



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

BERNARDO MIGUEL DIAS SARAIVA E AMARELO

Pai, Filho e Espírito Santo

**O conceito de ‘pessoa’ na teologia da imanência
trinitária de Hans Urs von Balthasar na *Theodramatik***

Dissertação Final

sob orientação de:

Professor Doutor Alexandre Coutinho Lopes de Brito Palma

**Lisboa
2025**

Senhor, sois o meu Deus, desde a aurora vos procuro,

A minha alma tem sede de Vós.

ÍNDICE

RESUMO	6
ABSTRACT	6
LISTA DE ABREVIATURAS	8
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – HANS URS VON BALTHASAR	12
1.1. – Vida e obra	12
1.2. – A Trilogia	19
1.3. – Principais influências	23
1.3.1. – <i>Erich Przywara</i>	25
1.3.2. – <i>Karl Barth</i>	28
1.3.3. – <i>Sergei Bulgakov</i>	32
1.3.4. – <i>Adrienne von Speyr</i>	34
CAPÍTULO 2 – ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DA TRINDADE IMANENTE NA THEODRAMATIK	36
2.1. – <i>Theodramatik</i> II/I	36
2.1.1. – <i>Objetivo e método geral da dramática teológica</i>	36
2.1.2. – <i>Theodramatik II: objetivo e método do tomo</i>	38
2.1.3. – <i>Filosofia e teologia</i>	41
2.1.4. – <i>A liberdade finita</i>	44
2.1.5. – <i>A liberdade infinita</i>	47
2.2. – <i>Theodramatik</i> II/II	57
2.3. – <i>Theodramatik</i> III	67
2.4. – <i>Theodramatik</i> IV	78
2.4.1. – <i>Ser, devir e sucesso</i>	82
2.4.2. – <i>Positividade do outro</i>	92
2.4.3. – <i>Positividade do deixar fazer</i>	96

2.4.4. – <i>Positividade do tempo e do espaço</i>	102
2.4.5. – <i>Valor absoluto da oração</i>	105
CAPÍTULO 3 – AS PESSOAS NA TRINDADE E A COMUNHÃO TRINITÁRIA	109
3.1. – A noção de ‘pessoa’ na economia trinitária	109
3.2. – A Trindade imanente na <i>Teodramatik</i>	112
3.2.1. – <i>Primeira aproximação: a reflexão filosófica e a sua iluminação pela Revelação</i>	113
a) <i>Princípios fundamentais</i>	114
b) <i>Primeiro traço da imanência divina: a positividade da alteridade</i>	115
c) <i>Segundo traço da imanência divina: a liberdade como realização do ser</i>	117
3.2.2. – <i>Segunda aproximação: o evento pessoal</i>	119
a) <i>O ser divino como evento trinitário</i>	120
b) <i>As processões e a fonte da divindade</i>	130
c) <i>Diferença pessoal</i>	138
d) <i>Unidade divina</i>	142
3.3. – A pessoa na imanência trinitária	144
3.4. – A articulação entre a singularidade e a relação nas Pessoas divinas ...	150
CONCLUSÃO	153
BIBLIOGRAFIA	158

RESUMO

Neste trabalho, procuramos, como seu primeiro objetivo, individuar a configuração do conceito de pessoa conforme o entende Hans Urs von Balthasar na imanência trinitária ao longo da reflexão acerca da intimidade divina que desenvolve na sua dramática teológica, a *Theodramatik*. Ligado a este, temos como propósito secundário a descrição da forma como, nessa mesma noção, o teólogo helvético articula a singularidade pessoal e a relação nas Pessoas divinas.

Para isto, começamos, no primeiro capítulo, por apresentar a vida e obra de Hans Urs von Balthasar, particularmente a trilogia estética, dramática e lógica, bem como as principais influências de outros autores no pensamento teológico do suíço.

No segundo capítulo, fazemos um levantamento dos elementos de teologia da imanência trinitária que Balthasar apresenta ao longo dos vários volumes da *Theodramatik*.

Por fim, no terceiro e último capítulo deste trabalho, desenvolvemos uma sistematização da teologia da intimidade divina do Deus Uno e Trino, depois da qual explanamos a individualização a que chegámos do conceito de pessoa no âmbito da reflexão acerca da imanência divina que Balthasar faz na sua dramática teológica, bem como da articulação que, nesse, faz entre a singularidade pessoal e a relação nas Pessoas divinas.

Palavras-chave: Trindade; Trindade imanente; pessoa; von Balthasar; Theodramatik.

ABSTRACT

In this project, our primary intention is to identify the configuration of the concept of person as understood by Hans Urs von Balthasar within the framework of Trinitarian immanence, as developed in the author's theological dramatics, the *Theodramatik*. A secondary aim is to describe how, within this very notion, the Swiss theologian articulates personal singularity and relational dynamics within the Divine Persons.

To achieve this, we begin, in the first chapter, by presenting the life and work of Hans Urs von Balthasar, focusing particularly on his theological Aesthetics, Dramatics, and Logic trilogy, as well as the major influences of other authors on his theological thought.

In the second chapter, we survey the elements of Trinitarian immanent theology that Balthasar presents across the various volumes of the *Theodramatik*.

Finally, in the third and concluding chapter of this work, we develop a systematic account of the theology of divine intimacy within the One and Triune God. We then expound

upon the individuation of the concept of person within the context of Balthasar's reflection on divine immanence in his theological dramatics, as well as the way the author articulates personal singularity and relational dynamics within the Divine Persons.

Keywords: Trinity; immanent Trinity; person; von Balthasar; Theodramatik.

LISTA DE ABREVIATURAS

TD I *Theodramatik I: Prolegomena*

TD II/I *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, vol. I: *Der Mensch in Gott*

TD II/II *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, vol. II: *Die Personen in Christus*

TD III *Theodramatik III: Die Handlung*

TD IV *Theodramatik IV: Das Endspiel*

Nota:

A *Theodramatik* ou dramática teológica foi publicada originalmente em alemão como sendo composta por quatro tomos, dividido o segundo em dois volumes, aparecendo em cinco volumes físicos, publicados todos em anos distintos. Por esta razão, as edições italiana, espanhola e inglesa optaram por publicar a obra considerando cinco números da mesma obra de conjunto, pelo que a numeração destas edições não coincide com a original. Assim temos, em alemão: *Theodramatik I: Prolegomena*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973; *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, vol. I: *Der Mensch in Gott*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976; *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, vol. II: *Die Personen in Christus*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978; *Theodramatik III: Die Handlung*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980; *Theodramatik IV: Das Endspiel*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983. Na edição espanhola, a que recorremos, diferentemente, encontramos as diversas partes da obra intituladas do seguinte modo: *Teodramática 1: Prolegomenos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990; *Teodramática 2: Las Personas del Drama: El hombre en Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1992; *Teodramática 3: Las Personas del Drama: El hombre en Cristo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993; *Teodramática 4: La Acción*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995; *Teodramática 5: El Último Acto*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.

INTRODUÇÃO

Procuramos com este trabalho, como objetivo primeiro e central, explanar a configuração do conceito de pessoa conforme o entende Hans Urs von Balthasar enquanto dito no âmbito da imanência trinitária ao longo da reflexão acerca da intimidade divina que desenvolve na *Theodramatik*, a sua dramática teológica. Como objetivo secundário, e em relação próxima com este, pretendemos ainda descrever a forma como, nesse mesmo conceito, o teólogo helvético articula a singularidade pessoal e a relação nas Pessoas divinas.

Balthasar escreveu, ao longo da sua vida de oitenta e dois anos, muitos milhares de páginas, suficientes para serem também vários milhares aqueles que publicou. A que é, talvez, a primeira das suas obras, a sua tese de doutoramento, consistia numa investigação, na literatura moderna e contemporânea de língua alemã, dos elementos que apontavam para Deus como horizonte último somente no qual o homem pode chegar a reconhecer-se e a realizar-se verdadeiramente. No tempo que viveu, viu a humanidade confrontar-se existencialmente – nos sentidos mais elevado e mais prosaico do termo –, em conjunto, por duas vezes, como raramente o havia feito, com a decisividade da resposta em relação ao sentido último da vida humana. O maior dos seus trabalhos, a trilogia estética, dramática e lógica – que se estrutura nestas três partes e se estende, no seu conjunto, por dezasseis volumes –, não é apenas uma dissertação diletante acerca de temas teológicos, com referências a incontáveis autores, alguns dos quais, dificilmente razoavelmente conhecidos, como demonstração de erudição do autor. É, antes, a tentativa de um homem que se encontrou com Cristo, de dar testemunho d'Esse que o alcançou e no qual encontrou uma fonte que jorra para a vida eterna e, bem assim, resposta para a pergunta acerca do horizonte último a partir do qual se define o homem.¹

Com efeito, o objetivo de Balthasar com esta obra é apresentar ao homem – em todo o seu esplendor – o mistério de Deus que vem ao seu encontro em todas as coisas e que Se revelou maximamente em Cristo, Deus e homem, n'O qual, não apenas Se diz, como opera a redenção da humanidade, abrindo-lhe a possibilidade de superar todos os afastamentos que pudesse ter feito em relação a Ele e de se realizar verdadeira e plenamente no infinito por que e para que foi criado – como apontam os anseios mais profundos do seu coração. De facto, esta obra configura-se como uma propedêutica do mistério divino, procurando seguir, na sequência das partes, o caminho do homem na relação com Deus². Assim, na primeira parte, debruça-se sobre aquilo que no ser e na história irradia e atrai o homem até ao seu mais íntimo – da criação ao Crucificado –, que descobre ser a Glória de Deus – tratando também os problemas a isto

¹ Aidan Nichols, *Balthasar for Thomists* (San Francisco: Ignatius Press, 2020), 13-35.

² Cf. Hans Urs von Balthasar, «A Résumé of my thought», em *Hans Urs von Balthasar: his life and work*, ed. David Schindler, 1-5.

conexos, tanto na filosofia, como na teologia. Na segunda parte, a dramática, Balthasar procura expor diante dos olhos do leitor o encontro entre Deus e o homem que se deu ao longo da história e que se dá, para cada um, no seu encontro com o Crucificado, no qual resplandece a Glória do Deus invisível, e que chama aquele que o contempla a uma decisão determinante de adesão – e, aí o faz participante da vida divina na qual pode realizar os anseios de infinito que o habitam e a que nenhuma coisa do mundo é capaz de responder de forma plena e definitiva –, ou recusa – remetendo-se, neste caso, a um desamparo mais tenebroso do que qualquer coisa que o entendimento humano pôde ou poderá jamais imaginar. Por fim, na última parte, a lógica, o helvético procura explicar o mistério de Deus enquanto conteúdo inteligível que se dirige para e, simultaneamente, também, para o qual se orienta o desejo de verdade do homem, aí aparecendo como superabundância que, abrindo-se-lhe em Cristo, nunca será capaz de abarcar. Deste modo, a trilogia de Balthasar emerge como uma das tentativas maiores de apresentar Deus, aberto ao homem no lado aberto do Crucificado, como o único que pode responder verdadeiramente às suas sedes mais profundas e, sem o qual, ele se continuará a desfigurar num abismo de destruição tanto mais grotesco quanto maiores forem as suas capacidades técnicas constantemente crescentes.

Assim, de modo a permitir aproximarmo-nos da obra de Balthasar, ocupar-nos-emos, no primeiro capítulo desta investigação, da sua vida, do seu trabalho teológico – em geral –, da trilogia – em particular – e de algumas das influências mais importantes na construção da sua reflexão teológica.

Não nos sendo possível, dada a sua extensão e complexidade e o escopo deste trabalho, abarcar aqui toda a trilogia, debruçamo-nos apenas sobre a sua parte central, a dramática teológica, procurando divisar os traços do entendimento da imanência trinitária que Balthasar aí vai desenvolvendo. Não obstante, porquanto o helvético não estruture a sua reflexão na forma de tratados teológicos delimitados, mas a partir dos polos que enunciámos acima, não é possível chegar a uma visão de conjunto da sua reflexão acerca da intimidade divina e do ser de Deus em Si mesmo senão através da recolha dos elementos que deles tratam ou para eles apontam ao longo de toda a obra. Por esta razão, no segundo capítulo levaremos a cabo este levantamento dos elementos da teologia da imanência trinitária de Balthasar nessa parte da trilogia, de modo a permitir-nos preparar o desenho total no qual possamos, finalmente, individuar o objeto principal e secundário desta nossa investigação. Aí percorreremos, com este crivo, cada um dos volumes que constitui a *Theodramatik*, à exceção do primeiro, porquanto esse consista em prolegómenos essencialmente literários³ e a discutir a possibilidade, adequação e pertinência da

³ Cf. TD II/I, 13.

descrição da ação de Deus no mundo e da relação neste entre Deus e o homem a partir da estrutura da representação teatral.

Por fim, no terceiro capítulo, apresentaremos, primeiramente, em breves traços, a configuração do conceito de pessoa enquanto dita da Trindade na economia – porquanto se relacione com o centro da nossa investigação e tenha relação profunda com a reflexão que Balthasar faz acerca de vários temas teológicos centrais, como sejam a cristologia, a antropologia e a eclesiologia – e uma sistematização do entendimento que o helvético desenvolve da imanência trinitária ao longo da sua dramática teológica, procurando apresentar os elementos dispersos que havíamos encontrado no capítulo anterior, numa visão de conjunto ordenada. Depois disto, explanaremos, ainda nesse capítulo, a individuação do conceito de pessoa no âmbito da intimidade divina a que nos foi possível chegar a partir daquele conjunto, bem como a articulação que nele se dá entre a singularidade pessoal e a relação nas Pessoas divinas.

Enquanto preparávamos este trabalho, numa visita que fizemos à Professora Maria Manuela de Carvalho – que ocupou parte da sua vida académica a estudar a teologia de Balthasar –, depois de o autor deste trabalho lhe apresentar o tema e o esquema do percurso que tinha pensado fazer para o tratar, a mestra disse-lhe qualquer coisa como: “Isto é uma história de amor. Conte uma história de amor!”. Foi isso que procurámos fazer nestas páginas.

CAPÍTULO 1 – HANS URS VON BALTHASAR

1.1. – Vida e obra

Hans Urs von Balthasar nasceu em Lucerna, Suíça, a 24 de Agosto de 1905,⁴ e morreu em Basileia a 26 de agosto de 1988, apenas dois dias antes de ser criado cardeal por João Paulo II.⁵ O arco temporal da sua vida compreende a maior parte dos grandes acontecimentos do séc. XX. Este teólogo, considerado por De Lubac como o homem com a mais vasta cultura do seu tempo⁶ e com uma produção teológica prolífica, tanto em nome próprio, como enquanto tradutor ou comentador,⁷ acompanhou as profundas mudanças que tiveram lugar nesse século, quer sociais, de um ponto de vista mais lato – como sejam as duas guerras mundiais –, quer eclesiais, com o advento, a celebração e a receção do Concílio Vaticano II.

Formado na neoescolástica do final do séc. XIX,⁸ defendida e incentivada pelo magistério pontifício,⁹ e de que se tornaria profundamente crítico,¹⁰ Balthasar viria a relacionar-se com e a integrar o movimento de renovação teológica que viria a ser chamado por uns *ressourcement* e outros *nouvelle théologie*.¹¹ Acompanhou o Concílio Vaticano II, embora sem nele

⁴ Cf. Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar* (Milano: Edizioni Paoline, 1991), 20.

⁵ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 363.

⁶ Cf. Henri de Lubac, «A Witness of Christ in the Church: Hans Urs von Balthasar», em *Hans Urs von Balthasar: his life and work*, ed. David Schindler (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 272.

⁷ Cf. Berthe Widmer e Cornelia Capol, «Hans Urs von Balthasar Bibliographie», acedido a 3 de janeiro de 2021, http://www.johannes-verlag.de/jh_huvb_bibliographie.pdf.

⁸ Cf. Aidan Nichols, *The Word Has Been Abroad: A guide through Balthasar's aesthetics* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1998), XII-XIII; Cf. Peter Henrici, «A sketch of von Balthasar's life», em *Hans Urs von Balthasar: his life and work*, ed. David Schindler, 12-13.

⁹ Cf. Leão XIII, «Carta Encíclica *Aeterni Patris*» in *Acta Sactae Sedis*, nº XII (1879): 97-115.

¹⁰ Referindo-se a esses anos, o teólogo suíço chegará a dizer que «todo o período de estudo na Companhia [de Jesus] foi uma dura luta com a segura da teologia, com o que os homens tinham feito com a glória da revelação. Eu não era capaz de aguentar aquela exposição da Palavra de Deus. Teria sido capaz de atacar com a fúria de Sansão. Tinha vontade de derrubar todo o templo [da neo-escolástica], com a força de Sansão, e de me enterrar a mim mesmo no meio dos escombros» [Henrici, «A sketch of von Balthasar's life», 13]. Noutro lugar, afirma, no mesmo sentido, que o mistério de Deus fora obscurecido nessa teologia, ficando oculta qualquer forma orgânica dele que se pudesse apreender, dado o seu espartilhamento nos diferentes tratados teológicos e o tratamento que neles recebia [Hans Urs von Balthasar, «Quel che devo a Goethe», acedido a 26 de abril de 2025, <https://storage.googleapis.com/balthasarspeyr/uploads/B.B510-it-Quel-che-devo-a-Goethe.pdf>].

¹¹ Este movimento, formado sobretudo por relações e contactos entre teólogos de língua francesa e alemã da primeira metade do séc. XX [cf. Jürgen Mettepenningen, «Nouvelle Théologie: Four Historical Stages of Theological Reform Towards Ressourcement (1935–1965)», em *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, ed. Gabriel Flynn e Paul Murray (Oxford: Oxford University Press, 2001), 173. 180], nunca teve uma constituição formal. Concretizou-se sobretudo num filão de produção teológica e ganhou preponderância em razão da intensidade e difusão de obras produzidas principalmente nas décadas de 30, 40 e 50 e visava centralmente a superação da neo-escolástica, que criticava em vários aspetos [cf. Mettepenningen, «Nouvelle Théologie», 182-184]. Muitos aspetos desta chamada nova teologia foram reprovados por Pio XII na encíclica *Humani Generis* de 1950 a pretexto da qual alguns dos teólogos que faziam parte deste movimento foram proibidos de ensinar teologia ou afastados das suas obrigações [cf. Mettepenningen, «Nouvelle Théologie», 176-177. 179]. Mais tarde, grande parte deles seriam chamados como peritos ou assessores no Concílio Vaticano II, tendo sido, até, contribuidores fundamentais na redação de parte muito considerável dos seus textos [cf. Mettepenningen, «Nouvelle Théologie», 181].

