os seres finitos. A Ontologia então, com a revelação do ser de Jesus de Nazaré, foi elevada à Teologia.³⁶

À luz desta assunção da Ontologia em Teologia sob o horizonte de Cristo, firma-se o fiel procedimento a ser seguido pelo autor suíço a fim de buscar a verdade do Deus transcendente e imanente.

Derivam-se daqui os dois princípios metodológicos balthasarianos: a Teologia dos transcendentais (ontologia) e o cristocentrismo.³⁷

1.2.2.1 Cristocentrismo³⁸

Demonstrar a realidade de Cristo como coisa insuperavelmente máxima, *id quo majus cogitari nequit*, porque é precisamente a palavra humana de Deus para o mundo, é o humilíssimo serviço de Deus que realiza além da medida toda a meta humana, é o extremo amor de Deus na glória de seu morrer, a fim de que todos, além de si mesmo, vivam para ele.³⁹

Vê-se que Cristo não só é conteúdo fundamental da Teologia de Balthasar, como também é princípio metodológico: todos os seus escritos filosófico-teológicos têm Jesus Cristo como ponto de referência.

Scola demonstra a centralidade dada por Balthasar a Cristo em duas questões centrais de ordem histórico-efetiva: a relação natureza-graça e a predestinação. Na relação natureza e graça, Balthasar, influenciado por de Lubac, afirmava que a

³⁶ “La teologia sarà quindi assunzione della razionalità dentro l’orizzonte delimitato dalla “forma” di Gesù di Nazareth, vero universale concreto. Affermazione quindi dell’ontologia, ma nella sua sottomissione a quell’“esserci” Che una volta per tutte fu capace di abbracciare e contenere l’essere: l’essere di Gesù di Nazareth, Figlio dell’eterno Padre fattosi uomo. Non quindi *transposizione* delle categorie filosofiche in teologia, ma assunzione di esse”. RUGGIERE, G, *Introduzione alla lettura di “Gloria”* in: BALTHASAR, H. *Gloria: percezione della forma*, p. 17 e 18.

³⁷ Cf. SCOLA, A. *Hans Urs Von Balthasar: un estilo teológico*, p. 19.

³⁸ A expressão Cristocentrismo significa a posição absolutamente central de Cristo nas relações entre Deus e o mundo. Para a teologia em suas diversas disciplinas, o cristocentrismo quer apontar Jesus Cristo como o princípio hermenêutico que unifica todo o seu edifício teológico. Cf. HACKMANN, G. *Jesus Cristo, nosso Redentor*, p. 37 a 39.

³⁹ BALTHASAR, Hans *apud* GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 140.

natureza humana e suas possibilidades de pensamento só alcançam o seu centro verdadeiro em Cristo. Na questão da predestinação, o teólogo suíço, agora influenciado por Barth e Przywara, assume a posição de que Jesus Cristo é o predestinado e todos os homens o são com Ele. Esta afirmação tem seu apoio na singularidade de Cristo na História da Salvação e em sua preexistência.⁴⁰

1.2.2.2 A Teologia dos transcendentais balthasariana

Ao analisar a sua obra magna, a Trilogia, enxerga-se claramente os transcendentais belo, bom e verdadeiro – transpostos em Estética, Dramática e Lógica –, como o princípio ontológico que perpassa a Teologia balthasariana.

De forma inovadora, Balthasar não articula a sua Teologia em tratados separados, como na neoescolástica. Ao contrário, desenvolvendo sua Teologia a partir destes transcendentais, o conteúdo acaba sendo expresso em repetições circulares. Desta forma, a primeira parte da Trilogia, a Estética, relacionada ao transcendental *belo*, tem a função de repensar uma Teologia Fundamental. Já a Teodramática, advinda do transcendental *bom*, é articulada em vista de uma Ética do bem. A Teológica, relacionada ao transcendental *verdadeiro*, organiza uma espécie de Teologia Dogmática.⁴¹

É importante dizer que Karl Rahner, em divergência a Balthasar, não é favorável à utilização dos transcendentais para explicar a Revelação divina. Utilizando a ideia kantiana, Rahner afirma que os transcendentais nunca são verdadeiramente tematizados, não sendo produtivo, portanto, a análise dos transcendentais nos seres contingentes. Este autor prefere o caminho da abstração a partir do concreto em que o ser aparece.⁴² Balthasar, ao contrário, partindo da revelação em si, afirma que o Ser se revela com seus transcendentais de forma objetiva nas essências singulares (contingentes). As essências, manifestadas no encontro com o outro, são um fragmento em que reluz o Todo (divino) com seus transcendentais: unidade, verdade, bondade e

⁴⁰ Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 59 a 65

⁴¹ GIBELLINI, R. A teologia do século XX, p. 251. Este assunto será melhor desenvolvido na seção 1.2.5 *A trilogia do amor*.

⁴² Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 37.

beleza.⁴³ Portanto, para Balthasar, a análise dos transcendentais nos seres finitos é imprescindível.

A fundamentação balthasariana desta opção pelos transcendentais é encontrada concretamente na relação entre Trindade e transcendentais: como os transcendentais são coextensivos ao Ser divino, pode-se dizer que no Filho e no Espírito Santo – as hipóstases do Pai – , os transcendentais passam a fazer parte da criação. O Filho – única expressão de uma realidade divina – é a *Imagem* e exemplaridade de toda a coisa criada. O Espírito Santo, em contraste, é *Liberalidade*, ou seja, o fundamento do porque da criação se fazer real por princípio.⁴⁴

Percebe-se que Balthasar, relacionando os transcendentais com a Trindade, consegue dar uma resposta satisfatória e inovadora ao problema da transcendência e imanência de Deus no mundo, mesmo divergindo de Rahner sobre o ponto de partida.

Resta dizer, que na trilogia, e isto será melhor desenvolvido posteriormente, que o transcendental *belo* é desenvolvido sob a categoria-chave *forma*. O transcendental *bom* está sob o sinal de *drama* ou *jogo*. O transcendental *verdade*, sob a categoria *logos*. Estas categorias, relacionadas intrinsecamente a Cristo, perpassam em linhas gerais a Teologia balthasariana.

1.2.3 O centro da Teologia balthasariana

Vê-se que o método teológico balthasariano leva o leitor ao centro da Revelação cristã: Cristo e a Trindade. Estas verdades são expostas pelo teólogo suíço conjuntamente, esboçando a íntima relação entre elas. Assim, a doutrina trinitária continuamente remete à Cristologia e a Cristologia à Trindade. Igualmente, todos os demais mistérios da Revelação passam a ser colocados em torno destas verdades de fé. A Trilogia, por exemplo, ao desenvolver os mais variados conteúdos da Teologia, possui uma lógica trinitária-cristocêntrica que abarca todas as suas partes.⁴⁵ É só

⁴³ Uma melhor explanação da analogia dos transcendentais se encontra na seção 1.2.1.2 *A perspectiva dialógica* e 1.2.1.3ª *analogia dos transcendentais entre Deus e a criatura*.

⁴⁴Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 50; Cf. NICHOLS, A. *Say it is Pentecost*, p. 88.

⁴⁵GIBELLINI, R.A *teologia do século XX*, p. 252.

então, na contemplação deste centro, que se pode dar uma resposta satisfatória sobre a *forma* teológica de Balthasar.

1.2.3.1 O Deus Trindade

Ao expor a doutrina trinitária, Balthasar parte da questão mais central e espinhosa da Cristologia, ou seja, a estrutura teândrica de Jesus Cristo. Da analogia homem-Deus contida nesta estrutura, Balthasar empregou o termo “analógica” na dimensão da ascensão da imagem ao arquétipo e a expressão “catalogica” como a descida do arquétipo à imagem.⁴⁶

Mas, por que von Balthasar utiliza a estrutura teândrica de Jesus Cristo para explicar a Trindade? Ângelo Scola, em seu comentário, afirma duas razões.⁴⁷ A primeira aponta para a razão de que Jesus Cristo é a *analogia entis* entre Deus e homem realizada em seu grau máximo. Jesus Cristo realiza em seu ser a união entre as naturezas divina e humana, sendo a via de acesso dos homens a Deus.⁴⁸ A segunda razão é uma consequência da primeira, sendo a afirmação de que só em Jesus Cristo pode-se conhecer as “pessoas” do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Em outras palavras, diz-se que a única fonte de acesso a Trindade é Jesus Cristo e qualquer outra via de acesso a Trindade só pode ser útil à medida que esteja ligado a Ele.

Balthasar, assim, utiliza como base de explicitação da doutrina trinitária, a Jesus Cristo como a *analogia entis concreta* entre o homem e Deus e sua relação com a Trindade econômica e esta com a Trindade imanente.

Partindo para a “analógica”, estudo que parte das coisas finitas para chegar até Deus, Balthasar verifica que as diversas imagens da Trindade neste mundo finito são frágeis e desligadas umas das outras. Cita-se como exemplo as conhecidas imagens trinitárias de Agostinho e Ricardo de São Víctor, ou também as possibilidades da dialética de Hegel e outros. Contudo, percorrendo os Evangelhos, percebe-se que Jesus escolhe outra via ao anunciar Ele mesmo como o caminho para o Pai (*Jo 14,6*).

⁴⁶Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 68. Esta analogia é explanada por Balthasar em *Teológica II: A Verdade sobre Deus*.

⁴⁷Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 68 e 69.

⁴⁸Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 69; Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. III, p. 205 e 206.

Ele, o homem-Deus, revela por si mesmo a Trindade. Portanto, neste caminho de ascensão da imagem ao arquétipo, Jesus Cristo é o acesso à Trindade.⁴⁹

Utilizando a rota inversa, a “catalogica” – de Deus aos homens –, Balthasar trabalha com dois conceitos complicados na doutrina trinitária: o problema da diferença em Deus e na criatura e a relação da Trindade e os transcendentais. Por este caminho também chegará à conclusão de que Jesus Cristo é a *analogia entis concreta* onde seguramente chegamos ao mistério de Deus.⁵⁰

Inevitável nesta incursão que parte de Jesus Cristo rumo à Trindade, é o conceito de missão:

O princípio que Balthasar repete com exatidão está tomado de santo Tomás quando afirma que, para as Pessoas divinas, *processio* (intradivina) e *missio* (extradivina) são o mesmo. Por conseguinte, o nexó entre Jesus e a Trindade terá de buscá-lo neste eixo que vai da *missio* à *processio*. Adquire assim uma importância capital a reflexão sobre a relação entre Jesus e a sua missão.⁵¹

Balthasar apresenta aqui a sua tese cristológica fundamental: a identidade de *pessoa* e *missão* em Jesus Cristo. A especial autoconsciência de Jesus como o enviado universal do Pai, apresentada nos evangelhos, endossa esta identidade. Ela abre espaço para afirmar a divindade de Jesus, sua unidade com o Pai criador e a sua predestinação já antes da fundação do mundo para ser o enviado. O Espírito Santo, revelado na economia da Salvação, é o Espírito do Pai que repousou em Jesus e permaneceu com Ele, impulsionando-o em sua missão salvadora.⁵²

Aproximando a Trindade econômica da Trindade imanente, Balthasar notavelmente percebe uma inversão trinitária no acontecimento histórico de Jesus de Nazaré, clarificando as relações trinitárias: o Filho – que junto ao Pai gerou o Espírito Santo –, encontra-se durante sua vida terrena, obediente a este Espírito. Esta inversão

⁴⁹Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 70.

⁵⁰Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 70 e 71.

⁵¹SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 71.

⁵²Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 71; Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. III, p. 143 à 239.

se torna superada somente no estado de exaltação do Filho, onde o próprio Filho envia ao mundo o mesmo Espírito que o guiava em sua missão terrena.⁵³

Mesmo sabendo que a fonte de acesso à Trindade imanente é a Trindade econômica, Balthasar procura não identificar simplesmente as duas, como fez Karl Rahner, correndo o risco de reduzir e absorver a Trindade imanente ao processo do mundo criado.⁵⁴ A Trindade imanente sendo mistério revelado em Cristo, apresenta-se acima do mundo como o “amor”, “como um comunicar-se no Pai, recebido no Filho e doado em comum pelo Pai e o Filho ao Espírito”.⁵⁵

1.2.3.2 O acontecimento Jesus Cristo

Jesus Cristo é o acontecimento central da história da humanidade, onde Balthasar se debruçou a fim de apresentá-lo aos seus contemporâneos como a plena autorrevelação do Deus Uno e Trino.

Se em Deus se situa o Outro, o Verbo e o Espírito, então a alteridade da criação não será uma caída, senão uma imagem de Deus. E se o Filho, que é o Outro, é o Ícone perfeito do Pai, então poderá assumir em si, sem contradição, a imagem (o homem) para purificá-la e fazê-la entrar na comunhão divina sem dissolvê-la.⁵⁶

Tomando o tema da missão do Filho como o redentor do mundo, von Balthasar desenvolve a sua Cristologia dramática. Dramática, porque Deus, em seu Filho, entra na história do drama humano, assumindo-o e convertendo este drama num *teodrama*.

⁵³ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. III, p. 173 à 179.

⁵⁴ É conhecido o axioma rahneriano: “a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa”. Balthasar guarda ressalvas quanto a este axioma. Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. III, p. 466. A relação entre Trindade econômica e Trindade imanente também pode ser encontrada especificamente em BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. III, p. 150, 464 à 467; cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. IV, p. 295 à 304.

⁵⁵ BALTHASAR, H. *apud* SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 73.

⁵⁶ SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 79.

Confrontam-se no drama a liberdade humana e a liberdade divina. Cristo ilumina o drama humano.⁵⁷

O método desta Cristologia é uma estruturação elíptica entre o conteúdo – o acontecimento Jesus Cristo – e a forma do testemunho – a fé dos apóstolos, da Igreja primitiva. O conceito fundamental desta é a missão, que permite ao evento Jesus Cristo ser colocado sob o horizonte fundamental da Soteriologia. É sob o conceito de missão que se pode então articular satisfatoriamente problemáticas fundamentais da Cristologia, como a singularidade de Jesus, sua autoconsciência, predestinação e preexistência. Ao mesmo tempo permite a mesma, não recair numa Cristologia de essências, a-histórica.⁵⁸

Descrevendo o aspecto da missão, von Balthasar apresenta a missão escatológica de Jesus como missão única, universal, im-pré-pensável, dada unicamente a ele. Sua missão ilumina e plenifica o Antigo Testamento. Não é missão accidental, é essencial; não é depositada, exterior, como a missão dos profetas. Ele é a missão! Logo, em Jesus Cristo ocorre a identidade de pessoa e de missão; ele é a Palavra comunicadora do Pai. Balthasar sintetiza esta identidade de Jesus entre pessoa e missão, com o axioma *pro nobis*.⁵⁹

Sobre a base do Novo Testamento, o teólogo suíço verifica a importância da consciência de Jesus para afirmar esta missão *pro nobis*. Sua consciência da missão escatológica supera a consciência humana. Ele sabe ser enviado pelo Pai e sua missão depende continuamente do Pai (*Jo 5,20.30*). Afirma uma unidade-a-dois com o Pai (*Jo 17,11*; fórmula joanina “Eu sou”). Sua consciência cresce à medida que se apresenta a sua hora de passar deste mundo para o Pai (*Jo 13,1*). Ele sabe o por quê e para quem de seu sacrifício (*Jo 18,36s;19,30*), revelando, enfim, uma identidade entre sua autoconsciência e sua missão.⁶⁰

Esta autoconsciência de Jesus sobre sua missão universal só é possível sobre a base de uma “diferença (...) no idêntico: entre o Filho que procede (*processio*) do Pai desde a eternidade, e esse mesmo Filho enquanto procedente dele e que, ademais, é

⁵⁷Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, especialmente os volumes III e IV.

⁵⁸Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. III, p. 63 a 141, 143; Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 86.

⁵⁹Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. III, p. 143 à 159.

⁶⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. III, p. 158 à 172.

enviado no tempo (*missio*) ao mundo”.⁶¹ Logo, a identidade entre processão intratrinitária do Filho e sua missão extra trinitária deve se refletir no âmbito da consciência de Jesus, desvelando o seu ser mais profundo. Com toda esta articulação, Balthasar equilibra, “o pensamento dos Padres sobre a onisciência de Jesus com sua radical obediência a viver, no Espírito, a missão que lhe vem do Pai”.⁶²

Partindo da questão da consciência de Jesus para o seu ser e missão, Hans depara-se com a distinção entre as duas naturezas e uma pessoa de Cristo. No que tange ao conceito de pessoa, afirma que é a missão que faz a pessoa única de Jesus Cristo em suas naturezas humana-divina. Afirma desta maneira, a singularidade da pessoa de Jesus a partir do Pai para fins de missão.

No que se refere às naturezas humana-divina em Cristo, o teólogo suíço pensa as duas naturezas também em vista da missão. Pois, o Filho divino vem ao mundo representando o Pai perante os homens e, ao mesmo tempo, em sua humanidade assumida, representa a carne de pecado e a expiação dos pecados da humanidade perante o Pai.⁶³

Penetrando no tema essencial da Páscoa de Jesus, o drama absoluto, von Balthasar desenvolve a questão da substituição vicária, defendendo-a e reinterpretando aquela antiga definição dada por Anselmo. Numa perspectiva trinitária, vê-se a entrega do Filho de Deus na cruz como o extremo abandono do Pai, onde o Filho faz a experiência da pecaminosa distância do mundo sem Deus, sendo esta distância infinita anulada somente na diferença das hipóstases divinas. Desta maneira, só o Filho, estando nas trevas do não, tem condições para substituir ao mundo, perdendo os seus pecados, introduzindo-o na vida divina. É interessante observar, que Cristo não deseja identificar-se com o pecado do mundo, quer antes cumprir a sua missão até o fim (*Jo 13,1*).⁶⁴

Na doutrina trinitária e cristológica, encontra-se então o centro vital da Teologia balthasariana que impulsionará vida a todos os outros conteúdos. Pois, são enxertados no drama de Cristo primeiro a Maria; depois, e em íntima relação com Maria, é inserida

⁶¹BALTHASAR, H. *Teodramática*, vol. III, p. 150.

⁶²SCOLA, A. *Hans Urs Von Balthasar: un estilo teológico*, p. 89.

⁶³SCOLA, A. *Hans Urs Von Balthasar: un estilo teológico*, p. 92.

⁶⁴ Cf. SCOLA, A. *Hans Urs Von Balthasar: un estilo teológico*, p. 92 à 94.

a Igreja como esposa de Cristo com sua estrutura sacramental;⁶⁵ os anjos e demônios também entram em cena. Por fim, como último ato, a Escatologia.⁶⁶ Tem-se neste grandioso quadro, então, a *forma* teológica de Hans Urs von Balthasar.

1.2.4 Antropologia dramática

Com importante implicação na *forma* teológica de Balthasar, encontra-se a Antropologia. Ela se encontra implicada com a Ontologia, formando a meta-Antropologia, o *umbral* do pensamento teológico de Balthasar.⁶⁷

Como pressuposto da Antropologia dramática, apresenta-se fundamentalmente a perspectiva cristocêntrica atrelada ao duplo movimento do pensamento: um, ocorrendo desde cima, e outro, desde baixo.

Segundo Balthasar, a Antropologia é dramática, porque a essência do homem não pode ser perguntada em outro lugar senão em sua existência dramática. “Não existe outra Antropologia que a dramática”.⁶⁸

Começando a partir de baixo, Balthasar faz uma análise da relação entre a liberdade finita e infinita. Como pode ser livre um ser cuja sua essência é finita? Ao mesmo tempo, percebe-se que o ser humano tem plena consciência de sua liberdade finita neste mundo. Na autoconsciência do ser humano, sua liberdade finita se manifesta numa polaridade: entre a auto-posseção e a abertura a sair de si mesma em direção aos outros. Auto-posseção comporta a capacidade humana de auto-movimento, de responsabilidade, de eleição. A abertura é a capacidade da liberdade finita de crer, de acolher, de obedecer. Nesta polaridade da liberdade se manifesta o núcleo dramático do eu.

Balthasar continua sua reflexão meditando que, mesmo a liberdade humana estando diante de sua finitude, ela, em seu pólo da abertura, se encontra como que suspensa, à luz do ser universal e infinito. Percebe-se esta suspensão da liberdade humana no infinito, quando o ser humano se defronta com o seu sentido religioso, com

⁶⁵ Esta relação íntima entre Mariologia e Eclesiologia será explicitado no próximo capítulo: 2 A Igreja em Hans Urs von Balthasar.

⁶⁶Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 243 à 490 e volume V.

⁶⁷Ver seção 1.2.1 a perspectiva fundamental da meta-antropologia.

⁶⁸BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume II, p. 311.

sua disposição para crer em Deus, a liberdade infinita. Aqui está o ponto alto da natureza racional humana.⁶⁹

Mudando a direção da análise, Balthasar procura iluminar a Antropologia agora a partir de cima, com a luz do evento Cristo, o homem-Deus.

Cita-se na problemática do ser humano, uma tríplice polaridade que Cristo iluminará, respeitando a liberdade humana: 1ª tensão espírito e corpo; 2ª homem e mulher; 3º indivíduo e comunidade.

A tensão corpo e espírito tem importância capital sobre o ser humano. Balthasar verifica nesta tensão, uma ambigüidade: uma polaridade natural e algo não natural, que tende para o divino. Nesta situação, o homem, pelo seu espírito, se encontra como que o “mediador” entre a natureza divina e o irracional. Deflagra-se aqui, uma luta entre espírito e carne. Cristo, em sua ressurreição, fruto de sua morte por nós, fixa um novo ritmo para esta tensão. Transforma a forma humana, espírito e corpo, na forma da existência pneumática.⁷⁰

A segunda tensão homem e mulher, faz perceber que ninguém é capaz de esgotar o ser humano em si mesmo, pois diante de si, há sempre um ser humano no outro modo, diferente. Não há espaço para um ser andrógono, autossuficiente. Há somente lugar para a complementação masculino e feminino. A ambigüidade existente nesta tensão está no ciclo de perpetuação da espécie. Ela, em sua condição sexuada, vem renovar a vida em meio à condição mortal. Aqui, a sexualidade se encontra presa ao nível animal e mesclada com a culpabilidade humana, fruto da queda do estado paradisíaco. Em contraposição, na relação Cristo e Igreja, há a possibilidade dos seres humanos participarem de um novo tipo de relação suprassexual,⁷¹ esponsal, fecunda na entrega da cruz.⁷²

A terceira tensão denominada indivíduo e comunidade é comprovada na originária sociabilidade humana. A construção de aglomerados humanos, como a pólis, era sinal de transcendência divina. No entanto, as leis que se estabeleciam na cidade

⁶⁹ Cf. SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 99 à 103.

⁷⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume II, p. 333 à 339; 383 e 384.

⁷¹ Suprassexual, segundo Balthasar, não quer dizer assexual. Quando cita este termo, o faz em referência à fecundidade do segundo Adão (Cristo). A Igreja-esposa é desposada na morte de Jesus na cruz, gerando uma fecundidade única, supra-temporal. A fecundidade sexual homem e mulher já não é o modelo exclusivo de fecundidade humana. Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume II, p. 385.

⁷² Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume II, p. 339 à 356; 384 e 385.

tenham ponto de referência ambíguo. Por exemplo, o rei, o “grande eu”, promulgador das leis, reivindicava autoridade divina. Havia então, uma série de excessos no uso do poder tirânico. Cristo vem oferecer um novo ritmo na vida da comunidade. Estabelece uma nova comunhão, a *communio sanctorum*. Na comunhão eclesial o ser humano recebe uma nova dignidade e missão personificadora, transformando-se em pessoa teológica. Na Eucaristia, a pessoa em gratidão ao Deus Trindade, passa a “viver por muitos”, não mais para si. A comunidade cristã assim, torna-se algo parecido à vida trinitária.⁷³

Enfim, viu-se que a Antropologia dramática desdobra-se no encontro da liberdade finita e infinita. O ser humano, marcado por sua contingência e aberto ao infinito, pode experimentar em Cristo uma nova ordem em sua vida. Na liberdade, pode optar pelo seguimento de Cristo e adentrar no mistério da divina misericórdia.

1.2.5 A Trilogia do Amor

Como afirmado acima, a Trilogia é a obra magna de von Balthasar, publicada entre os anos 1961 e 1987. Vale a pena analisar brevemente esta obra que abarca toda a sua Teologia. Ela está composta de três partes assim divididas:

- 1º *Herrlichkeit – Glória*, que aborda a glória de Deus na revelação, composta de sete volumes;
- 2º *Theodramatik – Teodramática*, discorrendo sobre a amorosa ação de Deus no drama da humanidade, composta de cinco volumes;
- 3º *Theologik – Teológica*, falando da lógica divina do amor no mundo e a Trindade, dividida em três volumes.

Utilizando os transcendentais belo, bom e verdadeiro e uma lógica trinitária-cristocêntrica, o teólogo suíço inova ao expor a Teologia cristã. O centro da obra é o teodrama, “o grande acontecimento: o encontro, na criação e na história, entre a liberdade divina infinita e a liberdade humana finita”.⁷⁴

⁷³Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume II, p. 356 à 361; 385 à 388.

⁷⁴BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 97.

Quanto à ordem dos transcendentais utilizada por Balthasar, a opção de começar pelo belo, pela *Glória*, é assim argumentada:

Porque isto diz respeito, primeiro, a aprender a ver a revelação de Deus e porque Deus pode ser conhecido somente em seu senhorio e sublimidade (...), no qual Israel chamou *Kabod* e o Novo testamento de *glória*. (...)

Começar com a estética pode parecer incomum ou arbitrário; apesar disso, no final das contas é a única instância apropriada. Somente esta instância pode perceber o divino enquanto tal, sem obscurecê-lo anteriormente por relações instrumentais com o cosmos (...) ou com o ser humano.⁷⁵

Percebe-se que o primeiro passo na Teologia balthasariana é o “deixar-se arrebatado” pelo indizível mistério da glória de Deus, não restando outra coisa senão a reverência e a adoração (1ª parte). Glória de Deus manifestada no teodrama (2ª parte), na aparente antítese da humilhação extrema da cruz e da descida aos infernos. Glória do morrer que revela, contra toda a lógica humana, a lógica do amor trinitário de Deus (3ª parte).

1.2.5.1 Glória

Balthasar tem aqui o objetivo de resgatar o transcendental “*pulchrum*”, deixado quase abandonado no decurso da história da Teologia. Elabora então, uma “estética teológica”, onde o objeto estético não é o mundo das artes cristãs, mas a própria revelação. É a Revelação em si que exhibe e irradia sua beleza. É esta dimensão da Teologia que deve ser recuperada.⁷⁶

A categoria decisiva da estética teológica é a *forma (gestalt)*. A forma é entendida como

⁷⁵BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 80 e 81.

