

FACULDADE DE SÃO BENTO

TEOLOGIA

Bruno Castro Schröder

O conceito de Revelação em Hans Urs von Balthasar

São Paulo

2019

FACULDADE DE SÃO BENTO
TEOLOGIA
TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

O conceito de Revelação em Hans Urs von Balthasar

Bruno Castro Schröder

Monografia apresentada ao Curso de Bacharelado em Teologia da Faculdade de São Bento do Mosteiro de São Bento de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Sergio Alejandro Ribaric

São Paulo
2019

BRUNO CASTRO SCHRÖDER

O CONCEITO DE REVELAÇÃO EM HANS URS VON BALTHASAR

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de São Bento, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Bacharel em Teologia.

Orientador: Prof. Me. Sergio Alejandro Ribaric

Trabalho de Conclusão de Curso defendido e aprovado em 21/11/2019, pela banca examinadora:

Prof. Me. Sergio Alejandro Ribaric

Prof. Me. Magno Vilela

Prof. Me. Mauro Negro

A todos quantos são sinais de Deus no mundo;
emanam Sua Beleza, transpiram Sua Bondade e buscam a Verdade.

AGRADECIMENTOS

Segundo o escritor alemão Rainer Maria Rilke, em suas Cartas a um Jovem Poeta, o escrever deve ser fruto de uma necessidade. Um trabalho de conclusão de curso igualmente deve ser fruto de uma necessidade. Não uma necessidade burocrática da Instituição de Ensino junto aos órgãos governamentais. Mas fruto de uma necessidade pessoal de descoberta de si e do objeto ao qual se pretende investigar. Em meu itinerário de descobertas algumas pessoas se apresentaram a mim como verdadeiros pedagogos. Mostraram-me caminhos a seguir. Incentivaram-me diante das tarefas a executar. Disseram-me: Siga em frente! A eles externo o meu agradecimento. Grato a Deus por suas vidas, elevo-Lhe uma singela prece!

*Portanto, toda verdade e toda revelação são
difíceis de conjecturar-se e difíceis de se contemplar.
Com um pequenino instrumento tentamos fazer grandes coisas,
pondo-nos com a sabedoria humana em busca do conhecimento dos seres e,
com os sentidos, os espirituais.
(GREGÓRIO DE NAZIANZO, 1984, p.43).*

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo investigar na obra *Verbum Caro* de Hans Urs von Balthasar o que ele apresenta como Revelação, bem como a coautoria do homem no projeto salvífico de Deus. Após uma busca bibliográfica intentamos explicitar os conceitos adjacentes que nos permitiram alcançar melhor a complexidade deste “teólogo total”. História, Meta-Antropologia e Estética são as bases para se compreender como o cardeal suíço entende a manifestação divina no mundo. A configuração desses elementos nos permite vislumbrar que Deus, ao se mostrar no mundo, nos impele a sermos coautores de sua missão. O conceito balthasariano de Revelação é um elemento fundamental para se ter consciência da ação do homem no tempo. A pergunta “por que existimos?” encontra uma resposta em Balthasar, que demonstra a corresponsabilidade da humanidade nos planos divinos, ou seja, a Palavra dita aos homens os move em direção ao próprio Deus e ao próximo.

Palavras-chave: Revelação; Meta-Antropologia; Estética; Teologia; Alteridade

ABSTRACT

This present work has as objective investigate in the book *Verbum Caro* by Hans Urs von Balthasar what he presents as Revelation, and also the participation of the human being in the redemptive God's project. After a bibliographic research I intend to explain the adjacent concepts that allow us to understand better the complexity of this "all-round theologian". History, Meta-anthropology and esthetic are the bases to comprehend as the Swiss cardinal understand the divine manifestation in the world. The settings of these elements allow us to glimpse God, when revealing Himself to the world, impels us to be co-authors in his mission. The balthasarian concept of revelation is a key element to be conscious about the man action in the time. The question: "Why do we exist?" find an answer in Balthasar thoughts that demonstrates a mankind co-responsibility in the divine plans, in other words, the told Word to the men move them in direction to the own God and the neighbor.

Key-words: Revelation; Meta-anthropology; Esthetic; Theology; Alterity.

ZUSAMMENFASSUNG

Die hier vorgelegte Arbeit setzt sich zum Ziel, in der Schrift *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie von Hans Urs von Balthasar das, was er als Offenbarung und auch die Mitwirkung des Menschen am Erlösungswerk Gottes vorstellt, zu erforschen. Nach einer bibliographischen Recherche war es unser Anliegen, die angrenzenden Konzeptionen zu erläutern, welche es uns ermöglichten, die Komplexität dieses „allumfassenden Theologen“ zu erfassen. Geschichte, Meta-Anthropologie und Ästhetik bilden die Grundlage für das Verständnis dafür, wie der Schweizer Kardinal die göttliche Manifestation in der Welt auffasst. Die Zusammenstellung dieser Elemente erlaubt es uns zu erahnen, dass Gott, indem er sich in der Welt zeigt, uns dazu antreibt, Mitautoren seines Werkes zu sein. Das Konzept der Offenbarung Balthasars stellt ein fundamentales Element für das Erkennen des Handelns des Menschen in der Zeit dar. Die Frage „Warum gibt es uns?“ findet bei Balthasar eine Antwort, welche die Mitverantwortlichkeit der Menschheit für den göttlichen Plan aufzeigt. Anders ausgedrückt: Das an den Menschen gerichtete göttliche Wort bewegt diesen in Richtung Gott selbst und in Richtung seines Nächsten.

Schlagwörter: Offenbarung; Meta-Anthropologie; Ästhetik; Theologie; Andersartigkeit

SUMÁRIO

1 ARGUMENTO.....	11
2 TRAMA.....	13
2.1 Hans Urs von Balthasar: uma biografia.....	15
2.2 Uma meta-antropologia balthasariana: “Quem é o homem?”.....	15
2.2.1 <i>Heráclito e o devir.....</i>	17
2.2.2 <i>Parmênides e o “não-ser”.....</i>	18
3 CLÍMAX.....	21
3.1 Revelação.....	21
3.1.1 <i>Revelação na Teologia Bíblica.....</i>	21
3.1.2 <i>Revelação na Patrística.....</i>	22
3.1.3 <i>Revelação na Escolástica.....</i>	22
3.1.4 <i>Revelação na Reforma.....</i>	23
3.1.5 <i>Revelação no Concílio Vaticano II.....</i>	23
3.2 Hans Urs von Balthasar: Revelação e Beleza.....	24
3.2.1 <i>Teologia e Estética através da História.....</i>	25
3.2.2 <i>O elemento estético da Revelação.....</i>	27
3.2.3 <i>O elemento estético da Teologia.....</i>	28
4 DESENLACE.....	30
4.1 Revelação enquanto diálogo.....	30
4.2 Revelação enquanto processo identitário.....	32
4.3 Núcleo Teológico.....	36
4.4 O homem como um <i>Mitspieler</i>.....	36
5 ÊXODO.....	39
REFERÊNCIAS.....	41
GLOSSÁRIO.....	44

1 ARGUMENTO

Este trabalho, à semelhança de uma peça teatral, está dividido em três atos: Trama, Clímax e Desenlace. Nele encontraremos discursos, personagens, papéis, performance, autor e coautor, dramatização. De gênero trágico, essa peça não se assemelha às grandes tragédias clássicas como Prometeu Acorrentado de Ésquilo, Medéia de Eurípedes, Édipo Rei ou mesmo Antígona, ambas de Sófocles. A presente peça fora assim classificada, pois apresenta a “representação duma ação grave, de alguma extensão e completa, em linguagem exornada, cada parte com o seu atavio adequado, com atores agindo, não narrando, a qual inspirando pena e temor, opera a catarse própria dessas emoções.” (ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO, 1990, p. 24).

O presente drama apresenta o diálogo de duas personagens. É uma mescla de amor e de desejo, ágape e eros. É regozijo e dor. Tudo isso à radiosa luz da Beleza. Que outra maneira de representar a dramaticidade da relação Deus-Criação senão sob os holofotes da História e sob um roteiro teatral?

O primeiro capítulo deste trabalho denomina-se “Trama”, nele apresentamos alguns dos pressupostos que nos auxiliarão na compreensão dos atos seguintes. Nele nós nos perguntamos sobre o que subjaz essa peça. Aqui encontramos elementos que nos permitem entender o que é a História e percebemos que Deus penetra na história humana para, ao lhe conferir significado e sentido, viver em comunhão com ele. Consequentemente a cena seguinte nos é a pergunta “Quem é o homem?” e nela descobriremos que somos eleitos como recipientes e comunicantes da mesma ação divina na História. Portanto chegamos ao fim deste primeiro ato com o vislumbre do duplo movimento descendente-ascendente. Deus abaixa-se ao encontro do homem e este, por sua vez, é elevado a Deus. Tem-se aqui o vislumbre do mistério do ser. A via do amor, a gratuidade de Deus que em seu livre querer estende suas mãos para o homem e lhe faz um convite.

“Clímax” é o título do segundo capítulo. Aqui é necessário nos acercarmos do dramaturgo e de seu campo semântico próprio. Hans Urs von Balthasar (1905 – 1988) é seu nome e Revelação e Beleza seu léxico. Von Balthasar é o teólogo escolhido para este trabalho por sua importância e originalidade, todo o seu trabalho orbita em torno da Estética como paradigma axiológico. Revelação, para o teólogo suíço, é um conceito de matriz genuinamente estética. A ele devemos a famigerada trilogia Teo-Estética, Teo-Dramática e Teo-Lógica que se estrutura segundo a própria ordem da Revelação: Encarnação, Cruz e Pentecostes. Nesta trilogia percebemos que Revelação e Estética estão em uníssono porque é

mediante a irradiação da beleza de Deus que o homem é atraído para junto de si. Não para se confundir a Ele, mas antes para ser seu coautor no plano salvífico.

O desenvolvimento dessa peça e seu último ato o chama-se “Desenlace”. Esta cena é aberta com a pergunta “o que é o outro?” e logo em seguida descobrimos que o outro não é uma existência totalmente alheia a mim. A identidade está diretamente ligada à alteridade. Por meio da relação dialógica entre Deus e os homens há muito mais que um encontro, há uma união cujo ápice é o homem tornar-se partícipe de Deus. Para responder as perguntas “quem sou eu?” e “o que é o outro?” é necessária a identificação com um papel, pois não há drama sem diálogo. É precisamente no diálogo *Eu-Tu* que encontramos nossa verdadeira identidade. O homem é dialógico porque é logos, discurso e palavra assim como o próprio Deus o é. Para Balthasar a relação dialógica é o que abre ao ser humano não só seu horizonte vivencial, mas torna-o aberto ao infinito.

Mas a presente peça é de gênero trágico, é *catharsis*, por meio dela os espectadores são convidados a purificar as suas emoções. Se a relação dialógica abre o ser humano a horizontalidade e verticalidade das relações, a sua antítese o destrói, desenraiza-o, nega-lhe à existência. Transforma-o em um estrangeiro de si mesmo. O homem deve ter raízes, perfurar o solo. Como diz o poeta Assad Al-Assad, “As raízes da oliveira dão exemplo, o homem deve imitá-las, oliveiras na terra”. Ter raízes é ser unidade, é se prender à existência, é se nutrir e ser nutriente.