O agrupamento das obras e pensamento destes autores sob o epíteto *nouvelle théologie* é de origem polémica, tendo sido cunhado por Pietro Parente num artigo intitulado “Nouve tendenze theologiche” publicado em *L'Osservatore Romano* em 1942, no qual a entendia como uma inovação contrária à fé e ao ensinamento do

participar diretamente, ao contrário da maior parte dos grandes expoentes dessa renovação teológica.¹²

Depois do Concílio e na sequência da sua renovação teológica, Balthasar haveria de fundar, em 1972, com De Lubac e Ratzinger, a revista teológica internacional *Communio*, com a intenção de produzir e publicar trabalhos de âmbito teológico solidamente enraizados na Tradição da fé da Igreja e nos dados da Revelação, capazes de exprimir o que afirmava como o conjunto sinfónico da verdade transportada e guardada pela Igreja Católica, que provocassem círculos de reflexão a partir da qual se pudesse estabelecer uma relação entre fé, teologia e cultura,¹³ o lugar onde a fé e o pensamento acerca dela podem encarnar na cidade dos homens.

Por fim, o teólogo helvético haveria ainda também de se confrontar com as novas correntes teológicas de cunho político ou social surgidas no pós-concílio, e que agitaram a vida da Igreja, como sejam a teologia da libertação ou a teologia política, as quais critica acerrimamente por as considerar redutoras e desviadas do objeto central e indeclinável da teologia e da fé: Cristo, revelador do Pai e do mistério de Deus-Trindade.¹⁴

magistério da Igreja [cf. Mettepenningen, «Nouvelle Théologie», 176], no que será seguido por teólogos como Réginald Garrigou-Lagrange [cf. Joseph Komonchak, «*Humani Generis* and *Nouvelle Théologie*», em *Ressourcement*, ed. Gabriel Flynn e Paul Murray, 145-147] e Marie-Michel Labourdette [cf. Gabriel Flynn, «Introduction: The twentieth Century Renaissance in Catholic Theology», em *Ressourcement*, ed. Gabriel Flynn e Paul Murray, 5; cf. Komonchak, «*Humani Generis* and *Nouvelle Théologie*», 144-146].

Contrariamente a isto, os que dela faziam parte entenderam o seu trabalho como sendo um *ressourcement*, um regresso às fontes que permitisse aos teólogos regressar ao contacto com as fontes da teologia: a Tradição – sobretudo os textos dos Padres da Igreja – e a Sagrada Escritura, abandonando o que entendiam ser os constructos teóricos estereis a que a especulação neo-escolástica tinha conduzido. No que respeita à abstração e à a-historicidade das asserções do edifício teológico neo-escolástico, defendiam ainda alguns destes teólogos a necessidade da considerar a realidade hodierna tanto enquanto destinatária do trabalho teológico, como ainda enquanto matéria para a reflexão teológica [cf. Mettepenningen, «Nouvelle Théologie», 182-184]. Sobre a relação de Balthasar com este movimento, v. Edward Oakes, «Balthasar and Ressourcement: An Ambiguous Relationship», em *Ressourcement*, ed. Gabriel Flynn e Paul Murray, 278-288.

¹² Sobre isto, dirá Lubac ser este facto «desconcertante e [...] humilhante», afirmando que, no entanto, «não há nenhum assunto com que o Vaticano II se tenha debatido que não encontre no seu trabalho [de Balthasar] um tratamento em profundidade – e no mesmo espírito e sentido que o Concílio». Referindo-se a esses anos, continua o jesuíta francês: «talvez, tudo visto, tenha sido melhor ter-lhe sido permitido [a Balthasar] dedicar-se completamente à sua tarefa, à continuação de um trabalho tão imenso em tamanho e em profundidade que a Igreja contemporânea não viu nada comparável», de tal modo que conclui dizendo que «está para chegar um tempo [que será] longo [, em que] a Igreja inteira tirará proveito dele [do trabalho desenvolvido por Balthasar]» [cf. de Lubac, «A Witness of Christ in the Church», 271].

¹³ Cf. *Communio*, «About», acedido a 7 de maio de 2020, <https://www.communio-icr.com/about>; cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 348-349. Numa linha teológica diversa, havia sido já fundada, em 1965, por vários outros teólogos, entre os quais Yves Congar, Hans Küng, Johann Baptist Metz, Karl Rahner e Edward Schillebeeckx, a revista teológica *Concilium*. Define-se esta última sobretudo pela radicação da teologia na Escritura e na História da Salvação, por uma reflexão sobre a Palavra de Deus a partir das circunstâncias hodiernas e por uma mais explícita abertura à relação com as outras tradições cristãs e religiosas, a qual os seus fundadores entenderam como a nota propriamente católica da sua teologia, dando-se menos relevo às fontes da Tradição e do magistério eclesiástico. Balthasar entende esta compreensão da catolicidade como diluidora do único que é o evento particular de Cristo, o qual tem uma verdadeira relevância e abrangência universal, isto é, católica, distinguindo-se as duas publicações sobretudo por este diferente entendimento de catolicidade [cf. *Concilium*, acedido a 7 de maio de 2020, <https://concilium.hymnsam.co.uk/>; cf. *Concilium*, «About us», acedido a 7 de maio de 2020, <https://concilium.hymnsam.co.uk/about-us/>; cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 349].

¹⁴ Cf. von Balthasar, «A Résumé of my thought», 5.

Tendo o alemão como língua materna, Hans Urs von Balthasar começou a aprender francês pelos quatro anos, gastando longas horas da sua infância no estudo do piano e tendo contactado desde cedo com algumas das maiores obras da música ocidental.¹⁵ De 1917 a 1920 frequenta o *gymnasium* – ensino liceal – na escola junto à abadia beneditina de Engelberg¹⁶, mudando-se, de seguida, para o colégio jesuíta de Feldkirch na Áustria.¹⁷ Aí permaneceria até 1923, ano em que, terminados os estudos secundários, se inscreve em Estudos Germânicos na Universidade de Zurique.¹⁸ Seguindo o hábito germânico, procura aprofundar os estudos noutras universidades,¹⁹ passando largo tempo em Viena, altura em que se dão alguns dos encontros mais importantes da sua vida, do ponto de vista intelectual, que explicitaremos mais adiante, os quais marcarão profundamente o seu pensamento, como as aulas que recebe de Hans Eibl ou a amizade que trava com Rudolf Allers.²⁰ Após este tempo na capital austríaca, abandona Viena para ir estudar para Berlim, onde encontra Romano Guardini, através do qual conhece uma multiplicidade de autores cujo contacto faz amadurecer cada vez mais o seu pensamento,²¹ particularmente Boaventura – o qual será fundamental para a sua teologia da imanência trinitária.²² Em 1929 defende, em Zurique, a sua tese de doutoramento, intitulada *História do Problema Escatológico na Literatura Moderna Alemã* (*Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*),²³ que, mais tarde, reformulada, resultaria na obra *Apocalipse da Alma Alemã* (*Apokalypse der deutschen Seele*), publicada em 1937.²⁴

Além disto, Balthasar, ainda enquanto estudante de doutoramento, faz em 1927 Exercícios Espirituais, segundo o método de Santo Inácio de Loiola, sentindo-se aí chamado por Deus a deixar-se ser instrumento nas mãos divinas e a abandonar-se completamente à Sua vontade sem Lhe interpor os seus projetos pessoais.²⁵ Em 1929 entra na Companhia de Jesus, considerando ser aí que Deus o chama a entregar-se-Lhe, partindo, como postulante, para a comunidade de Feldkirch – o mesmo lugar onde havia terminado os seus estudos liceais.²⁶ No ano seguinte, será enviado para Pullach, onde estuda filosofia, e onde se encontra com Erich Przywara.²⁷ Em 1933, Balthasar muda-se para Fouvière, perto de Lyon, onde se encontrava o estudantado de teologia da Companhia, para continuar a sua formação, aí conhecendo e travando amizade com

¹⁵ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 20-21.

¹⁶ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 21-22.

¹⁷ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 21-22.

¹⁸ Cf. Henrici, «A sketch of von Balthasar's life», 9.

¹⁹ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 28.

²⁰ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 23-26.

²¹ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 28.

²² Cf. Nichols, *Balthasar for Thomists*, 21-22.

²³ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 29.

²⁴ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 29, n. 47.

²⁵ Cf. Hans Urs von Balthasar, «Perché mi sono fatto sacerdote» em *Hans Urs von Balthasar*, Elio Guerriero 369.

²⁶ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 32.

²⁷ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 34.

homens como Henri de Lubac, Henri Bouillard, François Varillon e Jean Daniélou.²⁸ A 26 de Julho de 1936, Hans Urs von Balthasar é ordenado padre em Munique, pelo cardeal Faulhaber, regressando a Lyon, após um curto interregno, para completar os seus estudos.²⁹

Terminada a sua formação teológica, Balthasar é enviado, em 1937, pelos seus superiores, para a comunidade jesuíta de Munique, ficando adstrito ao trabalho da redação da revista *Stimmen der Zeit*, importante publicação dos jesuítas em língua alemã,³⁰ retornando brevemente a Pullach em 1939.³¹ Com o advento da Segunda Guerra Mundial, iniciada nesse mesmo ano, é-lhe proposto – com o propósito de se afastar da Alemanha –

, aceitar uma cátedra de teologia na Universidade Gregoriana, em Roma, ou acompanhar os estudantes católicos da Universidade de Basileia como seu assistente.³²

Acaba por se decidir pela última, voltando à Suíça e estabelecendo-se em 1940 em Basileia, cidade onde já se havia radicado Karl Barth,³³ teólogo protestante com quem desenvolverá uma relação próxima, tanto humana, como teológica, esta última particularmente relevante para o seu trabalho.³⁴ Nesses anos, além de um abundante trabalho editorial, a propósito do seu acompanhamento aos estudantes católicos de Zurique, dá várias séries de conferências e promove serões nas várias associações estudantis da cidade, acabando por fundar, em 1941, a *Studentische Schulungsgemeinschaft*, uma associação de estudantes que pretendiam viver o tempo de estudo universitário como preparação para uma vida cristã intensamente vivida nas suas diversas profissões. Assim, as suas atividades consistiam na prática dos Exercícios Espirituais e de pequenos cursos sobre a fé e o olhar sobre o mundo a partir desta.³⁵ Esta preocupação de

²⁸ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 37.

²⁹ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 39-40.

³⁰ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 83.

³¹ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 84.

³² Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 84.

³³ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 84. 359.

³⁴ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 88-89. Disto será exemplo o projecto de assistirem juntos à proclamação do dogma da Assunção, levada a cabo por Pio XII em 1950, o qual não se chegará a realizar, provavelmente devido ao abandono da Companhia de Jesus por Balthasar pouco antes deste acontecimento [cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 89; cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 381-382. 384 (cartas que Balthasar escreve ao seu irmão em Roma a propósito da sua viagem a essa cidade para aí assistir com Barth à proclamação do dogma). Outro exemplo disto é o estudo por Balthasar da teologia de Barth que resultaria numa série de dez conferências proferidas entre 1949 e 1950, as quais viriam a ser publicadas em livro no ano seguinte [cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 89-90]. Depois deste livro, os dois teólogos, embora mantendo a amizade, afastaram-se progressivamente, tornando-se os seus contactos mais ocasionais [cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 92, n. 37].

³⁵ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 86. Esta necessidade de juntar a vida espiritual e o desenvolvimento intelectual relativo ao conhecimento teológico será constantemente acentuada por Balthasar, entendendo-os como intrinsecamente inseparáveis, denunciando o teólogo o seu progressivo afastamento histórico. Com efeito, Balthasar dirá que a espiritualidade e a teologia, que sempre haviam andado *pari passu* no primeiro milénio, ainda que com distintas forças relativas, se divorciaram com o fim da escolástica, daqui surgindo uma teologia analítica dissecada, sem qualquer implicação do estudioso com o Deus que pretende conhecer, e uma vida espiritual sujeita a quimeras afectivas ou da imaginação, sem que a teologia a possa esclarecer. Da razão como dom divino, e da natureza divina do objeto estudado – amor que cria e salva –, resulta, no entender de Balthasar, a urgência da reconciliação entre a vida espiritual e a teologia nos tempos de hoje, que há-de ser uma «teologia de joelhos» [cf.

Balthasar, pela assunção de uma vida radicalmente cristã e comprometida com Deus, a Igreja, e o mundo na vida quotidiana dos tempos de hoje, aqui demonstrada, será permanente ao longo da sua vida, nela radicanando a sua intuição da natureza dos institutos seculares, a qual seria determinante na vida de Balthasar.

Nas reuniões com os jovens universitários acerca do aprofundamento dos temas da fé e da atualidade à luz desta, chegariam a tomar parte nomes como Hugo e Karl Rahner, Henri de Lubac, Martin Buber, Adolf Portmann e Yves Congar, entre outros³⁶. Deste trabalho com os universitários viriam a resultar algumas entradas no noviciado dos Jesuítas³⁷. Balthasar manterá a pregação de Exercícios Espirituais e a direção espiritual como uma das suas ocupações centrais até ao fim da sua vida³⁸.

É neste tempo de intenso trabalho em Basileia que Balthasar conhece, logo em 1940, Adrienne von Speyr, encontro que seria absolutamente decisivo na sua vida.³⁹ Adrienne, à altura, já, como Balthasar, perto dos quarenta anos, protestante de tradição calvinista,⁴⁰ formada em medicina, viúva de um primeiro casamento e casada em segundas núpcias com Werner Kaegi, professor universitário em Basileia,⁴¹ toma consciência, numa conversa com Balthasar, de que a petição “seja feita a Vossa vontade” da oração do Pai-nosso, que há muito tinha deixado de conseguir rezar por não se sentir capaz de lhe corresponder, é sobretudo uma afirmação de disponibilidade diante de Deus, para que Ele possa tomar aquele que reza e fazer dele o que Lhe aprouver.⁴² Esta resposta é profundamente iluminadora para von Speyr, a qual havia vivido aqueles últimos anos numa profunda escuridão espiritual, chegando a sofrer uma depressão e a considerar o suicídio.⁴³ Na sequência deste encontro, Adrienne converte-se à fé católica e é batizada por Balthasar no dia de Todos os Santos desse mesmo ano de 1940, começando pouco tempo depois a ter experiências que, tanto ela própria, como o teólogo suíço entenderão como sendo místicas.⁴⁴ Estas experiências de von Speyr serão centrais para a teologia de Balthasar, como seja a de sofrimento que daria origem à teologia balthasariana do *descensus* de Sábado Santo,⁴⁵ e as intuições que conduziriam ao maximalismo no seu discurso sobre a Trindade

Hans Urs von Balthasar, *Ensayos Teológicos: Verbum Caro*, vol. 1 (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964), 235. 242. 265-268].

³⁶ Cf. Henrici, «A sketch of von Balthasar's life», 16.

³⁷ Cf. Henrici, «A sketch of von Balthasar's life», 17.

³⁸ Cf. Werner Löser, «The ignatian *Exercises* in the work of Hans Urs von Balthasar», em *Hans Urs von Balthasar: his life and work*, ed. David Schindler, 104; cf. Nichols, *The Word Has Been Abroad*, XVIII.

³⁹ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 116-117.

⁴⁰ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 111.

⁴¹ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 115-116.

⁴² Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 116-117.

⁴³ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 116-117.

⁴⁴ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 117.

⁴⁵ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 117. A propósito da interpenetração do seu trabalho com o de Adrienne, escreverá Balthasar uma obra, *Unser Auftrag [A Nossa Missão]*, na qual procura explicar a missão a que se sentiram

imane, em particular, no que respeita às Pessoas divinas e às Suas relações, como a predicação trinitária analógica de adoração, surpresa, maravilhamento, oração, fé, esperança e de doação de Si mesmo de cada Uma das Pessoas divinas como morte arquetípica, enquanto esta seja rendição da própria vida, implícita naquela afirmação da kenose intradivina.⁴⁶

Convencidos de serem chamados por Deus a uma missão comum ao serviço da Igreja, ela concretizar-se-á sobretudo por meio dos ditados de von Speyr a Balthasar, nos quais descrevia as suas experiências místicas, por ele estenografadas e editadas, e na fundação da Comunidade de S. João, um instituto secular para pessoas «que não são chamadas à vida monástica ou conventual [mas] que sentem o chamamento a retirar-se do mundo» e a professar de maneira especial os conselhos evangélicos.⁴⁷

Apesar do receio de Adrienne de que a fundação da Comunidade pudesse levar à saída de Balthasar da Companhia de Jesus, este insistiu na sua consecução, entendendo que, sendo essa a missão que verdadeiramente por Deus lhes era outorgada, nada mais havia de cristão a fazer senão assumi-la em obediência.⁴⁸ Assim, a 8 de dezembro de 1944, Balthasar e Adrienne fundam, com quatro mulheres, a Comunidade de S. João.⁴⁹

Contudo, embora von Speyr e Balthasar entendessem que esta nova comunidade se deveria desenvolver em estreita relação com a Companhia de Jesus, os superiores do teólogo helvético fazem-lhe saber em 1946, dois anos apenas após a fundação da Comunidade, e ano em que Balthasar deveria emitir votos solenes na Companhia, que os jesuítas não se poderão encarregar, nem da Comunidade, nem de Adrienne.⁵⁰ Na sequência disto, Balthasar pede que se faça um exame à autenticidade das experiências místicas e da missão de von Speyr e requer um adiamento dos votos solenes até ao resultado final da averiguação.⁵¹ Em abril e novembro de 1947, Balthasar encontra-se com o Padre Geral da Companhia, o padre Johann Baptist Janssens, sem que, contudo, consigam chegar a algum entendimento.⁵² Depois de se encontrar com o padre Rondet, responsável pelo processo relativo a Adrienne e à missão em que Balthasar se sentia coimplicado – e de que o responsável jesuíta não consegue asseverar a autenticidade –, Balthasar parte para Exercícios Espirituais, os últimos que fará como jesuíta, onde toma a

chamados por Deus, nela afirmando: «Este volume tem sobretudo um objetivo: impedir que depois da minha morte aconteça a tentativa separar a minha obra da de Adrienne von Speyr. Ela demonstra que isso não é possível, nem no que respeita à teologia, nem à fundação do instituto [Comunidade de S. João]» [Hans Urs von Balthasar, *Our Task* (San Francisco: Ignatius Press, 1994), 13].

⁴⁶ Cf. Brenden McInerney, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2020), 80-82.

⁴⁷ von Balthasar, *Our Task*, 119-123.

⁴⁸ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 133.

⁴⁹ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 136.

⁵⁰ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 139.

⁵¹ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 139.