⁷⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Gloria*, vol. I, p. 9 à 111.

uma figura dinâmica concreta que penetra cada ser individual, unificando-o em todas as suas partes, e abrindo-o ao Ser que propriamente o “informa”, dando-lhe forma, e do que é expressão, fazendo-o a sua vez capaz de irradiar seu próprio esplendor. A forma, em sentido absoluto, é portanto, o Deus Unitrino, cujo misterioso esplendor, ou seja, cuja glória, sem deixar de ser absolutamente ela mesma, atravessa todo o ilimitado campo dos seres e imprime neles (*impressio*) seu selo, de modo que estes, a sua vez, podem expressar (*expressio*) a beleza recebida.⁷⁷

A partir da categoria “forma”, Balthasar elabora em seu primeiro volume de *Gloria*, intitulado *Schau der Gestalt – percepção da forma* –, uma “doutrina da visão”, analisando sobretudo o pólo subjetivo, da captação da verdade da revelação pelo sujeito. A evidência subjetiva é a fé. Não só a fé que crê, mas ao mesmo tempo vê a luz de Deus que brilha em seu interior humano. Torna-se evidência subjetiva própria e, no entanto, expressamente determinada pela evidência objetiva da figura histórica de Cristo. Aqui, avança-se para a análise da revelação em Cristo, como o pólo objetivo da percepção, estudado principalmente nas duas últimas partes do volume três de *Herrlichkeit*, - sobre o Antigo e Novo Testamento. *Neuer Bund – Novo Testamento* – (vol. III/2, 2), que retrata de forma mais explícita a *forma* de Cristo – a concretização do *kabod* do Antigo Testamento – traz uma belíssima reflexão sobre o evento da cruz e a “teologia dos três dias”, ou da Páscoa.⁷⁸

As duas primeiras partes do volume três de *Herrlichkeit* procuram explicitar através de uma visão histórica e filosófica, a pré-compreensão que o ser humano possui do mistério do ser, fonte de acesso das religiões e filosofias até Deus. Tem-se aqui o título *Im Raum der Metaphysik – Metafísica* – subdividido em Idade Antiga (vol. III/1, 1) e Idade Moderna (vol. III/1, 2). Estes volumes são uma espécie de prelúdio aos volumes que tratam do Antigo e do Novo Testamento.

Enfim, *Fächer der Stile*, subdividido em estilos eclesiásticos (vol. II/1) e estilos laicos (vol. II/2) formam um compêndio da história da estética teológica, onde se expôs doze pessoas destacadas da literatura cristã. Balthasar procura captar o modo como eles perceberam e testemunharam a revelação da glória de Deus. São como que

⁷⁷ SCOLA, A. *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico*, p. 51.

⁷⁸ GIBELLINI, R.A. *teologia do século XX*, p. 241 à 244.

fragmentos que refletem a glória divina para as pessoas das mais variadas épocas. São eles: Irineu, Agostinho, Dionísio, Anselmo e Boaventura entre os eclesiásticos. Entre os estilos laicos, estão Dante, João da Cruz,⁷⁹ Pascal, Hamann, Solov'ëv, Hopkins e Péguy.⁸⁰

Glória, portanto, é a exposição de uma estética teológica na qual o objeto estudado – a Glória de Deus – se autoapresenta aos olhos da fé como a *forma Cristo*, exigindo uma resposta ao crente que é ao mesmo tempo, percepção e ascese, encantamento e serviço.

1.2.5.2 Teodramática

Realizando a passagem da estética teológica para a teodramática, Balthasar parte da contemplação da Revelação “em si” para a Revelação de Deus “em ato”. Aqui, o objetivo já não é então contemplar o “*pulchrum*”, mas partir para a análise do “*bonum*” na história, ou seja, da boa ação de Deus para nós.

Balthasar entende esta boa ação de Deus sob as categorias essenciais de “jogo” e “drama”. Assim ele afirma: “Deus não quer ser simplesmente ‘contemplado’ e ‘percebido’ por nós, como um ator solitário por seu público; não, desde o princípio ele tem provido um jogo no qual nós todos devemos compartilhar”.⁸¹ Emerge desta maneira um termo incomum na Teologia, mas que permite aprofundar de forma inovadora a revelação de Deus: a Teologia dramática, ou a teodramática.

Na teodramática, temos como dado fundamental o encontro da liberdade infinita com a liberdade finita. Os personagens do drama são Deus (liberdade infinita), o homem (liberdade finita) e Cristo como o protagonista e grande realizador do drama universal.

No primeiro volume denominado *Prolegomena*, há um longo excursos ao longo da história do teatro, buscando instrumentos dramáticos que ajudem a penetrar no coração do drama cristão. A primeira parte do segundo volume chamado *Die Personen*

⁷⁹ É interessante observar a opção pessoal de Balthasar por apresentar o presbítero João da Cruz entre os estilos laicos.

⁸⁰Cf. GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 147 à 149.

⁸¹BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 97.

des Spiels. Der Mensch in Gott – as pessoas do drama: o homem em Deus – passa a estudar as pessoas do drama. Realizando uma Antropologia singular, apresenta o ser humano com sua existência dramática, contingente, polarizada entre o finito e a abertura ao infinito.⁸²

Die Personen des Spiels. Der Mensch in Christus – as pessoas do drama: o homem em Cristo – (vol. II/2) apresenta o protagonista Cristo, o drama de sua missão universal e a abertura no espaço cênico da criatura a participar desta missão. Nesta abertura em Cristo, aborda-se a Mariologia e a Eclesiologia. É importante destacar neste cenário a elaboração de uma Cristologia de missão, onde se apresenta esta tese central: a identidade entre ser e missão na pessoa de Cristo.⁸³

Die Handlung – a ação –, volume III da Teodramática, apresenta enfim a boa ação de Deus para o mundo. Cristo entra na batalha mortal entre morte e vida. Ele é o Cordeiro de Deus, o Alfa e o Ômega, que envolve a história humana marcada pela finitude e pela culpa, no amor de Deus. O grande sinal deste amor é a cruz de Cristo. A morte de Jesus decorrente da cruz é o experimentar do Cordeiro a infinita distância que há entre Deus e o desamor do pecado. Solidário, Deus Trindade se deixa atingir até as últimas conseqüências pelo pecado. Mas só é nesta solidariedade e impotência divina que o ser humano pode experimentar então toda a força do amor. A ressurreição, neste contexto, é a resposta e a vitória de Deus Trindade sobre o pecado, a culpa e a finitude humana. Percebe-se enfim, que esta ação é soteriologia, é salvação de Deus para o mundo.⁸⁴

Das Endspiel – o último ato – (vol. IV) é o volume que Balthasar trata dos mistérios da Escatologia. Olhando para a positividade da criação, que é imagem das processões intratrinitárias, Balthasar enxerga no próprio Filho de Deus enviado ao mundo, a possibilidade da criação ser abraçada eternamente por Deus.⁸⁵

Com este horizonte de esperança termina a Teodramática. Viu-se que ela, englobando temas centrais da Teologia, realizou uma Teologia da *História* em perspectiva trinitária e cristológica.

⁸²Sobre a antropologia, ver seção 1.2.4 *Antropologia dramática*.

⁸³A cristologia de missão foi brevemente apresentada na seção 1.2.3.2 *O acontecimento Jesus Cristo*.

⁸⁴Cf. GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 156 e 157.

⁸⁵Cf. GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 157 e 158.

1.2.5.3 Teológica

A terceira parte da trilogia procura articular a questão da “verdade”, do “real”, do ponto de vista teológico. Procura transpor o evento dramático para a palavra humana, tornando-a compreensível ao espírito limitado. “Isto pode acontecer porque Deus tem pronunciado essencialmente e definitivamente sua Palavra no tempo, e “Teológica” certamente tem algo a fazer com o Logos”.⁸⁶

Vê-se que a categoria decisiva da teológica é o Logos feito carne. Esta categoria tem a função de conduzir a uma síntese conclusiva e metodológica para toda a trilogia.

O primeiro volume intitulado *Wahrheit der Welt – verdade do mundo –*, foi escrito em 1947 e rerepresentado por Balthasar em 1985, com a inclusão de uma pequena introdução. É uma obra de caráter filosófico onde se interroga sobre a realidade criada, num caráter de prevalência mundano. Esta verdade se apresenta em quatro aspectos: verdade como natureza, como liberdade, como mistério e como participação.

Se valendo do princípio da polarização, a verdade como natureza apresenta a polaridade de objeto e sujeito, que se duplica em nível de verdade como liberdade. Em nível superior, a verdade como mistério delinea a polaridade desvelamento e velamento. Por fim, a verdade como participação, avança para a tensão finitude e infinitude. Nesta, cada ser no mundo, em sua verdade, é sinal que envia para além de si mesmo ao mistério do Ser.⁸⁷

No segundo volume, *Wahrheit Gottes – Verdade de Deus –*, dá-se o passo à verdade na lógica de Deus. Qual é a lógica de Deus? “A verdade de Deus é Jesus, o Verbo de Deus encarnado, o Filho e intérprete do Pai, que, por sua vez, é gerado e interpretado no Espírito. A verdade de Deus é, conseqüentemente a Trindade”.⁸⁸ É aqui

⁸⁶BALTHASAR, H. *My work in retrospect*, p. 99.

⁸⁷Cf. GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 159 e 160.

⁸⁸GUERREIRO, E. *Hans Urs von Balthasar*, p. 161.

que se aplicam os termos analógica (ascendente) e catalógica (descendente) e a identidade e a diferença em Deus e na criatura.⁸⁹

O *Espírito da verdade*,⁹⁰ último volume da trilogia, segue com a explanação da lógica do Espírito. O Espírito Santo é o intérprete do Filho. Depois do evento da Páscoa, Ele tem a missão de salvar o trabalho da Trindade no cosmos e na Igreja, trazendo à luz toda a verdade. Como amor do Pai e do Filho, o Espírito introduz a humanidade na verdade do amor trinitário. Na Igreja, o Espírito Santo possui um elemento objetivo-institucional e o outro subjetivo-existencial que se complementam, desvelando a ação de Cristo na Igreja.⁹¹ A Teológica, regida pelo *Logos*, termina enfim, sua tarefa de exprimir a revelação trinitária nos moldes da limitada lógica humana.

Numa visão final sobre os quinze volumes da trilogia, que somam cerca de 8000 páginas, vale a pena recordar que todas as partes desta obra estão trinitariamente estruturadas e que o amor de Deus revelado na encarnação e Páscoa de Jesus Cristo, constitui o centro que tudo rege. Em *João 1,14* encontramos a síntese da trilogia: “e vimos a sua glória, glória como unigênito do Pai (1ª parte da trilogia), cheio de *graça* (2ª parte da trilogia) e de verdade (3ª parte da trilogia)”.

⁸⁹Ver secção 1.2.3.1 sobre a Trindade.

⁹⁰BALTHASAR, H. *Theologik: Der Geist der Wahrheit*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1987.

⁹¹Cf. NICHOLS, A. *Say it is Pentecost*, p. 127, 128, 161.

2 A IGREJA EM HANS URS VON BALTHASAR

No vasto pensamento balthasariano acima analisado, a Igreja encontra um lugar muito especial. Junto à Maria, está enxertada em Cristo, recebendo dignidade e missão únicas. Participando da missão de Cristo, a Igreja é mediação entre a humanidade e o Deus Trinitário.

Tendo em vista que a Eclesiologia balthasariana só pode ser bem compreendida a partir de uma visão de conjunto – não há uma Eclesiologia isolada em Balthasar –, optou-se por explicitar alguns pressupostos seus antropológicos e teológicos.

2.1 ALGUNS PRESSUPOSTOS PARA A ECLESIOLOGIA BALTHASARIANA

2.1.1 Implicações da Antropologia na Eclesiologia em Balthasar

Importante na Antropologia balthasariana é a tríplice polaridade constitutiva do ser humano, dada em corpo e espírito, masculino e feminino e, indivíduo e comunidade. Estas polaridades repercutem diretamente na construção eclesiológica balthasariana.

2.1.1.1 Repercussão da polaridade corpo e espírito na Eclesiologia

O ser humano, composto de corpo e espírito, está localizado na ordem da criação como o mediador entre o irracional e a natureza divina. Aqui, corpo e espírito não se contrapõe. O “espírito é o homem unicamente na medida em que coroa uma série ascendente de formas surgidas das energias da matéria e que é a recapitulação”.⁹² Nesse sentido, no ser humano, não se pode falar em dualismo entre matéria e espírito, senão que, qualquer contraposição que possa haver no ser humano, esta ocorre no interior deste mesmo espírito. O *corpo* aparece como a nomenclatura

⁹² BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume II, p. 331.

básica para definir a infraestrutura psicossomática para a própria atividade do ser humano.⁹³

O Filho de Deus assumiu esta polaridade humana tornando-se o verdadeiro Mediador entre o mundo e Deus, através de sua encarnação. Em solidariedade, descendo até os infernos e ressuscitando em sua Páscoa, resgata o ser humano, “transformando toda a forma humana, espírito e corpo, na forma de existência pneumática. O pneuma divino é a força desta transformação e a sua vez, procura que o descer irrepitível do Verbo se repita a cada vez mediante o sinal sacramental”.⁹⁴

Aqui, a Igreja torna-se o marco atual onde se realiza este processo da encarnação pessoal do Verbo, mediante a Eucaristia. Cristo, desta maneira, “pode conformar a humanidade como seu ‘corpo’ (1 Col 12,27), (...) fazer-se eclesial e até cósmico”.⁹⁵

Nesta dinâmica eucarística inclusiva dos fiéis em Cristo, pode-se já adiantar que Balthasar entende a Igreja não só como Corpo de Cristo, mas também como pessoa de frente a Ele, dotada de corpo eclesial, vivificada no Espírito Santo. Aqui, a Igreja não é mero coletivo nem pode ser hipostasiada com Deus.⁹⁶

2.1.1.2 Repercussão da polaridade masculino e feminino na Ecclesologia

A polaridade masculino e feminino, tal como se encontra ao nível animal, mesclado com a culpabilidade humana, se encontra em Cristo elevada a um novo plano que rompe com o ciclo de morte. A fecundidade complementária do homem e da mulher é então superada pela fecundidade suprassexual – e não assexual – do “segundo Adão” com sua companheira tirada de seu próprio ser: a Igreja.⁹⁷

Vê-se que a Igreja é entendida por Balthasar antropológica e biblicamente como criatura feminina. Explicita esta afirmação utilizando a analogia de Adão e Eva com Cristo e a Igreja. No segundo relato da criação, Eva é tirada do “lado” de Adão,

⁹³ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume II, p. 334.

⁹⁴ BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume II, p. 384.

⁹⁵ BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume II, p. 384.

⁹⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 230. A respeito da Igreja como pessoa, isto será apresentado na secção 2.2.1 A Igreja como pessoa

⁹⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume II, p. 384 e 385.

tornando-se a única resposta apropriada para Adão em meio aos outros seres. Ela é a única a dar plenitude à palavra de Adão enquanto compreende, aceita e devolve como palavra. Neste sentido, pode-se compreender o homem como primário e a mulher como secundário, sendo que o primário sempre se mostra incompleto sem o secundário, pois o secundário é a resposta a sua altura. Transpondo para a relação Cristo e a Igreja, Balthasar afirma que o Cristo, mesmo sendo pleno em sua divindade e não necessitando de complementação, ele é ao mesmo tempo homem, e em conseqüência, deve guardar certa relação com o primeiro Adão. Assim, do mistério da Igreja que é tirada do lado aberto de Cristo crucificado, se compreende a Igreja como a “resposta” feminina da qual Cristo é plenificado e glorificado (*Ef 1,23; 5,27*), em analogia a Adão e Eva.⁹⁸ Este mistério de Cristo-Igreja dá plenitude ao mistério do homem e da mulher da primeira criação.⁹⁹

2.1.1.3 Repercussão da polaridade indivíduo e comunidade na Ecclesologia

A terceira polaridade antropológica indivíduo-comunidade encontra em Cristo e na *communio sanctorum* a sua plenificação. Aqui, a expressão “*En Christoi*” é decisiva: “Pela inserção como membros no corpo eclesial de Cristo, todos, segundo as expressões de Paulo, nos convertemos (...) em ‘um’ (*Gl 3,28*); ‘(...) uma única pessoa, a de Cristo.’”¹⁰⁰ Surge aqui, a “comunhão dos santos”, onde cada membro não é absorvido por Cristo, mas ao contrário, recebe do mesmo uma personalidade e missão que realizam a sua existência. Nesta, o indivíduo é expropriado de seu “ser-em-si” fechado para o “ser em Cristo” personalizado. Inserido na comunidade mística da morte de Jesus, a pessoa participa em seu “com-morrer”. Em Cristo morto e ressuscitado, a comunidade mística de Cristo passa a viver “por muitos”, fazendo de suas vidas uma constante Eucaristia. A Igreja, então, sendo este aglomerado de pessoas singulares “em Cristo”, tende a assemelhar-se à comunhão de vida trinitária.¹⁰¹

⁹⁸ A imagem da Igreja que nasce do lado aberto do crucificado será desenvolvida na secção 2.2.1 A Igreja como pessoa.

⁹⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 263 a 268.

¹⁰⁰ BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 230.

¹⁰¹ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 213 à 231.

2.1.2 Implicação do conceito de missão na Eclesiologia

Como demonstrado no capítulo anterior, o conceito de missão é apresentado por Balthasar como o fio condutor de sua Cristologia e, ao mesmo tempo, como o operador da passagem da Cristologia para a doutrina trinitária, exatamente pela identidade entre *missio* (extra-trinitário) e *processio* (intra-trinitário). Aqui, a pessoa do Filho é missão.¹⁰²

Na Eclesiologia balthasariana, o tema da missão também está ligado à pessoa do Filho. Se em Cristo, pessoa e missão coincidem, então o que torna um sujeito espiritual uma pessoa não são meramente dados empíricos ou a via interpessoal, mas a participação na missão personalizadora de Cristo. Ele, ao eleger e enviar o ser humano, dotando-o de carismas, transforma-o em pessoa dentro do espaço de sua missão universal. Vê-se que o conceito de pessoa em Balthasar é teológico e ligado à missão.¹⁰³

Mais adiante será explicado que não são somente os crentes, mas a própria Igreja é qualificada por Balthasar como pessoa com a ajuda do conceito de missão. Enfim, pelos dados alcançados, percebe-se que a Eclesiologia balthasariana também é expressamente grata e devedora a este conceito.

2.1.3 Mútua relação entre Eclesiologia e Mariologia

A Antropologia, como demonstrado, iluminou a necessidade da complementação masculino e feminino no campo da Teologia. Cristo, como primário e masculino, necessita de uma resposta humana (feminina) que contribua como parceira nesta missão. Esta ajuda feminina faz aparecer a mulher individual e social, ou seja, Maria e a Igreja com seus respectivos tratados de Mariologia e Eclesiologia. Tem-se em Balthasar, a partir de então, uma profunda ligação entre Mariologia e Eclesiologia e, no núcleo destas, a Cristologia.¹⁰⁴

¹⁰² Ver secções 1.2.3.1 *O Deus Trindade* e 1.2.3.2 *O acontecimento Jesus Cristo*.

¹⁰³ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 190 à 195.

¹⁰⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 269; Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 32.

Maria (e analogamente a Igreja) entra no *teodrama*¹⁰⁵ fazendo parte do *status* da natureza humana não só em seu “estado original,” como também em seu “estado de caída”, visto que deve ser solidária com a humanidade real, pecadora. Ligada a Cristo morto e ressuscitado, deve também fazer parte do “estado final”, participando da humanidade redimida.¹⁰⁶

Neste cenário dramático, Maria, como a Mãe do Salvador, é imprescindível para a compreensão do papel da Igreja no teodrama.

Que a Igreja possa chegar a ser “mãe dos crentes”, supõe desde sempre que Maria concebeu e trouxe ao mundo o Messias. Por isso pode aplicar-se a ela com razão o título “Mãe da Igreja”. Pois assim como Cristo veio para servir, assim mesmo a maternidade de Maria de frente a seu Filho e a sua Igreja é puro serviço desinteressado.¹⁰⁷

Balthasar estabelece três tensões para a personagem dramática Maria, que iluminarão a figura da Igreja. A primeira tensão está entre o paraíso e a queda de Adão e Eva. Maria encontra-se nesta tensão como a Imaculada, privilégio concedido por sua dupla missão: Ela é Mãe de Deus e Esposa. Aqui, uma mancha de pecado qualquer impediria uma solidariedade efetiva nesta dupla missão. Pré-redimida por Cristo, Maria pode estabelecer então um novo tipo de relação entre homem e mulher, livre de corrupção, constituindo para a Igreja o seu núcleo ou essência imaculada.¹⁰⁸

A segunda tensão que ocorre em Maria, está entre a Antiga e Nova Aliança. Se Jesus supera o Antigo Testamento, Maria se encontra entre os dois testamentos: sua virgindade é vergonhosa para o seu povo e os rechaços de Jesus para com ela transparecem um rompimento de Jesus com sua própria parentela (*Mt 12,48ss*: “Quem é minha mãe e quem são meus irmãos? (...) aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos Céus, esse é meu irmão, irmã e mãe”; *Lc 2,49*; *Jo 2,4*; *Jo 19,26*). Contudo, a novidade que choca os dois testamentos e que coloca definitivamente Maria no plano

¹⁰⁵ *Teodrama* é uma expressão utilizada por Balthasar para indicar o encontro da liberdade infinita de Deus com a liberdade finita no drama da existência humana. Ver secção 1.2.5.2 Teodramática

¹⁰⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 270.

¹⁰⁷ BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 270 e 271.

¹⁰⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 295 à 302.

neotestamentário é a *virgindade antes, durante e depois do parto*.¹⁰⁹ Concebendo o seu Filho em estado virginal e permanecendo virgem, Maria torna-se o *tipo* da Igreja: antecipa o novo nascimento virginal que acontecerá na Igreja através do batismo. Também, torna-se o símbolo real da virgindade da própria Igreja-esposa: como em Maria, a virgindade da Igreja se orienta na disposição total para a união com o Senhor, garantindo uma autêntica maternidade espiritual na Igreja.¹¹⁰

A terceira tensão mariana está entre o mundo decaído e a eternidade. A mulher do Apocalipse (cap. 12), representa Maria-Igreja no drama entre o céu e a terra. É mulher que gera o filho (Mãe de Deus) a partir de um paraíso recuperado (Imaculada) e, estando no mundo decaído, se refugiou no deserto por causa do dragão de fogo. Tendo o seu menino arrebatado para Deus, ela está orientada ao céu (Assunção de Maria). Nesta tensão, Maria como a Mãe de Cristo é para a Igreja modelo de fecundidade. Como assunta ao céu, é modelo escatológico.¹¹¹

Como se viu, a Mariologia, com seu núcleo cristológico, é determinante na compreensão do mistério da Igreja. Portanto, ambas devem ser estudadas em profunda conexão.

2.1.4 Opção pelo concreto

Uma opção metodológica importante que reflete sobre o mistério da Igreja, é a opção pelo concreto que Balthasar manifesta em oposição ao abstrato.

Tendo presente a diversidade de sentidos para o conceito *concreto*, é interessante assinalar que Balthasar entende este conceito a partir do objeto próprio da Teologia, ou seja, do evento da encarnação do Verbo de Deus. Sendo este evento fundamental caracterizado como histórico e concreto, fica inviável entender qualquer

¹⁰⁹ Dentre vários símbolos e declarações de fé sobre a virgindade perpétua de Maria, cita-se a carta do Papa Leão Magno "*Lectis dilectionis tuae*" escrita em 449 (cf. DH 291) e o II Concílio de Constantinopla do ano 553 (DH 427).

¹¹⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 303 à 308; sobre a relação da virgindade de Maria e da Igreja, cf. BALTHASAR, H. *Maria, Iglesia naciente*, p. 82,86 e 87.

¹¹¹ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 308 à 312.

Teologia que percorra o caminho oposto da abstração, onde o aspecto da historicidade não seja respeitado.¹¹²

Esta opção pelo concreto é manifestada por Balthasar nos dois pontos constitutivos de seu método teológico acima exposto: 1º a *Teologia da analogia dos transcendentais* que, partindo do interior da dialogicidade humana histórica e concreta, vai desvelando os transcendentais de unidade, bondade, verdade e beleza, coextensivos ao Ser absoluto; aqui, a opção pelo concreto é percebida em seu ponto de partida, os entes finitos e concretos.¹¹³ 2º O *crisocentrismo*, onde o autor estabelece como ponto de referência de todos os seus escritos, o caráter absoluto e universal do evento histórico de Jesus de Nazaré. Neste ponto, fica evidente a opção por partir e sempre voltar ao Ser que se fez presente concretamente na história e que abarcou todos os demais seres. Mais uma vez e de outra maneira, vê-se sua opção pelo concreto.¹¹⁴

Na Eclesiologia, esta opção metodológica é um pressuposto importante. Procurando evitar uma Eclesiologia abstrata, Balthasar procurar aproximar a Eclesiologia do contexto social de onde surgiu a Igreja. Forma assim, uma Eclesiologia personalista, levando em conta as pessoas que conviveram e tomaram parte na missão de Jesus Cristo.¹¹⁵

2.2 A IGREJA A PARTIR DE JESUS CRISTO

Após a passagem sobre alguns pressupostos esclarecedores, pode-se analisar então o núcleo da Eclesiologia de Balthasar.

Como afirmado, a Igreja não pode ser vista em separado. Na *forma* teológica do teólogo suíço, a Igreja encontra-se enxertada no mistério da Trindade e no acontecimento Jesus Cristo. Interpretar redutivamente estes dois dogmas centrais de nossa fé, fere o bom entendimento do mistério da Igreja.

¹¹² Cf. BALDINI, A. *Principio Petriano e Principio Mariano ne "Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 33 à 36.

¹¹³ Ver secções 1.2.1.3 A analogia dos transcendentais entre Deus e a criatura e 1.2.2.2 A teologia dos transcendentais balthasariana

¹¹⁴ Ver secção 1.2.2.1 Crisocentrismo; Cf. BALDINI, A. *Principio Petriano e Principio Mariano ne "Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 35 e 36

¹¹⁵ O tema da eclesiologia personalista será desenvolvido na secção 2.2.2 A constelação cristológica.

Jesus Cristo, sendo a Palavra eterna do Pai feita homem, reconciliou o mundo com Deus por meio de seu sangue derramado na cruz (*Cf 1,20*). Neste mistério de sua Encarnação e Páscoa, Cristo tornou-se a imagem essencial de Deus e, ao mesmo tempo, o recapitulador da unidade da criação (*Ef 1,10*). Então, “O homem Jesus se converte para o mundo em ícone da Trindade: representa em si pelo Espírito ao Pai; mas para Deus é o ícone do mundo: de todos os sujeitos espirituais na natureza humana em virtude da substituição real que Ele realiza para eles”.¹¹⁶

Diante desta grandiosa missão de Jesus, Balthasar pergunta se não deveria haver uma correspondência à sua missão concentrada em forma humana como “resposta”, “ajuda”, “esposa”, “carne de minha carne e osso de meus ossos”. Uma resposta personificada que, além de incluir em sua natureza a humanidade, também recebesse do Filho de Deus sua substância divina. Coloca-se aqui, a pergunta sobre a pessoalidade da Igreja.¹¹⁷

2.2.1 A Igreja como pessoa

O autor suíço, ao propor a questão da identidade da Igreja, quer adentrar em seu mistério oriundo da missão de Jesus Cristo. Questiona as falsas ideias de Igreja que circulam na história e no tempo atual. Aponta na história, para uma irreflexão sobre a essência da própria Igreja, ocasião de respostas precipitadas, como ocorrido principalmente na Idade Média, com a junção da Igreja com o Estado (poder terreno). Aqui, a Igreja seria apenas uma sociedade perfeita. Seu crescimento no mundo, ligado ao poder terreno, visava ingenuamente à implantação do Reino de Deus na terra. Ora, a história encarregou-se de revelar o insucesso destas ideias e a necessidade de voltar ao evangelho, às fontes: o Espírito que rege a Igreja não aponta para o “magnífico”, mas para o “humilde e simples” (*Rm 12,16*). E isto requer crer não na força humana, mas na vitalidade da cruz de Cristo.¹¹⁸

Tendo presente, desta maneira, que a Igreja não pode ser adjetivada em nenhuma forma mundana de constituição, como família, tribo, estado, reduzindo-a a um

¹¹⁶ BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 314.