2 TRAMA

“*Domine, quid est homo, quod agnoscis eum,
aut filius hominis, quod reputas eum?*”¹

A Teologia é um serviço à Verdade Revelada, a Verdade que não é o ônus de uma empreitada, uma conquista, mas é antes um dom do próprio Deus, que em seu desejo de amor manifesta-se ao homem. A Verdade que é “primariamente Deus mesmo que, em Jesus Cristo, por meio do Espírito Santo se dá a conhecer ao homem”² (João Paulo II, 1984). Tal conhecimento dá-se na História, e é por meio dela que ao homem é facultado conhecer, nomear, submeter às realidades que o cerca.³ Por História podemos engendrar ao menos duas concepções elementares: a primeira diz respeito às experiências humanas de fatos que aconteceram em tempo e espaço definidos e que são tidas com tamanha relevância que se propõe como passíveis de se registrar na memória. A esta concepção podemos chamá-la *historie*, trata-se da “história vivida”; a segunda é aquela herdada do positivismo, trata-se da História como disciplina, método de estudo e de conhecimento do passado, *Wissenschaft*, chamamo-la *Geschichte*, história escrita. Embora certa riqueza conceitual possa ser evocada, a concepção moderna de história conserva certa insuficiência epistemológica. Trata-se da distinção clássica entre *res facta* e *res ficta*.

Heródoto (século V a.C), um iniciador da assim chamada *historie*, era apreciado mais por seu estilo que por sua confiabilidade, aproximando-se dos discursos dos poetas, a sua reputação nunca chegou a ser a de um verdadeiro historiador. É lícito nos perguntarmos se ele não se comprometia em dizer a verdade? Cremos ser insuficiente responder a tal pergunta lançando mão apenas da distinção entre *res facta* e *res ficta*.

Para que se possa propor uma reflexão acerca da veracidade histórica é necessário outro conceito originado na Antiguidade, a noção de ἀλήθεια (alétheia), que com a contribuição de Martin Heidegger (1889-1976) ganha um sentido mais complexo, passando de “não-esquecer” para “desvelamento”. Em ambos os casos, ἀλήθεια é a designação da verdade e da realidade que comporta em si um duplo movimento, ocultar e desvelar: “a reconstituição de uma cena passada desvela e, ao mesmo tempo, oculta, sem que isso dependa

¹ “Iahweh, que é o homem para que o conheças, o filho do mortal, para que o consideres?” Sl 144(145).

² “La verità [...] é primariamente Dio stesso, che in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo si fa conoscere all’uomo” (tradução nossa). Cf.: Discorso di Giovanni Paolo II in occasione della consegna del ‘Premio Internazionale Paolo VI ad Hans Urs von Balthasar. Sabato, 23 giugno 1984.

³ Cf.: Gn 1,28; 2,19

de alguma intenção de fraude de quem a empreende” (COSTA LIMA, 2006, p. 401). Ou, melhor dizendo, “[...] a verdade não se confunde com o que se sabe de imediato, nem simplesmente se opõe ao que não se sabe ou ao que se engana” (*idem*, p. 402).

De acordo com o historiador Reinhart Koselleck (1923-2006)⁴ a experiência da modernidade coincide com o descobrimento de um genuíno tempo histórico. Nos finais do século XVIII, paulatinamente, na Alemanha, passa-se a se empregar o termo *die Geschichte*, plural e nominativo singular, para designar uma nova forma de ver a realidade, bem como um novo modo de reflexão. Nota-se um câmbio, de uma história especulativa para uma história empírica. Um fato (*Begebenheit*) por si mesmo não é história (*Geschichte*), mas faz parte de um conjunto (*Reihe*) que deve ser racionalmente articulado, estabelecendo inter-relações e conexões que visam umnexo interno. A história é multifacetária e reflete a complexidade desarrazoada da existência humana.

A partir das distinções acima propostas podemos inferir que no estudo teológico são necessários esses dois aspectos da História, pois, ao mesmo tempo elaborada segundo critérios científicos, trata-se sumariamente de uma experiência existencial com o próprio autor da história e que se traduz em *μαρτυρία*⁵ (testemunho)⁶, cuja definição Balthasar a entende como testemunho “de Cristo” ou “pró Cristo” e em ambos os casos há dois pontos a distinguir: o conhecimento daquilo que se testemunha e a credibilidade daquilo que é dito. Tudo isso para explicitarmos a necessidade de um estudo profundo em Teologia que deve ter como princípio os dois âmbitos da existência humana: razão e espiritualidade. Sendo assim, Teologia é o estudo da ação de Deus na história da humanidade e por esse motivo torna-se, também, um serviço ao próprio Deus e à humanidade.

Essa “penetração de Deus na história do homem” que lhe confere conteúdo e significado tornando-o comprometido para que “possa viver a comunhão de vida com Deus” (Bento XVI, 2005)⁷ é um dos muitos temas abordados pelo teólogo suíço Hans Urs von Balthasar e que a partir de agora trataremos com mais precisão neste trabalho.

⁴ Reinhart Koselleck (Görlitz, 23 de abril de 1923 - Bad Oeynhausen, 3 de fevereiro de 2006), historiador alemão do período pós-guerra, destacou-se como teórico da *Begriffsgeschichte* “história dos conceitos”(teorias acerca da análise histórica dos conceitos). Cita-se aqui sua obra *Historik und Hermeneutik* no trabalho de Luiz Costa Lima, Perguntar-se pela escrita da história.

⁵ Cf. 1Jo 1,1ss; Jo 3,11

⁶ Aqui cabe ressaltar o artigo de Hans Urs von Balthasar intitulado Testemunho e Credibilidade (Cf.: *Communio* 38/1988).

⁷ Cf.: Mensagem do Papa Bento XVI aos participantes no Congresso Internacional no centenário do nascimento do teólogo Hans Urs von Balthasar. Vaticano, 6 de Outubro de 2005.

2.1 Hans Urs von Balthasar: uma biografia.

Nas palavras de Bento XVI, Hans Urs von Balthasar é um teólogo de uma genuína busca da Verdade. Dialogando com diversos âmbitos da cultura procurou os vestígios da Verdade na Filosofia, na Literatura, nas religiões, nas Artes constituiu seu legado num *opus* substancial e de uma linguagem única, poética e espiritual sem abrir mão do rigor metodológico exigido pelas pesquisas científicas.

Von Balthasar (12/08/1905 – 26/06/1988) desde sua infância gozou dos privilégios que nascer em uma família abastada pode trazer: aos 4 anos de idade dá início nos seus estudos da língua francesa, aos 5 no piano. Vivencia as tensões da guerra que lhe bate à porta e em 1917 ingressa no Ensino Fundamental em um colégio anexo à abadia beneditina de Engelberg. Em 1920 transfere-se para o colégio dos jesuítas em Feldkirch e em 1923 termina seus estudos médios. Seu desejo é de prosseguir nos estudos abordando a literatura alemã e em 1927 defende sua tese em germanística, em 1928 obtém seu doutorado.

A morte de sua mãe em 1928 é o fato de sua vida que faz com tome a decisão de ingressar na Companhia de Jesus. Ao terminar os estudos propedêuticos em Filosofia, von Balthasar é convidado a ir a Lyon para estudar Teologia. Dentre seus trabalhos aquele que se destaca é a trilogia: *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik*, *Theodramatik* e *Theologik*, com a qual é possível a leitura do evento “Revelação” à luz dos três transcendentais, a saber: Beleza, Bondade e Verdade.

2.2 Uma meta-antropologia balthasariana: “Quem é o homem?”.

Um dos caracteres do cristão é o pressuposto de uma unidade entre ser e dever. “Unidade que não se necessita aspirar, pois está realizada em Deus desde sempre, e a qual nós participamos pela graça, tem que realizar-se irremissivelmente em nós”⁸ (BALTHASAR, 1964, p. 216). E é precisamente esse *sollen* “ter que, conselho”, a exigência máxima dirigida aos homens para que empenhem todos os esforços em um compromisso inteiro. Com base no capítulo 6 da epístola de São Paulo aos Romanos: “porque morremos com Cristo, não podemos nem devemos nos comportar como se tivéssemos que viver” (*idem*). Ou como nos argumenta São João em sua carta: ao conhecermos a caridade, se realmente nós conhecermos

⁸ “[...] unidad a la que no se necesita aspirar, pues está realizada en Dios desde siempre, y en la que nosotros participamos por la gracia, tiene que realizarse irremisiblemente en nosotros” (tradução nossa).

o modo como que Deus nos amou, temos também que nos amarmos, pois quem ama a Deus tem que amar a seu irmão. (*Wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder lieben* – grifo nosso)⁹.

Segundo Nurya Martínez-Gayol Fernández,¹⁰ Balthasar é definido como um “teólogo total”, pois para ele a teologia é uma unidade orgânica e total, assim como a realidade também o é. Tudo o que se diz respeito ao cristianismo e ao cristão deve ser apercebido como constituinte e imerso na realidade que os cerca. Deus elegeu o homem para de sua mensagem se tornar recipiente e comunicante ao mundo.

Ao analisarmos o *opus* teológico de Balthasar somos tentados a nos interrogarmos, diante a vastidão de sua produção intelectual, qual é a chave de leitura que rege a sua Trilogia (coração do pensamento balthasariano): *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik* (Teo-Estética), *Theodramatik* (Teo-Dramática) e *Theologik* (Teo-Lógica). Trata-se, preliminarmente, de um esforço de diálogo com o patrimônio ontológico proveniente da filosofia clássica. É com base neste legado filosófico, partindo do problema da diferença ontológica, que Balthasar estabelece o seu pensamento teológico. “Balthasar abordará sua reflexão sobre os transcendentais e sobre a relação existência *Ich und Du* (dimensão ontológica), ficando assim desenhada sua proposta ontológica pessoal a qual se referirá com o homem por meta-antropologia”¹¹ (FERNÁNDEZ, 2012, p. 164).

Tomando como ponto de partida a situação do homem, finito e contingente, reconhecedor de que existe, mas poderia não ser, isto é, a “evidência originária”, Balthasar desenvolverá seu pensamento de que o homem, embora finito e limitado, está aberto ao infinito. O ser humano teria, originalmente, em si esses dois antagônicos: distância e proximidade. O homem, em sua natureza, se revela como “religioso e teológico”. Podemos acrescentar aqui, a título de curiosidade, a singular contribuição da jovem filósofa francesa Simone Weil (1909-1943), profundamente marcada pela noção de mediação (μεταξύ). Para a jovem aluna da Universidade de Paris a realidade é composta de diferentes planos e estes necessitam de uma interconexão. O eu e o tu seriam uma dessas realidades. Tais intermediários ocupariam uma zona indefinida e frágil entre o bem e o mal. Adepta das analogias, a pensadora nos observa que: “Dois prisioneiros, em cárceres vizinhos, que se comunicam por batidas na parede. A parede é o que os separa, mas também o que lhes permite comunicar-se. [...] Toda separação é um vínculo”. (WEIL, 1993, p. 161). Portanto,

⁹ Cf.: 1Jo 4,19-21

¹⁰ Cf.: Artigo publicado pela Universidad Pontificia Comillas (Madrid): Hans Urs von Balthasar: el pensamiento que se desborda en Teología y Espiritualidad, in Revista de Espiritualidad 71, ano 2012, pp. 161 - 189

¹¹ “Balthasar abordará su reflexión sobre los transcendentales y sobre la relación existencial yo-tu (dimensión dialógica), quedando así diseñada su personal propuesta ontológica a la que se referirá con el hombre de meta-antropología” (tradução nossa).