⁵² Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 139.

decisão de abandonar a Companhia.⁵³ A 11 de Fevereiro de 1950, Hans Urs von Balthasar deixa a Companhia de Jesus,⁵⁴ à qual procurará regressar ao longo da sua vida, embora sem sucesso.⁵⁵ Na sequência desta decisão, o bispo de Basileia, não confiando nas experiências de Adrienne e nas opções tomadas por Balthasar como inspiradas por uma verdadeira moção divina, ordena ao antigo jesuíta que se retire daquela cidade. Sem que qualquer bispo lhe dê incardinação na sua diocese durante seis anos, Balthasar fica vago, acabando por ser finalmente acolhido na diocese de Chur e nela incardinado em 1956.⁵⁶

Enquanto isto, em 1947, tendo dificuldades em encontrar uma editora que aceitasse publicar as obras de von Speyr, Balthasar funda, com o apoio de um amigo, a *Johannes Verlag*,⁵⁷ uma editora católica, na qual edita, não só as obras da autora suíça, mas também trabalhos próprios, traduções de textos clássicos da tradição católica, sobretudo dos Padres da Igreja, e obras de outros teólogos como Rahner, Ratzinger e de Lubac.⁵⁸

Tendo abandonado Basileia na sequência da sua saída da Companhia e da ordem do bispo dessa diocese, Balthasar estabelece-se em Zurique, em casa de amigos, passando os anos seguintes, como aliás, praticamente todo o resto da sua vida, a trabalhar, tanto no acompanhamento pessoal e na pregação de Exercícios Espirituais, como na colaboração com revistas e na redação e edição de livros.⁵⁹ Regressa a Basileia em 1956, ficando hospedado em casa de von Speyr e do seu marido, com ela trabalhando proficuamente, sobretudo na redação e publicação

⁵³ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 139.

⁵⁴ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 139.

⁵⁵ Giovanni Marchesi, «Il mistero di Cristo: centro della costellazione teologica di H. U. von Balthasar», *La Civiltà Cattolica*, nº 3332 (1989): 118.

⁵⁶ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 139-140. 159.

⁵⁷ Henrici, «A sketch of von Balthasar's life», 19.

⁵⁸ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 141-143. Com esta fundação, Balthasar dá corpo ao projecto de uma editora católica, que considera ter uma missão fundamental no catolicismo contemporâneo, tanto no que respeita ao espaço interno da Igreja – principalmente na educação católica dos jovens –, como no serviço que os cristãos podem prestar aos que estão fora dela, iluminando as realidades do mundo com a luz do Evangelho. Em relação à natureza católica da editora, Balthasar afirma, como, de resto, o dirá também para a teologia, que, para uma que como tal se entenda, não pode haver compromissos com o mundanismo, numa abertura ao que não é cristão, pondo no centro o trabalho de fronteira, e afastando-se da fonte inexaurível da verdade revelada. Com efeito, diz o teólogo helvético: «Para que uma editora católica permaneça fiel ao seu nome, não poderá jamais, por moda e sob a bandeira da abertura ao mundo, tornar-se ela mesma pouco clara e ambígua na sua atividade cristã; sob o pretexto de ir em busca dos que estão longe para os aproximar da Igreja afastar-se ela mesma, difundir meias, ou mesmo, quartos de verdade, na esperança de que o leitor que [os] agarra, acabe por [chegar a] uma verdade total que se encontra nas proximidades» [Hans Urs von Balthasar, «Sull'idea di una casa editrice cattolica», em *Hans Urs von Balthasar*, Elio Guerriero, 387-393]. No mesmo sentido, diz Balthasar, quanto à teologia, que a sua catolicidade e o próprio mistério inabarcável de Deus implicam necessariamente uma pluralidade de olhares, traduzidos em diversas correntes, que procuram dizer o indizível – donde a rejeição do helvético à adesão ou edificação de um sistema, o qual, por sua natureza, se entenderia como síntese ou cabal explicação do todo de Deus em Si e da Sua relação com o mundo. Como ilustração deste entendimento, Balthasar afirma que a pluralidade das perspectivas teológicas forma uma sinfonia, a qual é expressão da unidade de Deus. [cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 348-349].

⁵⁹ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 141-145. 159-160. 195. 199.

das obras da médica suíça.⁶⁰ Agravando-se progressivamente o estado de saúde de Adrienne, esta acaba por morrer a 17 de setembro de 1967, acontecimento que marca a conclusão de uma importante fase da vida de Balthasar.⁶¹

Nos anos seguintes Balthasar prosseguiu o seu trabalho, ocupando-se longamente da sua mais extensa obra, a trilogia estética, dramática e lógica, a qual havia já iniciado nos anos do Concílio.⁶² Os sete volumes da estética teológica são dados à estampa entre 1961 e 1969⁶³, seguidos pelos cinco volumes da dramática, publicados entre 1973 e 1983, e, por fim, pelos três da lógica de 1985 a 1987⁶⁴, ano – apenas um antes da sua morte – em que publica o *Epílogo*⁶⁵.

Apesar da ausência de Balthasar do Concílio Vaticano II, e das suas posições, por vezes duras, em relação ao que entendia ser uma deriva de mundanização da Igreja de alguma teologia pós-conciliar,⁶⁶ o seu trabalho teológico foi sendo progressivamente reconhecido, quer a nível eclesial, quer académico, como o demonstra a sua nomeação para a Comissão Teológica Internacional por Paulo VI em 1969 – na qual viria a permanecer até à sua morte –, a atribuição do prémio Paulo VI das mãos do Papa João Paulo II, a escolha como *Corresponding Fellow* da Academia Britânica e *Associé Étranger* da Academia Francesa⁶⁷ e, ainda, a receção de doutoramentos *honoris causa* de várias universidades.⁶⁸ Sinal último do reconhecimento da Igreja pelo seu trabalho ao serviço desta por meio da sua vida e produção teológica, foi a nomeação para o cardinalato por João Paulo II, a que já aludimos, nunca chegando, contudo, a receber o barrete cardinalício.⁶⁹

1.2. – A Trilogia

De entre a prolífica produção de Hans Urs von Balthasar, a que já nos referimos atrás, emerge como obra maior e mais relevante a trilogia *Herrlichkeit* (estética), *Theodramatik*

⁶⁰ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 140. 160. 195.

⁶¹ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 119. 198.

⁶² Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 197.

⁶³ Cf. Widmer e Capol, «Hans Urs von Balthasar Bibliographie».

⁶⁴ Cf. Widmer e Capol, «Hans Urs von Balthasar Bibliographie».

⁶⁵ Cf. Widmer e Capol, «Hans Urs von Balthasar Bibliographie».

⁶⁶ Disto é exemplo a sua obra polémica *Córdula: ou o momento decisivo*, acerca da necessidade radical do testemunho cristão capaz de ir até ao sangue, na qual começa por criticar violentamente os teólogos «‘desmitologizados’», que diz «convertidos ao mundo» e sobre os quais afirma: «já tudo resolveram [e] têm apenas uma fé ainda analógica, numa Palavra entendida em sentido analógico, pelas quais vale a pena morrer igualmente só de modo analógico», disto concluindo que, conseqüentemente «o seu cristianismo merece ser vivido também só de forma analógica». Poucas linhas mais adiante exclama o teólogo helvético: «Oh, quanta ambiguidade não alberga hoje a cristandade! Tanta como nunca! Pega, pois, na lanterna [de Diógenes], e talvez encontres, entre muitos professores, ao menos um par de verdadeiros confessores. Quem sabe se, no início do espetáculo, não subirá ainda algum ao palco e desejará representar de bom grado o papel de Gênesio e de Córdula» [Hans Urs von Balthasar, *Córdula: ou o momento decisivo* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2009, 7-8).

⁶⁷ Cf. Henrici, «A sketch of von Balthasar's life», 35.

⁶⁸ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 198.

⁶⁹ Cf. Henrici, «A sketch of von Balthasar's life», 41.

(dramática) e *Theologik* (lógica), à qual o teólogo helvético dedicou, ainda que não exclusivamente, a maior parte do trabalho intelectual das últimas quase três décadas da sua vida.⁷⁰ Com efeito, procurando apresentar o conteúdo fundamental da sua reflexão – embora apontando para a necessidade de um alargamento da compreensão da sua perspectiva teológica por meio da leitura dos seus trabalhos biográficos, como aqueles sobre os Padres, Karl Barth, Martin Buber, Georges Bernanos, Romano Guardini, Reinhold Schneider, e os autores tratados na trilogia, de que apresenta nela, com frequência, monografias, que insere no curso da sua exposição,⁷¹ das suas obras sobre espiritualidade,⁷² e das suas numerosas traduções⁷³ –, di-lo como consistindo nas temáticas, questões, e respetivas tentativas de resposta, que estruturam e constituem a trilogia.⁷⁴ Neste mesmo sentido, foi também ela recebida como o seu *magnum opus* pelo mundo académico.⁷⁵

De facto, esta obra, que se estende por quinze extensos volumes, cuja publicação se iniciou em 1961 e só terminou em 1987, ano da morte do teólogo, com o acrescento de um décimo sexto volume, o *Epilog*, abarca uma vastidão de temas acerca do mundo e de Deus, como as questões formalmente filosóficas da ontologia⁷⁶ e da epistemologia,⁷⁷ até à teologia fundamental (a estrutura do ato de fé e a relação entre fé e teologia),⁷⁸ à teologia da Trindade

⁷⁰ Cf. McNerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 9-10.

⁷¹ Exemplos disto são as que encontramos na *Herrlichkeit*, nos volumes II (Ireneu, Agostinho, Dionísio Areopagita, Anselmo e Boaventura) [cf. Hans Urs von Balthasar, *Glória: Una estética teológica*. Volume 2. *Estilos eclesíásticos: Ireneu, Agustín, Dionísio, Anselmo, Buenaventura* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1986)] e III (Dante, João da Cruz, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins e Péguy) [cf. Hans Urs von Balthasar, *Glória: Una estética teológica*. Volume 3. *Estilos laicales: Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Solov'ev, Hopkins, Péguy* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1986)]. Relativamente a estas reflexões acerca do pensamento de outros autores, deparamo-nos, por vezes, em razão da forma de desenvolvimento de raciocínio de Balthasar com a dificuldade de nem sempre se conseguir distinguir claramente entre a reflexão própria do autor tratado a propósito da temática ou tratamento que lhe dá aquele e a de Balthasar, nota recolhida, por exemplo, em Karen Kilby, *Balthasar: A (Very) Critical Introduction* (Grand Rapids, MI, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012), 3-4. 7.

⁷² Balthasar realça, particularmente, aquelas tratam da oração contemplativa, de Cristo, de Maria e da Igreja) [cf. Hans Urs von Balthasar, «A Résumé of my thought», 1].

⁷³ Aponta o helvético, quanto a estas, sobretudo para as de Padres da Igreja e teólogos medievais e contemporâneos [cf. Hans Urs von Balthasar, «A Résumé of my thought», 1].

⁷⁴ Cf. von Balthasar, «A Résumé of my thought», 1.

⁷⁵ Cf. Nichols, *Balthasar for Thomists*, 9-10; cf. McNerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 9-10.

⁷⁶ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teológica*. Volume 1. *Verdad del mundo* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1997); cf. Hans Urs von Balthasar, *Glória: Una estética teológica*. Volume 4. *Metafísica. Edad Antigua* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1986); cf. Hans Urs von Balthasar, *Glória: Una estética teológica*. Volume 5. *Metafísica. Edad Moderna* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1988). As referências que apresentamos nesta seriação apontam para partes da trilogia em que Balthasar trata mais clara e aprofundadamente estes temas. Não obstante, estes encontram-se tratados também em outras partes da obra, de acordo com o método propedêutico que assume e que expusemos já.

⁷⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Glória: Una estética teológica*. Volume 1. *La percepción de la forma* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1985).

⁷⁸ Cf. von Balthasar, *Glória*. Volume 1.

(tanto considerada quanto à Sua imanência como à economia),⁷⁹ à Cristologia,⁸⁰ à Soteriologia,⁸¹ à antropologia teológica,⁸² à escatologia,⁸³ à eclesiologia⁸⁴ e à pneumatologia.⁸⁵ Assim, apesar da opção deliberada de Balthasar de evitar a redação teológica na forma de tratados teológicos acerca de temáticas claramente definidas, e de se aproximar de cada um dos temas de uma forma cíclica e distendida, sempre em ligação com o todo da reflexão que propõe, a trilogia constitui-se como a sua obra mais completa e, como tal, não só a mais representativa do seu pensamento, mas também como a mais capaz de ilustrar as articulações entre os vários temas tratados por Balthasar e de permitir uma visão de conjunto do seu constructo teológico.⁸⁶

Não obstante, a trilogia constitui-se como uma propedêutica do mistério divino, procurando seguir, na sequência das suas partes, o caminho do homem na relação com Deus. Assim, a primeira parte, a estética, parte da experiência original de relação do homem com o mundo por meio da qual se descobre a si mesmo, em que este descobre a transcendência do ser, quer porquanto este, coincidindo consigo mesmo e com cada uma das coisas que conhece, não se esgote em nenhuma delas e apareça como infinito, quer na medida em que, precisamente por não ser subsistente por si mesmo, remete a uma origem que o tenha posto na existência. Daqui – em razão de se ter de chegar à afirmação de um ser subsistente por si mesmo que põe no ser os existentes –, aparecerá o ser das coisas como capaz de revelar e, mais que isso, como revelando, Deus. Desta possibilidade de o ser manifestar qualquer coisa para além de si, Balthasar passa à reflexão acerca das possibilidades, tanto da manifestação de Deus por Si mesmo em Cristo, como da receção desta pelo homem. Depois de se ter ocupado deste esboço no primeiro volume da estética, *A Visão da Forma*, o helvético leva a cabo um extenso levantamento dos testemunhos desta manifestação de Deus, quer em Cristo, quer no ser da criação, ao longo da história do pensamento cristão, o que faz elaborando doze monografias, nas quais abarca a reflexão de Santo Ireneu, Santo Agostinho, Pseudo-Dionísio, Santo Anselmo, São Boaventura – reunidas estas no segundo volume da estética, *Estudos sobre o Estilo teológico: os clérigos* –, Dante, São João da Cruz, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins e Charles Péguy – *Estudos sobre o Estilo teológico: os leigos*. Em seguida, Balthasar continua a sua investigação procurando

⁷⁹ Cf. von Balthasar, *Glória*. Volume 1; cf. TD II/I, III e IV; cf. Hans Urs von Balthasar, *Teológica*. Volume 2. *Verdad de Dios* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1997); cf. Hans Urs von Balthasar, *Teológica*. Volume 3. *El Espiritu de la Verdad* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1998).

⁸⁰ Cf. von Balthasar, *Glória*. Volume 1; cf. Cf. Hans Urs von Balthasar, *Glória: Una estética teológica*. Volume 7. *Nuevo Testamento* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1989); cf. TD II/I; cf. TD II/II; cf. Hans Urs von Balthasar, *Teológica*. Volume 2.

⁸¹ Cf. TD III.

⁸² Cf. TD II/II.

⁸³ Cf. TD IV.

⁸⁴ Cf. von Balthasar, *Glória*. Volume 1; cf. von Balthasar, *Teológica*. Volume 3.

⁸⁵ Cf. von Balthasar, *Teológica*. Volume 3.

⁸⁶ McInerney, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 4-5.

recolher e apontar para os sinais de possibilidade desta manifestação de Deus por meio da qual Ele Se dirige ao homem e o atrai até ao amago do seu ser e dessa mesma manifestação que se encontram na metafísica desenvolvida ao longo dos séculos, primeiro antiga, depois moderna – estudo que constitui, respetivamente, o quarto e o quinto volumes da estética, *O Reino da Metafísica na Antiguidade* e *O Reino da Metafísica na Idade Moderna*. Por fim, nos últimos dois volumes da primeira parte da trilogia, *A Antiga Aliança* e *O Novo Testamento*, apresenta Balthasar os testemunhos bíblicos da irradiação da Glória de Deus ao longo da História da Salvação e de Cristo, particularmente no Seu mistério pascal, como seu cume.

Contudo, porquanto o mistério absoluto que se manifesta no ser das coisas que se abre ao homem de forma excelente em Cristo não possa ser apenas objeto de contemplação, mas se dirija ao homem como realização dos anseios mais profundos do seu coração num encontro de liberdades entre a sua, finita, e aquela infinita de Deus, Balthasar desenvolve a segunda parte da sua trilogia como uma dramática. Aqui, o helvético apresenta, em primeiro lugar, um estudo demorado acerca da possibilidade, adequação e pertinência da aplicação da estrutura da representação dramática à e para o entendimento da descrição da ação de Deus no mundo e da relação, neste, entre Deus e o homem, consistindo isto no primeiro volume da *Theodramatik, Prolegómenos*. Depois disto, passa o helvético a uma tentativa de descrição dos personagens que têm parte no drama que se desenrola sobre o palco do mundo que é a História conforme elas aparecem ainda antes da sua interação central, primeiro em geral, à luz, relativamente ainda pouco clara, do ser de Deus – no que consiste o primeiro volume do segundo tomo da dramática, *As personagens do drama: O homem em Deus* –, e, depois, particularmente, do seu personagem central, Cristo, e das outras à Sua luz – o que faz no segundo volume desse mesmo tomo, *As personagens do drama: O homem em Cristo*. Acabado este elenco, no qual se esboçam já alguns traços e possibilidades da ação central do drama levado a cabo no palco do mundo por Deus e pelo homem no seu encontro com Ele, Balthasar apresenta, por fim, no terceiro tomo da dramática, *A Ação*, o desenrolar do drama que é a História da Salvação e, particularmente, do seu centro, o mistério pascal de Cristo, aí debruçando-se também sobre a resposta do homem à oferta salvífica que lhe é dada na Cruz. Por fim, no último tomo desta parte da sua trilogia, *O Ato final*, o helvético trata da Trindade como âmbito do desenlace da ação levada a cabo por Deus sobre o palco do mundo a favor do homem e, bem assim, da realização final deste, no mistério da vida infinita da Trindade, se a ela, realizando-se na sua liberdade, se abrir.