¹¹⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 314 e 315.

¹¹⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 19 à 32; cf. BALTHASAR, H. *Derrubar as muralhas*, p. 73 à 100.

sujeito coletivo de objetivos mundanos, von Balthasar recorre de forma especial a duas imagens bíblicas de Igreja para explicitar a sua personalidade: Corpo de Cristo e Esposa de Cristo.

2.2.1.1 Igreja como Corpo de Cristo

Aos que estão fora da Igreja católica, pode parecer que a constituição da Igreja seja monárquico-aristocrática, ordenada desde o Papa, passando pelos bispos, que agindo sob *jure divino*, não representam a vontade do povo. De outra parte, aos que pertencem à Igreja, aparece uma interpretação que justifica esta constituição eclesial, não errônea, mas unilateral: a Igreja, numa constituição hierárquico-sacramental, seria simplesmente Cristo. Ele, cabeça da Igreja, comanda a Igreja que é o seu corpo através da Hierarquia. Desta maneira, todos os atos da Igreja são no fundo, atos executados por Cristo: não é Pedro e Paulo que batizam; só Cristo é que batiza, como costumava responder Santo Agostinho aos donatistas.¹¹⁹ Então, a Igreja é o “Cristo que segue vivendo” na terra. Tem-se aqui, uma interpretação da imagem que Paulo utiliza para descrever o mistério da Igreja: o *Corpo de Cristo* (1 Cor 12,12-30).¹²⁰

Vê-se que, se a Igreja for interpretada exclusivamente por esta imagem bíblica, ela não é uma pessoa própria, uma segunda pessoa colocada de frente à Cabeça, o Cristo. Ela é somente corpo ordenado à Cabeça. Tanto, que Agostinho chega a dizer que *somos Cristo*,¹²¹ quando pensa na mediação da Eucaristia. Logo, este simbolismo oferece à compreensão da Igreja uma definição negativa: “A Igreja não é nem pode ser outra coisa que expansão, comunicação, participação da personalidade de Cristo”.¹²² De Cristo flui a vida trinitária para a Igreja.

Em continuidade com a imagem *Corpo de Cristo*, está o simbolismo joanino da *videira*. Esta imagem reforça ainda mais Cristo como o princípio vital e absoluto para a Igreja; princípio que permite a sobrevivência da mesma e a produção de frutos. Com a

¹¹⁹ AGOSTINHO *apud* BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 177.

¹²⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 176 e 177; cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 316.

¹²¹ AGOSTINHO, *Ps. 26, n. 2* (PL 36, 200) *apud* BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 316

¹²² BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 178.

expressão de Cristo: “Sem mim, nada podeis fazer” (*Jo 15,5*), a Igreja é confirmada como corpo e prolongamento da Cabeça.¹²³

Outra imagem bíblica repetida várias vezes pelos Padres e que pode complementar a compreensão do mistério da Igreja, é o nascimento da *Igreja da ferida do peito* do Senhor crucificado. Os elementos que apontam para o nascimento da Igreja neste acontecimento são: 1º sangue e água que brotam do peito do Senhor. O autor do quarto evangelho, com este por menor, dá claras razões para se entrever nesta água e sangue, a origem dos sacramentos, de forma especial, do Batismo e da Eucaristia. 2º Este fato da cruz, como manifestação suprema do amor divino-humano, acontece sob o olhar de Maria e do discípulo amado, tornando este “acontecer” fundamental um fato eclesiológico. 3º Ainda, ao narrar-se o Espírito como o terceiro elemento que brotou de Jesus na cruz, devolvido ao Pai, já manifesta a efusão do Espírito Santo na Igreja pelo crucificado-ressuscitado. Assim, “Espírito, água e sangue, são, em unidade, as ‘três testemunhas’ desse irrepetível amor divino-humano, e sua unidade está evidentemente relacionada à essência mais íntima da Igreja”.¹²⁴

Como Balthasar deduz com esta imagem joanina, a Igreja é aquela que brota do lado aberto de Cristo, não podendo ser simplesmente identificada com Cristo, mas colocada como “alguém” lançando-se desde sua origem, que é Cristo. Tem-se aqui, a passagem da imagem da Igreja como Corpo de Cristo para a Igreja como Esposa de Cristo.

2.2.1.2 A Igreja como Esposa de Cristo

São Paulo, na passagem de *Efésios 5*, quando fala da relação entre homem e mulher, obriga a conceber a relação Cabeça (Cristo) e corpo (Igreja) num sentido esponsal e pessoal. Aqui, o marido é a cabeça da mulher e esta é o seu corpo. Ao transpor esta relação esponsal para Cristo e a Igreja, Paulo consegue então unir as duas imagens para entender a Igreja: a Igreja é esposa, sendo, portanto uma *pessoa* a quem o Senhor amou e por ela se entregou até a morte de cruz. Igualmente,

¹²³ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 179.

¹²⁴ BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 180.

permanece o aspecto corporal, porque a Igreja sem mancha nem ruga, “uma só carne com o seu esposo”, é aquela que nasceu do lado aberto do seu Senhor na cruz.¹²⁵

Paulo, ao conceber esta valiosa intuição, recorreu claramente à imagem do livro do Gênesis, onde a primeira mulher nasceu da retirada da costela do primeiro homem enquanto este dormia. Estabelece-se um misterioso paralelismo entre os primeiros viventes Adão e Eva com Cristo e a Igreja, desenhando-se biblicamente a esponsalidade e pessoalidade da Igreja.

Balthasar, no entanto, afirma que a base bíblica da Igreja como *Esposa* não é suficientemente clara, com exceção da carta aos Efésios acima citada, gerando dificuldades na Eclesiologia atual. Para compreender esta problemática, tomar-se-á um breve histórico da utilização desta imagem na Bíblia e na história da Igreja:¹²⁶

No Antigo Testamento, Israel ou Sião não aparecem como corpo, senão como noiva prometida, esposa (*Is 54,5s; Jr 2,2*). Ainda, em outras passagens, censura-se o adultério de Jerusalém ao se prostituir com deuses estrangeiros. No entanto, Israel não se torna “uma só carne com Yahweh” e a relação física fica reservada para o Novo Testamento. Israel, além da imagem de noiva prometida e esposa infiel, é sobretudo povo de Deus, sujeito coletivo.¹²⁷

No Novo Testamento, os escassos textos sinóticos que podem realizar uma ponte com a Teologia esponsal de Paulo e dos profetas, não deixam clara a imagem de Igreja como esposa. Quando Jesus se apresenta como o esposo, a esposa não é apresentada. É o que se percebe na parábola das dez virgens (...) e na parábola das bodas do rei (*Mt 22,1-14*). Contudo, o Evangelho de João, as Cartas Joaninas e o Apocalipse, quando situadas em seu contexto messiânico, já avançam para uma imagem matrimonial. Tem-se, por exemplo, as bodas de Caná (*Jo 2,1-11*), o “templo de seu corpo” (*Jo 2,21*), a carne de Jesus dada para a vida do mundo (*Jo 6,33s*), a recomendação de sua mãe ao discípulo amado (*Jo 19,27*), a ferida de seu peito transpassado (*Jo 19,34*), a expiração do Espírito (*Jo 20,22*). Já na segunda Carta de São João, a Igreja então constituída sobremaneira no evento da Páscoa, é qualificada como “Senhora eleita junto com seus filhos” (*2 Jo 1*). No livro do Apocalipse, tem-se a

¹²⁵ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 180 e 181.

¹²⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 183 à 193.

¹²⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 183 e 184.

visão escatológica da Esposa do Cordeiro (*Ap 21-22*). Contudo, sobre o caráter pessoal da Igreja-esposa nada é dito de forma explícita. Somente no final do Apocalipse é que se escuta a única palavra da Esposa/Igreja, dirigida conjuntamente com o Espírito, clamando pelo Esposo: “Vem” (*Ap 22, 17*).¹²⁸

Com a Teologia dos Padres da Igreja, o tema da Igreja como pessoa/esposa recebe uma considerável ampliação. “ A Igreja passa a ser um sujeito próprio (se bem que nascido de Cristo ou purificado e elevado por Este), dotado de beleza feminina, cuja figura e adornos (...) podem ser descritos”.¹²⁹ Contribuindo para dar personalidade ao sujeito da Igreja, aparece o paralelo Igreja-Maria desde São Justino e Santo Ireneu até a exegese de Cântico dos Cânticos do século XII, que interpreta e polariza a amada na pessoa de Maria e esta, por sua vez, representando a totalidade dos *fiéis*. Esta imagem de Igreja como *Esposa* permanece em voga até o final da Idade Média.¹³⁰

Balthasar, passando aos tempos modernos, verifica uma Eclesiologia de cunho hierárquico-sacramental que dificulta a percepção da sponsalidade e personalidade da Igreja. Aponta para avanços da encíclica *Mystici Corporis* e eclesiologias afins da época, fazendo perceber que a Igreja é algo a mais que sua estrutura fundada por Cristo, estando inserida no *corpo triforme de Cristo*:¹³¹ corpo real, corpo eclesial (místico) e corpo eucarístico. Aqui, o corpo eucarístico, que é corpo real, permite incorporar a si o corpo eclesial. No entanto, este acento quase que exclusivo na imagem de *Corpo de Cristo*, continuou deixando de lado a compreensão sponsal e pessoal da Igreja. Então, não aparece uma autoconsciência pessoal. A Igreja, quando tomada pelo conjunto dos seus *fiéis*, continua sendo apenas um sujeito coletivo.¹³²

Vê-se que a proposta essencial de Balthasar consiste em passar da Igreja como simples *coletivo* para a Igreja como *pessoa*, aproveitando a imagem bíblica *Esposa de Cristo*. Em 1978, ao publicar a *Teodramática III (Theodramatik II/2)*, o teólogo suíço, apresentando sua eclesiologia de forma mais sistematizada, e

¹²⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 185 à 188.

¹²⁹ BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 188.

¹³⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 189.

¹³¹ Balthasar aponta de forma especial para a obra *Corpus Mysticum* (1944) de Henri de Lubac, no desenvolvimento sobre o corpo triforme de Cristo.

¹³² Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 189 à 192; cf. JUN, S. *Maria-Chiesa Sponsa Verbi*, p. 276 e 277.

complementando o seu livro anterior *Sponsa Verbi* (1960), utilizará o conceito de *missão* para explicitar a passagem para a Igreja como pessoa.¹³³

Na parte eclesiológica de *Teodramática III*, Balthasar apresenta os pensamentos dos teólogos Charles Journet,¹³⁴ Jacques Maritain,¹³⁵ Louis Bouyer,¹³⁶ Yves Congar¹³⁷ e Heribert Mühlen¹³⁸ com suas tentativas de explicar a Igreja como pessoa, todos trabalhando um equilíbrio entre o princípio cristocêntrico e pneumatocêntrico, apresentando o Espírito Santo como o agente principal que faz a Igreja coletiva ser uma só pessoa com Cristo. Balthasar concordando com este enfoque, mas percebendo algumas insuficiências, apresenta a Cristologia de missão como o viés necessário para empreender tal tarefa.¹³⁹

Como desenvolvido anteriormente, a Cristologia, com o auxílio da Antropologia, utiliza como pressuposto fundamental a coincidência de pessoa e missão em Jesus Cristo. Cristo, ao estender a sua missão aos seres humanos, torna os sujeitos pessoas teológicas. Da mesma forma, sabendo que estas missões conferidas a sujeitos singulares, fazem parte da única missão de Cristo, as pessoas e missões então se compenetraram umas nas outras, apresentando um caráter socializante. Aqui, a missão desprivatiza o sujeito, inserindo-o na *comunhão dos santos*, onde não só a graça e a missão são propriedade comum a todos, mas as próprias pessoas. Garantindo esta *missão* e a *comunhão dos santos* – essência da Igreja –, está a Eucaristia como participação na carne e no sangue do Senhor e, o Espírito Santo, que é inseparável desta (cf. *Jo 6,53.63*). Esta fundamentação eucarística (cristológica) e pneumatológica da Igreja fazem a Igreja ao mesmo tempo ser corpo e ser esposa de Cristo, aquela que está de frente a Cristo, respondendo a Ele. Ser corpo e esposa de Cristo são dois

¹³³ Cf. JUN, S. *Maria-Chiesa Sponsa Verbi*, p. 277 à 279.

¹³⁴ JOURNET, C. *L'Église Du Verbe incarné*. Desclée de Brouwer, Paris, 1951 *apud* BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 318.

¹³⁵ MARITAIN, J. *L'Église Du Christ. La personne de l'Église et son personnel*. DDC, Paris, 1970 *apud* BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 318.

¹³⁶ BOUYER, L. *L'Église de Dieu, Corps Du Christ et Temple de l'Esprit*. Paris, 1970 *apud* BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 319.

¹³⁷ CONGAR, Y. *La personne "Église"* in: *Revue Thomiste*, 1971 *apud* BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 319.

¹³⁸ MÜHLEN, H. *El Espíritu Santo en la Iglesia*. Salamanca, 1974 *apud* BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 319.

¹³⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 321 à 323.

aspectos da única realidade da Igreja. Este paradoxo tem profunda relação com o mistério do Deus Uno e Trino.¹⁴⁰

Portanto, a Igreja é pessoa porque participa da personalidade de Cristo por meio da participação em sua missão. Tudo isto garantido pela dimensão eucarística e pneumatológica da Igreja – conforme a imagem do nascimento da Igreja do lado aberto de Cristo. E se a missão dos *fiéis* dentro da comunhão dos santos é ser *ajuda* de Cristo, então a imagem de *esposa* saída do corpo de Cristo, torna-se para a Igreja algo essencial a ela. A figura de Maria ajudará a entender melhor esta sponsalidade e pessoalidade da Igreja.¹⁴¹

2.2.2 A constelação cristológica

Na secção anterior viu-se que as imagens de *corpo* e *esposa de Cristo*, somadas à imagem do nascimento da Igreja a partir do peito transpassado do Senhor, desvelam o mistério da pessoalidade da Igreja oriunda de Cristo. Agora, cabe utilizar o princípio metodológico da *opção pelo concreto*¹⁴² para perceber concretamente como se desenvolve a missão e a pessoalidade da Igreja no decurso dos tempos.

Jesus Cristo, em sua existência histórica, foi o ícone e a concretização do Deus Trinitário para o mundo. Como homem-Deus, além de estar unido ao Pai no Espírito Santo, Ele formou ao redor de sua pessoa uma constelação social, ou seja, um conjunto de figuras humanas que “orbitavam” ao seu entorno.¹⁴³

Analisando estas figuras que foram descritas no Novo Testamento, Balthasar não as entende como meros personagens históricos, restritos aos planos dos acontecimentos terrenos. Muito menos as entende como símbolos puramente abstratos, de existência duvidosa. O autor aqui denomina estas figuras como *símbolos reais*. São pessoas fundadas no plano histórico-salvífico do Pai que, ao modo de cada um,

¹⁴⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 321 à 323; esta explicação já estava embrionariamente contida em BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 205 à 212, quando o autor se referia à *anima ecclesiastica* para expressar a “eclesificação” da consciência individual.

¹⁴¹ Sobre o entendimento da pessoalidade da Igreja a partir de Maria, ver secção 2.3 A IGREJA A PARTIR DE MARIA

¹⁴² Sobre a opção de Balthasar pelo concreto, ver secção 2.1.4 *Opção pelo concreto*

¹⁴³ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 162 à 163.

encarnam princípios formais destinados a permanecer na Igreja até o fim dos tempos.¹⁴⁴

As figuras nomeadas pelo autor, consideradas como as mais importantes no horizonte neotestamentário, e que, portanto, formam a constelação cristológica são: João Batista, Maria, os doze apóstolos, entre os quais se destacam Pedro e João e, enfim Paulo, o “aborto”.¹⁴⁵

2.2.2.1 Maria

Maria é a primeira na sucessão cronológica e em importância teológica. Isto porque ela se encontra no coração do evento da encarnação. Com seu sim imaculado, ela é a serva perfeita que gera o Filho de Deus. Mantendo-se nesta relação privilegiada com seu Filho, aos pés da cruz, ela é dada pelo mesmo ao apóstolo João como sua mãe, tornando-se mãe da Igreja. A figura de Maria se mostra como *unicompreensiva*, ou seja, como modelo realizado da Igreja que integra e faz compreender os outros símbolos reais, como os doze apóstolos.¹⁴⁶

2.2.2.2 O Batista

Numa relação cronologicamente anterior à eleição dos doze, aparece a misteriosa, mas significativa relação entre o Batista e Jesus. Dos diversos dados contidos nos Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos sobre João Batista, relatos sempre fragmentários, o que von Balthasar destaca como seguros historicamente, são as exortações escatológicas, o batismo de penitência, bem como o batismo de Jesus no rio Jordão. Acrescenta-se ainda a consciência do Batista de não ser ele o messias esperado, a pergunta pela messianidade de Jesus, a passagem de discípulos do

¹⁴⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 162 à 164; Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne “Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar”*, p. 60 e 61.

¹⁴⁵ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 163.

¹⁴⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 164.

Batista para Jesus e o reconhecimento por parte de Jesus, da extraordinária figura de João.

Neste quadro neotestamentário, o autor suíço aponta João Batista como o símbolo real que personifica a plenitude do Antigo Testamento. Sintetizando a antiga aliança frente ao ministério de Jesus, ele ao mesmo tempo tem a graça de já atuar no desígnio salvífico do Novo Testamento. Isto, por sua íntima vizinhança com a missão de Maria e como o provocador terreno da missão de Jesus. O próprio Jesus o confirma na nova aliança quando o define como o “Elias que devia vir” (*Mt 11,14*) e como o “maior entre os nascidos de mulher” (*Mt 11,11*).¹⁴⁷

2.2.2.3 Os doze Apóstolos

Jesus, ao chamar os que ele quis (*Mc 1,16-20;2,13-14*) e constituir os doze (*Mc 3,13-19*), mantendo-os próximos a si, educando-os e conferindo poderes a eles (*Mc 3,15*), está transmitindo o Reino que ele mesmo recebeu do Pai. A educação que Jesus dá aos doze compreende uma verdadeira reviravolta em seus conceitos estabelecidos. Como exemplo maior, tem-se a ideia de poder que em Jesus é convertida em humildade e serviço, imolação de sua própria vida. Sendo uma educação transmitida com o testemunho do próprio Senhor, percebe-se que a grande lição a ser transmitida é a do amor trinitário encarnado em Jesus. Assim, participar da missão de Jesus, de sua autoridade e poderes, ou de seus sentimentos e de sua carne e sangue doados, são no fundo, uma única coisa.¹⁴⁸

2.2.2.4 Pedro e João

Dentro do grupo dos apóstolos, os evangelistas apontam com clareza a emergência de Pedro e João. Balthasar apresenta duas séries de textos significativos que evidenciam as missões especiais destes apóstolos. Primeiramente, os textos *Mt 16,23-25; Jo 13,6-10.36; 21,18s* apontam para uma especial participação de Pedro na

¹⁴⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 164 à 166; ; Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne “Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar”*, p. 62.

¹⁴⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 166 à 168.

autoridade e serviço de Jesus, com disponibilidade para o sofrimento. A segunda classe de textos destacados pelo autor (*Jo 20,1-10; 21,1-15*), revelam uma distinção de missões, sendo a de Pedro, o ministério e, João, a tarefa do amor. Estas missões se entrelaçam intimamente de tal modo que o “amor maior” por Jesus foi pedido a Pedro e não a João, por conta do ministério [*Jo 21, 15*: “Jesus disse a Simão Pedro: ‘Simão, filho de João, tu me amas mais do que a estes?’ (...) ‘Apascenta os meus cordeiros’”]. Neste chamado de Pedro ao “amor maior”, João não perde a sua identidade de discípulo amado, senão que permanece ao lado de Pedro, revelando a unidade entre ministério e amor. Tem-se assim, duas figuras relevantes inconfundíveis entre si e que estão ao mesmo tempo relacionadas de maneira muito próxima, apresentando forte acento teológico e eclesiológico.¹⁴⁹

Balthasar, ainda destaca na constelação cristológica, a figura de Paulo e do evangelista Lucas, mostrando, através dos textos paulinos, do Evangelho Lucano e dos Atos dos Apóstolos, uma Igreja viva, onde permanecem vivos e relacionados os símbolos reais de Maria, de Pedro, de João, do Batista e do próprio Paulo. Retornando ao Evangelho de João, o autor suíço destaca uma peculiaridade própria da dimensão joanina da Igreja. Aos pés da cruz, João recebendo Maria como sua mãe pelo próprio crucificado, estabelece-se o próprio João como o mediador discreto, mas necessário entre Pedro e Maria, ou ainda, entre a Igreja do ministério masculino e a Igreja da feminilidade.¹⁵⁰

Balthasar estabelece desta maneira, uma Eclesiologia personalista, onde a Igreja já não pode mais ser concebida apenas em sua forma hierárquico-sacramental, mas, sob o modo do Deus Trino e Uno, como uma realidade dinâmica, feita de diversos princípios personificados, formando o único corpo místico e esposa de Cristo.¹⁵¹

2.3 A IGREJA A PARTIR DE MARIA

¹⁴⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 168 à 172; ; Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne “Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar”*, p. 63 e 64.

¹⁵⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 172; Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne “Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar”*, p. 64.

¹⁵¹ Cf. LEAHY, B. *O principio mariano na Igreja*, p. 72; Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 194 e 195.

Em Teodramática III, Balthasar fundamenta a Igreja não só a partir de Cristo, mas também a partir de Maria. Nesta afirmação ousada, mas necessária para esclarecer o mistério da Igreja, o autor apela para uma correta compreensão do papel dramático de Maria, já esboçado de maneira parcial no Concílio Vaticano II.¹⁵²

Fazendo um resgate histórico da compreensão do papel de Maria, Balthasar sintetiza:

O que durante a patrística permaneceu em geral implícito, a maternidade de Maria não só com respeito a Cristo, mas também com respeito aos *fiéis*, e com ela também a sua relação de esposa com Cristo, foi-se explicitando na Idade Média. Mas esta extrapolação de Maria conduziu a tais desequilíbrios que, no Concílio Vaticano II, ela voltou a ser resituada na eclesiologia, ainda que conservando as perspectivas essenciais adquiridas no curso do caminho.¹⁵³

Na breve exposição mariológica do Concílio Vaticano II, exposta na *Lumen Gentium*, apontou-se para Maria como protótipo e modelo da Igreja (n. 53), Mãe de Cristo (n. 56-59) e Mãe da Igreja (n. 61), Virgem-Mãe humilde que, após sua existência terrena, foi exaltada como *rainha do universo* (n. 59). Este documento eclesiológico, fundamentado pela Tradição da Igreja, no entanto, omitiu o aspecto sponsal de Maria em relação a Cristo, deixando este aspecto somente para a Igreja (n. 64). Isto, segundo o autor suíço, condicionou uma retomada do minimalismo na relação entre Igreja e Maria, ficando esta relação predominantemente resguardada sobre o ponto de vista moral de imitação das virtudes marianas e de mediação de sua santidade.¹⁵⁴

¹⁵² Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 324 à 326.

¹⁵³ BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 278 e 279.

¹⁵⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 293 e 294.

Balthasar então, intuindo uma visão mais integral do papel de Maria na Igreja, afirma a sua dupla missão de *mãe e esposa* de Cristo.¹⁵⁵ Como afirmado anteriormente, é uma missão feminina, de *resposta* ao esposo e de fecundidade. Como mulher individual, tendo um lugar singular nas missões personalizadoras na Igreja, ela sintetiza o princípio feminino da fecundidade comum da Igreja. Maria torna-se, desta maneira, um “nós” feminino englobante, ou ainda, o centro pessoal-feminino da Igreja.

Maria é aquela subjetividade capaz de corresponder plenamente, em sua maneira feminina e conceptiva, a subjetividade masculina de Cristo, pela graça de Deus e pelo cobrimento do Espírito divino. A Igreja que nasce de Cristo encontra em Maria seu centro pessoal e a realização plena de sua ideia eclesial.¹⁵⁶

Balthasar, nesse sentido, chama Maria de “vaso eclesial” que acolhe toda a substância do Filho em total disponibilidade, como atesta o seu “sim” imaculado. Este “sim” de esposa a torna capaz de uma fecundidade ilimitada: se o pecado é fechamento e privação do espírito comunitário e da vontade de compartilhar de forma desinteressada, Maria, ao contrário, não retém nada para si, entregando o seu Filho aos outros, à Igreja (missão). Esta disponibilidade, semelhante à de seu Filho, torna-a “protótipo real e realizado da Igreja, no que ficam integradas as restantes missões particulares da Igreja”.¹⁵⁷

Viu-se aqui, de forma breve, uma recuperação da visão esponsal de Maria operada por Balthasar, que unida à sua maternidade, torna-se princípio onicompreensivo da Igreja como feminina. É nesse sentido que Balthasar pode dizer que a Igreja é primeiro feminina, sendo sempre receptora e nunca possuidora dos mistérios que dispensa à humanidade. E o ministério eclesial masculino, será sempre secundário, porque localizado dentro do papel feminino onicompreensivo de Maria na

¹⁵⁵ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 271 à 312; 323 à 325.

¹⁵⁶ BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 198 e 199.

¹⁵⁷ BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 324.

Igreja.¹⁵⁸ Esta mútua compreensão entre Maria e a Igreja é tão íntima e intercambiável, que Balthasar, seguindo a Scheeben,¹⁵⁹ deduz uma pericorese entre o mistério de Maria e o da Igreja, não podendo um ser perfeitamente conhecido sem o outro e vice-versa.

Resumindo esta relação pericorética, afirma-se a seguinte identidade de missão: tanto Maria quanto a Igreja, são aquelas que em completa gratidão, recebem e doam o Filho.¹⁶⁰

Esclarecido o papel onicompreensivo de Maria na Igreja, falta ainda evidenciar o título desta secção. Perscrutando o evento da encarnação, Balthasar observa já ali uma fundação “qualitativa” da Igreja. O “sim” de Maria é o ponto de partida para a fé neotestamentária eclesial. Ocorre neste “sim” imaculado o encontro esponsal entre a totalidade de Deus e a nossa disponibilidade. É a partir deste “sim” que o Espírito Santo fecunda o seio terreno com a semente do Verbo eterno. Então, pode-se dizer que o “sim” dado por Maria tem um alcance tão grande, que já abarca o “sim” de todos os *fiéis* da Igreja.¹⁶¹

No “sim” de Maria, ainda, percebe-se um círculo indissolúvel entre o divino e o humano, que não permite que a produção divina da Igreja/esposa seja dada de modo unilateral: se o “sim” de Maria, esposa do Verbo, deveu-se à graça da cruz, no entanto sabe-se que tal salvação por meio da cruz só pôde acontecer pelo seu “sim” de Mãe. Portanto, no “sim” da *pré-redimida*¹⁶² Maria, tem-se a colaboração humana fundamental para o nascimento da Igreja.¹⁶³ Aqui já se pode falar em Igreja a partir de Maria, com a devida ressalva da desconcertante diferença entre seu Filho humano-divino e a sua criaturalidade.