μεταξύ é “pessoa ou coisa que se encontra entre duas possibilidades”. (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES 2008, p. 166).

Dito de outra forma, “a dimensão religiosa do homem é o cume de sua natureza racional” ¹² (FERNÁNDEZ, 2012, p. 164). O sentido religioso não é algo dissociado do aspecto racional do homem, é antes o momento pelo qual a razão penetra no mistério e se interroga sobre o sentido último da realidade. Não importa quais os percursos que o homem lança mão para responder às perguntas constitutivas de seu ser, estes sempre estabelecerão pontos de contato com o sentido religioso.

Ao longo da história do pensamento o homem sempre buscou formas de responder a esses enigmas em que está imerso, ora partindo de um lado ou de outro do polo, fato é que as tentativas de respostas se tornaram tentativas de simplificação, enaltecendo uma das dimensões em detrimento da outra, gerando um esvaziamento epistemológico e de sentido.

Heráclito e Parmênides, com suas respectivas compreensões da realidade, as associações entre o “ser” e o “não-ser”, retratam, de fato, um antagonismo tão inflexível a ponto de serem considerados opositores?

2.2.1 Heráclito e o devir

Heráclito de Éfeso (≅ 540 a.C. - 470 a.C) expressa em seu pensamento que tudo está na permanência da mudança, que tudo se transforma em seus contrários, ou seja, que o devir, o transformar-se, o vir a ser se harmoniza em uma unidade. O “ser” na concepção de Heráclito é evidenciado pela oposição entre contrários. Um movimento, em que “aos que entram nos mesmos rios outras águas afluem” (HERÁCLITO *apud* KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. 202). O *λόγος* (*logos*) é algo sempre constante na *φύσις* (*physis*), é a causa da ordem, sendo responsável pela diversidade das coisas e suas características internas.

Para o Pai da Dialética o *λόγος* (*logos*) é algo comum, contínuo e com certa intangibilidade na *φύσις* (*physis*), possui e é a causa de uma ordem nos funcionamentos dos pares de contrários, é a lei universal, não externa, mas interior às coisas, é a “fórmula ou elemento de ordenação comum a todas elas” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. 193).

Na medida em que o *λόγος* (*logos*) expressa esse ordenamento nos pares de contrários, o “devir” é essa perpétua mudança na *φύσις* (*physis*), na qual tudo vem a ser a todo instante, conforme descrito no Fragmento 91 “não é possível entrar duas vezes no mesmo rio [...]; mas

¹² “[...] la dimensión religiosa del hombre es el culmen de su naturaleza racional” (tradução nossa).

pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne [...]” (HERÁCLITO *apud* KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. 202). A movimentação e a transformação são contínuas, assim como a tensão existente entre as coisas no exercício dos opostos, como se as coisas estivessem em constante circularidade. Tais características, a da circularidade e a do jogo de opostos não se referem apenas ao *χάος* (*caos*), mas, também, ao “ser” e ao “não-ser”. Essa inconstância das coisas, no entanto, deve ser ponderada sob a perspectiva da razão, pois excede a mera realidade sensitiva.

A harmonia do devir heraclítico é a soma dos opostos do “ser” e do “não-ser”, pois a mudança de um incorre na mudança do outro, todavia o cosmo está em circularidade, como McKirahan afirma: “[...] de todas as coisas surge uma unidade, e de uma unidade, todas as coisas. [...] uma qualidade oposta é devida a outra: não houvesse elementos distintivos, não haveria harmonia” (2013, p. 228). Sendo assim, como nos lembra a agitação do fogo ou a instabilidade do devir que continuamente se consome. Apesar disso nesta dinâmica do fogo que se consome no tempo, no qual o tempo consome todas as coisas, e deixou de ser, assim como “que morte de terra é tornar-se água, morte de água é tornar-se ar, de ar fogo, e vice-versa” (HERÁCLITO *apud* KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. 212) e o *λόγος* (*logos*) em sua pluralidade de manifestar-se “de todas as coisas, o raio fulgurante dirige o curso” (idem, Fragmento 64), visto que o *λόγος* (*logos*) encontra-se em tudo, em que a união dos contrários forma uma unidade.

2.2.2 Parmênides e o “não-ser”

Um dos pontos nevrálgicos do pensamento de Parmênides de Eleia (≅ 530 a.C. — 460 a.C) é o empenho pela apresentação e distinção entre as realidades, plenamente incompatíveis, do “ser” e do “não-ser”.

A contemplação da verdade reside intrinsecamente naquilo que “é”, no “ser”. O “ser” é o único lugar onde a “afirmação, a realidade e a verdade coincidem; é tudo aquilo a que se pode chegar a partir do pensar. Logo se percebe que é o único pensamento possível” (SANTOS, 2013, p. 71). São dois os caminhos, o do “ser e o outro o do “não-ser”. Um leva à verdade e ao pensamento e tem como sistema a *ἐπιστήμη* (*episteme*), o outro é incognoscível pois é pautado pela *δόξα* (*doxa*). É evidente que as duas vias concorrem para um único fato, em razão de que a verdade se distingue como ela realmente “é” - *episteme* e as opiniões – *doxa* – se acercam do fato de forma deturpada. São dois os caminhos, um evidencia e o outro refuta, como em um jogo de afirmar e negar.

Dada a elucidação dos dois caminhos, Parmênides trata de repreender o afastamento que pode existir com o “não-ser”, da mesma forma com a confusão proporcionada pela mistura entre “ser” e “não-ser”. Esse alerta de que “a rejeição que ele faz de ‘não é’ é motivada por uma preocupação acerca do que é um conteúdo possível para um pensamento genuíno” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. 258). Uma vez evitado o caminho do “não-ser”, a exclusiva perspectiva restante é seguir o caminho daquilo que “é”, por conseguinte, conclui-se que o que “não-é”, simplesmente, não existe. Parmênides elenca as propriedades que envolvem o “ser”, são elas: “ingênito, imperecível, inteiro, inabalável, sem fim, todo junto, uno, contínuo, indizível, impensável e indivisível” (PARMÊNIDES *apud* KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. 259).

A este dualismo - Heráclito *versus* Parmênides - Balthasar exporá em seus escritos duas respostas possíveis: a primeira vem da concepção de “queda” da humanidade. Em sua obra *Intento de resumir mi pensamiento*, o teólogo suíço escreve que “deve ter havido uma queda, uma perda, e o caminho da salvação não pode ser outro que o retorno do sensível finito ao inteligível infinito”¹³ (BALTHASAR *apud* FERNÁNDEZ, 2012, p. 166). A queda implica na ruptura com a unidade primeira e que só pode ser reparada se houver uma “reabsorção” dentro do Uno, teopanism. A segunda resposta possível se embasa no argumento de que o infinito necessita do finito, seja para aperfeiçoar-se, para atuar em suas possibilidades, ou para ter um objeto para amar, ou seja, desenvolvendo-se assim um panteísmo. Em ambas as possibilidades vemos que Deus, infinito, torna-se necessitado do finito. Neste sentido, porque criou Deus o mundo? Segundo os escritos de Balthasar, nem a filosofia, nem a pré-cristandade conseguiram angariar respostas satisfatórias a esse questionamento. A mais razoável teria sido a sugestão de Paulo aos gregos de que Deus criou o homem para que este o busque e tenda a alcançá-lo. Complementa o teólogo dizendo que o fato pelo qual ninguém pode responder satisfatoriamente a esta pergunta é porque “a verdadeira resposta só poderá ser dada pelo próprio Ser ao revelar-se a partir de si mesmo”¹⁴ (BALTHASAR *apud* FERNÁNDEZ, 2012, p. 167).

Verifica-se um limite insuperável dentro da história da filosofia, o homem, embora aberto ao transcendente, encontra-se numa eterna tentativa de apreender com as próprias mãos o infinito, que por sua vez lhe escapa pelos dedos. Existe um limite insuperável entre o ser e a existência. Um limite que só poderá ser superado por um “milagre”.

¹³“Ha debido haber una caída, una pérdida, y el camino de la salvación no puede ser otro que el retorno de lo sensible finito a lo inteligible infinito” (tradução nossa).

¹⁴ “[...] la verdadera respuesta sólo podrá darla el Ser mismo revelándose a partir de sí mismo” (tradução nossa).

Mas que espécie de milagre seria esse? Jesús Villagrasa (1963), em seu artigo *La metafísica de Hans Urs von Balthasar*, afirma que se trata do milagre da existência de algo em vez de nada. E essa mesma estaria subjacente a todo o pensamento balthasariano: “¿Por qué hay algo em vez de nada?” (BALTHASAR apud VILLAGRASA, 2007, p. 319)¹⁵. Destarte encontramos esta mesma interrogação no próprio magistério da Igreja. João Paulo II na Encíclica *Fides et Ratio*, 76, interrogará “*Cur est aliquid?*”. A existência assombra a todos. “A admiração que o ser suscita acompanha o filósofo em todas as suas meditações e investigações, até o final” (VILLAGRASA, 2007, p. 319)¹⁶. A pergunta e o assombro que o ser nos provoca (*θαυμάζειν*) incutem no ser humano o maior e mais visado dos enigmas: o próprio ser. Como resolver este mistério sem que haja um “milagre”?

Cur est aliquid? encontrará resposta última na liberdade e no amor de Deus. Pois Deus mesmo, livremente, na profundidade de seu ser, traz à luz o segredo da criação.

Deus livremente cria o mundo e assim comunica a ele, ao conferi-lo a sua não-necessidade gratuitamente, algo próprio de sua liberdade, de sua capacidade doadora, livre e pura, e se esta liberdade doadora não merece outro nome que o do amor: de que outra “matéria” poderia “ser” Deus, senão de “amor”? (BALTHASAR apud VILLAGRASA, 2007, p. 328)¹⁷.

A teologia balthasariana apresenta dois movimentos centrais: o descendente e o ascendente. O movimento descendente, Deus em direção ao homem, rebaixando-se, *κένωσις* (*kênosis*). O movimento ascendente, do homem para Deus, *ἐγείρω* (*egeíro*), abertura e transcendência da razão humana para o divino. E é em Cristo que esses movimentos se imbricam e se unem inseparavelmente convertendo-se em realidade nova e totalizante. Em Balthasar a realidade só pode ser explicada a partir do acesso ao mistério do Ser, que se dá pela “via do amor”. A gratuidade de Deus que em seu livre querer se dirige ao homem.

¹⁵ Cf.: BALTHASAR, H. U. von. Gloria V: **Metafísica**. Madrid, Ediciones Encuentro, 1996. p. 563

¹⁶ “La admiración que el ser suscita acompaña al filósofo en todas sus meditaciones e investigaciones, hasta el final” (tradução nossa).

¹⁷ “Dios libremente crea el mundo y así comunica al mundo, al conferirle su no-necesidad gratuitamente, algo del estilo de su libertad, de su capacidad donante, libre y sosegada, y si esta libertad doadora no merece otro nombre que el de amor: ¿de qué otra ‘materia’ podría entonces ‘ser’ Dios, sino de ‘amor’?” (tradução nossa).