Na última parte da trilogia, a lógica, Balthasar apresenta o mistério de Deus como conteúdo inteligível e verdadeiro, que se dirige ao homem, saciando o seu anseio de verdade, mas que nunca pode por ele ser abarcada por completo, na medida em que é coextensiva à infinitude

divina. Assim, no primeiro volume, *Verdade do Mundo*, o helvético procura apresentar a verdade do ser, desenvolvendo uma ontologia, a qual, na verdade, sustenta toda a reflexão que elabora ao longo do resto da trilogia. No segundo volume, *A Verdade de Deus*, Balthasar procura aprofundar o ser de Cristo, nas Suas duas naturezas, como expressão do Pai e capaz de redimir o mundo. No último volume da terceira parte da sua trilogia, *O Espírito da Verdade*, o helvético trata do Espírito Santo, da Sua relação com Cristo na ação económica no mundo e, bem assim, na Igreja. Por fim, o *Epílogo* – publicado já perto da morte de Balthasar – aparece, como dissemos atrás, não tanto um resumo ou conclusão do conjunto da obra, mas, sobretudo, como uma apologia da sua validade.⁸⁷

1.3. – Principais influências

Ao longo da vida Hans Urs von Balthasar conheceu e travou amizade com muitas das grandes figuras do pensamento, da cultura e da Igreja do século XX, como sejam Paul Claudel, Karl Barth, Romano Guardini, Erich Przywara, Martin Buber e Karl Rahner e tornou-se interlocutor dos Padres da Igreja, procurando conhecê-los com grande profundidade, chegando a publicar estudos acerca de Orígenes⁸⁸, Gregório de Nissa⁸⁹, Máximo Confessor⁹⁰ ou Evrágio Pôntico⁹¹ – o qual redescobriu e trouxe a público –, e de figuras da literatura como Dante, Calderón de la Barca, Bernanos e Goethe. Na vida de Balthasar, muitos destes encontros, tanto pessoais, como por meio da herança literária que esses vários autores legaram ao acervo dos séculos, não foram, contudo, de modo algum fortuitos ou indiferentes ao percurso e desenvolvimento do seu trabalho e da sua obra, sendo muitos deles, ao invés, para ele determinantes.⁹²

Assim, com Rudolf Allers – médico que conhecia e estudava as correntes psicanalistas daquele tempo, mas que se afastava da concepção freudiana acerca da psicanálise, predominante nos círculos intelectuais de Viena –, que Balthasar conhece nos seus anos de estudos na capital austríaca, o teólogo helvético aprende a necessidade de se passar, no pensamento e na

⁸⁷ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 245.

⁸⁸ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène* (Paris: Éditions du Cerf, 1957). Neste elenco apresentamos as edições originais de cada um dos trabalhos do helvético.

⁸⁹ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris: Beauchesne, 1942).

⁹⁰ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds* (Freiburg: Herder, 1941) e Hans Urs von Balthasar, *Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor* (Freiburg: Herder, 1941) [mais tarde, revistos e publicados num único volume: Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961).

⁹¹ Cf. Hans Urs von Balthasar, «Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus», *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 14 (1939), 31-47.

⁹² Medard Kehl, «Hans Urs von Balthasar: a portrait», em *The von Balthasar Reader*, ed. Medard Kehl e Werner Löser (New York: The Crossroad Publishing Company, 1982), 15.

existência, do eu ao tu, viragem na qual residia, para o médico, a verdade filosófica e o método psicoterapêutico.⁹³

Nas aulas de Hans Eibl, a que assiste também durante os seus estudos na mesma cidade, Balthasar aprenderá o pensamento de Plotino, «no qual o ser era interpretado como como *bonum diffusivum sui*, como o bem autocomunicativo»⁹⁴ e que, juntamente com a noção de *analogia entis*, será fundamental para a sua teologia em geral, e para a trilogia em particular.⁹⁵

Com Romano Guardini, nos tempos em que estuda em Berlim, aprofunda o contraste entre Kierkegaard e Nietzsche, figuras que lhe aparecem como representantes arquetípicos da alternativa fundamental da visão moderna em relação ao homem e a Deus: o homem como ser finito cuja existência radica na sua afirmação por Deus, transcendente e infinito, que a ele se dá e nisso, não obstante, permanece na Sua transcendência; e o homem arrebatado pelo movimento da vida, infinito, identificando-se a humanidade, por fim, com a eternidade e a transcendência, cuja realização toma corpo no super-homem.⁹⁶ Balthasar sintetizará a distância entre estas mundivisões dizendo: «Deus está morto: eu matei-o, sacrifiquei-o. Esta é a conclusão de Nietzsche. Deus está morto: sacrificou-Se a Si próprio, mas nunca deixou de viver. Este é o paradoxo de Kierkegaard».⁹⁷ Além disto, o helvético confirma neste tempo com Guardini a sua opção por Goethe e pelo que este considera a “forma vital” da realidade, a *gestalt* (forma),⁹⁸ por meio da percepção e da apreensão da qual pode o homem – no entender do escritor germânico – conhecer as coisas. Esta noção, que, tomada de Goethe por Balthasar, ocupará um papel central na primeira parte da trilogia – a estética⁹⁹ –, e será condição de possibilidade de toda a segunda e terceira partes,¹⁰⁰ permite uma síntese entre o fenómeno e a essência que aquele manifesta, contrapondo-se este olhar sintético àquele crítico de Kant e àqueloutro analítico das ciências naturais¹⁰¹. Este é ainda o tempo em que Balthasar aprende com o teólogo ítalo-alemão a importância do elemento distintivamente cristão, com ele aprendendo a procurar, num estilo dialógico, os assomos da graça divina em «Sócrates, Agostinho, Boaventura, Dante, Pascal, Hölderlin, Kierkegaard, Dostoievski e Rilke»¹⁰², intuição que está na origem da tese de

⁹³ Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 23-24; cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 15.

⁹⁴ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 15.

⁹⁵ Cf. Aidan Nichols, *A Key to Balthasar: Hans Urs von Balthasar on beauty, goodness, and truth* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 9.

⁹⁶ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 15-16.

⁹⁷ Hans Urs von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems* em *The von Balthasar Reader*, ed. Medard Kehl e Werner Löser, 16.

⁹⁸ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 16; cf. von Balthasar, «Quel che devo a Goethe».

⁹⁹ Cf. Nichols, *A Key to Balthasar*, 16.

¹⁰⁰ Cf. von Balthasar, «Quel che devo a Goethe»; cf. Nichols, *A Key to Balthasar*, 22; cf. Aidan Nichols, *Say it is Pentecost: A guide through Balthasar's logic* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2001), 11.

¹⁰¹ Cf. von Balthasar, «Quel che devo a Goethe».

¹⁰² Cf. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 28.

doutoramento de Balthasar, a que nos referimos já, indagação acerca do sentimento religioso que subjaz ao pensamento «das grandes figuras da história moderna do pensamento alemão»¹⁰³. Outro dos frutos da sua relação com Guardini, e de particular importância para a reflexão de Balthasar acerca da imanência trinitária – como veremos no último capítulo deste trabalho –, é a descoberta pelo helvético de Boaventura, ao estudo de cuja obra se havia dedicado o jesuíta alemão.¹⁰⁴

Nos anos em que estuda em França conhece de mais perto Reinhold Schneider e alguns dos expoentes da cultura francesa contemporânea como Paul Claudel, Charles Péguy e Georges Bernanos.¹⁰⁵ Com estes autores aprofunda temas que lhe serão caros na sua produção teológica, marcados pela tensão «entre a forma objetiva e eclesial da fé e abertura afirmativa à totalidade da realidade experimentada»;¹⁰⁶ com Schneider, a relação entre os «santos imitadores de Cristo pobre e crucificado [...] e os poderosos agentes de uma responsabilidade cristã pelo mundo», tipificável na imagem de «Francisco de Assis diante de Inocente III»¹⁰⁷; com Claudel, a «celebração do mundo finito» com a consciência de que somente no infinito divino aquele pode chegar a ter fim;¹⁰⁸ com Péguy, o comprometimento, fundado na esperança, até ao martírio;¹⁰⁹ com Bernanos, os sacramentos como vias através das quais acontece a proximidade entre o homem moderno, na sua angústia, e Jesus no Monte das Oliveiras.¹¹⁰

Contudo, de todos os encontros, os mais decisivos para a vida e obra de Balthasar, particularmente no que respeita à reflexão teológica que leva a cabo na *Theodramatik*, são os que se dão com Erich Przywara,¹¹¹ Karl Barth,¹¹² Sergei Bulgakov¹¹³ e Adrienne von Speyr¹¹⁴.

1.3.1. – Erich Przywara

Balthasar conviveu com Erich Przywara em dois períodos da sua vida: primeiro no tempo em que o teólogo helvético estudava filosofia no estudantado jesuíta de Pullach entre 1931 e 1933, perto de Munique, cidade onde Przywara lecionava; e, depois, enquanto

¹⁰³ von Balthasar, *Our Task*, 27.

¹⁰⁴ Cf. Nichols, *Balthasar for Thomists*, 19-20.

¹⁰⁵ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 16.

¹⁰⁶ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 16.

¹⁰⁷ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 16-17.

¹⁰⁸ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 16.

¹⁰⁹ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 16.

¹¹⁰ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 16.

¹¹¹ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 17.

¹¹² Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 23.

¹¹³ Cf. McInerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 60-65.

¹¹⁴ Cf. McInerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 47. 77-83.

trabalhavam ambos na *Stimmen der Zeit* de 1937 a 1940, primeiros anos do ministério sacerdotal de Balthasar¹¹⁵.

Erich Przywara toma como ponto de partida da sua reflexão, não o sujeito individual, princípio de toda a filosofia moderna – no espírito do qual esta última irá procurar, através da experiência transcendental, «Deus como o horizonte transcendental infinito do ser» para o qual o homem está orientado –, mas antes, «mais objetivamente», e assumindo a metafísica escolástica tradicional, «o todo da realidade que nós encontramos [...] [, tentando] descobrir nela o lugar da unidade entre Deus e o mundo».¹¹⁶

Resulta disto a caracterização da realidade terrena objetiva por Przywara como constituída por duas polaridades, uma intra-mundana – entre a existência e a essência das coisas (*Dasein* – ser aí – existência; e *Sosein* – ser tal – essência) –, e outra supra-mundana – entre criatura e Criador. Estas polaridades são, deste modo, constituídas por tensões de vectores distintos: o primeiro horizontal, o segundo vertical, cujo ponto de intersecção, o mesmo é dizer, de relação, consiste na *analogia entis* (analogia do ser).¹¹⁷ Procede isto porquanto o ser da criatura, contingente, ao ser alguma coisa atualmente no mundo, isto é, por existir na realidade, implique de algum modo a coincidência nele de ser e natureza (*Sein* e *Wesen*) e de existência e essência (*Dasein* e *Sosein*). Esta relação implica, assim, uma «unidade de tensão» *de facto*, cuja origem é Deus, «em quem estes dois momentos formam uma unidade interna, necessariamente dada na natureza de Deus», razão pela qual a criatura – finita – é na medida em que participa do ser divino do Criador – infinito –, que positivamente a constitui como tal.¹¹⁸ Daqui resulta a união do finito ao infinito pelo acto de ser, recebido no primeiro, absoluto no segundo, e como tal, analógico entre eles.¹¹⁹ Disto se segue, como consequência, que «o finito tem de ser afirmado e amado incondicionalmente, porque é, em si mesmo, um reflexo da identidade perfeita de Deus, o criador, a quem deve a sua identidade (imperfeita)»,¹²⁰ sendo capaz de manifestar Deus no mundo.¹²¹

Da *analogia entis* segue-se, como corolário, também uma outra analogia, correlata àquela primeira, a qual respeita aos transcendentais do ser, já enunciados pela escolástica (unidade, bondade, verdade e beleza) e constituintes da experiência originária do ser humano no mundo, os quais, existindo supra-iminentemente em Deus, se encontram também, no seu modo

¹¹⁵ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 17.

¹¹⁶ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 19-20.

¹¹⁷ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 20.

¹¹⁸ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 20.

¹¹⁹ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 20.

¹²⁰ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 20.

¹²¹ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 21-22; cf. Nichols, *A Key to Balthasar*, 63.

próprio, em todos os seres.¹²² Resulta disto ser possível afirmar uma real manifestação de Deus na criação e, portanto, a possibilidade de uma teologia natural, embora só à luz do mistério divino revelado em Cristo se possa esclarecer ultimamente a realidade humana, e mais latamente, toda a realidade criada.¹²³ Este entendimento da *analogia entis* será fundamental, como veremos mais à frente, para o desenvolvimento da primeira aproximação à intimidade trinitária que Balthasar desenvolve na *Theodramatik*.¹²⁴

Esta relação analógica dos transcendentais entre o Criador e as criaturas, será ainda basilar para a trilogia balthasariana, permitindo ela encontrar, no finito, a epifania do infinito, bem como uma correspondência interna entre a revelação de Deus e os seus destinatários que lhes permita recebê-la como a si adequada ainda que sobrepujante às suas capacidades de compreensão ou apreensão.¹²⁵

Não obstante, seguindo o IV Concílio de Latrão, que, ao referir-se à relação entre Deus e o homem, afirma que «entre o criador e a criatura não se pode observar tamanha semelhança que não se deva observar diferença maior ainda» (*«inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»*),¹²⁶ Przywara sublinha a desproporção entre os analogados.¹²⁷ Com isto, o teólogo afirma que qualquer semelhança que possa ser afirmada entre o homem e Deus implica a consciência de que o lado divino da analogia é o *Deus semper maior*, que não pode ser reduzido nem abarcado pela compreensão humana nem, conseqüentemente, ser definido por qualquer conceito que o homem possa enunciar, sem que o seja, sempre e necessariamente de forma analógica.¹²⁸

Esta noção da *analogia entis* tomada de Przywara por Balthasar, ainda que com acentuações distintas daquelas feitas pelo professor de Munique,¹²⁹ será fundamental para a cristologia balthasariana¹³⁰ e para a legitimação, em geral, da filosofia como parte da reflexão teológica. Mais ainda, desta postulação da *analogia entis*, que a entende como concreta – porquanto a sua medida se dê em Cristo, Deus e homem –, e não abstrata, e da noção de ‘síntese’ tomada de Máximo Confessor, chegará Balthasar à sua configuração da afirmação de Cristo como

¹²² Cf. von Balthasar, «A Résumé of my thought», 3-4.

¹²³ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 21. 24.

¹²⁴ Cf. Capítulo 3.2.1. deste trabalho.

¹²⁵ Cf. Nichols, *A Key to Balthasar*, 26-28; cf. Nichols, *Say it is Pentecost*, 11.

¹²⁶ Heinrich Denzinger e Peter Hünermann, *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declaração de Fé e Moral*, (São Paulo: Edições Loyola, Paulinas, 2007), §806.

¹²⁷ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 20-21.

¹²⁸ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 20-21.

¹²⁹ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 21-22.

¹³⁰ Cf. Nichols, *A Key to Balthasar*, 63.

universal concreto, postulação fundamental para a determinação das consequências soteriológicas da cristologia.¹³¹

De facto, a salvação realizada por Cristo aparece aqui, não como coisa exterior ao mundo, mas como operada a partir de dentro, na medida em que, entre o último dos pecadores e o próprio Deus, subsiste indeclinavelmente a relação comum do ser.¹³² Esta salvação plena, que atinge o próprio ser não extrínseca, mas intrinsecamente, pode acontecer precisamente porque, na concretude do Verbo encarnado e crucificado, verdadeiro Deus e verdadeiro homem se dá a coincidência e, em sentido próprio, a analogia entre Deus e o homem, na qual todas as distâncias possíveis entre estes são abarcadas.¹³³

Com efeito, na Páscoa de Cristo, a distância abismal entre Deus e o homem pecador, experimentada derradeiramente na morte, e a que, segundo a teologia de Balthasar, o Verbo encarnado se associa kenoticamente de forma absolutamente insuperável no mistério de Sábado Santo, é assumida e redimida por Ele, ao inclui-la na distância intradivina entre o Pai e o Filho, inserindo o homem na vida da Trindade.¹³⁴

1.3.2. – Karl Barth

A centralidade de Cristo como analogia entre Deus e o homem será também largamente explorada e desenvolvida por Balthasar noutro dos encontros decisivos da sua vida: aquele que se dá com Karl Barth.¹³⁵

Com efeito, Barth, teólogo protestante que, na senda da teologia reformada – em razão da afirmação da super-eminência de Deus criador relativamente ao homem, em particular, e a todas as criaturas, em geral, os quais se encontram sob o domínio histórico do pecado –, afirma que não pode haver qualquer relação ou conhecimento humano de Deus senão pela revelação

¹³¹ Cf. Giovanni Marchesi, *La Cristologia di Hans Urs von Balthasar: la figura di Gesù Cristo, espressione visibile di Dio* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1977), 21-25.34.43.

¹³² Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 21.

¹³³ Diz Balthasar: «A medida da mais alta proximidade possível, assim como a do mais profundo afastamento possível entre Deus e o homem, estão fundadas, captadas e superadas pela medida da proximidade real e da distância real entre Pai e Filho no Espírito, na Cruz e na Ressurreição. Ninguém sabe tanto como o Filho o que significa viver no Pai, descansar no Seu regaço, amá-l'O e servi-l'O. Ninguém tampouco sabe como Ele o que significa estar abandonado [pelo Pai]». «Neste sentido, pode chamar-se a Cristo a *analogia entis* concreta, dado que constitui em Si mesmo, na unidade da Sua natureza divina e humana, a relação de medida para toda a distância entre Deus e o homem» [Hans Urs von Balthasar, *Teologia de la Historia* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1992), 66]. É, como veremos, no espaço da distância trinitária entre o Pai e o Filho, na qual se incluirá, por meio da representação vicária de Cristo na Cruz em favor dos homens, todas as distâncias que estes puderam criar em relação a Deus, que Balthasar entende dar-se a salvação do mundo [cf. McNerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 103. 106-107].

¹³⁴ Cf. TD III, 300. Para um aprofundamento deste tema na teologia de Balthasar, cf. Christopher Hadley, “The All-embracing Frame: Distance in the Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar” (Tese de doutoramento, Marquette University, 2015), https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1566&context=dissertations_mu.

¹³⁵ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 23-24.

divina positiva,¹³⁶ recusa absolutamente a noção de *analogia entis*.¹³⁷ Decorre da contraposição entre Criador e criatura, a qual é mais propriamente, segundo Barth, um antagonismo entre Deus e a realidade do mundo, em que o humano se inclui, a consideração por este autor da relação entre Deus e o homem como dialética, estruturalmente constituída por uma distância intransponível.¹³⁸ Assim, Barth propõe a validade da afirmação, não de uma *analogia entis*, mas de uma *analogia fidei* significando esta a relação analógica entre Deus e o homem, que «através da encarnação de Deus em Jesus Cristo, Deus primeiro e apenas Deus cria [...] entre Si próprio e o mundo».¹³⁹ O acesso do homem a esta relação com Deus, dá-se, para Barth, pela fé: «somente acreditando nesta mensagem pode o ser humano chegar a uma relação em que tenha alguma coisa em comum com Deus».¹⁴⁰

A isto contrapõe Balthasar, considerando que «só na base de uma analogia [do ser] é possível o pecado», dado que «todo o ‘contra’ real pressupõe, para ser compreendido, uma constante relação e, portanto, pelo menos, uma comunidade mínima [entre as duas partes] de modo a ser verdadeiramente um ‘contra’ e não um ‘outro’ totalmente alheio [ao ponto de referência]».¹⁴¹

Ainda que divergindo do pensador reformado quanto à relação fundamental e original de Deus com o homem – o que terá profundas consequências soteriológicas no que respeita à natureza e configuração da justificação –, o teólogo católico aprofunda, no diálogo com Barth, a afirmação da absoluta centralidade da revelação de Deus em Cristo, que dirá pela postulação do Verbo encarnado como a forma (*gestalt*), em sentido próprio, superlativo e absoluto da revelação de Deus no mundo, só n’Ele se revelando a distância entre Deus e o homem, porquanto seja, como atrás dissemos, a *analogia entis concreta* – a qual coincide, neste ponto culminante, com o centro da *analogia fidei*.¹⁴² Com efeito, para Balthasar, todas as restantes formas

¹³⁶ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 23-24.