¹⁵⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Maria, Iglesia naciente*, p. 110; cf. BALTHASAR, H. *Teodramática IV*, p. 372 e 374.

¹⁵⁹ *Apud* BALTHASAR, H. *Maria, Iglesia naciente*, p. 110.

¹⁶⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Maria, Iglesia naciente*, p. 98 à 111.

¹⁶¹ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 201 e 202; cf. BALTHASAR, H. *Teodramática IV*, p. 372; Cf. LEAHY, B. *O princípio mariano na Igreja*, p. 125 e 126.

¹⁶² O termo *pré-redimida* aplicado a Maria, vem indicar a sua concepção sem a mancha do pecado, em vista dos méritos de Cristo. A pré-redenção de Maria, portanto, é fruto e está em vista da redenção que procede da cruz de Cristo. Este dogma da Imaculada Conceição foi proclamado em 1854 pelo papa Pio IX (DH 2803).

¹⁶³ Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 323 e 324.

Concluindo, afirma-se que a fundamentação da Igreja em Maria possui caráter feminino e complementar a Cristo, no que se refere ao seu papel fundamental de colaboradora na obra da salvação. Maria, como mulher individual, ilumina a missão esposal e materna da Igreja e assim, contribui para a compreensão de seu mistério como pessoa.

2.4 A DRAMÁTICA INTERNA DA IGREJA: ESPOSA E INSTITUIÇÃO

Numa visão de conjunto, pode-se dizer que a personalidade da Igreja é entendida por Balthasar como “a pericorese das missões pessoais e socializadas (...) em torno ao centro da missão mariana”,¹⁶⁴ que é a maternidade e a conjugalidade, trazendo o Cristo ao mundo. Nesta função evidentemente feminina, surge uma pergunta conflitiva num primeiro momento: O que torna a Igreja, mãe e esposa, ser capaz de exercitar a missão masculina de fecundar os *fiéis* através dos tempos? A resposta está na fundação da “instituição” eclesial por Jesus Cristo.

A instituição é a garantia da presença constante do esposo Cristo para com sua esposa Igreja; e daí que está confiada a homens que, pertencendo à feminilidade global da Igreja, tomados dela e permanecendo nela, possuem o mistério e a função de personificar a Cristo que se aproxima da Igreja para fecundá-la.¹⁶⁵

Vê-se que a tensão esposal entre Cristo e a Igreja se encontra concretamente presente no interior da Igreja, comunicada por Deus na subjetividade e personalidade das diferentes pessoas que compõem a Igreja. Esta oposição se personifica nos símbolos reais de Maria e Pedro. Se Maria é o centro pessoal da Igreja, possuindo uma

¹⁶⁴ BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 325.

¹⁶⁵ BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 325.

missão feminina-primária no interior da mesma, Pedro possui uma missão masculina-secundária, personificando a instituição.¹⁶⁶

Desta maneira, Balthasar identifica um princípio petrino que se estende através da instituição a toda a Igreja, mas se movendo ao interno da esfera mariana onicompreensiva: com o poder das chaves da Igreja dado a Pedro, o ministério tem a missão de (re)conduzir o pecador ao centro mariano da Igreja, puro e santo. Para isto, deve primeiro o ministro pertencer à Igreja mariana, possuindo uma fé feminina, eclesial, como o próprio Pedro expressou em sua profissão de fé: "... A quem iremos, Senhor? Tu tens palavras de vida eterna. Agora nós acreditamos e sabemos que tu és o Santo de Deus" (*Jo 6,68s*).¹⁶⁷

De outra parte, sendo o ministro pertencente ao centro mariano do amor, ele deve pôr-se do ponto de vista do pecador no caminho em direção ao centro, realizando o serviço kenótico do Filho de Deus. Logo, em relação ao centro mariano, o ministério petrino possui uma dinâmica excêntrica, de kenosis.¹⁶⁸ De outro modo, tomando a linguagem dos padres antigos, Balthasar também entende este serviço ministerial e sacramental, como serviço materno que dá a luz (Batismo) e com amor educa os nascidos para a feminilidade cristã.¹⁶⁹

Diante desta configuração interna da Igreja, Balthasar adverte para uma falsa compreensão de que os ministros ordenados sejam mais importantes que os leigos por representarem a Cristo, num papel doador. Aqui, Balthasar lembra que o ministério, mesmo sendo necessário para que o Cristo possa fazer-se presente na Eucaristia, ele é apenas instrumental e transitório. O mais importante é a meta, alcançar o centro da santidade mariana da Igreja, formando o Cristo em nós.¹⁷⁰

João é outro símbolo real que deve ser observado para uma boa compreensão da dramática interna da Igreja. Como discípulo amado, ele não almeja o poder, senão que, permanecendo ao lado de Pedro e Maria, é símbolo daquele que une os dois,

¹⁶⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 193 à 212; BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 325 e 330; cf. BALTHASAR, H. *Teodramática IV*, p. 374.

¹⁶⁷ Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne "Il Complesso Antirromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 73; Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 196; cf. BALTHASAR, H. *Teodramática IV*, p. 374.

¹⁶⁸ Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne "Il Complesso Antirromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 73.

¹⁶⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 195 à 197.

¹⁷⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Sponsa Verbi*, p. 195 à 205; cf. BALTHASAR, H. *Teodramática IV*, p. 374.

desaparecendo no anonimato. Isto é percebido no quarto Evangelho, na proximidade de João a Pedro (cf. 1,37ss; 13,22-30; 20,1-10; 21,1-23), quando perdendo a prerrogativa do amor maior de Jesus para este (cf. Jo 21,1-23), permanece a seu lado, e se torna paradigma do “sentir com a Igreja (petrina)”. De outra parte, João é o discípulo mais próximo a Maria, quando aos pés da cruz, recebe de seu Senhor, Maria como Mãe. Enfim, ele estando ao lado dos dois, não busca lugar privilegiado, mas a unidade entre ministério e amor. Este símbolo real se perpetua na Igreja especialmente nos santos que exercem sua missão de forma não ministerial, e que são reconhecidos por realizarem a união entre a Igreja mariana e a petrina.¹⁷¹

Ainda, deve-se destacar os cinco aspectos apresentados em Teodramática III que ajudam a resumir a relação dramática da Igreja/esposa e a instituição:¹⁷²

a) A tendência encarnacionista da Igreja: se o Senhor da Igreja, sendo Deus, assumiu um corpo mortal, sofrendo por nós e em nosso lugar, segue-se que a esposa tirada do peito do Senhor, também possuísse uma constituição corporal-social, sendo-lhe derramada a vitalidade do Espírito Santo. Na Igreja, a instituição assume esta perspectiva encarnacionista, tornando presente a graça do Deus encarnado na Eucaristia e no perdão.

b) A instituição, como estrutura ministerial, é a garantia de que, a cada instante na Igreja, se torna presente o acontecimento original do nascimento da Igreja. Este aspecto está intimamente ligado à tendência encarnacionista. Isto serve de pressuposto para que o crente tenha a consciência de que ele só participa da justificação divina dentro da Igreja; e de que a recebe de Deus nela e com ela.

c) Diante de uma Igreja constituída de pecadores, é necessário não apenas a realidade da Igreja santa subjetiva-mariana, mas de uma santidade objetiva-petrina do ministério. Pois como vimos, cabe ao ministério a função de educar aos imperfeitos em direção ao centro mariano da Igreja. Esta polaridade vem fundamentada em Cristo que viveu sua vida terrena sobre a regra objetiva do Espírito Santo, fazendo-se obediente a este Espírito do Pai até a morte de cruz (inversão trinitária).

¹⁷¹ Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne "Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 76 e 77.

¹⁷² Estes cinco aspectos que se seguem no presente texto, foram apresentados em: BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 329 e 330.

d) O Espírito Santo que Cristo enviou desde o Pai ao mundo em Pentecostes, é o Espírito que impulsiona o crente na direção do sim total de Maria no seguimento de Cristo. É Espírito de liberdade e de filiação: o cristão foi libertado por meio da cruz, devendo viver uma nova vida de serviço, percorrendo o caminho até a cruz. Aqui, tanto Maria, a imaculada, quanto Pedro, estão sobre a regra deste mesmo Espírito.

Balthasar, seguindo este pensamento, adverte que o ministro da Igreja, ao pastorear os *fiéis* e a si mesmo deve ter diante de si a regra do seguimento da cruz. Este é o caminho da autêntica maturidade cristã, ou seja, da santidade. E isto não é privilégio de Pedro, dos ministros, senão de Maria “trono de sabedoria” e “imaculada”. Vê-se, nesta vida segundo o Espírito, o entrelaçamento entre a Igreja *esposa/Maria* e o *ministério* enraizado nela.

e) Enfim, seguindo a John Henri Newman,¹⁷³ Balthasar aponta para a distinção entre o ministério episcopal e o ministério profético na Igreja. O ministério profético está enraizado em todos os *fiéis* através do Batismo. Aqui, a tradição e o instinto da fé é matéria comum a todos os batizados. Já o ministério episcopal tem a missão de velar sobre o ministério profético de todos os *fiéis*, garantindo sua autenticidade. Ora, nesta dramática interna, o ministério episcopal deve ter a humildade de, em alguns casos, deixar-se ensinar pelo ministério profético dos *fiéis*.

De outra parte, os *fiéis*, percorrendo o caminho da obediência, devem deixar-se orientar pelo ministério episcopal, guardião e intérprete autêntico da Tradição e da Escritura. Esta obediência se torna compreensível à comunidade ou pessoa repreendida, quando se percebe que a própria Igreja “é um produto da absoluta obediência de Cristo até a cruz”.¹⁷⁴

2.5 O PRINCÍPIO PETRINO¹⁷⁵

¹⁷³ Balthasar toma como referência as obras de Newman intituladas *The prophetic Office in the Church* (1837); *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (1859) e algumas cartas do mesmo. Cf. BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 329.

¹⁷⁴ BALTHASAR, H. *Teodramática*, volume III, p. 330.

¹⁷⁵ Esta seção foi desenvolvida a partir das ideias do livro *Der antirömische Affekt (Le Complexe Antromain)* de Balthasar, p. 173 à 210; 257 à 317.

2.5.1 Pedro na estrutura

Ao analisar a constelação cristológica e após, o entrelaçamento entre Maria e Pedro no mistério da Igreja, percebeu-se claramente que o princípio petrino, identificado como o princípio personificador do ministério e da instituição, nunca pode ser visto isoladamente. Esta tentação de isolá-lo, concebendo-o apenas sob o ponto de vista sociológico, conforme Balthasar, não leva em conta a Sagrada Escritura.

No livro *O complexo antirromano (Der antirömische Affekt - 1974)*, Balthasar, exemplificando, aponta para a visão errônea de Schelling, que fala de uma oposição entre a Igreja de Pedro (católica), a Igreja de Paulo (protestante) e a Igreja de João (ortodoxa ou a Igreja do futuro). Ora, segundo o autor de Basileia, esta visão foi formulada a partir de um ponto de vista estranho às Escrituras, onde o princípio bíblico da autoridade confiada a Pedro não foi levado em conta nem a indissolúvel relação entre Pedro e João e a submissão de Paulo aos apóstolos em Jerusalém (*Gl 2,9*).¹⁷⁶

2.5.1.1 Pedro como símbolo real

Recorrendo ao Novo Testamento, Balthasar procura entender a figura real de Pedro, para assim elaborar uma correta compreensão do ministério em geral e do ministério petrino. Aqui, Pedro deve ser considerado tanto no período pré-pascal quanto no pós-pascal, com suas debilidades e tentações narradas nestes dois tempos.¹⁷⁷

O teólogo suíço aponta três elementos significativos de Pedro: Em primeiro lugar, a eleição ao ministério e sua resposta positiva dada com sua profissão de fé messiânica (*Mc 8,29*). O segundo elemento é a requisição total da vida de Pedro ao ofício que lhe foi confiado. Sendo um homem frágil e renegado, a graça do Senhor o configura ao pastoreio divino a tal ponto de realizar o martírio, como atesta o quarto evangelho (*Jo 21,18s*). O terceiro elemento retirado dos Atos dos Apóstolos, refere-se a percepção de Pedro sobre sua preeminência em relação aos demais apóstolos até o momento em que aprisionado por Herodes, teve que sair de Jerusalém (*At 12,17*),

¹⁷⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 173 à 175.

¹⁷⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 176 à 179.

confiando a direção da Igreja de Jerusalém a Tiago, irmão do Senhor. Da mesma forma, sabendo de seu lugar destacado na Igreja, Pedro consegue deslocar o centro de sua ação apostólica da condução de uma comunidade singular para a abertura à missão aos pagãos, como comprova os Atos dos Apóstolos.¹⁷⁸

2.5.1.2 Presença atual da “constelação cristológica”

Entre os símbolos reais que gravitam em torno de Cristo, como o Batista, Maria, os apóstolos e Paulo, destaca-se na atualidade a missão de Pedro que vem representado através da sucessão papal. Balthasar rejeita a tese de que as demais figuras com suas missões fundamentais ficaram restritas à Igreja primitiva: elas continuam a perpetuar-se na Igreja de todos os tempos. O que ocorre, segundo o autor, são modalidades de sucessão próprias para cada símbolo real, onde a mais evidente é a sucessão petrina.¹⁷⁹

Assim, o Batista, em sua missão de precursor e amigo do esposo, é aquela presença eclesial que, desaparecendo, prepara o espaço para Cristo (*Jo 3,28-30*). Maria é aquela presença que anima e inspira toda a realidade eclesial, pronta para retirar-se diante do Filho. Paulo, de indiscutível atualidade, aparece hoje na sucessão apostólica do colégio episcopal como um todo. Também, aparece na relação difícil de explicar juridicamente entre primado e colegialidade. Ainda, olhando para o modo único de como Paulo foi chamado pelo Senhor e aceito pelos apóstolos, Balthasar faz uma analogia da pessoa e missão de Paulo com algumas vocações carismáticas. João, o discípulo amado, permanece hoje estreitamente ligado à vida e ao movimento de Maria. Nele, verifica-se o princípio real do amor. Reconhece a preeminência de Pedro, permanecendo ao lado dele (*Jo 21,5;21,20-23*), sendo o intermediário entre ele e o Senhor (*Jo 13,23s; 21,20s*). Esta coexistência entre amor e ministério narrada no

¹⁷⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 179 à 182; Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne “Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar”*, p. 80 e 81.

¹⁷⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 185 e 186.

Evangelho de São João, é o aspecto mais claro de atualização presente em toda a constelação cristológica, segundo o autor.¹⁸⁰

2.5.2 O ministério petrino como presença concreta de Cristo

2.5.2.1 Colegialidade e primado

Balthasar, em *O complexo antiromano*, após situar Pedro no interior da “constelação cristológica” de todos os tempos, passa então a falar sobre a figura específica de Pedro perpetuada na Igreja Católica através da Igreja de Roma. Pedro, ao receber de Jesus a missão de ser *pedra* da Igreja, deve presidir a mesma na caridade, garantindo a presença de Jesus ressuscitado no interior desta.¹⁸¹

Assim, a Igreja de Roma, ao ser fundada por Pedro e Paulo, desde os primeiros tempos foi reconhecida como a que “preside na caridade”. Balthasar recorda que Irineu de Lião (+202), argumentando contra os gnósticos, afirmava que a verdadeira doutrina se encontra tangível e garantida na ininterrupta sucessão dos bispos da Igreja. Em particular, Irineu fazia referência à Igreja de Roma que exercia a maior autoridade por sua antiguidade e fundação apostólica, sendo ponto de referência para as demais Igrejas.¹⁸²

O autor suíço ainda argumenta que, nos tempos dos padres apostólicos e sub-apostólicos, a Igreja já era auto-compreendida como comunhão na fé e na caridade garantida na unidade dos *fiéis* com o seu bispo e dos bispos entre si, união que se tornava visível no bispo de Roma.¹⁸³

São Cipriano (+ 258) vê o primado de Roma essencialmente como cronológico e de honra e não tanto juridicamente. Já o Sínodo de Sárdica (343-344), atribui importância jurídica ao bispo de Roma nos casos controversos e define como “cabeça” a sede do apóstolo Pedro. Também destaca-se a contribuição dos Papas Sirício e Leão Magno na sistematização do primado jurídico de Roma. Balthasar vê aqui, uma

¹⁸⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 186 à 189; Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne “Il Compleso Antiromano di Hans Urs von Balthasar”*, p. 81 e 82.

¹⁸¹ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 189 e 190.

¹⁸² Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 190 e 191.

¹⁸³ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 191 e 192.

concentração unilateral, acentuando fortemente Pedro como fonte originária em meio aos outros símbolos reais da constelação cristológica das origens.¹⁸⁴

2.5.2.2 Amor, direito e poder

Diante da luta de opiniões e da ocorrência de heresias no seio da Igreja concebida como comunhão na caridade, é necessário a existência de uma instância jurídica suprema. Sob esta base é que se pode afirmar a “com-presença” do amor, do direito e do poder na Igreja.¹⁸⁵

Utilizando o pensamento de Johann Adam Möhler, Balthasar explica que a Igreja, entendida como comunhão no amor, em virtude do Espírito Santo que a habita, possui graus de unidade visível que auto-representam a unidade invisível da mesma. Assim, os graus podem ser descritos como: a unidade da comunidade no bispo; dos bispos no bispo metropolitano e no sínodo particular; unidade do episcopado inteiro; unidade no primado da sede romana como ponto visível de unidade do episcopado.¹⁸⁶

Segundo Möhler, a esfera do direito se articula na Igreja, concentrando-se numa pessoa, para poder eficazmente opor-se ao desregramento originado do pecado. Dentro desta esfera, o mesmo autor faz a distinção entre “oposição” – que designa uma fecunda realidade intraeclesial – e contradição – que é fator herético externo que visa a destruição da unidade da Igreja. Aqui, Möhler reconhece o primado como instituição divina e vê a dinâmica intraeclesial entre o episcopalismo e o papalismo como saudável.¹⁸⁷

Enfim, as instâncias do primado e do direito da sede romana são elementos essenciais à conservação da unidade no amor, sobre o qual a Igreja foi constituída em Jesus Cristo.

¹⁸⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 193 à 195; Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne “Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar”*, p. 85 e 86.

¹⁸⁵ Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne “Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar”*, p. 86.

¹⁸⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 195 à 197.

¹⁸⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 197 à 200.

2.5.2.3 O ministério e a Igreja santa

Prosseguindo a análise do ministério petrino, Balthasar faz uso da revisitação que Möhler opera nas fontes patrísticas, principalmente em Santo Agostinho.

Segundo a visão de Agostinho, o ministério deve estar ancorado na Igreja santa ou *Columba*.¹⁸⁸ Esta é depositária dos poderes de Cristo, podendo exercer validamente o seu ofício mesmo diante da indignidade do ministro, que está subordinado ao agir do único sacerdócio de Cristo bom pastor. No exercício do ministério, os pastores tornam visível a ligação existente entre Cristo esposo e a Igreja esposa. E as palavras que dizem, não são suas, mas aquelas escutadas do Esposo. E seguindo a grandiosidade de seu ministério radicado na Igreja santa, ao perdoar os pecados dos outros em união a Cristo, os ministros tomam consciência de seus próprios pecados e fraquezas.¹⁸⁹

Seguindo a visão de Agostinho, Balthasar apresenta duas tarefas do ministério: a primeira tarefa do ministério eclesial é manter viva na Igreja de todos os tempos a forma da cruz. Isto já foi percebido na profecia de Jesus a Pedro sobre a morte com a qual ele deveria glorificar a Deus. Aqui, o teólogo suíço recorda que a cruz é elemento constitutivo de toda a Igreja, não sendo a marca somente dos ministros ou da Igreja pura e santa, mas também da Igreja pecadora, que se revolta muitas vezes contra o ministério instituído.¹⁹⁰

A segunda tarefa do ministério, vem da necessidade de mostrar como a *columba* pode ser realizada na Igreja terrestre, não a relegando somente ao plano da Jerusalém celeste. Balthasar, neste sentido, fala da necessidade dos ministros modernos mostrarem não só a presença de Pedro e dos demais apóstolos, mas

¹⁸⁸ O termo *Columba*, utilizado por Agostinho, repercute a imagem dos dois namorados do *Cântico dos cânticos* [5,2: "...ouvi o meu amado que batia: 'Abre (...) pomba minha sem defeito'"]. Ele usa esta imagem em referência à Igreja, como a "única pomba de Cristo", numa linguagem que denota o amor sponsal de Cristo à sua esposa pura. É a Igreja do amor, a que Balthasar chamou mais tarde de Igreja mariana, que em Maria possui o seu núcleo imaculado. Esta *Columba* porta dentro de si o ministério. Cf. LEAHY, B. *O princípio mariano na Igreja*, p. 28 e 29.

¹⁸⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 200 à 207; Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne "Il Compleso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 88 e 89.

¹⁹⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 207 e 208.

igualmente a presença concreta de Maria na Igreja visível. Pois Maria é o único membro da Igreja visível que corresponde plenamente à Igreja pura e santa (*Ef 5,27*).¹⁹¹

2.5.3 O Pedro concreto nos seus sucessores

Esta última parte da secção vem realizar uma exposição prática do ministério petrino na Igreja. Antes, Balthasar retoma uns pressupostos do ministério petrino: Cristo, enquanto único revelador do Deus Uno e Trino quis desenvolver o seu ministério de revelação e reconciliação com os homens e por meio dos homens. Torna-se aqui, sumamente importante a constelação cristológica, onde cada símbolo real torna-se princípio estrutural da Igreja nos tempos. Estas figuras neotestamentárias, com suas características peculiares, todas participam da única missão de Cristo, a de ser mediação de Deus, formando o Cristo no mundo. Aqui, Balthasar reforça que a característica comum da constelação é o mostrar a Cristo desaparecendo. É o que percebe-se com o Batista, com Maria, João, Paulo e enfim Pedro, que apascenta um rebanho que não lhe pertence.¹⁹²

2.5.3.1 O ministério petrino em tensão: Um por todos

Sob a guia do Espírito Santo e com a orientação segura dos evangelhos, Balthasar afirma que a sucessão no ministério de Pedro terá como missão própria representar ministerialmente a unidade, doando espaço aos outros nos serviços e ministérios da Igreja, a fim de que todos possam participar da unidade. Desta maneira, o sucessor de Pedro é o ponto de referência para todos, possibilitando a participação e a unidade na Igreja.¹⁹³

2.5.3.2 O carisma da direção

¹⁹¹ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 208 à 210.

¹⁹² Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 257 à 259; Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne "Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 90 e 91.

¹⁹³ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 260 à 262; Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne "Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 91 e 92.

Olhando para a história do papado na Igreja, Balthasar faz duas ponderações sobre a função específica do ministério petrino. Na primeira, mesmo havendo muitos papas santos na história, a especificidade deste ministério não está na linha da santidade subjetiva mariana-joanina, devido a ocorrência de papas moralmente discutíveis sob o plano pessoal. A segunda ponderação refere-se a pergunta de se o sucessor petrino não deveria ser um teólogo destacado e aprofundado tecnicamente. Balthasar, no entanto, não qualifica este carisma como sendo petrino, mas próprio da sucessão paulina. Entre as linhas mariana-joanina e paulina, o autor, observando a história da Igreja primitiva, aponta o papado para outra direção, a de guia do centro concreto.¹⁹⁴

Os fatos comprovam este carisma de direção já na Igreja primitiva. O bispo e mártir Inácio de Antioquia já saudava a Igreja de Roma como aquela “que preside à caridade”.¹⁹⁵ E quando a “unidade da fé e da caridade” começava a ser ameaçada, Roma, como sede do direito, intervinha. É o que se percebe na carta do Papa Clemente de Roma aos Coríntios, escrita no ano 96.¹⁹⁶ Cipriano de Cartago, em outra circunstância, apela para Roma como seu recurso de última instância. O Papa Estéfano I, mostrando sua autoridade nas questões de fé, fez Diógenes de Alexandria, discípulo de Orígenes, precisar sobre sua doutrina cristológica suspeita de erro. Mais tarde, no sínodo de Sárdica e também através dos papas Sirício, Inocêncio I, Bonifácio I, Celestino I e Leão Magno, apresentou-se na teoria e na prática, um papado não apenas de honra, mas de jurisdição.¹⁹⁷

Passando para a análise da história do papado a partir do período do Imperador romano Constantino e se estendendo até o absolutismo do séc. XVII, Balthasar afirma como determinante a convergência e o impasse entre a Igreja e o Estado. Num primeiro momento, de convergência, aparece bem claro o fascínio da Igreja diante de imperadores como Constantino, Teodósio e Carlos Magno, junto à possibilidade de implantar uma teocracia, onde o ideal do Reino de Deus se

¹⁹⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 274 e 275.

¹⁹⁵ INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta aos Romanos*, 1,1-3 *apud* HACKMANN, G. *A amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 251.

¹⁹⁶ Cf. CARTA DE S. CLEMENTE ROMANO AOS CORÍNTIOS 1 e 63 *apud* HACKMANN, G. *A amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 250.

¹⁹⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 275 à 281; Cf. BALDINI, A. *Principio Petrino e Principio Mariano ne “Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar”*, p. 92 à 94.

transformasse numa realidade temporal. Quando este ideal teocrático fracassa, a Igreja já estava conformada a uma estrutura jurídico-estatal, ainda tentando atualizar um reino de Deus terreno em meio a suas estruturas.¹⁹⁸

A distinção total entre Igreja e Estado só ocorrerá com o fenômeno da secularização. De maneira determinante, esta separação se dará na revolução francesa e na batalha com Napoleão pela conquista do Estado da Igreja. Este processo de separação culminará em 1870, com o acordo do Estado pontifício e a colocação de Roma como a capital da Itália unificada.¹⁹⁹

Deste impasse histórico, segundo a análise de Balthasar, fica consolidado o declínio do Estado da Igreja e também a interpretação da Igreja como realização histórica do Reino de Deus. Por outro lado, a partir dos Concílios Vaticano I e II, emerge a compreensão da extensão universal do mandato petrino dentro do horizonte da Igreja como povo de Deus. Desta maneira, o papa, dentro da colegialidade episcopal, possui um importante serviço de unidade na comunhão, sem o autoritarismo praticado no século XIX, no confronto com o mundo externo e com teólogos que tentaram realizar um diálogo com o mundo cultural moderno.²⁰⁰

2.5.3.3 O refúgio da liberdade

Finalizando a reflexão sobre a função do ministério petrino, encontra-se em Balthasar um último aspecto: a Igreja de Roma é para os cristãos, a garantia da liberdade religiosa frente aos poderes deste mundo.²⁰¹

Esta perspectiva gera para alguns um sentimento de contradição, visto que a autoridade do sucessor de Pedro é vista como uma limitação da própria autonomia. Contudo, perscrutando a história, percebe-se que as igrejas que se separaram do centro concreto de Roma, foram sendo conformadas sob os poderes temporais daquela área onde estavam. Como exemplos, têm-se os confrontos das igrejas cristãs

¹⁹⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 282 e 283.

¹⁹⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 283 à 291; Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne "Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 94.

²⁰⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 291 à 299; Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne "Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 94 e 95.