3 CLÍMAX

“*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*”¹⁸

Antes de adentrarmos especificamente no campo semântico próprio de Balthasar acerca da palavra Revelação faz-se necessário que compreendamos, primeiramente, como a própria Igreja a define oficialmente em seu Magistério. Não propomos aqui uma análise pormenorizada ou uma síntese do Magistério dos últimos Concílios, apenas tentaremos expor, sucintamente o consenso eclesial contemporâneo sobre o tema.

Embora von Balthasar tenha o mérito de ser um dos maiores expoentes do pensamento teológico pós-moderno, reconhecido dentro e fora das academias clericais, ele mesmo não foi um dos peritos conciliares convocados para o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), e isso não lhe tira a benemerência das suas contribuições para a Ciência Teológica.

3.1 Revelação

Revelação é tema central e vital das religiões. No cristianismo está presente desde tempos primevos e, ao longo das épocas, recebeu inúmeras acepções, desenvolvimentos, aprofundamentos. Prova disso é a constatação de que está presente nos 16 documentos conciliares. O principal e mais recente documento sobre a Revelação é a Constituição Dogmática *Dei Verbum*.¹⁹

3.1.1 Revelação na Teologia Bíblica

Há na Teologia Bíblica e, em especial nos textos do Antigo Testamento, a noção de que o conhecimento de Deus é inconcebível ao homem por seus próprios meios. O ser humano só conhece a Deus se Deus mesmo no-lo der a conhecer. E tal conhecimento é observável de diferentes meios: as Teofanias mais conhecidas são as experiências de fenômenos da natureza, a saber, um furacão, terremoto, o fogo e até mesmo o murmúrio de uma leve brisa. Também encontramos as manifestações de Deus nas palavras dos Profetas, em todos os benefícios concedidos a Israel quando ainda cativo no Egito e, não obstante, Deus está revelado em toda a sua criação, pois, constituída pelas palavras de seus lábios, são a

¹⁸ “Tarde vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei”. Confissões X, 27.38

¹⁹ Documento promulgado a 18 de novembro de 1965.

expressão do querer de Seu querer. Outra manifestação possível é aquela dos Livros Sapienciais cuja Revelação de Deus é a própria Sabedoria.

Entretanto a dinâmica exposta no Novo Testamento diverge ao passo que a Revelação de Deus está diretamente ligada à ideia de Mistério. Mistério que indica o Reinado de Deus. A ênfase dos hagiógrafos não é restrita na manifestação, mas antes sobre a relação de diálogo entre o Salvador e os homens. Conversão e Salvação são a tônica encontrada nos textos neotestamentários.

3.1.2 Revelação na Patrística

Um dos traços característicos do período Patrístico é a progressiva sistematização da fé cristã. Trata-se de um período muito rico e plural na História da Igreja que compreende uma multiplicidade de temáticas abordadas. Devemos a esse período até mesmo o emprego do termo “Revelação”, do latim *revelare*, desenvolvido por Tertuliano (155 – 220).

As principais abordagens acerca da Revelação são: a) a que dispõe de Cristo como mestre e pedagogo cujo ensino conduz o homem das trevas para a luz, da ignorância para o conhecimento; b) a que evidencia a criação como portadora da Revelação, nessa concepção Deus é visível da perfeição do cosmos; c) a que retoma a Teologia Bíblica aperfeiçoando a ideia que Deus só pode ser conhecido se se der a conhecer, em outras palavras, a Revelação é pura iniciativa de Deus; d) a que assevera o caráter da pontualidade da Revelação, Deus se revelou de modo presente à Igreja, os apóstolos foram os depositários e os herdeiros dessa Tradição, os cristãos, são responsáveis pela adequada interpretação e apropriação de tão grande tesouro e d) a que será desenvolvida pela tradição oriental, em especial a apofática, de que a Revelação é um produto da contemplação e do “amor extático”, isto é, o conhecimento de Deus por meio de sua obra.

3.1.3 Revelação na Escolástica

Em um primeiro momento a Teologia na Idade Média desenvolve-se na confluência da Sagrada Escritura e Patrística. Entende-se Revelação e Criação como expressão unitária da Economia da Salvação. Entretanto o desenvolvimento ulterior da Escolástica faz com que à Revelação seja associado um *corpus* de verdades sistematicamente elaboradas à luz da filosofia aristotélica. Revelação é a ação de Deus que se dirige aos homens num conjunto de

verdades necessárias para que este atinja o seu fim. Tais verdades estão reveladas nas Sagradas Escrituras.

Outro dado de relevância certa é a imbricação entre Escritura e Igreja neste período. Seu aperfeiçoamento contribuirá para o desenvolvimento da teoria das “duas fontes”: Escritura e Tradição como genitora da Revelação.

3.1.4 Revelação na Reforma

Excetuando o demérito de Lutero que ocasionou a cisão da Igreja Latina, devemos reconhecer que sua elaboração teórica acerca da doutrina da Revelação é inédita. Trata-se da Revelação “sob seu contrário”, Deus se manifesta no escândalo da Cruz, na palavra pregada. É inconcebível, na Teologia da Reforma, a Revelação de Deus em sua criação.

A Teologia Calvinista possui alguns pontos de contato com a Luterana, mas mantém-se em certos aspectos independente. Calvino prega que o conhecimento divino se dá pela *duplex cognitio*, isto é, pela confluência de criação e Palavra. Em linhas gerais podemos enlencar algumas características singulares da Teologia Reformada, entre as quais a assertiva que Revelação é um conjunto de verdades comunicadas; que é um ato divino voltado ao ser humano; que se conforma à Palavra e que se dirige unilateralmente à consciência.

3.1.5 Revelação no Concílio Vaticano II

A Teologia gestada no século XX e que influenciou as reflexões propostas pelos padres conciliares em 1962 é profundamente marcada pela noção de uma íntima relação entre as Escrituras e a Tradição.

Nos documentos conciliares encontramos o aprofundamento em temas decisivos como, por exemplo, a própria natureza e o objeto da Revelação. Ela nos afirma que o conjunto de fatos e palavras encontrados na Revelação são intimamente conectados (resgatando desta forma, a importância da História como articuladora mesma da Revelação), que a fé é o pressuposto para que possamos acolhê-la e, também, que a própria Igreja a compreende de forma progressiva.

O Concílio Vaticano II descarta totalmente a concepção de hagiógrafos como meros receptáculos ou instrumentos, mas os coloca como *veri auctores*.²⁰ Propõe uma readequação

²⁰ A esse respeito consultar o número 11 da *Constituição Dogmática Dei Verbum*.

ao texto anterior (*Dei Filius*,²¹ proveniente do Concílio Vaticano I) que insistia na ideia da unilateralidade da Revelação. A grande contribuição da *Dei Verbum* é justamente acerca da natureza e do objeto da Revelação. Ela, a Revelação, é dom de Deus aos homens para que estes possam ter acesso e participar da natureza divina, a ênfase está em seu caráter dialogal.

3.2 Hans Urs von Balthasar: Revelação e Beleza

A Teologia Existencialista ou Contemporânea, como passou a ser chamada a Teologia do século XX, recebe uma forte influência da Filosofia, em especial do pensamento de Immanuel Kant (1724 - 1804).

A Kant nós devemos a sistematização do pensamento ao lograr a razão humana como diretamente relacionada ao mundo material, confirmando assim, a incapacidade do homem de discursar o metafísico. É no seu período em Königsberg que Kant irá se ocupar da disciplina, designada por ele de teologia filosófica. Mas como seria possível um programa de teologia filosófica diante da incapacidade de se discursar sobre a metafísica?

Por uma confluência de motivos pode-se, seguramente, afirmar que, já no final século XVIII e no começo do XIX, a metafísica tradicional alcançara o seu termo. Isso se deve, certamente, ao colapso da teologia racional do tipo filosófico-escolar (*Schulphilosophie*) de Christian Wolff (1679-1754) e que contava com outros seguidores como, por exemplo, Moses Mendelssohn (1729-1786), Johann Heinrich Feder (1740-1821) e Johann August Eberhard (1739-1809).²²

A reconfiguração da disciplina metafísica elaborada por Kant obedece a uma tríplice divisão, uma tríplice crítica, a saber: Razão Pura, Razão Prática e do Juízo contribuindo para a classificação tríplice da Teologia Contemporânea em Dogmática, Moral/Ética e Estética.

A importância e a originalidade de Balthasar para a Teologia se evidencia propriamente pela construção de seu pensamento estar intrinsecamente relacionado com a Estética. Por tanto, para o teólogo suíço, Revelação é um conceito de matriz genuinamente estética.

A trilogia balthasariana, *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik* (Teo-Estética), *Theodramatik* (Teo-Dramática) e *Theologik* (Teo-Lógica), é estruturada segundo a própria ordem da Revelação: na Encarnação Deus se mostra, na Cruz se doa e em Pentecostes Ele se

²¹ Constituição Dogmática *Dei Filius*, de 24 de abril de 1870.

²² A esse respeito conferir o artigo de Davison Schaeffer de Oliveira intitulado “Teologia filosófica de Kant: prospecto e atualidade”, publicado pela Universidade Federal de Juiz de Fora – MG em 2017.

diz. Balthasar nos mostrará em *My work in retrospect*²³ que na Revelação “Deus vem primariamente a nós não como mestre (verdadeiro), nem como redentor (bom), mas para mostrar e irradiar Ele mesmo, a glória de seu eterno amor trinitário, com aquela ausência de interesse que o verdadeiro amor tem com a verdadeira beleza” (BALTHASAR *apud* VIEIRA, 2012, p. 552). Revelação e estética estão em contínua intimidade porque o homem é atraído por Deus pela irradiação de sua beleza que “atrai e arrebatam” (*idem*).

3.2.1 Teologia e Estética através da História

De modo didático pode-se atribuir a Platão o título de fundador da Estética, principalmente em obras como *Íon*, *Górgias*, *Hípias*, a *República* e as *Leis*. Contudo, em certa medida, evidencia-se aqui uma aparente contradição, Platão também seria um “adversário expresso do ‘estético’”²⁴ (BALTHASAR, 1964, p. 131) por considerar não ser possível “estruturar a realidade baseando-se nesse fundamento ‘estético’. Os poetas e os pintores se servem da aparência, mas não chegam até o ser”²⁵ (*idem*, p. 132). Há dois caminhos elaborados por Platão para se chegar ao ser divino. O primeiro, encontrado no *Banquete* e em *Fedro*, é aquele que, partindo da multiplicidade das coisas belas é envolvido pela própria ideia do belo/bom (*καλον*). O segundo caminho é aquele que se refere ao conveniente (*symmetron - συμμετρον*), ao belo (*καλον*), ao perfeito e à proporção (*hikanon - ικανόν*), encontramos-lo em textos como, por exemplo, o diálogo de *Filebo*. Sejam essas vias complementares ou antagônicas não entraria no mérito nesse momento, entretanto cabe ressaltar que por nenhuma das duas vias pode, Platão, constituir uma doutrina ética do “ser” senão pela via do estético.²⁶

Considerar Balthasar como esteta é lícito, porém é restringir a grandeza de seu *opus*. O grande teórico brasileiro, Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921 - 2002) compara a trilogia balthasariana a uma verdadeira “suma teológica” tamanha a sua relevância para a contemporaneidade.²⁷

²³ *My work in retrospect* é compilação de cinco textos escritos por von Balthasar a partir de 1945 que têm como objetivo fazer uma revisão de seu *opus* teológico. Cf. BALTHASAR, H. U. von. *My work in retrospect*, São Francisco: Ignacius, 1993.