¹³⁷ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 23. Barth atribui importância determinante à noção de *analogia entis*, a qual considera o princípio basilar de toda a teologia católica, e à sua recusa, afirmando ser a noção de *analogia entis* de tal modo contrária à fé cristã que atribui a sua criação ao anti-Cristo, dizendo-a, como o único, mas indeclinável obstáculo à sua conversão ao catolicismo [Cf. Karl Barth, *Church Dogmatics*. Tomo I. *The Doctrine of the Word of God*. Parte 1. (London: T. & T. Clark, New York: Continuum, 2004), XIII].

¹³⁸ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 23.

¹³⁹ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 23-24.

¹⁴⁰ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 24.

¹⁴¹ Hans Urs von Balthasar, «Analogie und Dialektik», em *The von Balthasar Reader*, ed. Medard Kehl e Werner Löser, 23.

¹⁴² A este propósito explica Balthasar: «A formulação filosófica da *analogia entis* mantém com a medida de Cristo a mesma relação que a História universal com a Sua própria história: [estão uma para a outra] como a promessa para o cumprimento, como o provisório para o definitivo. Ele é de tal modo o mais concreto e central que, em definitivo, [esta relação] só pode ser pensada a partir d’Ele, e, [por isso], neste ponto resulta perfeitamente supérflua a pergunta de o que seria se Ele não existisse ou não Se tivesse feito homem, se se devesse conceber o mundo sem Ele» [von Balthasar, *Teologia de la Historia*, 66, nota]. A propósito da relação entre *analogia entis* e *analogia fidei* no diálogo entre Balthasar e Barth, cf. Nichols, *A Key to Balthasar*, 63; cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 24.

(*gestalten*) dadas no mundo são apenas relativas e parciais, participação, enquanto criadas, das qualidades e do ser de Deus. Contudo, este resplandece, de maneira singular e insubstituível na forma da Revelação por antonomásia, Cristo,¹⁴³ sem a qual aquelas relações analógicas ficam sem medida e, portanto, indescortináveis na sua profundidade e sentido último.¹⁴⁴

Consequentemente, reconhece Balthasar a precedência, na ordem da salvação, da *analogia fidei* sobre a *analogia entis*, dizendo a primeira como «forma final», definitiva, ainda que permanecendo a última necessariamente como substratoineludível de qualquer relação entre Deus e o homem, conhecendo ambas as ordens a sua perfeição em Cristo.¹⁴⁵

De facto, para Balthasar, a afirmação da *analogia entis* não implica uma qualquer relação de necessidade entre a natureza humana e a divina que fizesse surgir o evento pessoal de Cristo como parte ou consequência de um processo ou a diminuição da singularidade da forma de revelação que é o Verbo feito carne.¹⁴⁶ Cristo, na totalidade da Sua existência aparece, ao invés, como salvação absoluta e definitiva na História, dom da liberalidade gratuita e amorosa de Deus, pelo qual nos é dado o «absolutamente imerecido e inultrapassável dom da comunidade com Deus», para o qual o homem é ontologicamente dotado de uma abertura que o permite receber.¹⁴⁷

Balthasar aprofundará esta mesma centralidade de Cristo na teologia na sua relação com Barth, partindo da asserção da encarnação do Verbo – cuja pleno escopo só pode ser considerado à luz da totalidade do evento de Cristo, particularmente do Seu Mistério Pascal –, como momento decisivo da História.¹⁴⁸ O Verbo que se faz carne é forma definitiva e insuperável da revelação de Deus, «auto-esvaziamento histórico da eterna auto-intrepretação do Pai no Filho». ¹⁴⁹ Em Jesus, Verbo encarnado,

o Deus que conhecemos agora e que conheceremos na eternidade é o Emanuel, Deus para nós e connosco; Deus que Se mostra e Se dá, e que, pelo facto de Se mostrar e de Se dar, não só

¹⁴³ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 21-22. 25. 29-30; cf. Nichols, *A Key to Balthasar*, 62-63.

¹⁴⁴ Cf. Marchesi, *La Cristologia di Hans Urs von Balthasar*, 54. 70.

¹⁴⁵ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 24.

¹⁴⁶ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 22.

¹⁴⁷ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 22. 24.

¹⁴⁸ Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 24-30. Esta centralidade de Jesus como forma única, insuperável e livre da revelação de Deus – que n'Ele Se quer revelar e a partir do qual todas as outras formas parciais podem ser lidas coerentemente –, entende-a Balthasar não só quanto às coisas, criadas, como também em relação às verdades fragmentárias dos diversos sistemas filosóficos ou religiosos, e ainda, particularmente, às imagens e prefigurações do Antigo Testamento – ponto fundamental na relação entre a Igreja, chamada a ser meio da Revelação e da redenção para todos os povos, e o povo judeu, cuja maioria rejeitou, historicamente, a pretensão absoluta de Jesus [cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 29-31].

¹⁴⁹ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 25.

podemos conhecer a partir de fora, ‘economicamente’, mas também possuir a partir de dentro, tal como é em Si, ‘teologicamente’.¹⁵⁰

Resulta desta afirmação, quanto ao âmbito epistemológico e na medida em que respeita à revelação, o entendimento da cristologia, por Balthasar como ponto central de todo o edifício teológico – no que coincide com Barth –, só a partir do qual as restantes partes podem chegar a ser compreendidas e se articulam entre si.¹⁵¹

Estão em profunda relação com esta compreensão de Cristo, Deus e homem, como forma da Revelação de Deus ao mundo, e daqueloutra, da encarnação do Verbo como evento singular, definitivo, livre e qualitativamente único – que com ela está em estreita relação –, duas outras afirmações teológicas que assumem relevância central na teologia de Balthasar: a primeira relativa à teologia da Cruz¹⁵² e a segunda à escatologia.¹⁵³

Com efeito, no que respeita à teologia da Cruz, Balthasar considera, juntamente com Barth, que é nela que se expressa maximamente a revelação de Deus em Jesus, começada na encarnação do Verbo.¹⁵⁴ Na Cruz, no Verbo de Deus crucificado, resplandece de forma excelente e inexcédível a revelação de Deus que Se dá a Si mesmo até ao humanamente paradoxal – liberdade infinita que se baixa até assumir o finito e, aí, ser Deus, Redentor, poder supremo que se exerce na mais completa impotência.¹⁵⁵ Deste modo, a Cruz é o centro da cristologia – e consequentemente a pedra basilar de toda a reflexão teológica –, porquanto aí apareça indubitavelmente o Filho na relação original e radical com o Pai e o Espírito.¹⁵⁶ Este entendimento da centralidade da cruz na revelação de Deus ao mundo será fundamental para a reflexão acerca da imanência trinitária levada a cabo por Balthasar na sua dramática teológica, como veremos, quer ao percorrer aos vários volumes desta a fim de fazer o levantamento dos elementos àquela referentes,¹⁵⁷ quer na sistematização que procuraremos fazer no terceiro capítulo deste trabalho.

Além disto, quanto à escatologia, segue-se da afirmação de Jesus como absoluta irrupção de Deus no mundo, no qual se dá a intersecção entre o plano vertical, divino, sobretemporal,

¹⁵⁰ von Balthasar, *Glória*. Volume 1., 144.

¹⁵¹ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 24-25. Entende Balthasar, contudo, como veremos adiante, que o centro de toda a teologia, quanto ao seu conteúdo, é, não a cristologia, mas a Trindade e as Suas relações, a vida trinitária, a partir da qual se têm de, realmente, considerar todas as outras concretizações teológicas, configurações particulares da vida divina – como sejam a cristologia e a pneumatologia – ou da relação desta com o mundo.

Para isto mesmo aponta Balthasar no último volume da *Theodramatik* dizendo: «É claro que ela [a profundidade trinitária de Deus], e não a cristologia, é o horizonte último da revelação Deus em Si mesmo e na Sua relação dramática com o mundo; o verdadeiro *eschaton*» [cf. TD IV, 56]. Sobre a centralidade da Trindade na trilogia, cf. McNerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 10.

¹⁵² Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 26-28.

¹⁵³ Cf. TD IV, 30.

¹⁵⁴ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 25.

¹⁵⁵ Cf. Nichols, *The Word Has Been Abroad*, 37.

¹⁵⁶ Cf. Kehl, «Hans Urs von Balthasar», 26-27, n. 147.

¹⁵⁷ No que consistirá o Capítulo 2 desta dissertação.

e do plano horizontal da sequência do curso temporal intramundana, a postulação de que no encontro com a pessoa de Jesus, Verbo encarnado, e na decisão por ou contra Ele, se dá já, na história em geral, e na história de cada um, em particular, o juízo escatológico.¹⁵⁸

1.3.3. – *Sergei Bulgakov*

Um traço essencial da reflexão de Balthasar acerca da imanência trinitária que resulta de outro dos encontros da sua vida – este, intelectual –, com Sergei Bulgakov, será, como veremos, a ideia de kenose intradivina.

Com efeito, como veremos mais detidamente mais à frente, no entender do helvético, porquanto não possa a ação económica de Deus realizá-l’O de alguma forma – com o que não seria em Si mesmo perfeito, mas precisaria do mundo para Se realizar como tal e, bem assim, não seria Deus – é preciso afirmar corresponder a kenose do Filho na economia como coincidindo com o Seu próprio ser. Na sequência disto, entende Balthasar que, na medida em que o Filho aparece no mundo como expressão do Pai, o que é em toda a Sua existência e a quem é consubstancial, é necessário afirmar dar-Se em Deus uma outra kenose levada a cabo pelo Pai. Mais ainda, considera, em virtude dos dados da Revelação e da compreensão a que chega do que seja e de como se realize a atualidade pura do ser absoluto, poder afirmar-se que o Espírito Santo realiza também um movimento kenótico. Resultará disto que a kenose seja entendida por Balthasar como um movimento que diz respeito à própria realização da unidade divina, porquanto seja realizada por cada Uma das Pessoas em resposta ao movimento anterior. Deste modo, a kenose intratrinitária aparecerá, por fim, não como uma sucessão de três movimentos independentes, mas como um único movimento, co-extensivo com o ser divino, realizado de acordo com a ordem da intimidade divina determinada pelas relações de processão, mas realizado simultaneamente por cada Uma das Pessoas divinas. Assim, dirá Balthasar que o movimento único da kenose em Deus é começado pelo Pai extendendo-se, depois, sucessivamente, ao Filho e ao Espírito Santo.¹⁵⁹

Neste aspeto da reflexão do teólogo suíço acerca da imanência trinitária é reconhecível a influência da ideia de kenose primordial ou *ur-kenosis* desenvolvida pelo teólogo ortodoxo

¹⁵⁸ A este propósito, diz Balthasar: «Com a presença de Jesus no mundo ([em João,] da mesma forma que nos sinópticos) se posta [para o Seu interlocutor] a alternativa insuperável: na decisão atual dá-se a decisão eterna no ‘juízo final’ [...]. “É agora” [...] tanto a salvação como o juízo: “o ‘nun’ é ‘nun’ cristológico, e, portanto, escatológico”» [cf. Joseph Blank, *Krisis: untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*]; «Em consonância com Jo 5, 24-25: a escuta da palavra de Jesus como passagem da morte à vida “não é um simples degrau de um processo evolutivo, mas antes um evento escatológico. O sítio onde tem lugar o juízo escatológico sobre a vida e a morte não é uma ação transcendental, mística sobrenatural do Filho ou [do] Verbo de Deus. O sítio é da decisão é a carne de Jesus, as Suas palavras, audíveis, a Sua morte, visível” [Edwyn Hoskyns, *The Fourth Gospel*]]» (von Balthasar, TD IV, 30).

¹⁵⁹ Veremos este argumento mais detidamente no capítulo 3.

do século XX Sergei Bulgakov – a qual Balthasar reconhece explicitamente.¹⁶⁰ Bulgakov desenvolve a sua teologia da imanência trinitária a partir da ideia de amor e deste como incluindo, necessariamente, sofrimento e alegria. Resulta disto, no entendimento do ortodoxo, que o Pai Se realiza no acto de doação de Si em direcção ao Filho, no qual Se Lhe dá inteiramente, chegando, deste modo a ser como sacrifício, movimento em que consiste a kenose primordial a partir da qual brota a Trindade. Por Sua vez, o Filho consubstancia-Se como um sacrifício de Si mesmo deixando-Se ser gerado pelo Pai e, desse modo, realizando a Sua kenose como obediência total. Assim, aparece como elemento fundamental da imanência trinitária a kenose como acto de renúncia de Si mesmo em favor do Outro divino. Mais ainda, dirá Bulgakov que a plenitude da bem-aventurança divina encontra neste mesmo acto de sacrifício de Si o seu fundamento. Contudo, porquanto pertença ao amor também a alegria, entende o ortodoxo emergir a processão do Espírito Santo – realizada pelo Pai por meio do Filho – como contraponto reconciliador destes actos de sacrifício e, bem assim, como «triunfo do Seu amor mútuo», que Os consola e Se consubstancia no júbilo do Seu encontro.¹⁶¹

Contudo, pese embora esta proximidade entre Balthasar e Bulgakov – pela recolha no helvético, como vimos, da kenose como elemento pertencente à imanência trinitária –

, o autor da *Theodramatik* afasta-se deste último na medida em que, na sua reflexão, o ato kenótico realizado pelo Pai – e, também, analogicamente, pelo Filho e pelo Espírito – não apareça como um momento negativo pertencente à realização da Trindade como amor, que, depois, precise de ser ultrapassado por uma alegria que supere essa forma arquetípica de sofrimento. De facto, conforme ficará claro mais nos próximos capítulos, o ato kenótico das Pessoas divinas, coincide, no entender de Balthasar, com a realização mesma do ser divino e, bem assim, com a Sua plenitude.¹⁶²

¹⁶⁰ Ver, a título de exemplo, von Balthasar, *Glória*. Volume 7, 176 e TD III, 300.

¹⁶¹ McNerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balhtasar*, 61; cf. Sergei Bulgakov, *The Lamb of God* (Grand Rapids, MI, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008), 97-100; cf. Sergei Bulgakov, *The Comforter* (Grand Rapids, MI, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 66.

¹⁶² Aproximamo-nos aqui do sentido da segunda das modificações que McNerny afirma fazer Balthasar ao motivo da kenose, que recolhe de Bulgakov. [cf. McNerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balhtasar*, 62-63]. Contudo, afastamo-nos do juízo o académico norte-americano quanto à primeira, porquanto este entenda dar-se esta modificação do motivo da kenose, em Balthasar, por meio da afirmação neste da kenose intradivina apenas como referente ao movimento de doação de Si do Pai, dizendo aparecerem as kenoses do Filho e do Espírito Santo, na teologia do helvético, como movimentos operados por Eles na economia [cf. McNerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balhtasar*, 62]. Contudo, conforme resultará claro da exposição que levaremos a cabo nos capítulos seguintes, parece-nos não ser esta leitura conforme à compreensão teológica do suíço. De facto, não só Balthasar afirma explicitamente que a kenose começada no Pai se estende a toda a Trindade, como se refere às apropriações pessoais do Filho e do Espírito desse mesmo movimento. Mais ainda, nesta leitura do norte-americano, a kenose aparece como qualquer coisa de accidental em Deus, porquanto só pertencesse ao Pai – o que não seria possível – ou que implicaria a realização de uma dimensão do ser divino na economia que não se daria na imanência divina – o que também não procede. De qualquer modo, afigura-se-nos esta posição de McNerny como um desvio no que diz respeito à relação que encontramos na reflexão acerca do ser de Deus que faz Balthasar,

1.3.4. – Adrienne von Speyr

Chegamos, por fim, ao encontro mais determinante para Balthasar, não só no que respeita à sua produção teológica, como, também, à configuração da sua vida e missão, conforme vimos no percurso biográfico que esboçámos acima. De facto, o helvético dedicará, de 1940 a 1967, anos em que, respetivamente, conhece Adrienne e esta morre, largas centenas de horas a acompanhar von Speyr, passando a escrito aquilo que entendiam ser a comunicação que Deus queria fazer à Igreja e ao mundo por meio das experiências místicas da médica suíça e editando as obras que daí resultavam. Mais ainda, esta relação será de tal maneira importante para o helvético que – conforme apontámos – o levará a abandonar em 1950 a Companhia de Jesus, a fim de cumprir a missão a que se sentia chamado de constituir uma comunidade de leigos consagrados em conjunto com Adrienne. Não obstante, esta influência e a importância desta relação estende-se também ao próprio conteúdo da reflexão teológica de Balthasar. Com efeito, encontramos nas obras do helvético uma profusão de citações das obras da médica suíça, como acontece em alguns passos do último tomo da dramática teológica, onde, por vezes, o texto aparece quase como uma composição de intuições daquela.¹⁶³ Neste sentido, afirma diretamente Balthasar não se poder separar o seu trabalho teológico daqueloutro de Adrienne, sem o qual se tornaria incompreensível.¹⁶⁴ Com efeito, partem de referências às experiências desta, como as relativas ao *descensus ad inferos* de Sábado Santo, a elaboração teológica que o helvético faz acerca deste, bem como alguns dos elementos que afirma, seguindo a médica, pertencerem à imanência trinitária, como a surpresa, a esperança e a adoração entre as Pessoas divinas, no que constitui uma das questões mais problemáticas da teologia de Balthasar.¹⁶⁵ De facto, esta influência de von Speyr aparece no trabalho do helvético como a base daquilo a que poderíamos chamar a descrição maximalista da intimidade divina que encontramos na obra deste.¹⁶⁶ Com efeito, em muitos passos da obra de Balthasar, as comunicações místicas de Adrienne aparecem como fontes de reflexão teológica, com validade em si e como interpretações autorizadas de textos bíblicos. Em tudo isto emerge, com clareza, a configuração da relação de von Speyr com Balthasar como uma de aprofundamento ao serviço da fé da Igreja, a qual o helvético entende

entre o modo como o helvético encara a atualidade pura divina e a kenose, fundamental para a compreensão da teologia da Trindade imanente deste.

¹⁶³ Cf., por exemplo, TD IV, 76-79. 83-96.

¹⁶⁴ Cf. von Balthasar, *Our Task*, 13.