²⁰¹ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 299 e 300

autocéfalas do oriente com o Império Romano do Oriente. Mais recentemente, naquela região, os confrontos da Rússia Czarista e o comunismo. Na Inglaterra, os confrontos da Igreja anglicana com a coroa inglesa e, na Alemanha, a intromissão dos príncipes alemães na Igreja luterana recém formada.²⁰²

Para reforçar a ideia de Roma como refúgio de liberdade, Balthasar faz referência a três testemunhos: o canonista Ignaz von Döllinger (1799-1890), e os convertidos aos catolicismo John Henri Newman (1801-1890) e Vladimir Soloviev (1853-1900). Tomando, por exemplo, o caminho de Newman do anglicanismo ao catolicismo, vê-se um processo gradual que passou pelo conhecimento da *História* da Igreja, especialmente dos Padres. É interessante observar neste processo, que a razão forte da conversão de Newman, foi o convencimento da necessidade da existência de um centro concreto para a unidade da Igreja, só existente na Igreja Católica através do ministério petrino.²⁰³

Soloviev, de outra parte, também se converte ao catolicismo, partindo da constatação histórica da impossibilidade das igrejas grega e russa de manter a própria independência frente aos poderes temporais. Ele afirma que a liberdade para uma fé soberana se encontra na sé romana: porque Pedro, a exemplo de Maria, fez uma profissão ilimitada de fé diante de Cristo (*Mt 16, 18*).²⁰⁴

Balthasar enfim, a partir destes testemunhos, anota que o papado não é um fim último, mas é meio e garantia para a liberdade cristã.²⁰⁵

²⁰² Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne "Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 96.

²⁰³ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 302 à 310; Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne "Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 97 e 98.

²⁰⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 311 à 317; Cf. BALDINI, A. *Principio Petri e Principio Mariano ne "Il Complesso Antiromano di Hans Urs von Balthasar"*, p. 98 e 99.

²⁰⁵ Cf. BALTHASAR, H. *Le Complexe Antiromain*, p. 317.

3 O ESPÍRITO SANTO E A IGREJA EM BALTHASAR

No capítulo anterior, observou-se que a Igreja, inserida no mistério Trinitário, é a partir de Cristo e de Maria, o *Corpo* e a *Esposa* de Cristo.

No entanto, ao adentrar-se no mistério do Espírito Santo, relacionando-o neste panorama da Igreja, pergunta-se: há um lugar próprio do Espírito Santo na Igreja? Como pensar uma correta Eclesiologia pneumática que contribua para um melhor entendimento da relação entre Igreja e Trindade, e ainda, entre Igreja e missão? Como o Espírito Santo age na renovação da Igreja?

Pode-se adiantar, como peça-chave para a resolução destas questões, que o lugar do Espírito na Igreja, deve ser entre esta e o seu Esposo, o Cristo,²⁰⁶ atuando como um dia atuou no seio da virgem Maria, na encarnação de Deus.²⁰⁷

Pelo momento, irá se compreender melhor a Pessoa e o papel do Espírito Santo em Balthasar.

3.1 O ESPÍRITO SANTO

Apesar de não apresentar uma preocupação pela sistematização da Teologia, Balthasar, em seu último livro de *Teológica III: O Espírito da Verdade* (*Theologik, Der Geist der Wahrheit*), confere uma estrutura a sua Pneumatologia. É a partir deste livro que o presente trabalho realizará um breve estudo sobre o Espírito Santo.

3.1.1 O Espírito Santo como Pessoa

Balthasar, ao elaborar uma Teologia do Espírito Santo, já pressupõe a divindade do mesmo,²⁰⁸ partindo então para a pergunta sobre sua personalidade. Recorrendo ao Antigo Testamento, a resposta parece ser negativa, mostrando o

²⁰⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Spiritus Creator*, p. 11.

²⁰⁷ Cf. MARRANZI, A. *Prefácio de Derrubar as muralhas* in: BALTHASAR, H. *Derrubar as muralhas*, p. 26.

²⁰⁸ Balthasar afirma: "(...) desde a Escritura, e cada vez mais claramente desde a reflexão dos Padres, tem ficado claro que um princípio que introduz em Deus deve ser divino..." BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 109.

Espírito de Yahweh apenas como uma força de atuação especial do único e indivisível Deus. No entanto, no Novo Testamento esta imagem veterotestamentária do Espírito já não basta, sendo necessário um estudo mais aprofundado.

3.1.1.1 Dados da Escritura

Voltando-se para o Novo Testamento, Balthasar pondera, primeiramente, que os autores do Novo Testamento não estão interessados em definir detalhadamente a personalidade do Espírito Santo. Há lugares em que este aparece como uma força quase impessoal de Deus Pai ou do Filho, como a *dynamis* com a qual Deus Pai provê ao Filho para a sua missão terrena. No entanto, aparece em outros textos neotestamentários uma quase identificação entre o Cristo exaltado e o Espírito Santo: “O Senhor é o Espírito” (2 Cor 3,17), ocorrendo logo após uma diferenciação entre estes (2 Cor 3,17s).²⁰⁹

Nestes diferentes nuances, contudo, o Espírito Santo é apresentado como ser pessoal. Isto é verificável em muito através do artigo personalizador “o” que acompanha o sujeito *Espírito*. Assim, na perícopes do batismo de Jesus, não desce “um” espírito, mas “o Espírito Santo” sobre Jesus (Lc 3,22). Na promessa de Pentecostes, Jesus afirma: “recebereis a força do Espírito Santo” (At 1,8) em claro paralelo com a descida do Espírito sobre Maria (Lc 1,35). Disto, somado ao fato do Espírito ser “enviado” – só alguém pode ser enviado, não algo –, conclui-se que o Espírito Santo é pessoa, ainda que o Novo Testamento não afirme “claramente uma personalidade da mesma espécie que a do Pai e o Filho”.²¹⁰

Esta dificuldade de compreensão da Pessoa do Espírito Santo, pode ser explicada a partir de seu caráter inapreensível, expresso em João 3,8: “O Espírito sopra onde quer e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem nem para onde vai”.

Em João ainda, apresenta-se outra dificuldade de compreensão, quando da grande aproximação do Espírito com o Filho exaltado (como em 2 Cor 3,17), guardando-se as devidas diferenças. Não obstante, fica claro que Jesus é o portador e

²⁰⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 111 e 112.

²¹⁰ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 113.

o transmissor do Espírito e que este deve ir para que o Espírito possa vir (cf. Jo 16,7). Quanto à característica principal da personalidade do Espírito neste Evangelho, é ser o “explicador” e “introdutor” do crente na relação mais íntima com o Filho de Deus Pai.²¹¹

Quanto à liberdade característica do Espírito Santo, já apontada em João 3,8 (“sopra onde quer”), verifica-se esta nos Atos dos Apóstolos através de manifestações imprevisíveis do Espírito, dando mandatos ou proibições. Em Paulo, a liberdade do Espírito se verifica no crente liberto da escravidão do pecado, capacitado para a liberdade maior dos filhos de Deus.²¹²

Enfim, vê-se que a Pessoa do Espírito Santo está ligada diretamente a uma missão específica, diferente, mas próxima ao Filho: o Espírito deve ser o “explicador” e o “introdutor” do sujeito até o mais íntimo do Filho, em sua relação com o Pai. Nesta missão, o Espírito possui caráter livre, inapreensível, sem rosto, expresso nos símbolos de tormenta, vento, brisa, fogo, água. Assim, o Espírito Santo torna-se a expressão do Deus que ninguém jamais viu (cf. Jo 1,18).²¹³

3.1.1.2 Histórico da questão

Balthasar, passando a uma análise histórica do desenvolvimento do conceito da *Pessoa do Espírito Santo*, começa com os Padres da época pós-nicena, que firmaram a definição da igualdade da essência do Espírito Santo com o Pai e Filho.²¹⁴

Nesta época, é importante afirmar que os Padres eram cautelosos na hora de dizer algo sobre a *Pessoa do Espírito Santo*. Eles pretendiam ser mais testemunhas inspiradas do mistério do que teólogos objetivos. Cirilo de Jerusalém, embasado nas Escrituras, prefere guardar silêncio quanto à identidade do Espírito, afirmando apenas sua unidade em meio aos seus múltiplos efeitos. Atanásio confessa a igualdade de essência do Espírito com o Pai e o Filho. Os Padres Capadócijs afirmam a divindade do Espírito Santo sem, no entanto, expressar o seu modo de subsistência (*tropos tés hyparxeós*). Eles apontam para uma distinção entre a *geração* do Filho e a *processão*

²¹¹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 113 e 116.

²¹² Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 116.

²¹³ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 117 e 118.

²¹⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 119; DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n. 125 à 178.

do Espírito, demonstrando que o Espírito não é Filho, nem Filho do Filho. Quanto aos Padres Latinos, Balthasar salienta uma crescente convicção destes, a partir de Agostinho, de que o Espírito procede não apenas do Pai, mas do Pai e do Filho. Nestes, também é comum a afirmação de que há um modo de subsistência (*tropos tés hyparxeós*) próprio para cada hipóstase divina, e que a determinação destas propriedades é teologicamente impossível. Com esta diferenciação das hipóstases, contudo, não quer negar-se a unidade da Trindade.²¹⁵

Na Idade Média, Balthasar recorda que a condição pessoal do Espírito Santo já não constituía nenhum problema, restando discutir sobre o modo de entendimento do conceito de *pessoa* quando aplicado ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. Aqui, os medievais seguiram a herança patrística, ligando o conceito *pessoa* a um duplo enfoque: o trinitário de Niceia e o cristológico de Calcedônia.²¹⁶

Nesta discussão, Balthasar, destaca as teses de Ricardo de São Vitor e de Santo Tomás de Aquino. Ricardo tem o mérito de sublinhar a relacionalidade como a chave de entendimento das pessoas divinas. Tomás, utilizando a Boécio, afirma em sua doutrina, que nada é comum às três pessoas divinas, salvo a essência. Desta maneira, afirma um distanciamento infinito das pessoas quanto ao seu “*modus existendi*”, determináveis apenas de maneira relacional. Ao mesmo tempo, afirma a absoluta união das pessoas divinas através da única essência divina.²¹⁷

Vê-se que estas teses, seguindo aos Padres, guardam o mistério e a inacessibilidade do modo pessoal de ser de cada hipóstase divina. Isto fica também evidente quando os teólogos desta época não se restringem à *imago trinitatis* de Agostinho, onde este vinculava o Filho (*Logos*) ao entendimento e o Espírito Santo ao amor. Os medievais São Boaventura e Santo Tomás, respeitando as Escrituras, não restringem a missão do Espírito ao amor, como pensava Agostinho, mas o vinculam também ao entendimento, quando tratam dos efeitos deste Espírito na vida do crente.²¹⁸

²¹⁵ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 119 à 123; cf. NICHOLS, A. *Say it is Pentecost*, p. 140 e 141.

²¹⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 133 à 136.

²¹⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 136 à 140; cf. NICHOLS, A. *Say it is Pentecost*, p. 142.

²¹⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 141 à 143.

Na Idade Moderna, prossegue-se a discussão sobre o “quem” da pessoa do Espírito Santo. Balthasar, dentre vários materiais desta época, retira algumas ponderações:

Entre os questionamentos de uma exegese de cunho iluminista, que questiona a pessoalidade do Espírito Santo, o autor reafirma esta pessoalidade, ponderando que o seu modo pessoal é incompreensível para nós, seguindo a Dupuy, Torrance, G. Widmer e Buber.²¹⁹

Apontando para uma renovação da Pneumatologia nesta época, Balthasar destaca a retomada do personalismo já presente em Agostinho, afirmando que as pessoas divinas só são pensáveis como “relação”. Ele, no entanto pondera, citando a Maurice Nédoncelle, que a ontologia, tão aplicada na Idade Média, não deve ser excluída da Pneumatologia, pois é anterior ao conceito de “relação” do personalismo. Assim, quando se fala de Trindade e da pessoa do Espírito, deve haver um equilíbrio entre ontologia e personalismo.²²⁰

Um outro aspecto que favorece a renovação da Pneumatologia, é a utilização da Filosofia hegeliana do Espírito subjetivo e objetivo. Balthasar usa esta distinção, transpondo-a para a Teologia cristã trinitária. Então, o autor suíço consegue afirmar o Espírito Santo na Igreja como objetivo e subjetivo: objetivo, quando se aponta para a Escritura, os sacramentos, a tradição; subjetivo, quando afirma sua atividade na vida interior dos cristãos. Contudo, para Balthasar, esta distinção do Espírito na Igreja é apenas consequência da dualidade do mesmo Espírito em sua forma original: ser o ato de amor do Pai e do Filho (subjetivo) e ao mesmo tempo, ser o fruto, a testemunha (objetiva) deste amor.²²¹

Nesta breve análise histórica sobre o desenvolvimento da questão da Pessoa do Espírito Santo, destaca-se a convicção dos Padres e teólogos cristãos de que o Espírito Santo é Pessoa, possuindo igualdade de essência com o Pai e o Filho. Também se destaca o respeito ao mistério do Espírito Santo, a discussão medieval e

²¹⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 145 e 146.

²²⁰ Aqui, é interessante assinalar a convergência de Nédoncelle e de Balthasar sobre o conceito de *pessoa*: tanto Balthasar quanto Nédoncelle afirmam a exata correspondência entre missão e pessoa. Afirmam uma abertura da pessoa a todo ser e ente a partir do Ser infinito, que lhe outorga uma existência e uma missão. Nesta compreensão de pessoa, está garantido o equilíbrio entre ser e relação, entre ontologia e personalismo. Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 147, 150 à 153.

²²¹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 153 à 157.

moderna do conceito de *pessoa*, a importância da ontologia e do conceito *relação* para a compreensão das pessoas da Trindade.

3.1.1.3 A Pessoa do Espírito Santo

Depois deste breve percurso histórico, já se pode apresentar de forma resumida o núcleo da Pneumatologia balthasariana. Seu ponto de partida é o mistério absoluto da Trindade.

Seguindo a definição do IV concílio de Latrão sobre o impenetrável mistério do Pai, afirma-se que este, engendrando o Filho na eternidade, doou toda a sua *substância* ao Filho, com toda a sua divindade, excetuando unicamente o dar paterno (cf. DH 805). Balthasar acrescenta que o Pai fez isto não para alcançar um autoconhecimento ou por causa de sua própria auto-expressão, mas por um ato de impensável amor. Este amor em excesso, capacitou o Filho a amar não passivamente, como amado, mas como co-amante que responde ao amor paterno e que se dispõe a todo amor.²²²

Da exuberância deste amor, que na reciprocidade infinita de gratidão, prece e adoração mútua parecia bastar-se a si mesmo, surge de improviso algo novo: o Espírito Santo. Ele é o terceiro, “a prova de que a reciprocidade amorosa teve êxito, o mesmo que o filho humano é a sua vez a prova de amor mútuo dos pais e o fruto deste amor”.²²³

Balthasar aqui, fazendo uma analogia do amor criatural dos cônjuges, consegue aproximar-se do Espírito Santo por dois lados: 1º o Espírito é o ato de amor recíproco do Pai e do Filho (subjeto); 2º o Espírito é o fruto nascido deste amor e ao mesmo tempo, é seu testemunha (objeto).²²⁴

Nesta aproximação do Espírito, entendido como o “nós” do Pai e do Filho,²²⁵ consegue-se ver com mais clareza a personalidade anônima do Espírito Santo:

²²² Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 160 e 161; cf. NICHOLS, A. *Say it is Pentecost*, p. 144.

²²³ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 161.

²²⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 162.

²²⁵ Este entendimento do Espírito como o fruto do Pai e do Filho, supõe a doutrina do *Filioque*, aceita no ocidente e que será exposta na secção 3.1.2.3 Filioque

O Espírito é, como o “nós” do Pai e do Filho, essencialmente anônimo (coisa que delata seu nome, pois “Espírito” é sem dúvida o Deus inteiro [...]); mas precisamente ele é o Amor feito pessoa do Pai e do Filho, e, como tal, a liberdade divina suprema que procede da união entre Pai e Filho, e ao mesmo tempo do máximo de suas liberdades para amar, e como tal é de novo a verdade absoluta de Deus, a revelação (a-letéia) da vida eterna do amor eterno (como o filho revela o ato conjugal dos pais, e a obra, o atuar juntos dos amigos), o deixar-nos ver dentro de Deus, tal e como é, mas isto unicamente graças a deixar-nos participar no amor eterno, ou seja, a deixar que se incluam outros “eus” no “nós” de Deus, o qual é precisamente o Espírito.²²⁶

Balthasar pode então dizer que a personalidade própria do Espírito Santo é ser Pessoa “a partir” e “em” Pessoas; é ser o dom substanciado do Pai e do Filho, realizado dentro de sua identidade com o seu modo sempre distinto de ser (*tropos tés hyperxeós*), modo incomparável e sempre pessoal. Sua função pessoal é manifestar a verdade (amor) do Pai e do Filho, sendo dom para as criaturas, sabendo-se que em tal dom já está toda a essência da divindade, e portanto, a divinização das criaturas.²²⁷

O autor suíço, no entanto, faz uma ressalva para quem nomeia simplesmente o Espírito como *dom*. Na compreensão bíblica, o Filho também é dom: “Deus tanto amou o mundo que entregou o seu Filho único” (Jo 3,16). O Filho, de fato, em sua encarnação, foi dom por excelência, revelando o amor do Pai. Como solução, Balthasar aconselha chamar o Espírito como “*donum doni*”, ou seja, como o amor dado ao mundo pelo Pai no Filho, derramado nos corações. Esta compreensão da pessoa do Espírito ligada ao Filho, ajuda a evidenciar o caráter do Espírito de “explicador” da obra do Filho, o dom do Pai para o mundo.²²⁸

3.1.2 O Espírito Santo e o Filho: as duas mãos do Pai

²²⁶ BALTHASAR, H. *Spiritus Creator*, p. 108.

²²⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Spiritus Creator*, p. 108 e 109; Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 163.

²²⁸ A palavra “explicador” é tradução de *ausleger* e *auslegung* da obra original. Também podem significar “intérprete”, “explicitador”. Nesta dissertação, fiquei com a tradução “explicador”, em conformidade à tradução espanhola desta obra. *Ausleger* (explicador) é um conceito importante para a compreensão do Espírito Santo em Balthasar: “o Espírito se evidencia uma vez mais, e agora também desde o plano intratrinitário, como o explicador dado do dom divino (que o Pai nos faz com o Filho); e porque o dom do Filho era já em si revelação do amor, esta explicação através do Espírito, só pode se realizar como introdução no amor”. Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 164 e 165.

Foi Santo Irineu quem usou primeiro a afirmação de que o Filho e o Espírito Santo são as duas mãos do Pai. Queria com esta expressão, afirmá-los como os assistentes do Pai na obra da criação e redenção do mundo.²²⁹

3.1.2.1 A inversão trinitária: o Espírito e o Filho no ato da Revelação²³⁰

Já no Antigo Testamento, a Palavra de Deus e o Espírito de Deus se mostram bastante próximos. Percebe-se esta relação especialmente na ligação entre profecia e inspiração, onde os profetas, anunciadores da Palavra divina, se mostram como portadores do Espírito.

No Novo Testamento, o fato fundamental da encarnação do Filho de Deus consolida esta proximidade entre a Palavra divina e o Espírito Santo. Aqui, os Padres Capadócijs são unânimes em afirmar que o Espírito Santo tomou a dianteira neste evento encarnatório. Nos demais fatos da vida de Jesus, os mesmos Padres continuam a atestar a presença misteriosa e ativa do Espírito até o regresso do Senhor aos céus.

Quanto à conexão da consciência de Jesus com o Espírito, Balthasar aponta que as Escrituras falam apenas que Jesus atuava no Espírito (*Mt 12,27*), o que leva a entender que o Espírito também co-experimenta o mundo intimamente na consciência de Jesus. Aqui, o Espírito não é um “tu” para Jesus, como o Pai o é. Antes, o Espírito aparece na consciência de Jesus como o Espírito do Pai, anunciando e movendo-o à paixão e entrega na cruz.

E quando a missão de Jesus chega ao seu cume na cruz, o Espírito que o impelia é devolvido ao Pai. O Espírito de obediência que o mantinha unido ao Pai devia ser devolvido, a fim de que o Filho pudesse ser obediente até o extremo, na forma de abandonado. Agora sem a “testemunha”, e portanto, sem confirmação alguma da vontade do Pai, sem compreender, Jesus está livre para morrer. “Dá seu inteiro Espírito inocente ao Pai e retém para si só, nosso inteiro espírito culpável...”,²³¹ não deixando de ser Deus.

²²⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 169 à 172.

²³⁰ Esta secção seguirá basicamente o texto de: BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 173 à 186.

²³¹ Cf. SPEYR, A. *apud* BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 177.

Na ressurreição, quando o Cristo envia o Espírito a seus discípulos, ocorre nitidamente uma inversão de competências: o Espírito que antes trouxe o Filho ao mundo, agora é enviado pelo Filho aos homens para dar testemunho do Filho. Vê-se, nestes atos da encarnação e redenção, um movimento infinito de troca de papéis entre o Filho e o Espírito, sendo que o Pai é que abarca todo este movimento. Contudo, é a partir da cruz e ressurreição, na união realizada entre o sangue, a água e o Espírito (1 Jo 5,6-8), que fica determinado o caminho do Espírito até os homens unicamente mediante o Filho.

Balthasar, passando a uma análise especulativa, lembra que este papel ativo do Espírito na encarnação nem sempre foi bem determinado pelos teólogos. É o que as tentativas tradicionais, como a apresentada por Pedro Lombardo realizam, ao atribuir o papel ativo na encarnação tanto ao Filho quanto ao Espírito, na distinção entre *graça da união* (atribuída ao Logos que se une à natureza humana) e as *graças acidentais* (atribuídas ao Espírito para a atividade terrena de Jesus). Conforme o autor suíço, estas tentativas demonstram uma dificuldade de diversos teólogos em compreender os diferentes papéis de cada uma das pessoas divinas na obra comum da encarnação, reduzindo o papel do Espírito a santificação. Conforme o texto lucano da anunciação, o papel do Espírito Santo pode ser também o de criador. Ao fecundar Maria, o mesmo Espírito (do Pai), tomando o papel de protagonista, cria a união das naturezas divina e humana em Jesus.

Balthasar, desta maneira, pede para se abandonar a ideia de uma correspondência exata entre a *taxis* intratrinitária e a econômica, onde o Filho sempre teria a precedência sobre o Espírito.²³² Afirma antes, uma inversão de papéis na Trindade econômica, para fins de missão. Nesta inversão trinitária, cada pessoa divina tem o seu papel: o Pai é o agente último que atua com suas duas mãos. O Filho assume o seu papel dramático de servo obediente. O Espírito Santo é Espírito do Pai e do Filho; enquanto Espírito do Pai, é Espírito de mandato; como Espírito do Filho, é no Filho na terra, Espírito de obediência.

²³² Neste sentido, na secção 1.2.3.1 O Deus Trindade, já se alertava a não concordância de Balthasar com o axioma rahneriano: “a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice versa”.

3.1.2.2 O Espírito e o Filho na obra comum da salvação

As considerações acima sobre a ação conjunta do Filho e do Espírito na revelação, abrem algumas perspectivas para a obra da salvação na história.

Primeiramente, Balthasar destaca a compreensão de *divinização* (termo predominantemente grego) e *incorporação* (termo predominantemente latino) a Cristo. Estes esquemas têm o objetivo de mostrar como ocorre a dinâmica da salvação dos seres humanos a partir do duplo movimento mostrado pelo Espírito: do Pai ao Filho (encarnação) e do Filho ao Pai (exaltação).²³³

O autor suíço, exibindo uma série de teólogos patrísticos, mostra que estes dois esquemas são perfeitamente complementares. Os gregos, que utilizam o esquema da *divinização*, tem em Cirilo de Alexandria o ponto culminante desta visão. Em seu comentário de São João, o Logos é feito carne para divinizar os seres humanos, tornando-os filhos de Deus através da Eucaristia e do Espírito Santo. Passando ao Ocidente, que utiliza o esquema da *incorporação* ao Corpo de Cristo, vê-se que esta incorporação também se dá através da Eucaristia e do Espírito Santo.²³⁴

O segundo aspecto apontado por Balthasar do obrar conjunto do Filho e do Espírito Santo, é a inseparabilidade ente ortodoxia e ortopraxis, ou a unidade entre teoria e prática no âmbito da fé. É o Espírito Santo que abre os olhos do cristão para uma primeira teoria, a da prática do Cristo. O Espírito, servindo como espécie de colírio da fé, vai aguçando, no campo da liberdade do cristão, a uma decisão que inclua a prática do evangelho. Neste sentido, o Espírito não apenas aponta para o Filho e explica “teoricamente” a sua obra. O Espírito também é o introdutor do cristão na experiência de Jesus. No chamado de Jesus aos discípulos – “vinde e vede” (*Jo 1,39*), o Espírito conduz cada cristão a conviver, “com-morrer” e a “com-ressuscitar” com o Filho. É somente deste modo que o Espírito “explica” o Filho. E é somente nesse sentido que se pode falar em “experiência do Espírito”. Aqui, Balthasar deixa bem claro que não há uma espiritualização do cristão sem uma prática do seguimento da cruz, ou em outras palavras, não há pneumatização sem encarnação.²³⁵

²³³ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 187 e 188.

²³⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 188 à 192; cf. NICHOLS, A. *Say it is Pentecost*, p. 150.

²³⁵ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 193 à 197.

Como terceiro aspecto da obra comum do Filho e do Espírito, Balthasar aponta para a universalização da obra de Jesus de Nazaré. Neste ponto, o autor é convicto de que a obra do Filho encarnado só adquire valor universal a partir da Trindade, ou mais exatamente, do Espírito Santo. Isto demonstra o trabalho conjunto do Pai com suas “duas mãos”.²³⁶

Jesus de Nazaré, dentro de seus limites concretos já encerrava em si a salvação universal em sua morte por muitos. Contudo, não podia levar a efeito. Deixou esta universalização ser assumida pelo Espírito Santo desde a Páscoa e Pentecostes. Balthasar, no entanto, afirma que o Filho exaltado não é passivo neste tempo do Espírito. Como ressuscitado, sempre está presente. Verifica-se isto na Eucaristia, onde o Filho não vem a nós somente em seu Espírito, mas vem a nós também corporalmente para que, junto ao Espírito Santo, converta a sua Igreja em seu Corpo.²³⁷

Esta unidade entre Espírito e Filho na universalização da salvação, também é percebida na missão. A Igreja, formada por um conjunto de missões específicas dentro da missão e pessoa única de Jesus, executa tal missão até os confins da terra através do dom do Espírito Santo, como atesta os Atos dos Apóstolos.²³⁸

O Espírito Santo, de outra parte, demonstra a universalidade da salvação ao Ele próprio declarar normativamente e insuperavelmente a verdade sobre Deus em Jesus Cristo. Ele é o Espírito “explicador” de toda a Verdade (norma universal).²³⁹

3.1.2.3 Filioque²⁴⁰

Diante da forma econômico-salvífica de Santo Irineu, das “duas mãos do Pai”, Balthasar não foge à desagradável pergunta pela doutrina do *Filioque*. Como “uma das mãos do Pai” – o Filho – pode ser junto ao Pai a causa da “outra mão do Pai”, a saber, o Espírito Santo? Não seria melhor afirmar a monarquia do Pai, donde procedem suas “duas mãos”? Esta questão esconde uma disputa milenária de onde o autor suíço faz apenas algumas ponderações.

²³⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 198 e 199.

²³⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 199 e 200.

²³⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 202 à 204.

²³⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 201 e 202.