²⁴ “adversario expreso de lo ‘estético’” (tradução nossa).

²⁵ “estructurar la realidad basándose en ese fundamento “estético”. Los poetas y los pintores se sirven de la apariencia, pero no llegan hasta el ser” (tradução nossa).

²⁶ Cf.: BALTHASAR, 1964, p. 134.

²⁷ Informação obtida através do artigo de Renato Vieira intitulado Von Balthasar: teólogo em diálogo com a cultura. Nele o autor cita: VAZ, H. L. Unidade e diferença: linguagem e verdade na ciência e na fé. In: Revista Magis – caderno de fé e cultura. **Fé e ciência: duas linguagens para uma verdade**, n. 18, 1995. PUC-RJ, p. 6. Disponível em pdf: <www.clfc.puc-rio.br/pdf/fc18.pdf>, acessado dia 11 de outubro de 2011.

O trabalho desenvolvido pelo teólogo suíço é profundamente imbricado pela estética de modo que se torna impossível dissociá-la da teologia. A manifestação do mistério divino é, em sua natureza, bela e deve estar em integração com o bom e o verdadeiro.

A *קָבוֹד* (*kabod*) bíblica e a *δόξα* (*doxa*) joanina são o ponto de partida para Balthasar. *קָבוֹד* e *δόξα* são sinônimos e, diferentemente da carga semântica da antiga filosofia grega, que atribuía à *δόξα* a significação de opinião, deliberação, erro, aparência, para as ciências teológicas e, em especial, a bíblica *kabod* e *doxa* designam glória, honra, esplendor, como verificado nos textos de Ex 24,16; Mt 4,8; At 22,11; 2Cor 4,17; Fl 1,11 e especialmente em Jo 1,14 (*Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis*). A Glória é a irradiação do ser, sua gratuidade e transcendência, ou seja, “é a manifestação primeira de Deus para o mundo” (VIEIRA, 2012, p. 553). A plenitude da glória do Pai se dá na pessoa do Filho que firma um novo relacionamento de Deus com os homens, esse novo relacionamento é a eterna Aliança em Jesus. Tal Glória é precedida por um arrebatamento, nas próprias palavras de Balthasar:

Os apóstolos são arrebatados por aquele que veem, ouvem e apalpam, por aquele que se revela na forma; João (sobretudo, mas também os demais) descreve continuamente como no encontro, no diálogo, se destaca a forma de Jesus e se delineam seus contornos de modo inconfundível, e de repente, de modo indescritível, surge um raio do incondicionado e derruba o homem, fazendo com que caia prostrado em adoração, transformando-o num crente e seguidor de Cristo. (BALTHASAR *apud* VIEIRA, 2012, p. 553)²⁸.

Na Glória encontramos um movimento dialógico, há um elemento objetivo e outro subjetivo. O aspecto objetivo é aquele que diz respeito à *φαίνεσθαι* (*phaineistai* - de *φαίνω*, que por sua vez vem do sânscrito *bha*. Significa desde ‘fazer brilhar’, ‘alumiar’, ‘fazer conhecer’, ‘revelar’ ou ‘ser manifesto/tornar-se visível’) ²⁹, que porta a essência e a existência, ou seja, a *Gestalt* (forma) de Deus e se apresenta *sic et simpliciter*, sem nenhum condicionamento externo. A Revelação da Glória de Deus é “gratuidade e transcendência” (LACOSTE, 2004, p. 232) e, também, a primeira e mais genuína “expressão da abertura de Deus para o mundo” (*idem*).

²⁸ “Los apóstoles son arrebatados por aquello que ven, oyen y palpan, por aquello que se revela en la forma; Juan (sobre todo, pero también los demás) describe continuamente cómo en el encuentro, en el diálogo, se destaca la forma de Jesús y se dibujan sus contornos de manera inconfundible, y cómo de repente, de un modo indescritible, surge el rayo de lo incondicionado y derriba al hombre, haciéndole caer prostrado en adoración, transformándolo en un creyente y seguidor de Cristo” (tradução nossa). Cf.: BALTHASAR, Hans Urs von. **Glória**. Vol. I, p. 34-35.

²⁹Cf.: Jo 1,5. Mt 2,7; 1,20. MALHADAS, 2010, p. 195. RUSCONI, 2005, p. 477.

Do outro lado dessa equação temos a dimensão subjetiva da Glória, trata-se da fé. É pela fé que a *φαίνεσθαι* é conhecida, e tal percepção somente é possível à medida que Deus mesmo revela a sua *Gestalt*. Trata-se da “revelação que parte de si, mas ‘remete’ à sua essência e à sua profundidade constitutivas. E nessa revelação, conteúdo (*Gehalt*) é idêntico à figura que exprime (*Gestalt*)” (idem). Percebemos que “para Balthasar Jesus é a *Gestalt* de Deus (Ele é a imagem do Deus invisível). O fiel percebe Jesus como Deus encarnado” (VIEIRA, 2012, p. 554). A fé torna o crente capaz de compreender a *Gestalt* de Deus. É a revelação de Si mesmo e não algo de si, Deus é o agente da Revelação e, concomitantemente, seu objeto. A própria fé tem em si uma dupla dimensão, a fé objetiva e a fé subjetiva. É atribuída a Agostinho (354 - 430) tal dessemelhança. Para o bispo de Hipona, em sua obra *De Trinitate*³⁰, fé objetiva (*fides quæ*) é o ato que, fundado na Revelação, leva a crer, liga-se ao intelecto; e a dimensão subjetiva da fé (*fides qua*) é o ato que o crente tem de acolher os conteúdos da fé, por meio da liberdade e da vontade. Aqui se verifica que, teologicamente, se evidencia uma correlação entre a *fides quæ* e a *fides qua*. (a fé é ato humano e divino ao mesmo tempo, embora a iniciativa seja sempre de Deus).

Todo aquele que deseje “experimentar a Revelação divina deve percorrer o caminho da sua figura global que Jesus, Deus encarnado, desvela a humanidade” (VIEIRA, 2012, p. 554), a autocomunicação do Pai se dá em plenitude na encarnação do Filho, *κένωσις* que, à moda joanina, é glória e amor.

3.2.2 O elemento estético da Revelação

Ao nos voltarmos para o Israel antigo percebemos que todo o “místico” é “desarraigado violentamente para dar lugar ao Deus vivo. Em nenhuma parte há iluminação; a visão da graça se dá unicamente no *desapasionamento total* (BALTHASAR, 1964, p. 149). Gerhard Nebel (1903-1974), filósofo e crítico cultural alemão,³¹ afirma que em todo o universo do Antigo Testamento não há perspectivas do belo. E corrobora essa explicação dizendo que mesmo tendo grandes reis como Davi e Salomão a arte não lhes era própria, porque “a arte sempre busca a potência histórico-universal”, e os galileus seriam pessoas “provincianas e sem cultura” tornando-os, desta maneira, incapazes do belo (NEBEL *apud* BALTHASAR, 1964, p. 149). Pois bem, talvez por isso, a revelação bíblica ali encontrou solo

³⁰ Cf.: Santo Agostinho. A Trindade, Livro XIII, cap. 2, n.º 5. São Paulo: Paulus, 1995.

³¹ Gerhard Nebel estudou filosofia clássica sob a guarda de M. Heidegger e K. Jaspers. De socialdemocrata, marxista, niilista, ateu, reacionário a conservativista, mudou inúmeras vezes de posição ideológica até identificar-se com a filosofia das produções sociais tradicionais conservadoras.

tão fértil. Quero dizer que nesse contexto particular a revelação perfurou a história de modo “tremendamente agudo” atuando como verdadeiro *shock*, que nos mostra toda a sua grandeza, *su anchura y su profundidad*, depois de recebida, obedecida e vivida (*idem*). שמע ישראל – Shemá Israel (Dt 6,4) ou ainda *velox ad audiendum, factores verbi* (Tg 1,19;22), *qui verbum Dei audiunt et faciunt* (Lc 8,21) e *Quippini beati, qui audiunt verbum Dei et custodiunt* (Lc 11,28).

Há na Revelação de Deus uma energia que é explosiva e está oculta em tão glorioso evento, energia que é força de unidade, a verdade, a bondade e a beleza divinas. É, nas próprias palavras de Balthasar, “o gozo terreno antecipado do céu”³² (*idem*). Mas há de se salientar que esse gozo não constitui o *τέλος* da encarnação. O fim último da revelação divina consiste:

Na realização do seguimento, na fé que neste atua, na fidelidade do seguimento, que é levada até a cruz e que, portanto, está sempre um passo além da docilidade da contemplação. [...]. A cruz é meta primeira e, enquanto durar este mundo, a meta insuperável da encarnação. A participação no deleite da ressurreição não pode substituir a obrigação de ser redimido pela cruz e de participar de modo insondável na própria paixão. (BALTHASAR, 1964, p. 150).³³

Contudo a Glória da revelação de Deus deve permanecer oculta, velada aos olhos, tanto dos crentes como dos incrédulos. É apenas por meio da contemplação, *acción de seguimiento*, que a revelação de Deus torna-se digna do homem. A linguagem de Deus, ou seja, a loucura e a fraqueza de Deus³⁴ são o meio pelo qual o *shock* se dá. É o mais autêntico convite e a mais perfeita ocasião para levar o homem pecador a romper seus próprios limites.

3.2.3 O elemento estético da Teologia

A Teologia é implícita e explicitamente contemplativa. É formada ricamente pelo testemunho, seja ele formal, Sagrada Escritura, ou informal com as experiências pessoais de fé dos membros da comunidade.

A Revelação própria de Deus em Jesus Cristo não é abstrata, especulativa ou até mesmo hipotética, é antes dom gratuito de Deus que “decidiu livremente, desde a eternidade e

³² “[...] el goce terreno anticipado del cielo” (tradução nossa).

³³ “[...] en la realización del seguimiento, en la fe que en éste actúa, en la fidelidad del seguimiento, que es llevada hasta la cruz y que, por tanto, está siempre un paso más allá de la docilidad de la contemplación. [...]. La cruz es la meta primera y, en tanto dure este mundo, la meta insuperable de la encarnación. La participación en el placer de la resurrección no puede sustituir la obligación de ser redimido por la cruz y de participar de manera insondable en la pasión misma”. (tradução nossa).

³⁴ Cf.: 1Cor 1, 25

por toda a eternidade, não querer ser sem o mundo”³⁵ (BALTHASAR, 1964, p. 159). Deus apresenta-se ao mundo para que este possa encher-se de sua glória, enchê-lo *hasta los abismos de impotencia próprios de la criatura, de la cruz e del hades* (*idem*). Tudo isso para que nós jamais conheçamos o abismo de Deus, mas sim sua conformação com o mundo. Pois o próprio Jesus “estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de um escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em aspecto como um homem abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz” (Fl 2,6-8). Ao assumir a carência e a culpa do mundo, Jesus Cristo, nos dá em seu lugar, a sua própria forma: cristológica e eclesial.

Para Balthasar a teologia católica é e sempre foi uma operação espiritual cuja responsabilidade não é somente racional e ética, mas, sobretudo estética. Estética não somente por causa da contribuição de grandes ‘Padres’ ou Doutores como Agostinho, Tomás de Aquino ou Boaventura. Ela é profundamente bela porque lança mão de grandes ‘Filhos’, aqueles discípulos que ficaram no anonimato histórico e que contribuem para que a Igreja seja profundamente rica, profundamente ‘Cristiforme’. Graças “à entrega de sua existência privada, em serventes co-portadores da revelação”³⁶ (BALTHASAR, 1964, p. 160).