¹⁶⁵ Ver, a título de exemplo, as dificuldades para que, a este propósito, aponta Karen Kilby em Kilby, *Balthasar*, 153-160, as quais, podem assumir particular relevância no âmbito da teologia trinitária de Balthasar, em razão da profusão de referências à médica suíça que encontramos nos passos em que trata deste tema. Não obstante, a autora entende que, na maior parte dos casos, a reflexão do helvético não se funda unicamente nas experiências de Adrienne, pelo que é possível considerá-la sem que o seu conteúdo dependa da avaliação que se faça destas, no que a acompanhamos, e o que procuraremos demonstrar nos capítulos 2 e 3.

¹⁶⁶ Cf. McNerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 77-83.

haver entre o carisma místico e o trabalho teológico e de que, deste modo, dá testemunho a sua obra, tema a que não nos é possível aqui senão aludir.¹⁶⁷

Não obstante, a aparente idiossincrasia ou, mesmo, heterodoxia de alguns dos conteúdos das experiências místicas de Adrienne, bem como o facto de não terem sido, até agora, confirmadas por nenhuma autoridade eclesiástica, tem levantado alguma resistência ao acolhimento da reflexão de Balthasar nelas estribada. Contudo, pese embora a relação profunda da teologia do helvético com as intuições de Adrienne, parece-nos, como veremos, que a teologia da imanenência trinitária do helvético não depende exclusivamente, nem – quanto ao seu suporte lógico – principalmente, destas, pelo que o juízo que sobre elas se faça não afecta essencialmente a sua validade.

¹⁶⁷ A este propósito, ver Nichols, *Balthasar for Thomists*, 169-195.

CAPÍTULO 2 – ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DA TRINDADE IMANENTE NA *THEODRAMATIK*

Tendo elaborado já uma visão de conjunto introdutória de Balthasar, da sua obra, da trilogia e das influências de outros autores na sua reflexão acerca de Deus, passamos agora à investigação da teologia da imanência trinitária na *Theodramatik*.

Com efeito, neste capítulo faremos um levantamento dos elementos de teologia trinitária, sobretudo daqueles que dizem respeito à intimidade divina, que o helvético apresenta e desenvolve ao longo dos vários volumes da sua dramática teológica. Excetuamos aqui, apenas, o primeiro desses tomos, os *Prolegómenos*, porquanto consista em reflexões essencialmente literárias e a discutir a possibilidade, adequação e pertinência da descrição da ação de Deus no mundo e da relação neste entre Deus e o homem a partir da estrutura da representação teatral.

De modo a fazermos um estudo o mais preciso possível dos elementos da teologia de Balthasar dispersos pela sua obra, a partir dos quais procuraremos desenvolver uma visão de conjunto da reflexão acerca do que seja Deus em Si mesmo nos primeiros pontos do terceiro capítulo, seguiremos aqui a divisão que o autor deu à *Theodramatik*. Assim, ocupar-nos-emos sucessivamente, em cada um dos subcapítulos seguintes, de cada um dos tomos ou volumes da dramática teológica, à exceção, como ficou dito, do primeiro.

2.1. – *Theodramatik* II/I

2.1.1. – *Objetivo e método geral da dramática teológica*

Depois de reflectir longamente acerca da possibilidade e adequação da utilização da categoria de drama e dos seus esquemas de produção e encenação para o desenvolvimento de uma reflexão compreensiva e abrangente da História da Salvação construída por Deus com os homens, assuntos que ocupam todo o volume I da sua *Theodramatik*, intitulado *Prolegomena* (Prolegómenos),¹⁶⁸ Balthasar começa o segundo volume da sua dramática teológica, por afirmar que pretende nela desenvolver uma empresa teológica.¹⁶⁹ Significa com isto o autor helvético, querer elaborar uma reflexão acerca de Deus, do mundo, do homem e de Cristo que tome como ponto de partida o drama que Deus levou a cena, não apenas na criação, mas também no ato da encarnação, ao fazer-Se homem verdadeiramente com e entre os homens, com eles estabelecendo uma relação dramática porque fundada no dom da liberdade.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Para um sumário da reflexão aí elaborado por Balthasar, cf. Aidan Nichols, *No Bloodless Myth: A guide through Balthasar's dramatics* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2000), 11-46.

¹⁶⁹ Cf. TD II/I, 13.

¹⁷⁰ Cf. TD II/I, 13. Quanto à consideração da condição dramática da relação do homem com Deus dada por estes dois momentos, trata o primeiro, o da criação, predominantemente, o volume II/I da *Theodramatik*, e o segundo, o volume II/II, muito embora, desde o princípio se torne clara a chave cristológica unicamente a partir da qual é,

Com efeito, define-se aqui o drama como a interação das diferentes liberdades, quer humanas, quer divina que aparecem sobre aquilo a que Balthasar chama o palco do mundo, donde sujeita ao tempo e ao espaço. Deste modo, por meio do dom da liberdade, real, que Deus concede ao homem, este, como veremos, é tornado verdadeiro ator do drama da História da Salvação.¹⁷¹

Quanto à qualificação deste drama como teológico, diz o teólogo suíço só assim se poder considerar um em que Deus, ou ao menos, um qualquer representante por Ele acreditado, entre no jogo da existência, fazendo-o como «‘um personagem’ da ação, diferente dos outros personagens».¹⁷² A este propósito, afirma Balthasar dar-se, com isto, na História da Salvação uma verdadeira revelação de Deus, pelo que esta se configura como uma verdadeira dramática teológica, não obstante permanecer Deus como mistério inapreensível na Sua totalidade para o intelecto humano.¹⁷³

Deste modo, depois de estabelecer o ponto de partida da sua investigação, que, assim, não é um exercício de reflexão construído apenas, nem principalmente, sobre a autocompreensão do homem nem a partir das suas reflexões sobre Deus, Balthasar explicita o seu propósito em relação à sua dramática teológica afirmando pretender tratar, tanto no volume II/I da *Theodramatik*, como nos subsequentes, depois dos prolegómenos predominantemente literários do primeiro tomo,¹⁷⁴ o carácter dramático da existência, na sua globalidade, à luz do crivo da revelação.¹⁷⁵ Mais ainda, no que respeita ao homem, propõe-se o helvético centrar a sua

para Balthasar, possível compreender, não apenas a situação do homem diante da sua realização proléptica e escatológica, mas também já na sua natureza, isto é, na sua configuração protológica. [cf. TD II/II, 24]. Balthasar afirma ainda que a tensão dramática a que o mundo está sujeito e de que participa se agudiza ainda mais depois da encarnação e da Páscoa. A partir delas já não é possível a inocência pagã dos Antigos, dado que o antídívino se descobre verdadeiramente a partir da cruz de Cristo e cresce em violência em proporção direta com a revelação cada vez mais clara do amor comprometido de Deus pelo homem [cf. TD IV, 200-210].

¹⁷¹ Cf. TD II/I, 13.

¹⁷² TD II/I, 175.

¹⁷³ Cf. TD II/I, 16. Afirma Balthasar constituir este paradoxo de uma verdadeira revelação de Deus e do Seu permanecer mistério o centro da teologia dos Padres Gregos os quais, deste modo, rejeitam e superam Palamas, o qual afirma que Deus Se revela nas Suas ‘energias’ permanecendo a Sua essência incognoscível [cf. TD II/I, 16]. Mais ainda, diz o teólogo serem os Capadócijs capazes de manter ambos os aspetos deste paradoxo, tendo Máximo Confessor conseguido fixar este paradoxo de modo definitivo, superando Palamas por antecipação [cf. TD II/I, 16]. Entende Balthasar que se não reconheçêssemos uma revelação real de Deus na Sua relação com os homens, retrocederíamos a um estado anterior a Niceia, ao arianismo e a um semi-platonismo. O helvético afirma aqui esta proposição da revelação real de Deus por Deus na revelação histórica ao homem no tempo e da simultânea continuação da inapreensibilidade de Deus, sem dela fazer prova. Esta poder-se-á encontrar em toda a discussão acerca da possibilidade de Deus se dizer humanamente tanto na *Herrlichkeit* como na *Theo-logik*. É, contudo, necessário notar, que o teólogo suíço estabelece uma diferença entre a inapreensibilidade de Deus pelo homem negativa, respeitante ao estado humano sem Jesus e à inapreensibilidade positiva, dada na imensidão de Deus, inabarcável pelo intelecto humano, manifestado em Jesus [cf. von Balthasar, *Glória*, Volume 1., 410].

¹⁷⁴ Cf. TD II/I, 13.

¹⁷⁵ Cf. TD II/I, 14.

investigação, na dramaticidade atinente às diversas situações ou estados da humanidade e não naquela de percursos particulares, nem mesmo bíblicos.¹⁷⁶

Resulta de tudo isto, que Balthasar se propõe levar a cabo a partir deste ponto da sua dramática teológica, estabelecida já como tal em traços largos, uma reflexão capaz de abranger todos os campos da teologia, considerados sob o aspeto do transcendental do bem,¹⁷⁷ analisados sob diferentes prismas, embora todos eles a partir da entrada de Deus no teatro do mundo e da Sua interação com este.¹⁷⁸

Como método da sua investigação, o teólogo suíço elege um que, em seu entender, é capaz de ter constantemente em consideração o todo, o conjunto das dimensões implicadas no drama divino no mundo, bem como, de teodramaticamente, conduzir as várias dimensões teológicas, subjacentes à representação do drama, de um estado implícito a um explícito.¹⁷⁹ Assim, entende Balthasar dever apresentar a sua investigação em três estádios sucessivos.¹⁸⁰ Deste modo, o primeiro estádio debruça-se sobre o ponto de partida, as *dramatis personae* (tomo II, volumes I e II), o segundo (tomo III) sobre o decurso da ação e o último (tomo IV) sobre o ato final.¹⁸¹

2.1.2. – *Theodramatik II: objetivo e método do tomo*

Justifica Balthasar a reflexão distendida dos primeiro e segundo volumes do segundo tomo da *Theodramatik* acerca das *dramatis personae* pelas dificuldades que levanta a passagem da leitura isolada do drama mundano, tal como o homem o percebe na sua circunstância existencial, à sua integração e ulterior esclarecimento no drama divino, as quais questionam a possibilidade de as categorias dramáticas, mesmo aquelas consideradas mais interessantes relativamente à analogia com a História da Salvação e a relação de Deus com o homem, serem capazes de traduzir suficientemente o acontecimento único do irromper de Deus no mundo.¹⁸² Exemplo disto é a necessidade de – se Deus, primeiro e principal protagonista de um drama teológico, há de ser tudo (Sir 43, 27) – compreender o modo e em que medida pode partilhar o palco com o ‘alguma coisa’ que é, não obstante, o homem, bem como se articula a relação entre estas duas liberdades.¹⁸³

¹⁷⁶ Cf. TD II/I, 14.

¹⁷⁷ von Balthasar, «A Résumé of my thought», 4-5.

¹⁷⁸ Cf. TD II/I, 15.

¹⁷⁹ Cf. TD II/I, 15.

¹⁸⁰ Cf. TD II/I, 15.

¹⁸¹ Cf. TD II/I, 15.

¹⁸² Cf. TD II/I, 22.

¹⁸³ Cf. TD II/I, 22.

Resulta disto, assim, a necessidade, afirmada por Balthasar de, antes de uma consideração aturada acerca da ação do drama teológico, se levar a cabo uma investigação acerca dos personagens que nela irão participar, desse modo conseguindo uma plataforma para, subsequentemente, podermos entrar no desenrolar da representação.¹⁸⁴ Com efeito, diz o teólogo helvético:

É necessário determinar as posições dos ‘personagens’ de modo semelhante a como se ordenam as figuras no princípio de um jogo de xadrez e se pressupõe o conhecimento do modo como se ‘move’ cada uma delas. Quem sabe tudo isto pode prever, dentro do campo de jogo dado, e como consequência da liberdade dos jogadores, um número ilimitado de possíveis desenvolvimentos, os quais partem todos da ordem inicial e são por ela regulados.¹⁸⁵

Segue-se disto, portanto, que o segundo tomo da *Theodramatik* tenha como objeto apresentar os personagens do drama, os quais Balthasar também define como centros subjetivos da ação que se virá a desenrolar correlatos às condições de possibilidade da ação.¹⁸⁶ Contudo, reconhece imediatamente o teólogo que se depara este objetivo, desde logo, com uma dificuldade considerável.¹⁸⁷

Com efeito, diz Balthasar que uma apresentação dos personagens do enredo que o faça apenas como um elenco destes não permitirá que se consiga chegar a perceber o drama ou a permitir que nos adentremos nele, oferecendo-nos apenas a possibilidade de pressentir alguma coisa do conteúdo deste. Contudo, mesmo sendo possível esta intuição parcial, o que assim for percebido serão, ainda, relações vazias.¹⁸⁸ Só o decorrer da ação desvelará, tão completamente quanto possível, quem é cada um dos personagens enunciados, fazendo-o não revelando quem determinada personagem é desde sempre, mas quem é aquele que se vai revelando no curso da ação, ao experimentar encontros e tomar decisões.¹⁸⁹ Dá-se com isto, uma relação recíproca entre passado e futuro, na medida em que o personagem não só é alguma coisa à partida – condição que permanecerá sempre como substrato da ação subsequente – como se vai construindo ao longo do tempo em interação com os outros personagens e em relação às vicissitudes com que é confrontado no tempo.¹⁹⁰ Não se podendo atribuir a Deus esta noção de construção dramática ou temporal, necessariamente, conforme veremos mais adiante, é, contudo, possível afirmar que só no desenrolar da Sua história com os homens – a qual não é História de Deus

¹⁸⁴ Cf. TD II/I, 22.

¹⁸⁵ TD II/I, 23.

¹⁸⁶ Cf. TD II/I, 15. 17. 180.

¹⁸⁷ Cf. TD II/I, 15.

¹⁸⁸ Cf. TD II/I, 15.

¹⁸⁹ Cf. TD II/I, 15.

¹⁹⁰ Cf. TD II/I, 15. Balthasar traduz isto ontológica e existencialmente pela afirmação de que, nas criaturas, tal como o agir segue o ser (*agere sequitur esse*), também o ser segue – isto é, se vai moldando por meio de – o agir (*esse sequitur agere*).

mas a revelação de Deus na História –, se dá o desvelamento do coração de Deus, o qual é o que nos manifesta verdadeiramente quem Ele é.¹⁹¹ Deste modo, também em relação à caracterização de Deus, aparece como necessário ao desenvolvimento da apresentação dos personagens da dramática teológica, o desenvolvimento da ação. Deste modo, conclui Balthasar parecer uma tentativa de caracterização das personagens da representação antes do desenrolar desta uma «empresa profundamente antidramática ou, em termos teológicos, uma recaída numa teologia de essências estáticas», a qual se arroga fazer afirmações acerca do ser em tratados acerca de Deus, do homem e de Cristo antes de este se ter determinado no homem ou revelado em Deus.¹⁹²

Não obstante, reconhecida a necessidade da tentativa da descrição dos personagens envolvidos na ação, de modo a poderem compreender-se as possibilidades desta antes da sua exposição, e procurando obviar à dificuldade metodológica levantada, Balthasar afirma só haver um caminho para se conseguir fazer uma tal caracterização dos personagens o qual é procurar fazer uma descrição destes que se mantenha próxima do estado inicial em que eles se apresentam na ação, isto é, uma descrição dos personagens da ação tal como eles se encontram e configuram no início desta.¹⁹³ Com efeito, diz Balthasar que, neste tomo, irá proceder como se, parando-se o curso da ação num estágio inicial, «se lhes perguntasse quem são».¹⁹⁴ Resulta de

¹⁹¹ Cf. TD II/I, 16.

¹⁹² TD II/I, 15-16. Balthasar afirma, não obstante, que, embora só se possa conhecer a identidade de cada um dos personagens da dramática a partir do desenrolar da ação, na qual cada um deles participa agindo e, por meio desse comportamento, se desvela, consequentemente, a sua natureza em profundidade, ser necessário salvaguardar não se poder dizer que o ser de cada um dos personagens surja apenas por meio da ação (o que consistiria num existencialismo, exprimível num *essentia sequitur existentiam*), nem que esse mesmo ser coincida sem mais com a ação). Recusa, com isto, Balthasar, ainda que indiretamente, o axioma fundamental de Rahner, segundo o qual a Trindade imanente é a Trindade económica e vice-versa. Com efeito, faz aqui o teólogo helvético referência a Gregório de Palamas, afirmando que a relação de Deus com a Sua revelação se dá segundo um entendimento em parte coincidente e em parte divergente do entendimento deste: «a ‘essência’ de Deus não coincide com as Suas ‘energias’, ainda que se manifeste nelas de um modo real» [TD II/I, 180].

¹⁹³ Cf. TD II/I, 180.