²⁴⁰ Esta reflexão sobre o Filioque foi retirada de: Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 207 à 218.

Olhando para a história no Ocidente cristão, desde Tertuliano, Hilário, Ambrósio e Agostinho, já se tinha a opinião da processão do Espírito Santo pelo Pai e o Filho (Filioque). No III concílio de Toledo (589) esta opinião é declarada vinculante na Igreja. Somente sob o papa Martinho (649-653) é que o Oriente põe reparos pela primeira vez a esta doutrina. Mais tarde, em 867, houve a introdução do Filioque no credo romano, por conta da intensificação das diferenças entre latinos e orientais, época em que Fócio (Oriente) faz a exigência de haver a processão “só” do Pai. Após este período é que as divergências se intensificam, até desembocar na ruptura de 1054 entre a Igreja do Ocidente e do Oriente. O fator agravante desta contenda é a introdução do Filioque no credo niceno-constantinopolitano por parte dos latinos.

Houve também várias tentativas de reconciliação, como ocorrido nos concílios de Lião (1274) e Florença (1439) e também nas tentativas de aproximação de papas como Clemente VIII (1592-1605) e Bento XIV (1740-1758), “na renúncia a recitação do Filioque na liturgia”.²⁴¹ Por parte de teólogos católicos, Scheeben elogia a fórmula grega. Garrigues, Congar e Bouyer desejam a eliminação do Filioque por razões de paz eclesial.

Balthasar, passando à análise teológica da questão, percebe algumas dificuldades. Por exemplo, o erro de se introduzir pontos de vista puramente econômicos em questões relativas à Trindade imanente. É o que faz Gregório Palamas, ao declarar a processão do Espírito somente pelo Pai através do relato econômico do Batismo, onde o Espírito descende do Pai ao Filho, nele permanecendo.

Outra dificuldade está no campo da linguagem. No mistério trinitário, qualquer linguagem utilizada, tanto no Ocidente quanto no Oriente, se mostra frágil e ambígua para expressá-lo. É o que acontece com o conceito latino de “pessoa” para as hipóstases divinas. Aqui, Fócio já havia mostrado suas reservas na articulação Ocidental deste conceito para a processão do Espírito Santo.

Apesar destas dificuldades, Balthasar aponta para uma verdade que é chave para a compreensão do mistério trinitário e que ilumina a questão Filioque: Deus é amor (1 Jo 4,8.16). Nesse sentido, a Teologia trinitária oriental fala pouco dele. No entanto, a doutrina ocidental, a partir de Agostinho, continuamente se centra no amor. Nesta

²⁴¹ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 208.

perspectiva ocidental, o Espírito Santo é a “quintaessência” e o fruto do amor eterno. E a unidade entre Filho e Espírito na revelação econômica, sob a ótica do amor, é que permite aportar a sua prova decisiva da necessidade desta unidade na Trindade imanente, e com isto, a necessidade do Filioque. De fato, a compreensão oriental donde procedem do Pai o Filho e o Espírito separadamente, não demonstra suficientemente o Deus-amor revelado em Jesus.

3.1.3 O Papel do Espírito Santo na obra da Salvação

Como anteriormente foi visto, o Filho e o Espírito Santo sempre atuam juntos na obra da Salvação, tendo como agente último, o Pai (*o principaliter*). Se, no entanto, o papel do Filho sempre foi mais visível, agora a preocupação é determinar como o anônimo Espírito Santo de Deus se manifesta nesta obra conjunta. Ou melhor, como a processão (*ekporeusis*) do Espírito Santo se concretiza desde a economia. Aqui, Balthasar utiliza três palavras-chave: *dom, liberdade e testemunho*.

Primeiramente o autor fala sobre o “Dom”. O Dom por excelência é Deus. O IV concílio de Latrão já apontava que o Pai eterno dá ao Filho todo o seu ser divino sem deixar de ser Deus Pai (DH 805). O Filho, por sua vez, é todo gratidão e devolução soberana ao Pai. Já o Espírito que procede do Pai e do Filho, é desbordamento deste amor divino. É dom, em primeiro lugar, para o Pai e o Filho. Só depois pode ser dom de Deus para o mundo. É aquele que está para além da Palavra do Pai; é o silêncio, o alento do Pai que começa a explicar a Palavra quando esta emudece na cruz (“inclinando a cabeça, entregou o Espírito” – *Jo 19,30*). Sendo, enquanto dom, testemunha deste amor de Jesus pelo mundo (*Jo 16,13-15*), o Espírito é o amor “liquidificado” e derramado nos corações dos fiéis (*Rm 5,5*).

Olhando para as etapas da História da Salvação, Balthasar elucida que no Antigo Testamento o Espírito Santo se manifesta sobretudo como promessa (*Ez 36,26s*). E é somente no Novo Testamento que Ele é distribuído, divinizando as criaturas. Isto porque o Espírito é sempre *donum doni*, dom sempre relacionado ao Filho, que neste contexto, se encarnou e cumpriu a aliança de Deus bilateralmente, em suas duas naturezas. Portanto, a divinização das criaturas operada no Espírito Santo

segue sempre o modelo de Jesus Cristo. Neste modelo, o Espírito Santo eleva o ser humano da condição de servo à condição de filho de Deus no Filho. A Teologia católica afirma que esta santificação do ser humano se dá num processo dinâmico onde o Espírito Santo realmente habita na criatura como dom (*inhabitatio Spiritus*).²⁴²

Quanto à palavra-chave “liberdade” aplicada ao Espírito, esta possui raízes bíblicas: “O Espírito sopra onde quer” e “onde está o Espírito, há liberdade”. Esta característica apontada para o Espírito, conforme Balthasar, possui origem intratrinitária: a geração do Filho pelo Pai é livre, por cima de qualquer necessidade e liberdade criadas. E o Filho, que se deixa engendrar pelo Pai, se põe livremente em inteira disposição para os desígnios do Pai. “Por isso, o encontro de ambos (...) se converte na processão do Espírito como a unidade de dois assentimentos que se compenetraram”.²⁴³ Desta maneira, no Espírito não se pode falar em necessidade, senão de uma liberdade de amor que se deve ao amor do Pai e do Filho. Sua liberdade então, pode ser exercitada sempre “por” e “dentro” dos limites (infinitos) deste amor divino. Neste sentido, o Espírito Santo cumpre a função de ser o atualizador deste amor (na inspiração da Escritura, nos sacramentos, na Tradição) e o realizador deste amor (na obra da encarnação do Filho e em nossa adoração ao Pai em espírito e verdade – *Jo 4,24*). Aqui, Balthasar afirma que a liberdade do Espírito não força a liberdade do homem. Pelo contrário, o Espírito libera para a verdadeira liberdade humana alcançada somente na conformidade com a liberdade do amor divino. A chave-mestra de entendimento desta liberdade está na obediência amorosa de Cristo ao Pai.²⁴⁴

Enfim, o Espírito Santo também é caracterizado como “testemunha”. Jesus, ao revelar a Verdade do Pai, contava com o testemunho do próprio Pai que, habitando nele, realizava palavras e sinais. Também, contava com o testemunho do Antigo Testamento (*Jo 5,45-47*), de João Batista (*Jo 5,33-36*) e do próprio Espírito Santo, o advogado (*Jo 15,26s; 16,7-15*), que na Páscoa foi enviado ao mundo para consumir a obra de salvação. A origem intratrinitária deste papel do Espírito está em seu duplo aspecto: Ele é ao mesmo tempo o ato de amor do Pai e do Filho e também o fruto deste

²⁴² Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 225 à 235.

²⁴³ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 236.

²⁴⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 236 à 242; Cf. BALTHASAR, H. *Spiritus Creator*, p. 106 e 107.

ato. Por ser Ele, num primeiro aspecto, o próprio ato íntimo de amor do Pai e do Filho, Ele naturalmente é o conhecimento absoluto deste amor desde dentro. Enquanto fruto deste amor, o Espírito é a testemunha objetiva de que este amor é eterno. Passando para a economia da salvação, o papel do Espírito é de mediação entre o Filho e a vontade paterna. Ele se manifesta como a “unidade divina irrompível precisamente ali onde a diferença intradivina das pessoas se revela histórico-salvificamente em forma de separação até o abandono”.²⁴⁵ Sendo o elo do Pai com o Filho, coopera decisivamente para a execução da encarnação da Palavra. Então, o modo como o Espírito testemunha o amor do Pai e do Filho na forma econômica, é sempre encarnatório, unido ao sangue e a água (1 Jo 5,6-8). Tem-se, mais uma vez o Espírito intimamente unido a obra encarnatória do Filho, agora como seu testemunha.

Como consequência, Balthasar aponta: 1º O Espírito Santo é derramado em nossos corações somente na obediência, aquela testemunhada na cruz. Segue-se que a liberdade do cristão esteja unida ao cumprimento do mandamento do amor; 2º o Espírito está “em” e “sobre” a Igreja, seus ministérios e carismas. Se estes ministérios são testemunhantes de Jesus, então devem suplicar orando o poder do alto, o testemunha por excelência.²⁴⁶

3.1.4 O Espírito como “explicador” da Verdade

Depois de todas essas considerações sobre o Espírito Santo, cabe agora fundamentar o que constituiu para Balthasar o fio condutor de sua reflexão pneumatológica, contida em *Teológica III: o Espírito Santo como “explicador” da verdade completa*.

Seu ponto de partida se encontra no Evangelho de João, onde a “verdade consiste na explicação de Deus mediante o Logos encarnado”.²⁴⁷ O Logos encarnado é a verdade (cf. Jo 14,6); Ele veio ao mundo para dar testemunho da verdade (cf. Jo 18,37). E é diante desta revelação de sua existência que Jesus pode explicar o Espírito Santo:

²⁴⁵ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 244.

²⁴⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 242 à 248.

²⁴⁷ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 71.

Tenho ainda muito que vos dizer, mas não podeis agora suportar. Quando vier o Espírito da Verdade, ele vos conduzirá à verdade plena, pois não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas futuras. Ele me glorificará, porque receberá do que é meu e vos anunciará. Tudo o que o Pai tem é meu. Por isso vos disse: ele receberá do que é meu e vos anunciará (*Jo 16, 12-15*).

Desta maneira, o Espírito Santo tem a função econômica de ser o “explicador” da verdade de Deus Pai mediante o Filho. Assim, “diz a verdade e pode ‘dar testemunho’ dela, porque a conhece, e a conhece porque é interior a ela, quer dizer, à relação entre o Pai que se faz explicar e o Filho que o explica”.²⁴⁸

Aqui, Balthasar ressalta que não basta ter o Filho como autoexplicador da Verdade. É necessário o Espírito da Verdade, enviado ao mundo por ocasião do retorno do Filho encarnado ao Pai. O Espírito então, é enviado a universalizar esta verdade tornada concreta na história: Jesus Cristo.²⁴⁹ Além disso, a própria Verdade, a Palavra encarnada, só pode ser explicada completamente em sua ação final, ou seja, em sua morte e ressurreição. E este Espírito enviado é que irá constantemente na história do cristianismo ser a memória dos discípulos, recordando-lhes e inserindo-lhes nesta Verdade consumada na Páscoa. Portanto, a Verdade a que o Espírito Santo introduz, além de ser a participação no divino, não é separável do evento histórico concreto de Jesus de Nazaré.²⁵⁰

Como introdutor da Verdade, o Espírito é o Santificador. Pois, pelo Filho, nos introduz no âmbito absolutamente divino do Pai, o Santo. “Sede santos, pois Eu sou Santo” (*Lv 11,44*). Ainda, no Filho revelado, o Espírito Santificador revela que a Verdade é “ação” amorosa do Pai, ou em outras palavras, que a verdade é o Filho, a “ação” amorosa do Pai. Então, a Verdade é o amor. Como explicador e introdutor desta

²⁴⁸ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 72.

²⁴⁹ Sobre a universalização da obra de Jesus Cristo, retomar secção 3.1.2.2 E Espírito e o Filho na obra comum da salvação

²⁵⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 72 à 77.

Verdade, o Espírito torna sempre presente esta Verdade na Igreja, através dos sacramentos, em especial, do Batismo e da Eucaristia.²⁵¹

Balthasar ressalta, que esta função do Espírito como explicador e introdutor da Verdade, está presente não só no Evangelho de João, mas em toda a Escritura, sob enfoques diferentes. De outra parte, esta tese é fundamental nos primeiros Padres da Igreja, como Irineu, Tertuliano, Hipólito, Novaciano, Cipriano, Cirilo de Jerusalém. Somente após Cirilo (+ 386), é que a problemática sobre o Espírito Santo passou a ser sobre sua pessoalidade.²⁵²

3.1.5 O Espírito Santo e o mundo

Antes de tratar sobre a relação Espírito e Igreja, que interessa a este trabalho de forma especial, deve-se ainda expressar a relação do Espírito com o mundo. Como princípio orientador desta reflexão, lembra-se que o Espírito Santo só pode ser corretamente entendido em referência ao Filho e sua obra de redenção do mundo. Aqui, o Filho e o Espírito são “as duas mãos do Pai”. Desta maneira, quando se aporta ao âmbito cósmico, ter-se-á sempre o cuidado de não confundir o Espírito Santo com um “princípio impulsionador” da natureza, essencialmente ligado ao plano da criação e da evolução, como fizeram Hegel e Pannenberg.²⁵³ Tal interpretação se utiliza de textos veterotestamentários e cosmológicos primitivos, distanciando-se do *pneuma* neotestamentário de Jesus. Nesta perspectiva, o Espírito estaria facilmente vinculado ao conceito moderno de evolução, à vitória dos mais fortes, ao espírito de poder. Ao contrário, conforme Balthasar, o Espírito Santo na obra da criação será sempre o Espírito de Cristo, que é “Espírito de humildade, de serviço, de descida ao último lugar (portanto, ao lugar da entrega da vida como expiação por todos)”.²⁵⁴

Assim, o Espírito Santo no mundo, para além de uma evolução no plano natural, quer introduzir a criação e o ser humano num plano que ultrapassa a

²⁵¹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 77 à 80.

²⁵² Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 87 à 106.

²⁵³ As tentativas de Hegel (1770-1831) e Pannenberg (1928) de identificar o Espírito Santo com um espírito de evolução, como se fosse a “alma do mundo”, foram resumidas em: BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 41 à 45; 417 à 423.

²⁵⁴ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 422 e 423.

compreensão humana, o da glória do Reino de Deus (*cf. Rm 8,18-23*). É o Espírito derramado no mundo através da morte e ressurreição de Cristo, intimamente associado ao sangue da cruz, reconciliando no Filho todas as coisas com o Pai.²⁵⁵

3.2 PNEUMA E IGREJA

3.2.1 A Igreja até o mundo; o mundo até a Igreja

Balthasar, olhando para o grande projeto da Trindade de salvação do mundo, procura construir uma eclesiologia pneumatológica, não fechando o círculo Cristo-Espírito-Igreja, mas considerando também a dimensão cósmica e missionária do Espírito.

“O Espírito sopra onde quer”. Citando a Tomás de Aquino, observa que a graça da fé pode ser dada anteriormente a certos eventos morais e sacramentais. Restringir a graça da fé aos sacramentos da Igreja, seria um regresso ao âmbito do Antigo Testamento, ainda preso à lei. Isto se comprova nos Atos dos Apóstolos, onde o Espírito Santo precede o Batismo aos pagãos que Pedro evangeliza (*cf. At 10,34-48*). Paulo recebe sua missão antes de receber o batismo e o Espírito Santo mediante a imposição das mãos (*cf. At 9,15*). A fé chega ao funcionário de Candace antes que Felipe o batize (*cf. At 8,36*). De outra parte, para além da missão da Igreja, percebe-se a presença do Espírito Santo nas numerosas comunidades cristãs separadas, onde o batismo é validamente reconhecido. Nas religiões não-cristãs, o influxo da substância cristã, ou mais genericamente bíblica é inegável: o islã é impensável sem a Bíblia; da mesma forma o pensamento de Marx no marxismo e as ideias de Gandhi no hinduísmo, ou ainda, alguns acentos sociais do budismo zen. De fato, o Espírito Santo está presente e operante em todo o mundo.²⁵⁶

Com esta visão cósmica e missionária do Espírito, Balthasar acrescenta um necessário duplo movimento na Igreja, conforme a conclusão do Evangelho de Mateus (Mt 28,19s):

²⁵⁵ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 424 e 425.

²⁵⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 256, 257.

Em primeiro lugar, sair de si até os povos e ensinar-lhes a verdade cristã de maneira que possam entender e aceitar (a questão da “inculturação”); em segundo lugar, não deixar que a verdade se fragmente por sua pluralidade, senão incluir-la em sua própria unidade “pleromática”.²⁵⁷

Este movimento missionário que inclui a unidade da Igreja não é algo fácil. Primeiramente, porque chama o cristão a ser peregrino: após a comunhão que nasce da própria mesa do Senhor, os mesmos discípulos são dispersados para a missão, restando a mesa vazia (solidão para fins de missão). Segundo, porque são enviados como cordeiros entre lobos: como o Mestre, serão perseguidos. Cristo adverte os discípulos sobre o mesmo destino que lhes aguarda (*Jo 15,20–16,4*). No entanto, a perseguição é o caminho fecundo da Igreja, conforme testemunha Paulo (*2 Cor 1,4ss*).²⁵⁸

Balthasar destaca ainda, em meio à pluralidade de culturas, filosofias, religiões e até diante da cultura ocidental descristianizada, a necessidade do diálogo missionário. Neste diálogo, por exemplo, avalia positivamente a utilização da Antropologia (filosófica) para alcançar a verdade cristã, como fez João Paulo II em seus discursos e escritos. Acrescenta também, a necessidade de implorar aquele carisma do Espírito Santo que Paulo chama de discernimento de espíritos. Citando a Wilhelm Dantine em *Der heilige und unheilige Geist*,²⁵⁹ afirma que, neste diálogo, é o Espírito que põe de manifesto o ateísmo e a desumanidade que crucificaram a Jesus. Ele suscita o profetismo da Igreja ao mundo e denuncia uma suposta possessão do Espírito da instituição eclesial. Desta maneira, um poder mundano só passa pelo crivo do Espírito à medida que se dedica a um serviço com amor cristão desinteressado e o amor cristão, por sua vez, não se serve de um poder mundano para “supostamente” alcançar seus objetivos. Esta problemática se percebe, por exemplo, na união da Igreja com o poder

²⁵⁷ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 257.

²⁵⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 216 à 230; Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 258 e 259.

²⁵⁹ DANTINE, W. *Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit*, Radiusverlag, Stuttgart, 1973 in: BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 263.

mundano em longos períodos da história, nas cruzadas, na Inquisição, na liquidação das missões jesuíticas e hoje, na confusão entre missão e propaganda (para si) de numerosos movimentos eclesiais. Aqui, fica claro que o “*Pai dos pobres*” só derrama o seu Espírito para aqueles que o acolherem com “pobreza em espírito” (*Mt 5,3*).²⁶⁰

Por fim, no que se refere a este movimento de missão e unidade da Igreja em direção a todos os povos, Balthasar consoma sua ideia na escatologia. No final, a criação redimida pertencerá ao corpo místico de Cristo, a Igreja. Então, se pode dizer: “O Espírito do Senhor enche o universo” (*Sb 1,7*).²⁶¹

3.2.2 O Filho e o Espírito Santo na Igreja

Nesta secção se desenvolverá a base da ecclesiológia pneumática balthasariana, expressa na premissa de que o Espírito não anima sozinho a Igreja, mas incessantemente “se remete ao Filho (e com ele ao Pai), até o ponto de que em nossos corações grita a palavra básica do Filho: ‘Abba, Pai’”.²⁶²

3.2.2.1 “O Senhor é o Espírito”

Apontando para esta comunhão da atividade de Cristo ressuscitado com o Espírito na vida da Igreja, Balthasar utiliza a afirmação paulina “o Senhor é o Espírito” (*2 Cor 3,17a*), denotando uma grande aproximação entre o Senhor, que é o Cristo exaltado, e o Espírito Santo, mas não uma identidade de ambos, conforme demonstram numerosas passagens paulinas.

Tal aproximação se faz perceptível na Igreja de forma máxima ali onde ela está fundamentada: na Eucaristia e na comunicação do Espírito Santo.²⁶³ Vê-se que na Eucaristia, a Igreja participando no corpo e sangue reais de Cristo, se torna o corpo de

²⁶⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 257, 261 à 264.

²⁶¹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 283.

²⁶² BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 289.

²⁶³ Esta dupla fundamentação da Igreja já foi explicitada na secção 2.2.1 A Igreja como pessoa.

Em: BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 286 à 288, o presente autor não se contenta com a tese pneumatológica de Heribert Mühlén onde o Espírito Santo é colocado como o único princípio de unidade eclesial. Balthasar, retomando *Teodramática*, volume III, p. 321 à 323, acrescenta o princípio da Eucaristia (cristológico).

Cristo (*cf. 1 Cor 10,16-17*). De outra maneira, no Espírito Santo, todos os batizados se tornam um só corpo e bebem deste mesmo Espírito (*cf. 1 Cor 12,13*).²⁶⁴

Penetrando no âmago do mistério desta dupla fundamentação da Igreja, Balthasar chega ao evento da cruz. É nela que brotam o sangue, a água e o Espírito (*cf. 1 Jo 5,6-8*), fazendo coincidir o elemento cristológico e o pneumatológico. Eles testemunham a cruz como obra de reconciliação da Trindade com o gênero humano, formando um só Corpo (*cf. Ef 2,13-17*); eles testemunham o *admirabile commercium*, onde o crucificado assume em seu corpo os pecados da humanidade, e em troca, oferece seu corpo transfigurado.²⁶⁵

Aqui, Balthasar já pode tirar algumas conseqüências desta unidade de ação do Filho e do Espírito para a Igreja. A primeira, são os *carismas*, tidos como testemunho visível da presença do Espírito na comunidade. Eles nascem e são aos cristãos modelados a partir da morte de Jesus, enquanto cumprimento de sua missão de entrega. Estes carismas são formas do dar-se de Jesus, onde o fiel só o recebe em vista da edificação dos demais membros do Corpo de Cristo (*cf. Ef 4,12-16*). Nesse sentido, o carisma constitui-se como uma oferenda ativa da própria vida do crente mediante Cristo.²⁶⁶

A segunda consequência apontada por Balthasar, é que o Espírito (de obediência) do Filho expirado ao Pai e ao mundo na Páscoa, agora Espírito indistinguível do Pai e do Filho (dom intratrinitário de amor e de união de ambos), passa a constituir-se como presente trinitário, que é força unificadora da Igreja.²⁶⁷

Como terceira consequência que explica e dá consistência à anterior, está a tendência do Espírito a pressionar a Igreja à perfeita corporalidade.²⁶⁸ O Espírito do Pai que ressuscitou a Jesus dos mortos lhe confere uma forma pneumática de existência. O Ressuscitado, por sua vez, que carrega as marcas da crucificação, sopra o Espírito a seus discípulos. Ao doar o Espírito, o Filho também se doa, porque no dom está

²⁶⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 290.

²⁶⁵ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 290 e 291.

²⁶⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 291 e 292.

²⁶⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 292.

²⁶⁸ Aqui, Balthasar distingue entre corporeidade e corporalidade. “A primeira, como acumulação de substâncias materiais, se suprime na ressurreição: ‘o material tem sido transformado, quer dizer, passou a estar baixo a lei dominante do Espírito...’” BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 293. É nesse sentido que se pode avançar para o conceito “corporalidade” ao qual o Espírito pressiona a Igreja.

também o que doa. Assim, pelo Espírito, Cristo ressuscitado pode habitar em todos os *fiéis*, universalizando o seu Corpo. Esta universalização já começou na cruz, com a remissão dos pecados do mundo e o derramamento do Espírito do Ressuscitado nos corações dos *fiéis* é somente sua consequência. Desta íntima relação entre o Espírito soprado à Igreja e o sangue redentor de Jesus é então que se pode entender porque o Espírito pressiona a Igreja até a perfeita corporalidade e, ao mesmo tempo, se mantém hostil a toda a espiritualização idealista. A corporalidade da Igreja católica frente a outras igrejas cristãs separadas, é reconhecida não só na Escritura e Tradição, mas também no ministério petrino como verdadeiro centro de unidade eclesial. Esta corporalidade é a manifestação do próprio Espírito objetivado na Igreja.²⁶⁹

Como se viu, a Páscoa de Jesus constitui-se a chave de leitura para entender a íntima comunhão de atividade do Cristo exaltado com o Espírito, ambos doadores dos carismas, ministérios, da corporalidade e da unidade eclesial. Neste trabalho conjunto, o Espírito é “tanto *Pneuma Christi*, como uma hipóstase livre e própria em Deus”.²⁷⁰

3.2.2.2 Perda para o dom do Espírito

Persistindo na tematização da Páscoa de Jesus, Balthasar evidencia a partir daí, o envio do Espírito de abnegação do Filho à Igreja. No Evangelho de João, fica claro a necessidade da partida de Jesus (páscoa) para o envio do Espírito Santo (*cf. Jo 16,7*). Segundo Tomás de Aquino, esta necessidade de esperar a Páscoa decorre da falta de preparação dos discípulos neste período pré-pascal. Estes, estando apegados com um certo amor carnal à humanidade de Cristo não entenderiam a presença do Espírito Santo, que é um amor espiritual. Com a morte, ressurreição e ascensão de Cristo aos céus, os discípulos sofrem uma espécie de morte, pois o seu Senhor visível foi-lhes tirado, restando-lhes apenas sua presença espiritual, interior, mediada pelo Espírito até o seu retorno definitivo no final dos tempos.²⁷¹

²⁶⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 292 à 295; cf. NICHOLS, A. *Say it is Pentecost*, p. 168 e 169.

²⁷⁰ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 295.

²⁷¹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 295 à 297.

É esta dura perda de Jesus que coloca os discípulos em condições de receber o Espírito Santo. Aqui, recebem o Espírito de perfeita abnegação, procedido intratrinitariamente do amor kenótico do Pai e do Filho; o Espírito economicamente impregnado da humanidade de Jesus que entregou voluntariamente sua vida “por muitos”. Nesse sentido, se pode entender que a presença do Espírito Santo dada como fruto da ascensão e desaparecimento de Jesus, só seja presença garantida a partir de uma renúncia radical do “próprio eu, e neste caso à possessão do Jesus tangível, visível, experimentável”.²⁷² Em outras palavras, o Espírito doado à Igreja é o mesmo Espírito de obediência do Filho, que recorda as exigências do seu Senhor de perder a sua vida para ganhá-la (*Mt 10,39*).²⁷³

Neste Espírito Santo de perfeita abnegação é que se entende o que Paulo chama de “batismo na morte” (*Rm 6,4*), onde o cristão passa a estar morto com Cristo e escondido com Ele na vida de Deus (*cf. Col 3,3*). Ainda, é neste mesmo Espírito de Jesus que a Igreja nos Atos dos Apóstolos se abre para a missão e até ao martírio.²⁷⁴

3.2.2.3 Cabeça e alma da Igreja?²⁷⁵

Ao recordar as conhecidas imagens teológicas de Cristo como “cabeça” da Igreja e do Espírito como “alma” da mesma, Balthasar levanta um questionamento: estas imagens não relativizam o obrar conjunto e inseparável do Cristo exaltado e do Espírito Santo na vida da Igreja? O Cristo atuaria somente como “cabeça” e o Espírito somente como “alma” da Igreja?