O princípio estético da teologia repousa sob a forma, o *εἶδος* (*eidōs*) do Pai que se manifesta na encarnação de seu Filho e que cujo conteúdo é o *ἀγάπη* (*ágape*) de Deus dado a nós e derramado entre Cristo e a Igreja. Tal princípio é livre e gratuito. É o diálogo entre o *καιρός* (*kairós*) histórico, lugar da manifestação do belo, e a liberdade da graça divina.

³⁵ “[...] pues Dios decidió libremente, desde la eternidad y por toda la eternidad, no querer ser sin el mundo” (tradução nossa).

³⁶ “[...] por la entrega de su existencia privada, en sirvientes co-portadores de la revelación misma” (tradução nossa).

4 DESENLACE

*“Sólo el corazón que conoce el arte de Dios
puede intentar ordenar con una nueva medida la
preponderancia de la confusión en nuestra época.”*

(BALTHASAR, 1964, p. 166)

O que é o outro? Nele não há semelhança nem dessemelhança. O outro é um ente, ele existe e ponto. Isso é-nos assustador na medida em que não conseguimos nomear o outro. O outro é aquilo que desconheço, é aquilo que difere de mim. Falar do outro é, todavia, falar de si mesmo. O outro existe em mim, na medida em que me torno estrangeiro de mim mesmo, na medida em que não permito a mim me conhecer.

Há algo que particularmente os homens desconhecem: só conseguimos enxergar o outro, o mundo, por nós mesmos. “É somente porque descobrimos o sujeito em nós mesmos que podemos descobri-lo no outro” ou ainda, “O reconhecimento do outro só pode ser o reconhecimento do sujeito nele [...]” (TOURAINÉ, 2009, p. 192).

Reconhecer que sou sujeito e que outrem também o é faz com que acabemos por reconhecer que exista uma capacidade universal, a capacidade que qualquer pessoa tem de se tornar, ou melhor, legitimar sua condição de ser sujeito. De tal conclusão só podemos extrair a seguinte premissa: o reconhecimento do outro como sujeito faz com que saíamos do isolamento e do universalismo, fruto da junção do racionalismo e do individualismo mal compreendidos.

4.1 Revelação enquanto diálogo

A reflexão teológica proposta por Balthasar sobre a Revelação tem como ponto de partida a concretização da relação entre o homem e Deus, relação chamada *Miteinander*, na qual o homem torna partícipe de Deus, torna-se um *Mitspieler* (coautor). Essa participação do homem lhe traz certo ônus, ao menos dois temas podem ser problematizados aqui: a) o papel do homem e b) a sua missão. Sobre o seu papel, “o sujeito descobre que lhe é possível ser o parceiro de Deus em uma ação dramática” (LACOSTE, 2004, p. 234). É exatamente neste ponto que emerge a pergunta “Quem sou eu?”, questão fundamental da existência, “e ninguém pode responder a essa pergunta sem identificar-se, ao menos implicitamente, com um papel” (idem), *Nessun dramma è senza dialogo*” (BALTHASAR, 2006, p. 14). Já o

segundo tema, a missão do homem, imbricada à Sagrada Escritura, nos move em direção à compreensão de que somos chamados enviados por Deus. A resposta à pergunta “Quem sou eu?” é essencialmente bíblica, o homem é *imago Dei*, criado à imagem de Deus, o homem tem em sua gênese a completude do seu ser, pois, à semelhança daquele que o criou torna-se “reflexo (*Abbild*) de um arquétipo (*Urbild*), e é envolvido pelo mistério que lhe outorga, como dimensão essencial, poder chegar a uma plena autorrealização na liberdade” (LACOSTE, 2004, p. 234).

Podemos destacar dois pontos-chave no princípio dialógico balthasariano: os introdutórios da *Theodramatik* e as reflexões, encontradas no segundo tomo da *Theologik*, que constituem as interrogações acerca da verdade de Deus. Em Teo-Dramática encontra-se as referências de um princípio dialógico, enquanto da Teo-Lógica tem-se uma bifurcação desse princípio em dialógico e dialético.

Para Balthasar a vida e o pensamento cristão têm como novo e mais fecundo ponto de partida o princípio dialógico. O núcleo do evento bíblico é, sem dúvida, um núcleo relacional, de livre escuta e de livre resposta. A esse respeito podemos dizer que o fim de tal relação é uma ação de responsabilidade juntamente com Deus. Tal diálogo não parte de uma palavra “onipotencial” de Deus, mas de um princípio kenótico de Deus, só assim pode haver diálogo e corresponsabilidade.

A reflexão pode até mesmo ser ampliada, podemos falar de um diálogo intratrinitário; um diálogo radical, Deus consigo mesmo, imperscrutável (pressuposto necessário para se compreender a Encarnação); um diálogo de comunhão entre o Pai e o Filho e, também um diálogo criacional. O drama do mistério da Salvação não é um monólogo. O Verbo de Deus se fez *símile conosco*, Deus quis ser um de nós bem como quis precisar de nós em seu mistério Redentor. O homem é dialógico por natureza, é uma criatura do *λόγος*.

Mas assim como em uma peça teatral há algo que extravasa o roteiro (a reação dos espectadores, o improviso, uma dimensão outra, *anders*, que escapa das mãos do roteirista), no drama do dialógico há algo que o ultrapassa: “O dialógico como categoria não basta para exprimir em toda a sua dramaticidade tudo quanto há entre Deus e o mundo, Cristo e a Igreja, a Igreja e o mundo, o homem e o homem” (BALTHASAR, 2006, p. 14).³⁷

Os primeiros filósofos a contribuírem com o pensamento humano na dialógica *Ich und Du* são de origem hebraica, citamos, por exemplo, Hermann Cohen (1842 - 1918), Franz Rosenzweig (1886 - 1929), Martin Buber (1878 - 1965), entre outros. Balthasar a esse

³⁷ “Il dialogico come categoria non basta ad esprimere in tutta la sua drammaticità tutto quanto passa fra Dio e il mondo, Cristo e la chiesa, la chiesa e il mondo, l'uomo e l'uomo” (tradução nossa).

respeito escreverá que tal fenômeno só foi possível justamente na Bíblia e, mais especificamente, no Antigo Testamento que há esse encontro dialógico. O próprio Senhor vai ao encontro do homem (*Begegnung*) e lhe propõe um diálogo (*Beziehung*). Ora, a experiência de Abraão não foi o que lhe outorgou identidade assim como a de Moisés e a de outras inúmeras personagens testamentárias? Não temas Abrão, disse-lhe Deus em uma visão, “Eu sou Iahweh que te fez sair de Ur dos caldeus para te dar essa terra como propriedade”, e acrescenta: “[...] serás pai de uma multidão de nações. E não mais te chamarás Abrão, mas teu nome será Abraão [...]”³⁸.

“Não é, portanto, o encontro com o Tu humano, nem mesmo as respostas infinitas ou as variantes de tal encontro, que podem restituir-me a minha verdadeira identidade de Eu. Há um único encontro, um vínculo único e um relacionamento exclusivo, aquele com o Tu divino” (BALTHASAR, 2006, p. 18).³⁹

Não se trata de um encontro fruto da casualidade. Deus nos interpela e nos chama pelo nome nos revelando nosso próprio ser. É no encontro com o *Du* divino que encontramos nossa verdadeira identidade de *Ich*, (*Umfassung*), somos envolvidos pela Glória de Deus, esta que nos revela a nós mesmos nossa essência. Outorga-nos o direito identitário, coisa que a egotividade (*Eigenwesen*), ou em outros termos, a *ipseidade* nos subtrai. O núcleo do ser humano é relacional.

Retomamos aqui a pergunta fundamental norteadora do pensamento balthasariano e a questão acerca do autoconhecimento: *Quem sou eu?* - Questionamento que com Descartes e o nascimento do cogito, ao introduzir a premissa *Je pense, donc je suis*, em sua obra Discurso sobre o Método (1637); Lutero e a Reforma; com Freud e o inconsciente; posteriormente com Saussure e a linguística como elemento de ligação entre o singular e o plural; Foucault e o “poder disciplinar”. – e que contribui para inaugurar uma reviravolta na forma do filosofar tradicional grego. O enfoque não é mais o pensar sobre a natureza, mas no agente pensante, o ser humano e mais especificamente, o cogito.

4.2 Revelação enquanto processo identitário

A identidade é um processo histórico que brota do indivíduo, permeia os que estão à sua volta e para este retorna, *Ich-Du-Ich*. Este movimento, do interior para o exterior e do

³⁸ Cf.: Gn 15, 1 ss; 17, 3 ss.

³⁹ “Non è dunque l’incontro con il Tu umano, neppure le repliche senza fine o le varianti di un tale incontro, che può restituirmi la mia vera identità di Dio. C’è un unico incontro, un unico rapporto saldante ed esclusivo. quello col Tu divino” (tradução nossa).

exterior para o interior, é o que caracteriza a construção do indivíduo freudiano. A nossa participação no meio em que vivemos nos preenche e nos figura a plenitude de nossa identidade. Destacamos, outrossim, o teórico da linguagem e da construção identitária, Ferdinand de Saussure (1857-1913), que postula que a língua não seja um sistema individual, próprio de cada falante, mas sim um fenômeno social, preexistindo ao homem. Para Saussure, falar uma língua não é tão somente uma habilidade adquirida para expressar ideias e pensamentos interiores, mas pertencer a uma comunidade de falantes daquele idioma. A língua é uma comunidade, necessita de um grupo de falantes para lhe atribuir sustento. O significado daquilo que é dito não se origina no falante, origina-se no reconhecimento que a comunidade outorga.

Michel Foucault (1926-1984) apresenta a noção de “poder disciplinar”. A sociedade é um organismo e como tal precisa ser disciplinado, para haver uma coesão nas estruturas sociais o “poder disciplinar” lança mão da autorregulamentação em prol do comum. Seu objetivo consiste em produzir um ser humano sociável, vigiando-o e punindo-o se necessário.

Já na pós-modernidade os “novos movimentos sociais” emergidos na década de sessenta (feminismo, revoltas estudantis, movimentos contraculturais, pacifistas – antibelicistas, as lutas por direitos civis, as lutas revolucionárias no então chamado “Terceiro Mundo”) trazem mudanças conceituais de grande relevância para o complexo entendimento daquilo que chamamos indivíduo. Surge a oposição das políticas tanto liberais capitalistas quanto às políticas socialistas; há a afirmação da existência de uma dimensão subjetiva e de uma dimensão objetiva da política; estes movimentos estavam fortemente voltados para o apelo à identidade, também conhecido como a política de identidade. Todas essas particularidades corroboraram diretamente para o descentramento conceitual do indivíduo cartesiano e sociológico. Os anos sessenta trouxeram a grande contribuição do questionamento sobre o público *versus* o privado. O público é constituído pelo privado, assim como no pensamento de Mary Wollstonecraft (1792), “o pessoal é político”.⁴⁰

Quem sou eu? Há muito tempo inscrita do Templo de Delfos⁴¹, centro de peregrinação na Antiga Grécia, era procurado por todos aqueles que desejavam saber sobre o futuro, “devo empreender tal batalha?”, “terei sucesso no amor?”, “encontrarei a sabedoria?”. Ao perguntar sobre o futuro a pessoa teria maior consciência sobre sua própria identidade e de seu lugar no

⁴⁰ Cf.: WOLLSTONECRAFT, Mary. **A vindication of the rights of woman**. Boston: [s.n.], 1792.