¹⁹⁴ TD II/I, 180. Balthasar reconhece, pese embora este esforço de tentar compreender os personagens na condição tão primeira quanto possível em relação à sua entrada na ação quanto às suas condições de possibilidade em relação à ação subsequente, não ser possível entender o que urge dizer quanto a isso – como por exemplo, o fundamento da liberdade finita –, sem se ter em conta a revelação no seu estágio definitivo, conforme aparecerá no desenrolar da ação dramática – aparecendo aquela aqui como substrato de todas as considerações desenvolvidas –, e cujo referido clímax faz aqui coincidir com os mistérios da Trindade divina e aquele salvífico da Igreja [cf. TD II/I, 17]. Traduz ainda o teólogo helvético este seu método de tentativa de compreensão do ser e das condições de possibilidade presentes nos personagens pela paragem da ação num estado inicial, como a recolha das perguntas que emergem verticalmente (atemporalmente) a partir de cada momento da ação que se desenrola na horizontal, isto é, no tempo, como sejam: «Quem e como é este Deus que, sem experimentar mudança, liberta por Si liberdades finitas? Quem e como é o portador de uma tal liberdade finita? Quem e como é ele, [no caso de se] chama[r] homem, um incompreensível ser intermédio, [construído] a partir de baixo, desde a matéria, e a partir do alto, de Deus? Como pode um ser semelhante existir, comportar-se e agir como [um ser] unitário?, Quem e como será, por fim, o mediador que, assumindo-a, incorpora e supera a desavença entre o ‘tudo’ [que é Deus] e o ‘algo’ [que é o homem]? E, no caso de ele ter interpretado o seu papel num momento temporal-atemporal e de ter cumprido a sua missão, qual será o seu testamento, sempre atual, [quer] seja reconhecido [quer] não, o verdadeiro pomo da discórdia da história universal que aumenta a sua dramaticidade n[a situação] apocalíptic[a], de modo que todas as dimensões do compromisso e da opção [por ele] se desvelam unicamente na obra do mediador, no que que, com a Bíblia, chamamos ‘potestades’? Quem e como são [elas]?» [TD II/I, 180]. Por fim, reconhece o teólogo helvético

que a natureza das liberdades infinita e finita, que constituem o drama entre Deus e o homem no palco do mundo, só se revelem na sua relação dramática, tal como acontece em grau maior no acontecimento cristão, e da consequente rejeição da elaboração de uma teologia ou filosofia de essências estáticas, como atrás explanado, não ser possível tomar como ponto de partida da investigação acerca dos personagens do drama teológico uma antropologia puramente filosófica ou uma teologia puramente imanente de Deus.¹⁹⁵

Antes ainda de passar à análise concreta de cada um dos personagens principais do drama teológico, Balthasar enuncia-os em traços largos, como que fazendo uma primeira apresentação do conjunto, notando, contudo, a necessidade de considerar a desigual dignidade destes, pela qual se torna patente a limitação da analogia deste drama com qualquer intramundano:

Aqui está o próprio Deus (em Calderón [de la Barca, no seu *O Grande Teatro do Mundo*] não como ator, mas como encenador), mas, sem dúvida, mais que como simples espectador. [...] Ali está o homem, no singular ou no plural, o ser agrilhado na sua liberdade, o condenado e agraciado com a liberdade, o que se deve tornar, a partir da suas raízes o que pode ser, o que não é possível à margem da liberdade divina, mas, antes, só nela e com ela [...]. Depois, o mediador, [...] na 'complexidade' do seu ser, o drama vivo em resumo, rasgado pela sua tragédia, mas unificador enquanto rasgado.¹⁹⁶

2.1.3. – Filosofia e teologia

Levanta-se ainda uma outra dificuldade à empresa do desenvolvimento de uma dramática teológica, concernente esta à relação entre uma conceção dramática e aquela outra filosófica de Deus e da Sua relação com o mundo e, como tal, à relação entre filosofia e teologia. Refere Balthasar, quanto a isto, a conclusão do estudo conduzido nos prolegómenos da *Theodramatik*, segundo a qual constituem os períodos áureos do drama religioso e, com ele, do drama em geral – o qual, assevera, seca sem raízes religiosas –, o período mítico ou pré-filosófico do drama grego e oriental¹⁹⁷ e, mais tarde, o período pós-filosófico cristão, o qual recupera o drama em toda a sua intensidade nas representações dos mistérios.¹⁹⁸ Contudo, diferentemente dos dramas míticos pré-cristãos, nos quais o divino aparecia em formas fragmentadas e pessoais, nas

que as questões que se põem a partir daqui permanecem a um nível abstrato enquanto colocadas à margem da representação, e mais ainda, por terem de ser dela deduzidas, pelo que, só depois da ação dramática podem ser plenamente respondidas. Não obstante a esta abstração, diz Balthasar, no que se denota o seu esforço constante por unir toda a especulação teológica à revelação e ao modo concreto desta, terem estas questões sido deduzidas de uma realidade maximamente concreta, mantendo-se como parte dela, e só desse modo se deixando apreender [cf. TD II/I, 181].

¹⁹⁵ Cf. TD II/I, 181.

¹⁹⁶ TD II/I, 181.

¹⁹⁷ Embora Balthasar não explicita aqui o que entende por período filosófico nem as suas delimitações, parece-nos referir-se, sem grande precisão, ao período da filosofia grega e da elaboração escolástica medieval.

¹⁹⁸ Cf. TD II/I, 175. Como exemplos maiores do desenvolvimento da dramaticidade na forma dos mistérios, apresenta Balthasar Shakespeare e Calderón de la Barca [cf. TD II/I, 175].

representações dos mistérios do período pós-filosófico cristão, o drama é tornado possível pelo aparecimento em cena de Deus como sujeito livre, capaz, por meio do Filho encarnado, de aparecer diante dos seres livres deste mundo.¹⁹⁹ Diz ainda o teólogo suíço, na continuação das conclusões do estudo que levou a cabo nos prolegómenos à sua dramática teológica, ter sido impossível a produção de um drama sério no período filosófico, em razão da elevação de Deus sobre o drama do mundo como Sol do bem, natureza total ou Uno acima das oposições intramundanas, condição que não Lhe permitia aparecer como alguém determinado e particular frente a outros seres determinados e particulares.²⁰⁰

Neste sentido, Balthasar tipifica os constructos humanos acerca do divino e da sua relação com o homem como oscilando entre dois extremos, sendo um o entrelaçamento mítico de deus ou dos deuses com o drama cósmico, caso em que a legalidade deste último resulta um terceiro elemento superior a Deus e ao homem, e o segundo a elevação filosófica de Deus acima do destino cósmico, a qual O torna independente do drama da humanidade que decorre no tempo.²⁰¹ Com efeito, embora Balthasar considere ser uma das afirmações fundamentais da Sagrada Escritura e da teologia a afirmação da existência de uma autêntica oposição de liberdades entre o Deus criador e o homem criado,²⁰² reconhece poder, a partir dela, desenvolver-se, e mesmo, ter-se historicamente desenvolvido, uma concepção antropomórfica de Deus, próxima da mitologia, com o ser divino considerado como um ser entre outros, mesmo que como *ens perfectissimum*.²⁰³ Com efeito, individua Balthasar a objeção filosófica fundamental contra a imagem bíblica dramática de Deus como consistindo em que, numa tal circunstância da posição de duas liberdades reais, a infinita de Deus e a finita do homem, uma diante da outra, Deus, o Absoluto, teria de retroceder, de Se reduzir ao papel de um parceiro ou de uma parte numa aliança, em virtude da liberdade da criatura.²⁰⁴

Por tudo isto, afirma Balthasar ser necessário, e mesmo, só ser aceitável como razoável, um exercício de reflexão acerca do drama teológico cristão que considere cuidadosamente todos

¹⁹⁹ Cf. TD II/I, 175-176.

²⁰⁰ Cf. TD II/I, 175-176. Pese embora Balthasar não explicita aqui o que considera ser o entendimento filosófico de Deus, que contrapõe, enquanto forma pura, àquele bíblico, permite-nos a investigação que leva a cabo no volume IV da *Herrlichkeit* supor que considera como tal a compreensão que do ser divino apresentam autores da filosofia clássica pré-cristã como Parménides (Ser absoluto, imóvel e imutável), Platão (Sol irradiante do bem), Aristóteles (motor imóvel ou pensamento que se pensa a si mesmo) ou Plotino (o Uno), enquanto contrário àquele que encontramos no pensamento mítico, onde a divindade se encontra em estreita relação ou, mesmo, enredada na sua relação com o homem. Como veremos mais à frente, no entender de Balthasar, a partir da revelação de Deus em Cristo é possível chegar-se a um entendimento d'Aquele válido tanto filosófica como teologicamente.

²⁰¹ TD II/I, 13-14.

²⁰² Cf. TD II/I, 176. Diz o helvético que aparece isto já de algum modo na Aliança do Sinai, mas resplende definitivamente no Novo Testamento.

²⁰³ Entende Balthasar que a disseminação desta imagem se prova pelas críticas prevalecentes do ateísmo contemporâneo, as quais se dirigem a estas representações de Deus desfiguradas e unilateralmente caricaturadas [cf. TD II/I, 178].

²⁰⁴ Cf. TD II/I, 177.

os postulados filosóficos e seja capaz de atingir uma concepção de Deus defensável diante do pensamento humano, bem como que seja capaz de fazer jus à imagem dramática de Deus e da relação entre Ele e os homens omnipresente nos textos bíblicos.²⁰⁵ Neste sentido, afirma Balthasar terem os Padres da Igreja bem como os escolásticos logrado pôr a imagem bíblica de Deus e a filosofia em concordância ao cabo de uma reflexão intensa.²⁰⁶

Resulta disto que, de modo a poder apresentar-se a revelação cristã ao homem pensante, e para uma maior fidelidade ao conteúdo revelado na sua transmissão e reflexão, ao levar-se a cabo esta investigação fundamentalmente teológica acerca das liberdades finita e infinita, seja necessário, no entendimento de Balthasar, assumir como método o acolhimento da filosofia pela teologia e o desenvolvimento da relação entre a primeira e o conteúdo da revelação, objeto da segunda. Mais ainda, considera o helvético que a teologia deverá fazer isto, em primeiro lugar, por meio da provocação da emergência da filosofia que lhe é imanente, ao desenvolver uma reflexão sobre a revelação que se esforça por iluminar o sentido radical e último do ser – pese embora a exigência deste exercício, tanto a nível intelectual, como existencial, de modo a conseguir manter-se o específico dos factos bíblicos sem reducionismos. Em segundo lugar, haverá de o levar a conseguimento apoiando-se nas reflexões da tradição filosófica não-cristã, as quais poderão ajudar a evitar a construção de uma imagem mitológica de Deus ou a cair em antropomorfismos redutores e falsificadores, bem como esquemas ou afirmações mitológicos encobertos na interpretação que a inteligência crente faz da revelação.²⁰⁷

²⁰⁵ Cf. TD II/I, 176-177.

²⁰⁶ Cf. TD II/I, 177. Balthasar diz ser insensata a posição de alguns teólogos que rejeitam este conseguimento afirmando-o fatalmente cheio de alienações e helenizações da ideia bíblica de Deus. De facto, reconhece o teólogo suíço poder admitir-se ter-se dado, neste processo de reflexão e mútua purificação e correção das imagens bíblica e filosófica de Deus, a suavização de alguns elementos mais agudos da dramaticidade bíblica, como seja o elemento escatológico, embora apenas quanto aos seus aspetos acidentais, não ocorrendo uma alteração da substância das afirmações bíblicas acerca de Deus. Com efeito, diz Balthasar terem em todos os pontos decisivos alcançado os postulados cristãos supremacia sobre aqueles filosóficos, integrando-os e, por vezes, relativizando-os. A título de exemplo afirma-se a conversão, no cristianismo, do Bem platónico e do Uno plotiniano no Deus absolutamente livre e, como tal, pessoal e não sujeito a uma lei anterior a Si, isto é, no Deus que, no exercício da Sua liberdade soberana deixa existir em liberdade o mundo dos espíritos finitos, o qual Ele mesmo criou livremente. Mais ainda, diz o helvético ser este processo de entrelaçamento da tradição bíblica com aquelouta filosófica necessário para que a mensagem bíblica se pudesse apresentar de modo aceitável ao homem pensante [cf. TD II/I, 177].

²⁰⁷ Cf. TD II/I, 178. Diz Balthasar ter o teólogo, nesse ato, a obrigação de conduzir o pensamento filosófico para lá de si mesmo numa direção dúplice: primeiramente no aprofundamento da oposição entre liberdade finita e infinita a partir do reconhecimento, dado na revelação, do abismo entre a santidade da liberdade infinita e a irredenção da liberdade finita, desfeita pelo pecado, situação da qual só pode sair por meio de um dom salvador da liberdade santa de Deus e, por outro lado, aprofundando a dimensão filosófica do outro enquanto não-outro (*non aliud*) diante do mistério revelado em Jesus do «outro no não-outro» das oposições trinitárias», no ser divino [cf. TD II/I, 179]. Na sequência disto, diz o helvético que estas duas dimensões, vislumbradas pela filosofia humana, só se tornam claras, nas suas dimensões completas, na cruz de Cristo, na qual, diz Balthasar que, «por causa do ateísmo do homem», isto é, do abismo da negação de Deus pelo homem, «Deus mesmo é abandonado por Deus», o que, como veremos, constitui o nó do drama divino que abarca o drama do mundo e o esclarece e resolve [cf. TD II/I, 179-180], o qual está profundamente imbricado com os pressupostos intratrinitários que o possibilitam e que serão parte do objeto central da nossa investigação.

Não obstante a dificuldade da filosofia em lidar com a inserção de Deus no drama do mundo e com o Seu envolvimento livre com este, aos postulados filosóficos a teologia bíblica e cristã contrapõe, em toda a sua extensão, um duplo postulado, no entender de Balthasar, irrenunciável: a liberdade completa do Absoluto, que o filósofo admite apenas em sentido restrito, e a possibilidade soberana, do Absoluto de libertar, a partir da Sua própria liberdade, liberdades finitas, mas autênticas, o que, no entendimento de Balthasar, só pode conduzir o filósofo a uma maior perplexidade.²⁰⁸ Este duplo postulado acerca da plenitude de liberdade do Absoluto e da Sua relação libertadora com as liberdades finitas, mas autênticas dadas no mundo, é proposto de um modo tal pela teologia bíblica e cristã que dele emerge, sem prejuízo do carácter infinito da liberdade de Deus, «uma autêntica oposição de liberdades».²⁰⁹

2.1.4. – A liberdade finita

Balthasar toma como ponto de partida da sua reflexão acerca do que seja a liberdade finita, isto é, criada, o *cogito-sum*, o qual diz «limite último da nossa questionabilidade».²¹⁰ Com efeito, diz o autor helvético, seguindo S. Tomás, ter o homem conhecimento habitual de si mesmo pelo qual conhece que é, isto é, da sua existência,²¹¹ dando-se nesse mesmo ato de consciência de si mesmo ou de presença a si mesmo, não apenas o conhecimento de que o próprio é um existente, e que o é limitadamente, mas, também, do ser ilimitado com que parcialmente coincide, mas que não esgota.²¹² Com efeito, no ato primeiro da consciência de si, manifestam-se ao homem dois dados fundamentais: «a absoluta incomunicabilidade da [sua] ipseidade e a ilimitada comunicabilidade do ser enquanto tal (que não se ‘esgota’ na plenitude de todos os entes mundanos em que subsiste)».²¹³

Resulta disto que, é partindo da sua experiência inicial do ser e do seu modo de ser, isto é, da atualização concreta do ser em si de uma forma distinta de todas as outras em que o ser se

²⁰⁸ Cf. TD II/I, 176.

²⁰⁹ TD II/I, 176. Entende Balthasar que esta situação dramática de diferença entre Deus e o homem, que se encontram em Aliança, se abre de uma forma mais aguda que nunca na relação de Jesus, Verbo encarnado, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, com o Pai, expresso isto no binómio Minha vontade – Tua vontade (cf. Lc 22, 42). Para o teólogo, a oposição cristológica das duas vontades, humana e divina, exprime duas dimensões inalcançáveis pela filosofia sem a revelação que Deus opera de Si próprio: 1. a qualidade da relação entre Deus e o mundo decaído pelo pecado e 2. «a diferença intradivina, e por isso, intrinsecamente infinita», entre os modos divinos de ser [cf. TD II/I, 177].

²¹⁰ TD II/I, 191. O helvético faz aqui referência primariamente a Agostinho e a Tomás e, só de modo secundário, a Descartes, quanto ao qual critica a tomada de forma solipsística deste princípio como ponto de partida de uma teoria do conhecimento, bem como, na sequência disto, a reflexão acerca do conhecimento de Kant e dos seus sucessores [cf. TD II/I, 191].

²¹¹ Cf. TD II/I, 191. Balthasar afirma a presença da alma a si mesma, ou do homem a si mesmo na sua consciência, sem, contudo, especificar o modo em que esta se dá, isto é, se de forma atual e direta, como em Santo Agostinho, ou apenas habitual e indireta, atualizada por meio das potências distintas da essência da alma e referidas a objetos, como em S. Tomás [cf. TD II/I, 191-192, n. 2].

²¹² Cf. TD II/I, 192.

²¹³ TD II/I, 192.

consustancia, experiência que se dá no processo de autoconsciência, que homem percebe que esse ente determinado que é, é dotado de singularidade.²¹⁴ Contudo, o homem experimenta a sua individualidade, não apenas como um indivíduo multiplicável da sua espécie (como sejam os animais entre si), mas a partir da sua própria existência concreta, isto é, como fundada no seu modo de ser (*modus subsistentiae* ou *τρόπος τῆς ὑπαρξεώς*) irreduzível e único.²¹⁵

Com efeito, entende Balthasar, a partir do processo da autoconsciência do sujeito humano, que a singularidade desse sujeito bem como a sua percepção, depende da distinção real entre o ser infinito não subsistente e a ipseidade finita somente na qual o ser realmente subsiste, definindo-se a pessoalidade do homem como idêntica ao modo de ser (*tropos tēs hyparxeōs*) que cada um assume na medida em que o ser chega a ser subsistente numa forma determinada e concreta.²¹⁶ Esta experiência da singularidade da sua pessoa ou modo de ser que o homem faz no ato da sua presença a si mesmo, é por ele intuída como estando à parte de uma qualquer corrente evolutiva, como qualitativamente única.²¹⁷ Neste sentido, o homem não é apenas um indivíduo de um género, mas ele mesmo, singularmente, uma espécie.²¹⁸

De tudo isto se conclui que, na «autopresença à luz do ser em geral, existe um núcleo de liberdade que não se deixa violentar enquanto posse de si mesmo que não pode ser subtraída», posse que é a de um modo de ser.²¹⁹

Diz Balthasar que essa luz do ser a que o homem está presente a si mesmo e de si mesmo toma posse é, como tudo o que haverá a dizer acerca da liberdade e em consequência da qualidade de verdade e de bondade do ser, sempre «e de modo inseparável» algo intelectual e volitivo, é simultaneamente compreender e afirmar.²²⁰

Mais ainda, e em relação a este pólo da liberdade,²²¹ afirma Balthasar decorrer da consciência de si pelo homem e da sua consequente posse de si mesmo, bem como da sua abertura ao ser nesse mesmo ato originário, a capacidade de autodeterminação do sujeito pessoal que se reconhece a si mesmo como único, a capacidade de dispor de si por si mesmo, como origem do

²¹⁴ Cf. TD II/I, 193.

²¹⁵ Cf. TD II/I, 193.

²¹⁶ Cf. TD II/I, 192-193.

²¹⁷ Cf. TD II/I, 193.

²¹⁸ Cf. TD II/I, 193. Diz Balthasar que disto resulta a inadequação da definição genérica da especificidade das criaturas espirituais, isto é, os anjos, como consistindo em que cada um deles represente uma espécie própria, o que, segundo o que ficou dito, os homens fazem já. [cf. TD II/I, 193]. Mais ainda, dirá o teólogo que até à revelação de Cristo, e n'Ele, do mistério trinitário, apenas era possível ao homem intuir a singularidade do seu modo de ser ou pessoa, não podendo, contudo, confirmá-la como verdadeira ou antes, rejeitá-la como ilusória [cf. TD II/I, 193].

²¹⁹ TD II/I, 194.

²²⁰ TD II/I, 194. Nisto se manifesta, como noutros casos, a interpenetração ou *circumincessio* dos transcendentais.