Recorrendo às Escrituras e aos Padres da Igreja, Balthasar percebe uma simbiose de atuações. Somente nas cartas paulinas do cativo é que Cristo aparece como “cabeça” da Igreja. Em Efésios 3,14-19 especialmente, o mesmo Cristo aparece agora como princípio vital mais íntimo, inseparável do Espírito Santo. Em conformidade a isto, alguns padres, como Orígenes, falam de Cristo como a alma da Igreja. Cirilo de

²⁷² BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 297.

²⁷³ Cf. BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 190; Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 297.

²⁷⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 298 e 299.

²⁷⁵ Esta secção foi tirada de BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 299 à 303.

Alexandria, nesta linha de pensamento, afirma que Cristo e o Espírito Santo realizam esta tarefa inseparavelmente.

Respalado por estes dados, Balthasar responde que, para além de qualquer dualismo, é correto afirmar uma reciprocidade das imagens de “cabeça” e de “alma” da Igreja para Cristo e o Espírito Santo, sendo isto demonstrável a partir do duplo fundamento do corpo de Cristo (eclesial): a Eucaristia e a comunicação do Espírito Santo.

A união de Cristo transfigurado com sua Igreja (seja esta designada como “corpo” ou como “esposa”) tem lugar, sem dúvida, numa comunicação de seu Espírito Santo, mas não menos mediante a autoentrega de Cristo em seus sacramentos, sobretudo na Eucaristia (...) Esta união é a realização da profecia de Cristo, de que como exaltado atrairia todos para si (Jo 12,32).²⁷⁶

Vê-se que a Igreja, como Corpo de Cristo, possui não só o Espírito como elemento vital (alma), mas o próprio Cristo que se torna presente no sacrifício eucarístico e nos demais sacramentos. É na cruz que estes elementos vitais brotam e é nela que a Igreja é chamada a converter-se em sacrifício. E é a partir deste centro sacrificial que a Igreja ganha uma corporalidade regulada, uma estrutura visível, objetivação do Espírito Santo, a fim de poder mostrar o sacrifício de Cristo no tempo e no espaço, no hoje da história.

3.2.3 Espírito como amor (subjetivo) e fruto (objetivo) na Igreja

Balthasar, tomando a linguagem hegeliana de Espírito objetivo e subjetivo, e cristianizando-a,²⁷⁷ consegue expressar em sua Teologia, um duplo aspecto essencial do Espírito Santo em sua atuação “na” e “sobre” a Igreja.

²⁷⁶ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 301.

²⁷⁷ Sobre a utilização dos termos hegelianos “objetivo” e “subjetivo” para o Espírito, ver secção 3.1.1.2 Histórico da questão.

O autor suíço deduz esta bipolaridade do Espírito Santo no plano econômico da salvação a partir da atuação do mesmo Espírito na Trindade imanente: na Trindade eterna, o Espírito Santo é o movimento íntimo de amor do Pai e do Filho (subjetivo) e ao mesmo tempo, é o fruto e o testemunho (objetivo) deste amor. No plano econômico, este duplo aspecto do Espírito permanecerá indissolúvel e se manifestará de forma arquétipa para a Igreja na humanização do Filho de Deus:

O Filho, que na sua condição intratrinitária é pura gratidão e disponibilidade ao Pai, ao encarnar-se, manteve esta atitude na forma de obediência humana. Esta obediência ao Pai eterno dentro do plano econômico se tornou possível, porque o Espírito representou objetivamente o Pai perante o Filho, sendo assim, desde o Pai, Espírito de *mandatum*, e desde o Filho, Espírito de “*não fazer minha vontade*”. Tem-se aqui, a retomada do tema da inversão trinitária, onde o Espírito possui papel ativo sobre o Filho apenas no plano econômico. No fundo, esta tensão econômica do único Espírito ocorre devido à “diferença na unidade” que há entre homem e Deus em Jesus Cristo (união hipostática). Jesus, enquanto Deus, obedece ao Pai com o mesmo amor do Espírito que habita nele. Enquanto homem, Jesus obedece a este Espírito de amor na forma *mandatum-oboedientia*.²⁷⁸

Como a Igreja terrena se encontra ainda sob a forma pré-pascal, ou seja, “vive ainda no passado e deve participar na paixão de Cristo, fazer-se semelhante a ele no morrer (*Fl 3,10s*)”,²⁷⁹ o Espírito de Deus manterá a forma (objetiva) *mandatum-oboedientia* para a Igreja a fim de que ela se conforme ao amor (subjetivo) do Pai.

A forma objetiva do Espírito na Igreja se dá na mediação institucional, como Escritura, Sacramento, Tradição, Ministério e Direito Canônico. Esta forma econômica é inspirada no aspecto objetivo do Espírito na Trindade imanente, ou seja, ser fruto objetivo do amor do Pai e do Filho. Já o modo subjetivo do Espírito, quando repassado ao plano econômico, é o amor de Deus que habita nos corações dos *fiéis*, santificando-os. Aqui, não se pode falar em separação nem predomínio de um ou outro aspecto, até porque, no aspecto objetivo já se manifesta a subjetividade divina. Isto é visto, por exemplo, naquele que comunga fervorosamente. Ele, por mais que se esforce no

²⁷⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 305 e 306; BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 188.

²⁷⁹ BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 190.

caminho da santidade, sabe que o sacramento que lhe foi ministrado é um mistério que lhe ultrapassa, presenteando-lhe o próprio Deus.²⁸⁰

Desta maneira se pode dizer que o ministério, Tradição, sacramento e Escritura “estejam em conjunto cheios do Espírito e sejam caminhos para o amor”.²⁸¹ Estes, entendidos como o Espírito objetivo de *mandatum* do Pai, são exigentes para com o pecador e o rebelde. Para o pecador alienado da vontade do Pai, funcionam como uma braçadeira na qual o Espírito agarra ao pecador a fim de levar-lhe propriamente ao caminho da fé, da esperança e da caridade, só lhe parecendo algo pesado devido à resistência pecadora. Esta tensão só é superada quando o pecador entende que estas mediações institucionais do Espírito são um convite ao amor do Pai.²⁸²

Vê-se retomado aqui, o aspecto dramático da Igreja que é instituição e esposa, é ministerial e carismática, é santa objetivamente em sua mediações institucionais e santa subjetivamente em Maria.²⁸³ Somente na vida após a morte estas tensões desaparecerão completamente, porque ter-se-á como instinto a vontade do Pai e estará realizada plenamente a *communio sanctorum*. Então, o “Espírito Santo nos sobrepassará objetivamente só em seu sentido originário – como testemunha e como incitador ao amor”.²⁸⁴

3.2.3.1 O Espírito objetivamente na Igreja

Ao falar do Espírito que se dá objetivamente na Tradição, Escritura, Ministério, Liturgia, Sacramentos, Direito Canônico e Teologia, Balthasar quer dimensionar a perspectiva da encarnação para a Igreja e também sua perspectiva comunitária (corpo e esposa de Cristo). Somente neste conjunto objetivo-institucional é que o ser humano pode ser introduzido na plenitude da subjetividade de Cristo e de seu Espírito, na comunhão dos santos.²⁸⁵

²⁸⁰ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 307; cf. BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 190; cf. NICHOLS, A. *Say it is Pentecost*, p. 161.

²⁸¹ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 307.

²⁸² cf. BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 190 à 192.

²⁸³ A respeito deste aspecto dramático, ver a secção: 2.4 A dramática interna da Igreja: esposa e instituição

²⁸⁴ BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 192 e 193.

²⁸⁵ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 317.

Olhando para a articulação Tradição, Escritura e Ministério, Balthasar afirma que o Espírito, sempre unido a Cristo, é o Senhor que suscita os ministérios, vivifica a Escritura e a Tradição. Conforme Lucas e João, o Espírito é o encarregado pela transmissão explicativa da existência de Jesus, a Palavra definitiva do Pai. Ele inspirou os apóstolos em suas pregações e escritos, formando a Tradição da Igreja e a mantendo em sua missão de transmitir a verdade de Deus em Jesus Cristo. É, portanto, no interior da Tradição que surge o Novo Testamento, testemunho escrito da própria Igreja desde o Espírito. Também, é no mesmo Espírito que moveu a Tradição, que se deve hoje e em todos os tempos, ler e interpretar não só o Novo, mas toda a Escritura e as tradições apostólicas.²⁸⁶

Evidencia-se aqui, contra qualquer interpretação individualista, o caráter comunitário e o entrelaçamento das Escrituras, da Tradição e também do Ministério, onde o Espírito Santo age, irradiando no hoje da Igreja a verdade neotestamentária.²⁸⁷

Local importante onde ocorre a atualização dos mistérios de Cristo, é a Liturgia e a Pregação. É o Espírito Santo que atualiza a Sagrada Escritura, que torna a proclamação um acontecimento de Cristo no hoje para todos os que a escutam. Da mesma forma, é Ele que possibilita a Liturgia ser um culto público, escatológico e universal, incluindo todas as pessoas no mesmo sacrifício de Cristo. Nesta perspectiva inclusiva e atual se encontra toda a vitalidade dos santos. É o que faz, por exemplo, São Francisco de Assis não separar-se nem um ano sequer de Cristo e de sua cruz. O hoje da liturgia das festividades era o hoje de sua vida.²⁸⁸

Olhando para os Sacramentos, Balthasar procura evidenciar o Espírito como o iniciador-realizador da santidade eclesial objetiva para todos aqueles que os recebem nas diferentes situações de suas existências. Assim, por exemplo, os Sacramentos vêm tornar os seres humanos participantes da santidade objetiva de Cristo já no nascimento, com o Batismo; no desenvolvimento para a vida adulta, com a Confirmação; nos serviços que irão assumir, seja no matrimônio ou na ordem; nas situações de pecado e desunião, com a confissão; na doença e velhice, com a unção dos enfermos. O Espírito

²⁸⁶ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 317 à 326.

²⁸⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 325 e 326; cf. BALTHASAR, H. *Derrubar as muralhas*, p. 60.

²⁸⁸ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 326 à 333; cf. BALTHASAR, H. *Derrubar as muralhas*, p. 54 e 55.

objetivo na Igreja vem, desta maneira, ser um auxílio eficaz nos esforços subjetivos de cada crente.²⁸⁹

No campo do Direito Canônico, Balthasar se opõe a tendência do liberalismo de separar direito e Espírito. Afirma que o Direito Canônico deve ser compreendido sob a luz do amor de Deus em Jesus Cristo. Aqui, o amor não substitui o direito entre os cristãos, senão que o radicaliza. Jesus, que deu a sua vida aos irmãos até o extremo, como exaltado, confere o direito a todos os irmãos que o aceitam “a nascer de Deus como Ele (*Jo 1,12*), um ‘direito’ que obriga aos crentes à entrega amorosa da vida a Deus pelos irmãos (*1 Jo 3,16*)”.²⁹⁰ Como tal, o “Direito Canônico”, a semelhança do Espírito, explica e garante aos crentes esta unidade de amor querida pelo Pai, revelada por Cristo e doada a nós no Espírito Santo.

A Teologia como estudo e meditação dos conteúdos objetivos da fé, deve contar com outras ciências, como a Antropologia Filosófica, mas não deve esquecer-se de estar unida à oração. Na oração, o Espírito Santo move o investigador não apenas ao conhecimento intelectual, fazendo-lhe perceber a unidade e profundidade dos mistérios de Deus, mas também lhe acende o próprio amor de Deus. A Teologia torna-se assim, junto às outras mediações institucionais acima citadas, em modo objetivo do Espírito atuar na Igreja.²⁹¹

3.2.3.2 O Espírito subjetivamente na Igreja

Como visto anteriormente, os aspectos objetivos e subjetivos do Espírito na Igreja, são a manifestação do duplo aspecto de sua indivisível personalidade: ser o amor do Pai e do Filho e ao mesmo tempo, ser o fruto objetivo deste amor. Quando este duplo aspecto é repassado à Igreja, eles devem permanecer indivisíveis, só sendo tensionados em pólos opostos, para fins de missão. Esta tensão do Espírito economicamente já ocorreu na encarnação do Filho de Deus, intimamente conectada à união hipostática (tensão em modo inseparável!), e deve permanecer na Igreja de modo correlativo.

²⁸⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 333 à 349.

²⁹⁰ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 351.

²⁹¹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 355 à 364.

Disto, tira-se a conclusão de que os aspectos subjetivos do Espírito em sua atuação de animação da Igreja e dos *fiéis* nunca podem se separar das mediações objetivas, sob o risco de se cair em formas subjetivas de pietismo e “carismatismo”. Comprova-se esta unidade dos aspectos, ao observar que as pessoas verdadeiramente santas sempre precisaram da santidade eclesial objetiva para entregar-se inteiramente ao serviço de Jesus Cristo.²⁹²

Dentre os vários aspectos subjetivos do Espírito, Balthasar destaca a oração, o perdão, a experiência do Espírito, o discernimento dos espíritos e o testemunho de vida.

No que diz respeito à oração, a presença do Espírito Santo se torna evidente a partir da relação arquetípica do Filho com o Pai: é no Espírito Santo que ocorre o intercâmbio entre o Pai e o Filho. De outra parte, a própria oração de Jesus ao Pai só ocorre no Espírito Santo (*cf. Lc 10,21*). Assim, a oração que Jesus ensinou aos seus discípulos – o “Pai-nosso” – se realizará somente por meio deste Espírito. Ele é a condição de possibilidade da oração do Filho nos corações dos filhos nascidos de Deus. É o que atesta Paulo: “Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: ‘Abba, Pai’” (*Gl 4,6*). Assim, a oração deve ser compreendida como esfera própria do Espírito Santo que introduz os crentes no diálogo das “Pessoas” da Trindade.²⁹³

O perdão é outro aspecto subjetivo do Espírito, valioso para o ingresso na comunhão com Deus. Na oração do Pai-nosso, vê-se que o perdão ente as pessoas é decisivo para o perdão divino: “...se vós não perdoardes aos outros, vosso Pai também não perdoará as vossas faltas” (*Mt 6,15*). A medida do perdão cristão se encontra na cruz, onde se percebe o Deus que não aguarda o arrependimento do homem para resgatá-lo à sua vida de comunhão.²⁹⁴

Quanto à experiência do Espírito, Balthasar contrapõem-se a tendência hoje observada de reduzir esta experiência à esfera do sentir (como a consolação, o entusiasmo), muitas vezes provocada por técnicas. Ele defende antes, uma experiência que se alcança desde a totalidade da vida da pessoa, aonde esta vai captando alguns

²⁹² Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 365.

²⁹³ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 366 à 372.

²⁹⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 372 à 375.

sinais do Espírito, seja objetiva ou subjetivamente. Como experiência arquétipo, o autor suíço apresenta as experiências de Maria, a mãe de Deus, de Felipe e de Maria Madalena. Nestes, o modo único da visão de Deus ocorre no ouvir, ver e tocar a Palavra divina encarnada (Filho). Portanto, há uma forte relação da experiência do Espírito com a encarnação de Deus, relação que deve se dar hoje na forma de testemunho de vida (*martytion*) e de abertura à realidade histórica.²⁹⁵

Outro aspecto subjetivo do Espírito é o carisma do discernimento de espíritos (1 Cor 12,10). Como afirmado anteriormente, neste carisma se põe de manifesto os espíritos antidivinos.²⁹⁶ Ao mesmo tempo, verificam-se os critérios para reconhecer-se participante da vida segundo o Espírito. Paulo coloca como critério os frutos do Espírito (cf. Gl 5,22), o ministério eclesial (cf. 2 Cor 10), o permanecer no Cristo feito humano (cf. 1 Cor 12,3). De maneira semelhante, João põe como critério o confessar ou não Jesus encarnado como o Cristo. Aqui, fica clara a necessidade de um testemunho interior do “Espírito da Verdade” (1 Jo 3,24; 4,13). Inácio de Loyola, em seus Exercícios Espirituais, coloca como critério, a aceitação incondicional do caminho disposto por Deus, num equilíbrio entre o orientador (vinculado ao Espírito objetivo do ministério eclesial) e o orientado (atento à luz da fé).²⁹⁷

Quanto ao aspecto subjetivo do testemunho de vida, é bom recordar o papel testemunhante do Espírito na obra da salvação.²⁹⁸ Como o Espírito, junto à água e o sangue do crucificado, são testemunhas do amor de Deus pela humanidade (cf. 1 Jo 5,7s), o testemunho do cristão também deve ser encarnado, revelando o amor paterno e trinitário em toda a sua existência crente. Nesse sentido, Balthasar afirma que a comunidade que vive a fraternidade e a unidade, é a missionária mais poderosa.²⁹⁹

3.2.4 Espírito, Igreja e Eucaristia³⁰⁰

²⁹⁵ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 375 à 381.

²⁹⁶ Sobre o discernimento dos espíritos antidivinos, isto foi refletido no final da secção: 3.2.1 A Igreja até o mundo; o mundo até a Igreja

²⁹⁷ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 381 à 387; Cf. BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 274.

²⁹⁸ Sobre o distintivo do Espírito Santo de ser testemunha, ver secção 3.1.3 O papel do Espírito Santo na obra da salvação.

²⁹⁹ Cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 401 à 407.

³⁰⁰ Esta secção é retirada especialmente de BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 180 à 195.

Contribuindo para o desenvolvimento da secção sobre o Espírito objetivo, a Eucaristia é aqui abordada à parte, como o sacramento-chave para o entendimento da relação entre o Espírito e a Igreja.

Olhando para a vida de Jesus, percebe-se que ela está orientada para a hora da paixão. Obediente à vontade do Pai, Jesus simplesmente não impôs limites a esta vontade, deixando “dispor de si *a priori*, num sentido feminino, para tudo o que se quiser dela”,³⁰¹ até chegar ao extremo da cruz. No entanto, este modo passivo de se dispor de si, também comporta uma vontade ativa de entrega, que se expressa de antemão nas palavras da instituição da Eucaristia: “Isto é o meu corpo que é dado por vós” (Lc 22,19b); “Isto é o meu sangue (...) que é derramado em favor de muitos” (Mc 14,24). Este gesto de doação prévia de seu corpo e sangue na mesa com seus discípulos, tornar-se-á após a ressurreição, “mistério santo e público” celebrado na Igreja, demonstração de que a paixão e ressurreição adquiriu significado salvífico universal.

No fundo desta questão, vê-se que a última ceia, a paixão e a ressurreição de Cristo constituem-se apenas a consumação final do que por toda a vida, desde a encarnação, foi a essência da vida de Jesus: ser eucaristia, dom de Deus em forma corporal ao mundo; carregar sobre si mesmo os pecados do mundo, tornando-se maldição diante de Deus, reconciliando o ser humano com Deus (cf. 2 Cor 5,14.21; Ga 3,13; Ef 2,14-16). Ser alimento através de seu corpo “liquefeito” na paixão, entrando nos que o recebem, desfazendo o pecado em sua experiência de entregado-abandonado. Balthasar conclui que este “gesto eucarístico da distribuição de Jesus de si mesmo é um gesto definitivo, escatológico e, por tanto, irreversível”.³⁰²

Quanto à relação do Espírito Santo com este contexto cristológico-eucarístico, recorda-se o papel fundamentalmente ativo do Espírito de representar objetivamente o Pai na encarnação do Filho. É o Espírito que cobre Maria na anunciação. É o mesmo Espírito que, na vida de Jesus, assume a forma de *mandatum-oboedientia*, guiando o mesmo até a paixão, e portanto, à “liquefação” de toda a sua substância na Eucaristia.

³⁰¹ BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 181.

³⁰² BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 183.

Também, é o Espírito que ressuscita Jesus dos mortos e que é invocado na *epíklesis*, para que o Cristo se torne realmente presente nas espécies de pão e vinho.

Do que foi dito, já se pode deduzir uma íntima conexão e reciprocidade entre Eucaristia e Espírito Santo:

A objetivação do Espírito era o pressuposto do cumprimento da obediência *kenótica* do Filho e, portanto, da liquefação de toda sua substância na eucaristia, e justamente esta liquefação era a sua vez o pressuposto do livre desenvolvimento do Espírito na Igreja e, por ela, no mundo.³⁰³

Desta ligação indissolúvel do Espírito Santo com a Eucaristia, Balthasar consolida o princípio primeiro para a relação entre Espírito e Igreja: na Igreja, todo o pneumático deve estar recoberto pela dimensão cristológica, traduzido em linguagem eucarística, da efusão da água e sangue do coração do Senhor. Não haverá, portanto, na Igreja, nenhuma conexão com o Espírito, nenhum batismo no Espírito, se não houver o sangue mediando como terceiro elemento encarnatório e eucarístico. Aqui, o Espírito manifesta mais uma vez sua característica peculiar de “explicador” da verdade, pois dá testemunho da verdade da entrega de Deus junto à água e o sangue (1 Jo 5,8).³⁰⁴

Assim, na relação Cristo-Espírito-Igreja, a Eucaristia é o centro da Igreja, nasce para ela, e a Igreja, por sua vez, nasce para a Eucaristia. Aquele que passa a pertencer ao edifício pneumático da Igreja e, da Eucaristia se alimenta, no Espírito Santo vive uma existência eclesial que o faz mergulhar na plenitude da Trindade.

Muitas conseqüências já foram tiradas desta intrínseca relação entre o Espírito e a Eucaristia que brotam da cruz: a unidade da Igreja, sua corporalidade, os carismas e ministérios,³⁰⁵ o movimento de missão,³⁰⁶ o testemunho de vida e a abertura à

³⁰³ BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 191.

³⁰⁴ Cf. BALTHASAR, H. *Pneuma e Institución*, p. 191.

³⁰⁵ Estas três primeiras conseqüências foram descritas na secção 3.2.2.1 “O Senhor é o Espírito”

³⁰⁶ Ver secções 3.2.1 A Igreja até o mundo; o mundo até a Igreja e 3.2.2.2 Perda para o dom do Espírito

realidade histórica.³⁰⁷ Resta agora, explanar algumas conseqüências deste Espírito da Verdade para o movimento carismático na Igreja.

3.2.5 Movimentos carismáticos³⁰⁸

Ao abarcar os inúmeros movimentos de cunho pentecostal dos tempos atuais, Balthasar prefere fixar sua reflexão preferencialmente no movimento de Renovação Carismática da Igreja Católica (RCC). Aponta positivamente os milhões de católicos inseridos nestes grupos de oração, significando uma renovação autêntica na Igreja, de forma especial quando coordenados por líderes de bom senso. O Concílio Vaticano II reconheceu explicitamente o valor do reavivamento dos carismas (cf. LG 12).

No entanto, o padre suíço, a fim de ajudar no discernimento deste movimento, faz uma série de ponderações. Primeiramente, critica os termos “renovação carismática”, porque dão a entender uma exclusividade da renovação dos carismas a este movimento. Balthasar lembra que “outros muitos movimentos que renovam a Igreja também são sem dúvida suscitados e sustentados pelo Espírito Santo”,³⁰⁹ e que há uma lista de carismas muito maior do que as listas especiais encontradas em *1 Cor 12-14; Rm 12; Ef 4*.

Balthasar coloca como critério decisivo para a autenticidade dos grupos carismáticos, a participação na Igreja, na comunidade paroquial. Este movimento de inserção está de acordo com a linha pneumatológica fundamental balthasariana de que o Espírito não dirige a sua obra, mas está a serviço da obra de Cristo, na função de ser seu “explicador”. Neste engajamento do Espírito para a construção do Corpo de Cristo, os carismas, tão destacados nestes grupos, só são distribuídos pelo Espírito para a utilidade de todos (cf. *1Cor 12,7*), nunca egoisticamente.

Discernindo o carisma extraordinário da fala em línguas, tão apreciado hoje nos grupos carismáticos, Balthasar começa com uma crítica contundente ao primeiro pentecostal Charles Fox Parham (Kansas, 1900). Charles afirmava, a partir da leitura do evento de pentecostes (*At 2,1-13*), que o único sinal seguro para o batismo no Espírito

³⁰⁷ Ver secção 3.2.3.2 O Espírito subjetivamente na Igreja

³⁰⁸ Esta secção é desenvolvida a partir de BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 388 à 395.

³⁰⁹ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 388.

era o dom de falar em línguas; dom considerado normal a toda a Igreja primitiva, sendo hoje, portanto, um direito de todos os crentes de buscar uma experiência semelhante. Balthasar contrapõe, afirmando que o relato lucano de pentecostes não foi um “falar em línguas”, mas “um discurso compreensível em várias línguas (xenoglossia), cujo sentido possuía para Lucas muito mais significado teológico, que certificação histórica”.³¹⁰ Ademais, é somente na Igreja primitiva de Corinto que se têm relatos da prática da glossolalia; coisa que, no entanto, ocorria de maneira semelhante em outras religiões, como na Mesopotâmia, na Grécia, em Qumrã.

Balthasar argumenta ainda que Paulo, na primeira carta aos coríntios, possui algumas ressalvas quanto a este carisma, exigindo que haja um intérprete que torne compreensível esta linguagem; algo que hoje falta na maioria dos grupos carismáticos. Em conformidade a K. G. Rey e Y. Congar,³¹¹ o autor cita os fatores da “(auto)sugestão”, da “coaçoão experiencial”, da “fascinação da experiência” de falar em línguas, sem negar alguma relação com uma receptividade religiosa. Diante dessas ponderações, Balthasar conclui que este fenômeno não é sinal de autenticidade de uma renovação espiritual, podendo inclusive, ser causa de escândalo em celebrações públicas.

Quanto ao carisma da cura, não se pode negar que exista como dom carismático. Contudo, fundamentar as curas simplesmente a partir da fundamentação jesuológica de Mateus 8,17 - “carregou nossas doenças” – no mesmo sentido de que Jesus “carregou nossos pecados”, estipulando este carisma como uma forma normal de seguimento a Jesus, seria um erro. As curas corporais que Jesus realiza sempre são sinais da libertação interior do pecado e estão unidas diretamente à cruz. Por outra parte, “a aceitação paciente de penosos sofrimentos e da morte pode ser para o reino de Deus mais frutífero que a saúde recuperada”.³¹² Balthasar, neste contexto pentecostal, ainda não deixa de considerar a ocorrência da hipnose, onde a cura é apenas transitória.

³¹⁰ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 389.

³¹¹ Dentre várias obras, Balthasar se utiliza aqui de REY, K. G. *Gotteserlebnisse im Schellverfahren. Suggestion als Gefahr und Charisma*, Kösel, Munich, 1985; CONGAR, Y. *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. II, Cerf, Paris, 1980: cf. BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 388.

³¹² BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 391.

A profecia é outro carisma extraordinário apreciado por Paulo na primeira carta aos coríntios. Aqui, ela pode ser entendida em sentido estrito, como instrução comunicada pelo Espírito Santo a um membro da comunidade; ou em sentido amplo, como “inspiração”, concedida ao apóstolo, aos mestres, aos pregadores e catequistas da comunidade. A profecia se encontra entre os carismas mais elevados (14,1); mas, como os outros carismas, se torna inútil sem o amor (13,2).