⁴¹ O mais importante centro de peregrinação na Grécia Antiga, o Templo de Delfos, na verdade templo dedicado a Apolo, existiu entre os séculos 8 a.C e 2 a.C. Era muito procurado para previsões futurísticas, conselhos e orientações.

cosmos. Que outra maneira de conhecer a si mesmo senão buscar entender seu papel no mundo? A própria atuação neste tecido de relações chamado existência?

Balthasar faz uma Teologia Estética não somente porque usa a Glória como paradigma do Belo, mas também por que relaciona vida e Teologia e para vislumbrarmos melhor esse processo faz-se necessário fixarmos os elementos de sua Teologia. Podemos comparar seu *opus* a um grande edifício, uma Catedral cujo Átrio é a pergunta metafísica sobre o Ser, nele discutimos acerca do ser humano partindo, principalmente das ciências da religião e filosofias. No Umbral, mais à frente, antes do Santuário, estão todas as meditações sobre o Ser e no Santuário, em seu interior, contemplamos, à luz da Revelação, todos os mistérios concernentes à economia da salvação e à Cristologia. Torna-se evidente aqui que um dos objetivos de Balthasar é, partindo da Filosofia ocidental, do diálogo com os principais teóricos modernos, chegar à contemplação dos cabedais do cristianismo.

Diferentemente do modo que os gregos utilizavam a ideia de *μετα-φυσικς*, Balthasar, por sua vez, traduz esse conceito em termos antropológicos com o neologismo *Meta-Anthropologie*. É o recurso para que se possa passar ao interior do Santuário. Uma *Meta-Anthropologie* é o modo pelo qual, à luz da revelação, o homem transcende o mundo físico. Desse modo Balthasar inaugura uma nova Filosofia, que é resultado da conjugação de uma cosmologia com a antropologia. Com esse novo olhar Deus não é somente o totalmente “Outro” mas está imbricado no mundo. Artífice e partícipe.

Três são as dimensões da *Meta-Anthropologie*: a existencial, a dialógica e a analogia dos transcendentais. A perspectiva existencial enfoca a existência enigmática do homem, a conjugação imanência-transcendência. A pergunta “Quem sou eu?” está no escopo dessa dimensão e para Balthasar sua resposta “só pode vir de Deus e está na revelação bíblica” (BALTHASAR *apud* FERNANDES, 2014, p. 21). E mais especificamente no Novo Testamento, em Jesus Cristo, o verdadeiro homem-Deus, protótipo da relação entre Deus e o Mundo.

A dimensão dialógica é por excelência a relação *Ich und Du*. Relação promotora da identidade do ser humano. Quanto mais o homem sai de si mesmo, vai ao encontro do outro, principalmente do Transcendente tanto mais possui a si mesmo, livre e aberto. Para Balthasar o ser humano é linguagem e o próprio Cristo, *λόγος* de Deus-Pai, é o arquétipo desse processo.

Tomemos por imagem a relação mãe-filho. Nela podemos exemplificar a expressão identitária do ser humano. No primeiro contato da criança com sua mãe, ela experimenta a realidade pura e simples e, ao se abrir a isso, toma consciência de si mesmo (ser-em-si e ser-

para-mim). Essa consciência é dada por outrem, provocada. Em seguida, surge a experiência do diálogo. A mãe, ao relacionar-se com seu filho, lhe confere status de identidade, o *Tu*, inserindo-o e admitindo-o em um núcleo comunitário. Estamos no terceiro momento desse processo, aqui verificamos a inclusão do indivíduo, o *eu*, no tecido das relações humanas, percebe-se parte de um todo e, conseqüentemente, um ser limitado. Um ser que percebe-se relativo e necessitado de um meio ambiente que lhe dê subsídios que lhe confirmem uma experiência da realidade. Para Balthasar, a relação *Ich und Du*, “é o que abre ao ser humano não só o horizonte da vida, mas também do Ser infinito” (FERNANDES, 2014, p. 22) e essa experiência comporta quatro características: a experiência da Unicidade do Ser; da Bondade do Ser; da Verdade do Ser e da Beleza do Ser. Evidencia-se a possibilidade de acesso ao Ser e, por conseguinte, a dialogicidade do ser humano.

Balthasar assevera que a percepção da realidade em sua essência se dá na abertura a outros seres. No relacionar-se há a manifestação do mistério do Ser, que não é confronto, mas sim, encontro. Pode-se observar que quanto mais o ser humano se relaciona, tanto maior é sua possibilidade de acesso ao Ser ⁴². Verificamos aqui uma correspondência com a teologia tomista segundo a qual a multiplicidade e a distinção provêm do “primeiro agente” e que tudo aquilo que falta a cada coisa para representar a totalidade da bondade divina é compensado mutuamente pelas outras. A bondade de Deus não pode ser representada por apenas uma só criatura. A unicidade do Ser é verificada na multiplicidade de suas relações. Na multiplicidade da criação vislumbra-se a unicidade do Ser. Entretanto há de se ressaltar que tal vislumbre é apenas parcial, pois os transcendentais, Beleza, Bondade e Verdade, “ultrapassam todos os limites das essências individuais, podendo estas experimentá-los apenas de forma fragmentária” (*idem*).

A teologia de Balthasar se expressa pela participação, ainda que de modo parcial, das criaturas no mistério do Ser. A *Meta-Anthropologie* balthasariana é composta pela diferença ontológica, expressa pela pergunta *Cur est aliquid?*, que somada à perspectiva dialógica *Ich und Du*. As essências das criaturas, sem dúvida, manifestam-se na dialogicidade e por isso voltar-se aos transcendentais é de suma importância.

⁴² Cf.: *Summa theologiae* I, q. 47, a. 1.

4.3 Núcleo teológico

Todo o itinerário teológico de Balthasar aponta para Jesus Cristo, centro da Revelação, e as suas relações, intratrinitárias e concernentes à economia da salvação. Todas as questões concernentes à Revelação orbitam em Cristo e na Trindade. Segundo Rosino Gibellini (1926), “a Trilogia [*Herrlichkeit, Theodramatik e Theologik*], por exemplo, ao desenvolver os mais variados conteúdos da Teologia, possui uma lógica trinitária-cristocêntrica que abarca todas as suas partes” (GIBELLINI *apud* FERNANDES, 2014, p. 26).

Na exposição da doutrina trinitária partimos da estrutura teândrica de Jesus Cristo e o motivo pode se colocar da seguinte forma: entre Deus e o ser humano está Jesus Cristo que se caracteriza como *analogia entis*. Em Jesus Cristo se realiza a perfeita união entre o humano e o divino. Jesus é o mediador entre Deus e os homens, a própria via de acesso ao divino⁴³ e qualquer outra só pode ser considerada se unida a Cristo estiver.

4.4 O homem como um *Mitspieler*

O homem é história, imerso em sua própria historicidade também o está na biografia daqueles que o cercam. A filósofa e mística francesa, Simone Weil escreve em seu ensaio *L'enracinement* (O Enraizamento), de 1943 sobre a necessidade da preservação deste patrimônio, que é a história. Para ela o homem existe na medida em que possui a si mesmo, possui seu passado. A pós-modernidade lança mão de um novo *ethos*, um novo paradigma que engendra um “achatamento” do ser humano.

Pode-se dizer que em certo sentido o Renascimento [a reviravolta da cultura moderna] seccionou o *modus pensandi*. Disso resultou uma cultura que se desenvolveu num meio muito restrito, separado do mundo, numa atmosfera confinada, uma cultura consideravelmente orientada para a técnica e influenciada por ela, muito tingida de pragmatismo, extremamente fragmentada pela especialização, completamente desprovida ao mesmo tempo de contato com este universo e de abertura para o mundo. (WEIL, 2001, p.45).

Simone Weil trará em seus escritos uma análise verossímil da sociedade pós-moderna. Ela vive em um mundo entre guerras, fala com propriedade dos momentos que vive. É contra o embasamento de uma sociedade pautada sobre premissas abstratas e individualistas. Diz-nos Weil que o homem precisa não de uma “declaração universal de direitos”, mas sim de uma

⁴³ Cf.: Jo 14,6

“declaração das obrigações para com o ser humano.” (WEIL apud GABELLIERI, 2009, p. 111).

O desequilíbrio da modernidade, para Simone Weil, é o que gera um desenraizamento na sociedade contemporânea, tudo isso incitado pela marcha em linha reta, pelo progresso.

A Beleza é a união dos contrários, é a harmonia do acaso e do bem. Por meio do belo pode-se experimentar o encontro de dois opostos, o efêmero e o eterno. Na tradição grega o Belo é a ordem, a proporção e a harmonia, é necessário, subsiste conforme sua própria lei, obediente apenas ao Bem. Não podemos nos aproximar de Deus⁴⁴, contudo, com base nesses elementos, podemos nos unir a Ele⁴⁵. Este o papel da Beleza no mundo: unidade.

É observável no decorrer da História, desde a crise do sistema feudal, o nascimento e crescimento progressivo dos burgos, passando para as pequenas cidades e alcançando o que hoje denominamos metrópoles e a criação da economia capitalista, a ideia de indivíduo se apresenta como um impasse. Todas essas manifestações cumularam no individualismo abrupto e profundo que vivemos hodiernamente. Tal foi a profundidade desta verticalização (para baixo) que aqui nos damos a liberdade de enquadrar outro conceito, na verdade acreditamos que o individualismo na sua forma mais radical acarrete na noção de “ser estrangeiro”. O solipsismo levado ao extremo. O homem acredita tão somente na existência de si, ou melhor, é consciente de que esteja cercado de outros homens, contudo, sente-se indiferente a eles. O processo individualizatório é perverso, quanto mais desconsideramos a relevância de outrem a nossa volta, tanto mais nos fechamos em nós mesmos. A identidade é um processo de alteridade. A individualização rouba a identidade do ser humano, roubando-o de si mesmo, transformando-o em um ser indefinido, em um “ser estrangeiro”.

A crítica ao indivíduo moderno constrói-se. Este distanciou-se tanto de tudo que lhe era extenso que, em última instância, acabou distanciando-se de si mesmo já que também possui uma extensão em relação ao mundo. Ao desvincular-se de si mesmo, os seres humanos perdem totalmente as suas raízes, raízes estas que o prendem à existência e o nutrem de alimentos tão singulares que sua escassez o leva a uma total inanição. A extrema individualização, ou seja, a transmutação de indivíduo em “ser-estrangeiro de si mesmo”⁴⁶, resulta no desenraizamento. Seres desenraizados somente possuem duas alternativas: ou caem em uma existência amorfa e vazia, ou tendem desesperadamente a desenraizar os outros seres que os cercam.

⁴⁴ Cf.: Ex 3,5ss

⁴⁵ Cf.: Ct 6,3

⁴⁶ Cf.: KRISTEVA, Julia. **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

Tomemos, por exemplo, uma relação conjugal. Existe uma diferença substancial de concepções quando pronunciamos que um casal é a fusão de dois elementos em prol de uma vida comum e quando afirmamos que um casal é a união de duas pessoas com um objetivo comum. Unidade e Uniformidade.