A partir desta revisão dos carismas em Paulo, já se pode colocar uma questão fundamental para estes grupos e a própria Igreja: como caracterizar um autêntico renovamento do cristianismo no Espírito Santo? Balthasar responde a esta pergunta distinguindo cinco aspectos:

Primeiro, deve-se ter em consideração que o Espírito Santo na obra de salvação está fundamentalmente ligado à cruz e ressurreição, só sendo acessível através deste evento. É sob o princípio da cruz que Paulo se dirige aos coríntios, não querendo falar nem viver outra coisa. E quando fala dos carismas, sempre tem em vista este centro donde tudo irradia. Neste sentido, a “experiência do Espírito”, tão querida nos grupos carismáticos, deve passar, a exemplo de Paulo, pela prática do seguimento da cruz. Aqui, cada cristão é introduzido pelo Espírito na vida em Cristo, com-morrendo e com-ressuscitando com Ele.³¹³

O segundo aspecto, em união ao primeiro, aponta que todos os carismas só possuem algum valor sobre a base do caminho mais elevado do amor. Sem o amor, nenhuma obra, por mais grandiosa que seja, adiantaria (*cf. 1 Cor 13*). Os sete dons do Espírito Santo, conforme Santo Tomás, só são concedidos em vista deste caminho, do cumprimento da vontade amorosa de Deus.

Terceiro, o Espírito Santo, conforme o relato de Pentecostes (*At 2,1-13*), é um Espírito de força que impulsiona o crente para a missão no mundo. Ora, Balthasar aqui faz menção a certo fechamento dos grupos carismáticos em suas reuniões, com pouca disposição para as missões na sociedade. Formam-se, desta maneira, assembleias privadas com devoções concentradas na pessoa do Espírito Santo. Com tal concentração, desfigura-se o papel anônimo do Espírito Santo que conduz o fiel por Cristo ao Pai, e não a si mesmo, conforme revelado nas Escrituras. Esta concentração

³¹³ Ver secção 3.1.2.2 O Espírito e o Filho na obra comum da salvação

também revela nos grupos carismáticos, o que Balthasar chama de “jesuanismo” pietista, que busca “experimentar de forma imediata” algo de Jesus e do Espírito Santo. Isto, conforme o mesmo autor, é sintoma de infantilismo, pois não conduz a uma autêntica experiência de fé³¹⁴ que passa pela via ordinária do seguimento da cruz de Cristo, na paciência e no cotidiano da vida cristã.

Em quarto lugar, retoma-se a indissolubilidade dos aspectos subjetivos e objetivos do Espírito Santo na Igreja. Não se pode separar ambos aspectos, fazendo uma Igreja “carismática” e outra “jurídica”. Num grupo que desenvolve um “carismatismo”, corre-se o risco de cair num conceito de Igreja subjetivo e sem estruturas. Nesse sentido, “é oportuno exigir dos grupos que desenvolvam ‘menos estruturas próprias possíveis’, para ordenar-se melhor à Igreja estruturada global e não ‘imaginar-se que são algo especial respeito à comunidade social’”.³¹⁵

Em quinto lugar, Balthasar alerta muitos grupos que são ecumênicos e que pensam alcançar a unidade das diversas confissões cristãs pelo caminho da oração comum no Espírito Santo, por cima das estruturas objetivas da Igreja. Ora, tal unidade não se alcança apenas subjetivamente. Ainda, corre-se o risco de se formar nestes círculos carismáticos, uma feição de Igreja completamente nova, que não seja católica nem protestante, mas simplesmente evangélica.

Conforme o autor suíço, estes cinco pontos não possuem uma índole trágica para o movimento carismático, mas devem ser seriamente considerados e orientados conforme o Espírito que habita a totalidade da Igreja.

Pois carismática é só a Igreja total de Jesus Cristo, na qual todo membro vivo tem seu dom do Espírito. Só ela pode, apoiada na promessa e no dom de Cristo, gloriar-se da possessão (indisponível) do Espírito, Espírito “que distribui a cada um [seus dons] segundo sua vontade” (1 Cor 12,11).³¹⁶

³¹⁴ Sobre a experiência do Espírito, ver secção 3.2.3.2 O Espírito subjetivamente na Igreja.

³¹⁵ BAUMERT, N. *Gabe des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche*, Styria, 1986 *apud* BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 394.

³¹⁶ BALTHASAR, H. *Teológica*, volume III, p. 395.

Nesta reflexão sobre os movimentos carismáticos realizada na década de 80, fica bem claro o conhecimento deste autor suíço sobre o tema, suas considerações e alertas sadios para que estes movimentos possam desenvolver uma fecunda missão no mundo dentro da unidade da Igreja. E mesmo que a realidade do mundo e destes movimentos tenha sofrido transformações nestes últimos anos, a essência deste movimento, junto às dificuldades e tentações, permanece a mesma, sendo muito válida a reflexão de Balthasar referente aos cinco pontos citados acima, também para os dias de hoje.

CONCLUSÃO

Enfim, após a apresentação deste estudo, já se pode recolher as principais conclusões e respostas sobre a relação da Igreja e do Espírito Santo no pensamento balthasariano.

Primeiramente, antes da Teologia, viu-se a necessidade de conhecer o contexto e a vida de Hans Urs von Balthasar, para se compreender melhor o seu complexo pensamento teológico. Nesta vida com mais de oitenta anos, percebeu-se uma intensa dedicação e amor pela Igreja revelado em seu ministério sacerdotal, em seus inúmeros escritos, na colaboração da obra espiritual de Adrienne von Speyr, na co-fundação e acompanhamento da comunidade São João, na co-fundação da revista *Communio*. Com seu testemunho e obras, Balthasar conseguiu ser um fragmento a refletir aos irmãos e irmãs de sua época, a beleza única do Deus de Jesus Cristo.

Este esforço pessoal é percebido de forma mais evidente em sua imensa obra teológica. Balthasar soube aproveitar todos os seus grandes conhecimentos em Gemanística, em Filosofia e em Teologia para a confecção de um amplo, mas harmonioso e inovador pensamento teológico. Seu ponto de partida é a Filosofia. Recordar-se aqui a elaboração de uma meta-antropologia, procurando responder à questão fundamental da transcendência e imanência de Deus no mundo. Nos transcendentais *unidade, verdade, bondade e beleza*, percebe uma chave de acesso para o mistério do Ser infinito, e, portanto, uma porta de entrada da Filosofia ocidental para a Teologia. Verifica-se, desta maneira, um método balthasariano que se inicia na Filosofia (meta-antropologia) e chega à Teologia.

O centro de sua Teologia está na Trindade e no acontecimento Jesus Cristo. Aqui, estes mistérios se inter-relacionam. Ademais, todos os outros conteúdos teológicos são articulados e postos em evidência a partir deste centro. Assim, por exemplo, a Eclesiologia e a Mariologia estão enxertadas em Cristo, o ícone e a

concretização da Trindade. De outra parte, todos estes conteúdos são desenvolvidos de forma inovadora sob os transcendentais beleza, bondade e verdade, transpostos respectivamente nas categorias de *forma*, *drama* e *logos*. Nesta articulação, a unidade da revelação do Deus Trindade no mundo se *mostra* na *forma* Jesus Cristo, nele se *doa* (drama) e se *explica* (logos) num conjunto harmonioso.

Penetrando em sua Eclesiologia, fez-se necessário esclarecer melhor a integração desta no conjunto da Teologia balthasariana. Viu-se que o mistério da Igreja está intimamente relacionado à Antropologia, repercutindo-se nela as três polaridades antropológicas essenciais: corpo e espírito, masculino e feminino, e indivíduo e comunidade. Esta ligação da Igreja à Antropologia, somado ao conceito de missão, à opção pelo concreto e à sua mútua relação com a figura de Maria, levam a Igreja a ser compreendida como *pessoa*.

Tem-se aqui, a tese eclesiológica essencial de Balthasar. O autor suíço observa nesse mistério da personalidade, uma chave de leitura da Igreja a fim de que ela não seja compreendida apenas sociologicamente, como simples coletivo. Para tal intento, penetra nas fontes do mistério da Igreja, fundamentando-a como pessoa a partir de Cristo e de Maria. Em primeiro lugar, vê a Igreja a partir de Cristo, o homem-Deus que une a humanidade ao mistério da divina Trindade. Neste mistério, a Igreja é constituída como *corpo* e *esposa* de Cristo. É *Corpo* de Cristo, conforme São Paulo (1 Cor 12,12-30), porque ela é na terra, expansão, comunicação e participação da personalidade de Cristo, permitindo a continuação da obra salvífica do Pai. Contudo, esta visão é ainda incompleta, favorecendo uma ideia de Igreja sobretudo hierárquico-sacramental. Balthasar então, retoma a imagem de Igreja como esposa de Cristo (Ef 5), compreendendo-a como *pessoa feminina*. É aquela nascida da ferida do peito do Senhor crucificado (Jo 19,34), colocada de frente a este crucificado-ressuscitado e respondendo a ele. Assim, tem-se no mistério da Igreja a simbiose das imagens de corpo e esposa de Cristo. Este mistério profundo é garantido na Eucaristia, como participação na carne e no sangue do Senhor e no Espírito Santo, que é inseparável deste (cf. Jo 6,53.63).

Em segundo lugar, favorecendo esta compreensão, a Igreja é colocada a partir de Maria, pelo seu *sim* incondicional dado no evento da encarnação de Deus (cf. Lc

1,26-38). O seu *sim* de esposa do Verbo permitiu que a Igreja não fosse produzida de modo unilateral por Deus: ela é a resposta humana, a colaboração fundamental para a salvação da humanidade operada por Cristo e conseqüentemente, para o nascimento da Igreja. Este “sim”, que desvela uma missão esponsal e maternal de Maria perante o Filho, faz entender singularmente a missão e a pessoa da Igreja: em Maria, a Igreja é aquela mulher social que essencialmente gera e doa o Cristo ao mundo.

Neste mistério da pessoalidade da Igreja, é importante recordar que o termo *pessoa* é teológico e está ligado ao conceito de missão. Esta designação *pessoa*, só é dada em Balthasar a sujeitos que participam da missão personalizadora de Cristo. É ele, que abrindo espaço em sua missão universal, possibilita a inserção da Igreja e de seus membros no novo âmbito de sua pessoalidade, conferindo-lhes a verdadeira liberdade e a participação na *communio sanctorum*. Logo, compreende-se junto com o mistério da Igreja, a Pedro, João e os doze apóstolos como pessoas. Mais: pode-se compreendê-los, enquanto estiveram diretamente ligados à missão terrena de Jesus, como *símbolos reais* destinados a permanecer na Igreja de todos os tempos. Pedro é então o símbolo real que personifica o ministério e a instituição. Maria, como afirmado antes, personifica a esponsalidade da Igreja. João personifica as pessoas teológicas que tem a missão de unir o ministério e a dimensão esponsal da Igreja, dada em Maria. Estes e os outros princípios personificadores são necessários e estão presentes na Igreja de todos os tempos.

Balthasar dá um destaque especial ao princípio petrino, personificador do ministério e da instituição, por perceber que, nos tempos atuais, este não tem sido bem compreendido. O autor ressalta que este princípio nunca pode ser visto isoladamente, apenas sob o ponto de vista sociológico. Ministério e instituição estão no interior da Igreja mariana e são imprescindíveis a esta, exercendo a missão masculina de fecundar os *fiéis* através dos tempos. O autor suíço, portanto, valoriza a instituição, mas sempre a colocando dentro do panorama maior do mistério da pessoalidade da Igreja.

Tem-se, nesta compreensão da Igreja como *pessoa feminina*, uma visão mais dinâmica e global de Igreja, integradora das diversas missões que a formam. Esta visão se insere perfeitamente no plano de vida histórico de Jesus e no desígnio da Trindade imanente. Esta compreensão do mistério da Igreja também tem o mérito de valorizar a

tensão antropológica masculino e feminino, destacando numa sociedade predominantemente machista, a importância do papel feminino dentro do plano da salvação.

Partindo para o núcleo desta dissertação, analisou-se no terceiro capítulo, a ação do Espírito Santo neste mistério da Igreja. Olhando para o Espírito Santo, von Balthasar prefere considerá-lo sob o ponto de vista da doutrina cristã ocidental do *Filioque*, ou seja, como *pessoa que procede do Pai e do Filho*, e não apenas do Pai. Esta visão é fundamental para a Pneumatologia balthasariana, porque faz compreender a Trindade e o Espírito Santo essencialmente como amor. Neste entendimento, o Espírito Santo tem sempre dois pólos: um subjetivo, porque o Espírito é o amor (subjetivo) do Pai e do Filho; outro objetivo, porque o Espírito é ao mesmo tempo o fruto nascido deste amor e, portanto, é seu testemunha objetivo.

Entrando no plano econômico da salvação, Balthasar também esclarece que o Espírito Santo, dom substanciado do amor do Pai e do Filho, nunca deve ser entendido em separado do Filho, porquanto que é o Filho que se encarna na história e revela a Trindade. O Espírito, que era no Antigo Testamento sobretudo promessa (*cf. Ez 36,26s*), age de forma ativa na encarnação do Filho (inversão trinitária), sendo na Páscoa derramado de forma abundante no mundo. Este Espírito tem a característica de ser anônimo e de estar sempre em função da missão salvadora de Cristo. Nesse sentido, ele é o explicador e o introdutor do Filho, a Verdade do Pai manifestada ao mundo. Faz os discípulos recordar tudo o que o Filho disse (*Jo 16,12-15*), introduzindo-os em seu seguimento da cruz.

Aqui vai se clarificando a tese fundamental da presente dissertação, de que o Espírito Santo atua na Igreja somente unido a Cristo. Filho e Espírito juntos, são os princípios vitais (alma) da Igreja. Esta comunhão de atividade é percebida de forma máxima ali onde a Igreja, como corpo e esposa de Cristo, está fundamentada: na Eucaristia e na comunicação do Espírito Santo. Adentrando neste mistério até as origens, Balthasar chega ao evento da cruz. É nela que são derramados o sangue, a água e o Espírito (*cf. 1 Jo 5,6-8*), testemunhando juntos a reconciliação de Deus com o gênero humano, formando um só corpo (*cf. Ef 2,13-17*). A partir deste evento fundante,

não há como separar na Igreja o sangue, que é elemento encarnatório e eucarístico, do Espírito expirado pelo crucificado-ressuscitado.

Esta unidade entre sangue, água e Espírito a partir da cruz, faz entender que o Espírito não retira a Igreja deste mundo, numa espécie de espiritualização idealista. Ao contrário, o Espírito força a Igreja a encarnar-se, conduzindo cada crente a desenvolver uma existência eucarística, testemunhando aquele amor manifestado na cruz. Logo, na Igreja, Espírito Santo e Eucaristia são inseparáveis.

Mas, olhando para a Igreja através dos tempos, como o Espírito Santo realiza este trabalho “encarnatório”, de introdução dos sujeitos no seguimento da cruz, e, portanto, na missão personalizadora de Cristo? O Espírito, em comunhão com o Filho, se utiliza aqui, de meios objetivos e subjetivos dentro da própria Igreja, retomando a polaridade *objetiva* e *subjetiva* do Espírito em sua forma imanente. Aqui, o aspecto objetivo do Espírito na Igreja se realiza pela mediação institucional, na Escritura, Sacramentos, Tradição, Ministério e Direito Canônico. Estas mediações, estando cheias do Espírito, agem ativamente sobre o sujeito, ajudando-o a conformar-se à vontade do Pai, conduzindo-o em sua missão confiada dentro da ação salvífica universal de Cristo. Esta objetivação do Espírito na Igreja é semelhante àquela realizada na encarnação e na vida terrena de Jesus (inversão trinitária), onde o Espírito impelia a Jesus no cumprimento de sua missão até o fim (*cf. Jo 13,1*). Quanto ao seu aspecto subjetivo na Igreja, o Espírito é o amor de Deus que habita nos corações dos *fiéis*. Este aspecto se manifesta de forma especial na oração, no perdão, no testemunho de vida, no discernimento dos espíritos. Os aspectos objetivo e subjetivo do Espírito na Igreja são inseparáveis um do outro e refletem a unidade do Espírito subjetivo e objetivo na Trindade imanente.

Dentro desta *ecclesologia pneumática*, percebe-se que o aspecto da missão, tão necessário à Igreja, está bem fundamentado em Cristo e articulado com o Espírito Santo. Os membros da Igreja devem então, deixar-se conduzir pelo Espírito dado objetiva e subjetivamente, desenvolvendo uma forma de vida profética, peregrina e testemunhante (*martirion*), à semelhança de seu mestre.

Quanto à orientação dada aos movimentos carismáticos, Balthasar soube tocar em questões essenciais, como a impossibilidade de separação de uma Igreja

“carismática” e outra “jurídica”, o alerta sobre uma tendência destes grupos a um fechamento em suas reuniões, a um devocionismo exagerado do Espírito Santo e uma ânsia por experimentar de forma imediata algo de Jesus, sintoma de infantilismo.

Diante da consideração fundamental de Balthasar para este tema, de que o Espírito Santo na Igreja atua somente com Cristo a partir da cruz e ressurreição, pode-se afirmar que um movimento na Igreja, seja qual for, só pode considerar-se autenticamente guiado pelo Espírito, quando seus membros comungam do corpo e sangue de Cristo, testemunham a unidade com a Igreja e se empenham por entregar-se a uma causa concreta, na perfeita obediência ao Pai.

Numa época de exacerbado consumo, um tanto virtual, de relações fluídas e de fracos vínculos comunitários,³¹⁷ Balthasar talvez soe à primeira vista como um conservador. Contudo, este homem, possuidor de imensa cultura e espiritualidade eclesial, tornou-se um profeta para este tempo atual: perscrutando os mistérios de um Deus amante, comprometido ao extremo com seu povo, fundamenta também para os cristãos de hoje uma espiritualidade essencialmente comunitária, encarnada e missionária, atual às necessidades da Igreja de hoje.³¹⁸ Seu pensamento bem fundamentado e articulado, é serviço de esclarecimento aos católicos da pós-modernidade: a Instituição e o ministério, antes de qualquer análise sociológica, é a presença objetiva do Espírito Santo na Igreja; a missão, conduzida pelo Espírito doado pelo crucificado-ressuscitado, não recai na tentação do proselitismo asfixiante do cristianismo; a espiritualidade cristã não se conforma ao individualismo atual, mas se mantém profética e comunitária.

Para trabalhos futuros a serem realizados nesta área, permanece, além do profetismo e de um pensamento bem articulado como afirmado acima, a herança de

³¹⁷ BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001; FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

³¹⁸ A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, reunida em abril de 2013 aprovou como documento de estudos o texto *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*, demonstrando a necessidade atual da Igreja de fortalecer os vínculos comunitários e criar uma estrutura mais acolhedora e missionária. Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. São Paulo: Paulus, 2013 (Documentos da CNBB, 104). Conferir também: CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, 2007, Aparecida. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 12. Ed. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2011; FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

uma teologia que resgata a dimensão da beleza da Revelação do Deus humanado. De outra parte, fica o desafio de refletir a relação Igreja-Espírito na abertura às novas realidades até então não vislumbradas por Balthasar, como o maior florescimento das comunidades de vida tão queridas por ele, o avanço dos movimentos carismáticos dentro da Igreja Católica e sua difusão pelos meios de comunicação social, as novas mídias e o uso delas pela Igreja e, o atual fenômeno percebido especialmente na América Latina, de trânsito de católicos não-praticantes para as igrejas pentecostais e neo-pentecostais.

Esta eclesiologia pneumática balthasariana é uma ajuda valiosa à Igreja em sua auto-compreensão e renovação, dentro do contexto atual de mudança de época e incompreensões.

REFERÊNCIAS

1 Obras de Balthasar

BALTHASAR, Hans Urs Von. *Derrubar as Muralhas*. Trad. de Attílio Cancian. Caxias do Sul: Paulinas, 1971. (Pontos controversos, 13)

_____. *Verbum Caro*. Trad. de Andrés Pedro Sanches Pascual. Madrid: Castilla, 1964.

_____. *Sponsa Verbi*. Trad. de Andrés Pedro Sanches Pascual. Madrid: Castilla, 1964.

_____. *Spiritus Creator*. Trad. de Eloy Rodriguez Navarro. Madrid: Encuentro; Cristiandad, 2001.

_____. *Pneuma e Institución*. Trad. de Eloy Rodriguez Navarro. Madrid: Encuentro; Cristiandad, 2008.

_____. *O cristão na hora decisiva*. Trad.: C. Ferrario. Caxias do Sul: Paulinas, 1969.

_____. *Le Complexe Antiromain*. Trad. de Soeur Willibrorda osb. Paris: Médiaspaul, 1998.

_____. *Gloria: La percezione della forma*. Vol.: I. Trad. de Giuseppe Ruggieri. Milano: Jaca Book, 1975.

_____. *Gloria: Stili Ecclesiastici*. Trad. de Giuseppe Ruggieri. Milano: Jaca Book, 1975.

_____. *Gloria: Stili Laicali*. Trad. de Giuseppe Ruggieri. Milano: Jaca Book, 1975.

_____. *Gloria: Nuovo Patto*. Trad. de Gildo Manicardi e Guido Somavilla. Milano: Jaca Book, 1977.

_____. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Dios*. Vol.: II. Trad.: Eloy Bueno de La Fuente e Jesús Camarero. Madrid: Encuentro, 2006.

_____. *Teodramática: Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Vol.: III. Trad.: Eloy Bueno de La Fuente e Jesús Camarero. Madrid: Encuentro, 2007.

_____. *Teodramática: La acción*. Vol.: IV. Trad.: Eloy Bueno de La Fuente e Jesús Camarero. Madrid: Encuentro, 1995.

_____. *Teológica: El Espíritu de la Verdad*. Vol.: III. Trad. de José Pedro Tosaus. Madrid: Encuentro, 1998.

_____ (et al.). *O culto a Maria hoje*. Trad. de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1979 (Teologia hoje).

_____; RATZINGER, Joseph. *María, Iglesia naciente*. Trad.: José Pedro Tosaus. 2 ed. Madrid: Encuentro, 2006.

_____. *My work: in retrospect*. São Francisco: Ignatius Press, 1993.

2 Outras obras

AMARAL, Miguel de Salis. *O Espírito Santo e a Igreja: respostas de Congar e do Concílio Vaticano II à questão "carisma e instituição"*. Teocomunicação. Porto Alegre, v.41, n.2, p. 200-220, 2011.

AMARAL, Miguel de Salis. *Novas vias de reflexão sobre a santidade da Igreja: as propostas do magistério Papal posterior ao Concílio Vaticano II e do documento "Memória e Reconciliação" da comissão teológica internacional*. Teocomunicação, Porto Alegre, v.37, n.158, p. 470-490, 2007.

BALDINI, Antonio. *Principio Petri e Principio Mariano ne "Il Complesso Antirromano di Hans Urs von Balthasar"*. Lugano: Europress, 2003.

BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade Líquida*. Trad. Plínio Augusto de Souza Deitzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BÍBLIA. Português. A Bíblia de Jerusalém. Nova edição revista. São Paulo: Paulus, 1995.

BRENDAN, Leahy. *O princípio mariano na Igreja*. Trad. de José Maria de Almeida. Vargem Grande Paulista: Cidade Nova, 2005.

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.

CIPOLINI, Pedro Carlos. *A identidade da Igreja na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1987.

_____. *O Espírito Santo promotor de contínua purificação e renovação da Igreja*. Teocomunicação, Porto Alegre, v.34, n.144, p.267-294, 2004.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo no mundo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. 3 ed.. São Paulo: Paulus, 2004.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, 2007, Aparecida. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 12. Ed. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2011.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. São Paulo: Paulus, 2013 (Documentos da CNBB, 104).

CONGAR, Yves M. J.. *A palavra e o espírito*. Trad. De Luiz J. Baraúna. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1991.

_____. *Revelação e experiência do Espírito*. Trad. de Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *“Ele é o Senhor e dá a vida”*. Trad. de Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulinas, 2005.

DADEUS, Grings. A santidade da Igreja. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 26, n. 113, p. 313-330, 1996.

DADOSKY, John D. Who/ What is/ are the Church (es)? *The Heythrop Journal*. Oxford, v. 52, n. 5, p. 785-801, 1 de set. de 2011. Disponível em: <http://web.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?sid=f02bd5a8-b958-4607-ba64-da2721024900%40sessionmgr113&vid=2&hid=103>. Acesso em: 12 de nov. de 2012.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. De José Marino; Johan Konings. São Paulo: Paulinas, 2007.

FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: Igreja, povo de Deus e sacramento radical*. Vol. IV/2. Trad. de Frei Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes, 1975.
FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

GERMANI, Gloria. *Teresa de Calcutá: uma mística entre o Oriente e o Ocidente: seu pensamento sobre a Índia e Gandhi*. Trad. De Euclides Balancin. 2 ed.. São Paulo: Paulinas, 2009.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. Trad.: João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 2002.

GUERREIRO, Elio. *Hans Urs Von Balthasar*. Trad. de Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2010.

HACKMANN, Geraldo L. B.. *O Espírito Santo e a Teologia hoje*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

_____. *Jesus Cristo, nosso Redentor: iniciação à Cristologia como Soteriologia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____. *A Amada Igreja de Jesus Cristo: manual de Ecclesiolgia como comunhão orgânica*. 2 ed.. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

HAMMES, Érico João. O Espírito Santo e Jesus. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 32, n.138, p. 659-683, 2002.

HARO, Eliecer Pérez. *El misterio Del Ser: una meditacion entre Filosofia y Teologia en Hans Urs von Balthasar*. Barcelona: Santandreu Editor, 1994.

JOÃO PAULO II. Carta encíclica *Dominum et Vivificantem*: do sumo pontífice João Paulo II sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1987.

JUN, Sam-Yong. *Maria-Chiesa Sponsa Verbi: e Il pensiero di H.U. Von Balthasar*. Assisi: Cittadelle Editrice, 2012.

LIBANIO, João Batista. *Os carismas na Igreja do terceiro milênio: discernimento, desafios e práxis*. São Paulo: Loyola, 2007.

MARINI, Vittorina. *Maria e il Misterio di Cristo nella teologia di Hans Urs von Balthasar*. Città Del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.

NICHOLS, Aidan. *No bloodless myth: a guide through Balthasar's Dramatics*. Washington: The Catholic University of America Press, 2000.

NICHOLS, Aidan. *Say it is Pentecost: a guide through Balthasar's Logic*. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.

PASSARELLI, Gaetano. *Irmã Dulce: o anjo bom da Bahia*. Trad. de Regina Cony. São Paulo: Paulinas,, 2010.

SALA, Rossano. *Dialettica dell'antropocentrismo: La filosofia dell'epoca e l'antropologia Cristiana nella ricerca di H. U. von Balthasar: premesse e compimenti*. Milano: Edizioni Glossa Srl, 2002 (Dissertatio).

SÃO JOÃO DA CRUZ. *São João da Cruz: obras completas*. 2 ed.. Petrópolis: Vozes; Carmelo Descalço do Brasil, 1988.

SCOLA, Ângelo. *Hans Urs Von Balthasar: Um Estilo Teológico*. Madrid: Encuentro, 1997.

SCHNEIDER, Theodor. *Manual de dogmática*. 3. ed.. Vol. I. Petrópolis, Vozes, 2008.

SCHNEIDER, Theodor. *Manual de dogmática*. 2. ed.. Vol. II. Petrópolis, Vozes, 2000.

STOTT, John R. W.. *Sinais de uma igreja viva: as marcas de uma igreja cheia do Espírito Santo*. São Paulo: ABU, 2006.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. Hans Urs von Balthasar. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 19, n. 83, p. 93-97, 1989.

VILLAGRASA, Jesús. Hans Urs von Balthasar, filósofo. *Alpha Omega*, Roma, vol. 8, n. 3, p. 475-502, 2005.