Uno é aquilo que permite o diálogo, a mútua existência de diferentes realidades que permite a transculturalidade. A Uniformidade é a redução a um denominador comum. É a separação opositora entre si mesmo e o outro. É no uno, realidade mais alta e profunda, que toda diferença deixa de subtrair-se mutuamente.

5 ÊXODO

É hora de recitar o discurso de encerramento da peça. É o momento do Êxodo, do canto do coro para a saída. E o que temos? Diante de todo o arcabouço evocado nesse trabalho nos vem à mente a lapidar frase de São Gregório Nazianzo (329 - 390), “[...] é o homem a quem Tu colocaste como cantor do seu esplendor”. (NAZIANZO *apud* EVDOKÍMOV, 1971, p. 73) Ao analisarmos essa oração vemos o nominativo “Deus”, agente da criação, o “homem” objeto direto da ação de Deus e em seguida o elemento estético, o “resplendor”. A Beleza de Deus atrai o homem convidando-o a ser participante da criação.

Hans Urs von Balthasar viu na tradição cristã elementos mais que suficientes para desenvolver a sua estética teológica. Não confundindo Revelação com “beleza natural”, o teólogo suíço aprofunda o sentido mais transcendente de Estética e o configura como a própria Glória de Deus, seja ela manifestada na gênese primordial ou na Cruz. Beleza que é força motriz de todo o princípio relacional de Deus com o homem e dos homens entre si. Está na estética teológica o arquétipo da alteridade. No encontro com Deus o homem descobre-se a si mesmo e somente assim, pode-se doar aos outros.

Para que se possa compreender a Revelação em Balthasar é necessário lançar mão do neologismo, criado pelo mesmo autor, “meta-antropologia”. Somente aqui é compreensível e explicável a transcendência do mundo físico pelo homem. A meta-antropologia balthasariana é profundamente bíblica, pois, partindo da pergunta fundamental “quem é o homem?”, vê no Novo Testamento, mais especificamente em Jesus Cristo, o protótipo e arquétipo da dimensão dialógica Deus-Criação.

Pode-se afirmar que a teologia de von Balthasar, em consonância com o Magistério da Igreja, especificamente nas Constituições Dogmáticas *Dei Filius* e *Dei Verbum*, é expressa pela participação no mistério do ser, e o homem é considerado não como um espectador, mas antes e sobretudo como um coautor.

As várias perguntas elaboradas neste trabalho intentaram buscar respostas nos escritos do teólogo suíço von Balthasar e em especial em sua obra *Verbum Caro*. Almejamos discorrer sobre as relações entre Deus e os homens à luz da Revelação. A Teologia é uma realidade orgânica e total e tudo quanto é relativo ao cristianismo e ao cristão deve ser entendido como constituinte do universo que os cercam.

O teólogo de von Balthasar é profundamente histórico pois a própria Revelação de Deus é histórica, em última instância o estudo teológico é sumariamente uma experiência existencial, um encontro com o autor mesmo da História, e toda experiência de Deus deve se

traduzir em testemunho. Não há verdadeiro encontro com Deus que não se converta em *martyria*.

Este trabalho buscou inicialmente investigar, ainda que brevemente, a pergunta sobre a participação da criação no projeto salvífico de Deus. Estabelecer relações e organizar os conceitos desenvolvidos pelo teólogo Hans Urs von Balthasar permitiu-nos o vislumbre de um arcabouço teórico muito maior que o esperado. Discorrer acerca da Revelação nos mostrou a necessidade de se discursar, em concomitância, sobre a meta-antropologia. Para Balthasar a Revelação é um princípio dialógico de corresponsabilidade. E todo esse processo, à imagem de um grande drama teatral, traz em seu bojo o esplendor da Beleza. Para responder às indagações iniciais propostas para este trabalho fomos ao encontro de três aspectos conceituais: História, Meta-Antropologia e Estética, que juntos expressam a essência das relações Eu-Tu.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 Fontes

ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO, **A Poética Clássica**, São Paulo, Editora Cultrix, 1990.

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

DIE BIBEL. **Einheitsübersetzung**. Stuttgart: kbw. 2016

HIPONA, Agostinho. **Confissões**. 5 ed. Coimbra: Apostolado da Imprensa, 1955.

NAZIANZO, Gregório. **Discursos Teológicos**. Petrópolis: Vozes, 1984.

NOVA VULGATA – **Biblorum Sacrorum Editio**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.

2 Obras de Referência

CONCÍLIO VATICANO II – **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1968.

HOEPNER, Lutz.; KOLLERT, Ana Maria Cortes.; WEBER, Antje. **Taschenwörterbuch Portugiesisch**. München: Langenscheidt, 2001.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Fides et Ratio**. São Paulo: Paulinas, 1998.

LACOSTE, Jean-Yves. Hans Urs von Balthasar *in* **Dicionário Crítico de Teologia**. Trad. Paulo Meneses [et al]. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino. **Dicionário de Teologia Fundamental**. Trad. Luiz João Baraúna. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (Coord.). **Dicionário grego-português (DGP)**. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

3 Estudos

BALTHASAR, H. U. von. **Dieu et l'homme d'aujourd'hui**. Grenoble: Desclée de Brouwer, 1958.

BALTHASAR, H. U. von. Ensayos Teologicos: **Verbum Caro**. Madrid: Guadarrama, 1964.

BALTHASAR, H. U. von. **Fede e Pensiero**: dialogo solitario Martin Buber e il cristianesimo. Milano: Jaca Book, 2006.

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

COSTA LIMA, Luiz. **Perguntar-se pela história**. *Varia História*, 2006, vol 22, n. 36 (julho-dezembro) pp. 395-423. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v22n36/v22n36a09.pdf>. Acesso em 22 mai. 2019

EVDOKÍMOV, Paul. **La teologia della bellezza**. Roma: Edizioni Paoline, 1971.

FERNANDES, Rafael Martins. **A igreja e o espírito da verdade em Hans Urs von Balthasar : um estudo do pensamento eclesiológico**. 2014. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

FERNÁNDEZ, Nurya Martínez-Gayol. **Hans Urs von Balthasar: el pensamiento que se desborda en Teología y Espiritualidad**, in *Revista de Espiritualidad* 71, ano 2012, pp. 161-189. Disponível em: <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2079articulo.pdf>. Acesso em 23 de junho de 2019.

GABILLIERI, Emmanuel. Enraizamento e encarnação: dimensões do diálogo inter-cultural e inter-religioso em Simone Weil. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M.; **Os filósofos Pré-Socráticos**. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LINS, Daniel S. (Org). **Cultura e subjetividade: saberes nômades**. Campinas: Papirus, 1997.

LOPES, Francisco Leme. **Introdução à filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

MARIANELLI, Massimiliano. Unicidade da verdade e universalismo religioso weiliano como ponto de encontro entre as culturas. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). **Simone Weil e o encontro entre as culturas**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

PAIM, José de Souza. Revelação, fé e anúncio. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, São Paulo, v. 9, p. 103-115, 2015. Disponível em: <http://ken.pucsp.br/reveleto/article/viewFile/26084/18723>. Acesso em 10 nov. 2019

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1995. v. 5.

SANTOS, José Trindade. **Parmênides: da natureza**. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2013.

TOURAINÉ, Alain. **Pensar outramente o discurso imperativo dominante**. Petrópolis: Vozes, 2009.

VIEIRA, Renato. **Von Balthasar: teólogo em diálogo com a cultura**. in *Atualidade Teológica*, ano 2012, pp. 540-562. ISSN 1676-3742. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/22306/22306.PDFXXvmi=>. Acesso em 10 nov. 2019.

VILLAGRASA, Jesús. **La metafísica de Hans Urs von Balthasar**, in Alpha Omega, X, n. 3, ano 2007, pp. 319-354. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/312029868_La_metafisica_de_Hans_Urs_von_Balthasar>. Acesso em 01 de agosto de 2019.

WEIL, Simone. **A gravidade e a graça**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WEIL, Simone. **O enraizamento**. Bauru: EDUSC, 2001.

GLOSSÁRIO

Abbild: substantivo alemão neutro (das), designa “semelhança, paridade, algo de qualidade equânime, podendo significar também cópia ou imagem”.

Anders: adjetivo alemão que significa “de outra forma, diferente” e até mesmo “heterodoxo”. Origina o substantivo feminino (die) “Anderung” que se traduz por “mudança, modificação ou alteração”.

Begebenheit: substantivo alemão feminino (die), que é comumente traduzido por “acontecimento”, mas há algo de interessante nesse vocábulo, o seu verbo “begeben” comporta a ideia de movimento, deslocamento. Por isso deve ser entendido como um processo que faz parte de um conjunto; a soma de vários acontecimentos inter-relacionados e conexos entre si.

Begegnung: substantivo alemão feminino (die), traduz-se por “encontro”. Deriva-se do verbo “begegnen” que se indica “encontrar, acontecer, cruzar”.

Beziehung: substantivo alemão feminino (die), significa “relação” ou até mesmo “respeito”.

Eigenwesen: palavra composta pelo adjetivo “eigen” (próprio, particular, à parte) e pelo substantivo neutro (das) “Wesen” (essência, substância, natureza, índole). Designam algo ou alguém de caráter egoístico, solipsista, individualista.

Gestalt: substantivo alemão feminino (die), quer dizer “forma, feição, figura”.

Miteinander: adjetivo alemão que significa “um com o outro” ou “junto”.

Mitspieler: palavra de difícil tradução, literalmente significa “aquele que joga/brinca/toca um instrumento musical junto de”; entretanto existe o verbo “mitspielen” que designa “entrar juntamente em ou ter influência em”. Para o contexto de nosso trabalho podemos utilizá-la como “coautor”, ou “aquele age/atua juntamente com”.

Rat: substantivo alemão masculino (der), quer dizer “aconselhar”. Uma proposição livre de coação, mas que se dirige à consciência do ouvinte, um apelo com justeza e profundidade.

Reihe: substantivo alemão feminino (die), significa “fileira, série, ordem”.

Shock: substantivo inglês, significa “evento ou experiência repentina, inesperada; efeito de um objeto que atinge a outro com força; experiência forte e capaz de uma profunda transformação”.

Sollen: do alemão, é um verbo e está no elenco dos Verbos Modais (Modalverben) cujo uso altera ou complementa o sentido do verbo principal na oração. Em alemão encontramos seis, a saber, können (que alude à ideia de capacidade, possibilidade, habilidade para a realização de uma tarefa), müssen (com o sentido de cumprimento de tarefas ou a execução de um compromisso), wollen (que indica a expressão enfática de um desejo), dürfen (proibição ou permissão), möchten (forma polida para se pedir a realização de um desejo) e sollen (um conselho com força de ordem ou a oferta de ajuda).

Umfassung: substantivo alemão feminino (die), significa “contorno”; possui a forma verbal “umfassen – abraçar, abranger, abarcar, compreender”.

Urbild: substantivo alemão neutro (das), literalmente quer dizer arquétipo, entretanto cabe ressaltar a origem composta da palavra. O prefixo Ur- é sinônimo de Quelle e designa origem ou fonte. A palavra Bild significa imagem ou ideia. Urbild é, portanto, uma imagem original, algo que antecede, um protótipo.

Wissenschaft: substantivo alemão feminino (die), significa “ciência”, tem em sua raiz o verbo “wissen – saber, conhecer”.