²²¹ Balthasar chama à consciência e posse de si pelo próprio e à abertura ao ser na procura do bem pelo seu próprio valor os dois pólos da liberdade, os quais se desdobrarão, por sua vez, respetivamente, na liberdade como autodeterminismo e autodeterminação e na liberdade como consentimento [cf. TD II/I, 196-209. 209-223].

seu próprio dinamismo, *autexousia*.²²² Diz Balthasar que, contudo, só num segundo momento é possível chegar a que a liberdade assim dada, enquanto domínio ou princípio de si quanto à própria determinação – ainda que limitada – posta por um outro, isto é, que não é ontologicamente *causa sui*, «deve simultaneamente realizar-se, num processo inacabado sobre a terra, no âmbito da liberdade divina».²²³

Contudo, afirma o autor da dramática teológica, a liberdade finita, da qual descobrimos como parte «a posse de si mesmo originária e segura[,] não é simplesmente uma auto-intuição ou apreensão da [própria] essência, [porquanto esta] só [se dê e desenvolva] com a abertura universal a todo o ente, saindo de si mesma na procura de querer e conhecer outros, especialmente na relação inter-humana».²²⁴ A isto acrescenta Balthasar que «nessa dinâmica, a abertura original é simplesmente tão grande que nenhum ente (que nunca é o ser inteiro), consegue plenificá-la».²²⁵ Resulta desta abertura do homem ao ser, infinito, que ele seja livre,²²⁶ não apenas de se compreender e afirmar a si mesmo, como de «afirmar as coisas em razão do seu valor ou de as negar por carecerem dele, de se abandonar a uma delas [, no caso de o ter,] ou de se retirar dela».²²⁷ Mais ainda, este movimento centrífugo do homem, pelo facto de se fundar na abertura deste último ao ser, só pode aspirar a alguma coisa, mesmo que má, sob o aspeto de bem.²²⁸ Não obstante, esta abertura move-se nesta demanda pelo ser em busca do bem enquanto bem (*bonum honestum*),²²⁹ o que

subtrai a esta aspiração a qualidade de simples interesse, de modo que a sua qualidade de indiferença [em relação aos entes determinados senão por esse seu valor de ser] em virtude da qual o sujeito da aspiração [supera] todos os ‘objetos’ finitos na abertura da luz do ser desvela em si outra indiferença mais profunda, na qual pode deixar-ser em si mesmo o bom, seja finito ou infinito, em razão da sua bondade sem tentar apreendê-lo para si.²³⁰

²²² Cf. TD II/I, 196-198. Diz Balthasar ocupar a liberdade finita, entendida primariamente como *autexousia*, o centro do pensamento de Ireneu, Clemente, Orígenes, Gregório de Nissa, Nemésio, Efrém, Máximo, Agostinho, Atanásio e Basílio, aparecendo nestes autores, não como valorização de uma realidade autónoma, mas porquanto esta seja um dos pressupostos do drama teológico [cf. TD II/I, 198-199].

²²³ TD II/I, 198.

²²⁴ TD II/I, 194.

²²⁵ TD II/I, 194.

²²⁶ Afirma-se isto por princípio, sem se considerarem as coerções conscientes ou inconscientes às quais o homem pode estar sujeito e que derivam, quer da sua constituição como unidade de corpo e alma, quer da sua condição na relação com Deus e abertura à Graça, condições concretas que Balthasar trata noutros lugares da sua *Theodramatik*.

²²⁷ TD II/I, 194.

²²⁸ Cf. TD II/I, 194.

²²⁹ A afirmação da alteridade e da sua bondade para o próprio dá-se, para Balthasar, de forma concomitante à sua consciência e posse de si por si mesmo, resultando quer da diferença real, e portanto da imensidade do ser e das suas formas para lá da sua própria ipseidade, quer de que esta consciência do próprio só se articula por meio desses outros entes que partilham consigo o ser e, assim, que tem obrigação de deixar ser [cf. TD II/I, 193-194].

²³⁰ TD II/I, 195.

Deste modo, a liberdade finita só se poderá realizar inteiramente no encontro com o bem infinito, isto é, com o ser absoluto, o qual, contudo, enquanto liberdade absoluta e infinita, não pode ser obrigado por qualquer contingência ou coerção a dar-se, permanecendo sempre dom. Assim, resta à liberdade finita esperar esta abertura de si do infinito para se poder realizar.²³¹

Não obstante a argumentação aqui elaborada ser predominantemente filosófica, afirma Balthasar que, tendo a reflexão grega «desenvolvido, na medida em que era possível na época pré-cristã, a estrutura da liberdade finita em todas as suas dimensões» e que, «dado que o Génesis e os textos dele derivados no Antigo Testamento consideram sem tipo algum de dúvidas que a liberdade humana foi dada, também em relação a Deus», «os Padres da Igreja e os autores escolásticos podiam, sem dificuldade, aplicar numa teoria da liberdade cristã, refletida teologicamente, os materiais já presentes nos gregos».²³²

2.1.5. – A liberdade infinita

Depois desta reflexão acerca da relação entre a filosofia e a teologia e o modo como ambas se podem e devem relacionar de modo a aprofundar o mistério da oposição no palco do mundo entre as liberdades infinita e finita, Balthasar, no sentido da descrição dos personagens do drama teológico que procura fazer na *Theodramatik* II/I que explanámos anteriormente, passa a tratar detidamente a primeira destas liberdades.

Com efeito, o teólogo suíço começa a sua investigação acerca da liberdade infinita dizendo só ter a ideia desta como uma capacidade pessoal de dispor de si mesmo surgido pela primeira vez no Novo Testamento.²³³

Não obstante, diz haver já, tanto na tradição filosófica pré-cristã, como no Antigo Testamento elementos preparatórios, prévios e necessários à compreensão desta ideia, não constituindo, contudo, esses fragmentos diversos um todo coerente.²³⁴ É exemplo destas prefigurações a noção pessoal de Deus no Antigo Testamento, o qual aparece na Aliança, sobretudo, como parceiro do Povo²³⁵. Contudo, afirma o teólogo que, não obstante, a ideia veterotestamentária de um Deus uno pessoal é substancialmente superável e, por isso, provisória, isto é,

²³¹ Cf. TD II/I, 221-222.

²³² TD II/I, 196.

²³³ Cf. TD II/I, 223. Como eco do reflexo do irromper da liberdade infinita em toda a sua grandeza na história do pensamento com o acontecimento cristão, e bem assim da sua importância neste e novidade em relação à reflexão humana até aí desenvolvida, Balthasar elenca alguns dos desenvolvimentos filosóficos e teológicos cristãos de cunho marcada e, por vezes, radicalmente voluntaristas, como sejam o de Duns Escoto, Pedro Damiano, Ockham, Descartes e Lutero [cf. TD II/I, 225-228. 230]. Neste sentido, diz Balthasar ser «significativo que a especulação judaica, ao degenerar, se perca numa gnose que se ufana de um verdadeiro conhecimento de Deus em Si mesmo e da dedução da criação a partir d'Ele, enquanto a especulação cristã, ao desviar-se [como nos casos acima enumerados,] [desenvolva] um voluntarismo [absoluto]» [cf. TD II/I, 225].

²³⁴ Cf. TD II/I, 223.

²³⁵ Cf. TD II/I, 188.

insuportável em relação ao homem, enquanto solipsismo divino de um Deus auto-suficiente em Si, mas pessoal e criador, como tal, em relação com uma criação cuja alteridade é estranha à sua unidade e unicidade divinas.²³⁶

No seguimento disto, recolhe Balthasar a reflexão filosófica de Maurice Blondel acerca deste paradoxo da pessoalidade divina, que toma como aportamento ancilar nesta reflexão, segundo a qual

uma pessoa é inconcebível enquanto algo único e singular. Por definição, põe-se, desenvolve-se e obtém o seu valor por oposição, cooperação, entrega, isto é, na relação com outras existências; essa relação, essa dependência, esse esforço de autonomia e de abnegação na promiscuidade [da relação com o outro] é irreconciliável com tudo o que se pode exprimir do ser em si [entendido unitariamente].

A isto, acrescenta o francês, como mais um obstáculo à qualificação pessoal de Deus que,

Se se quisesse extrapolar [a qualidade] pessoal [para esse ser em si uno], e elevá-lo como coisa incomparável, acima de todas as coisas contingentes, então o carácter moral e, até, psicológico de uma pessoa assim não estaria a contradizer o mais nobre e generoso que se encontra no ser pessoal? [Uma pessoa em grau supremo] não pode, por isso, para usar uma expressão de Leibniz, ser compreendida e afirmada como um solipsismo, como um egoísmo metafísico, que mostrámos já ser incompreensível e internamente contraditório.²³⁷

Mais ainda, afirma Blondel, no que continua a ser seguido por Balthasar, que sendo, como se disse, a noção de pessoa uma de fundamental oposição e intercâmbio – ao menos na medida em que os seres frente-a-frente se dão um ao outro –, e como tal, portanto, marcada por uma dependência original, não se poderia entender a pessoalidade de Deus, manifestada no Antigo Testamento, como exigindo para o ser a criação, de modo que Deus alcançasse a Sua autoconsciência a partir do processo cósmico, caso que «choca contra todas as propriedades do Absoluto»,²³⁸ no que se aprofunda ainda mais a dificuldade de manter o dado bíblico da pessoalidade divina. Decorre disto que Balthasar afirme, na sequência desta clarificação de que Deus não pode ser pessoal numa unicidade solipsista, nem pode estar sujeito ao processo do mundo de modo a tornar-se pessoal, que, com o reconhecimento da limitação inerente à imagem

²³⁶ Cf. TD II/I, 189. Afirma Balthasar que a insustentabilidade a longo prazo desta imagem veterotestamentária de um Deus absolutamente uno e pessoal tenderá a dissolvê-la, regressando-se a níveis anteriores da compreensão de Deus, a «uma ideia filosófico-pagã de um Uno suprapessoal», onde o mundo há de ser considerado como uma decaimento com origem nesse Uno, «tendência de toda a gnose cabalística até ao hassidismo» – doutrina onde se inserirá a noção de *zimzum* e, desse modo, o espaço para alguma positividade da criação, ou superando-se para diante, o que acontece na ideia neotestamentária e da Tradição eclesial de Deus [TD II/I, 189].

²³⁷ Maurice Blondel, *L'Être et les Êtres: essai d'ontologie concrète et intégrale* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), 195-196 citado por Balthasar em TD II/I, 189.

²³⁸ TD II/I, 189.

veterotestamentária do Deus livre, nos aproximamos, no limiar das possibilidades do raciocínio filosófico, «do mistério neotestamentário no qual Deus aparece como entrega pessoal, autodoação e reciprocidade de amor».²³⁹

Mais ainda, diz Balthasar que o reconhecimento da existência de uma verdadeira liberdade infinita absoluta põe em causa todos os sistemas filosóficos gregos, os quais entendiam que o mundo, para ter sentido, teria de estar unido por um laço de necessidade ao mundo do sentido divino e eterno.²⁴⁰ Com efeito, este entendimento não poderia admitir em caso algum uma verdadeira liberdade infinita absoluta, dado que num tal caso, todo o sentido do mundo se desmoronaria, porquanto o mundo fique dependente dessa liberdade infinita, primeiro da sua vontade de criar e, em segundo lugar, do seu ato criador de facto, de modo que o mundo poderia não existir.²⁴¹ Não há, neste quadro de uma liberdade infinita, sequer, uma necessidade que explicasse o mundo como uma queda do mundo divino.²⁴² Numa postulação como aquela que aparece na revelação cristã, o mundo depende de uma única liberdade absoluta, o que Balthasar diz poder-se expressar humanamente como afirmando-se depender de um capricho divino, isto é, não ter qualquer razão para que exista em vez de não existir, salvo um ato de vontade completamente livre e inalcançável pelo homem.²⁴³ Deste modo, diz o teólogo helvético que, diante do absoluto da liberdade infinita, afirmada inequivocamente pelo Novo Testamento, «já não há coisa alguma no mundo que possa ser reconduzido a uma necessidade última».²⁴⁴

Não obstante, Balthasar começa por afirmar que, na revelação, Deus, liberdade infinita, não aparece apenas como verdadeiro, mas como veraz, isto é, não apenas como revelador de um determinado conteúdo inteligível,²⁴⁵ mas como fiel a esse mesmo conteúdo.²⁴⁶ Com efeito, a palavra de Deus, isto é, a auto-expressão de Deus, «identifica-se com a Sua ação, com o estabelecido por Ele na história salvífica», bem como «com o Seu ser. Ele mesmo responde por ela com todo o Seu ser, identifica-Se com a Sua palavra»²⁴⁷.

²³⁹ TD II/I, 189. Neste mesmo sentido, entende o teólogo suíço só ser possível descobrir o valor da alteridade, e bem assim, da positividade do finito, por meio da aproximação ao mistério de Deus, revelado no Novo Testamento como amor até ao fim, o qual se funda ultimamente na Trindade imanente [cf. TD II/I, 190].

²⁴⁰ Cf. TD II/I, 225.

²⁴¹ Cf. TD II/I, 225.

²⁴² Cf. TD II/I, 225.

²⁴³ Cf. TD II/I, 225.

²⁴⁴ TD II/I, 230.

²⁴⁵ Caso em que, em última instância, poderia ser o Génio Maligno de Descartes [cf. TD II/I, 231].

²⁴⁶ Diz Balthasar identificar-se no Antigo Testamento a verdade de Deus com a Sua fidelidade, o que se faz por meio da utilização de uma única palavra, *emeth*, para exprimir as duas coisas, emprego não resultante de uma deficiência de uma língua primitiva, mas deliberado, como «expressão de um facto inquestionável» [cf. TD II/I, 231].

²⁴⁷ TD II/I, 231.

Resulta disto, que a única coisa que pode dar ao homem a certeza de que a liberdade finita não está sujeita a uma arbitrariedade esmagadora, é a fidelidade de Deus à Sua palavra, que comprova nas Suas ações, as quais o homem só reconhece quando se compromete pessoalmente com a fidelidade de Deus.²⁴⁸ Neste sentido, diz Balthasar que o cumprimento da Antiga Aliança em Jesus Cristo é a realização do ‘sim’ de Deus imerso em todas as Suas promessas, suscitando desse modo, e em virtude da união hipostática, o ‘sim’ do mundo a Deus, que é dado por meio d’Ele, de modo que em Jesus se dá a plena ratificação e realização da verdade entre Deus e o mundo como aliança entre as liberdades infinita e finita. Com efeito, deste modo, em Jesus está garantida a fidelidade de Deus ao homem e abre-se o lugar para a fidelidade do homem a Deus.²⁴⁹

Posto isto, diz o helvético que «a única ancoragem capaz de oferecer segurança à criatura que oscila na liberdade divina [isto é, que depende da liberdade divina para ser e se realizar] radica, de agora em diante, objetivamente, na veracidade de Deus e, subjectivamente, na atitude de confiança da criatura», a qual «não pode assegurar-se da verdade objetiva por meio da própria reflexão, mas antes se deve oferecer-se-lhe como a uma liberdade livremente dada», no que implica um ato de confiança pessoal.²⁵⁰

Só depois de toda esta longa indagação acerca do que possa ser e seja a liberdade finita e de uma primeira descrição em traços largos da sua relação com a liberdade infinita que irrompe definitivamente no Novo Testamento, Balthasar levanta a pergunta de se é possível dizer alguma coisa da liberdade infinita em si mesma, para lá dos vislumbres que a investigação feita até aqui permitiu.²⁵¹

Começa Balthasar por dizer que, pese embora só poder a existência da liberdade infinita ser conhecida, com certeza, por meio da Bíblia, a revelação assume já alguma da reflexão filosófica acerca das afirmações sobre Deus.²⁵² Neste sentido, diz o helvético visar-se, na referência a Deus, mesmo ainda no âmbito da filosofia pagã, uma realidade infinita do ponto de vista ontológico, dado que o ser total do mundo (*totum esse*), o qual não pode subsistir senão nas

²⁴⁸ Cf. TD II/I, 231-232.

²⁴⁹ Cf. TD II/I, 232. Diz Balthasar resultar do reconhecimento da existência de uma liberdade infinita, a qual precede e acompanha a liberdade finita, e do compromisso total do próprio Deus com o homem criado – que, portanto, não se relaciona com a criatura arbitrariamente –, dar-se «uma transmutação completa do sentimento natural em relação à consciência cristã da criatura: [as coisas criadas] experimentam que não têm chão firme sob os seus pés, mas que [este] se ‘encontra por cima de si’ (Agostinho), na única vontade da liberdade infinita que, enquanto tal, é uma vontade de sabedoria e de salvação» [TD II/I, 234]. Com isto, «o mundo é ratificado por Deus [desde o princípio], mesmo na sua finitude e diferença, como ‘muito bom’ e a meta final, pela qual ‘geme’, não é uma reabsorção em Deus, mas antes a sua plenitude em Deus, também [esta plenitude] na sua finitude e diferença» [TD II/I, 233].

²⁵⁰ TD II/I, 232-233.

²⁵¹ Cf. TD II/I, 234.

²⁵² Cf. TD II/I, 234.

essências finitas, só pode ser derivado, porquanto não seja subsistente, de um «ser real de eficácia totalizante» (*esse ipsum subsistens*).²⁵³ Neste sentido, diz Balthasar que o fundamento da realidade total do mundo não pode ser essa mesma realidade do ser universal, em razão da sua não-subsistência por si mesma, nem a soma de todos os seres subsistentes (ou entes), dado serem estes finitos e causados.²⁵⁴ Assim, o fundamento do *totum esse*, só pode ser um ser infinito que, como tal (na medida em que é absoluto), de modo imediato Se penetra Si mesmo por meio do intelecto e dispõe de si mesmo subjetiva e infinitamente pela inteligência e pela vontade, pelo que, não só Se põe a Si mesmo no ser, como Se autodetermina perfeitamente, resultando disto aparecer como absolutamente livre.²⁵⁵ Mais ainda, diz Balthasar que, em razão do absoluto que é Deus, ou o ser infinito subsistente, n'Ele, o ser não se dá antes de uma posse de Si clara, dado que o ser tem de ser, necessariamente, concomitante à autopossessão do ser divino, pelo que o Absoluto não pode ser apenas «puro 'pensamento [que se pensa a] si [mesmo]', como em Aristóteles, nem «pura 'lógica'», como em Hegel, «porque, nem a realidade é mero pensamento, nem o pensamento é um modo da realidade [diz Balthasar] e ainda, porque nenhuma realidade do mundo poderia brotar do mero pensamento».²⁵⁶ A este ponto, afirma o helvético, tinha já conseguido chegar Plotino.²⁵⁷

Balthasar avança, em seguida, afirmando ainda, como corolário do que se disse até aqui e, conseqüentemente, de uma teologia ainda predominantemente filosófica, que a correspondência que se dá no Absoluto, entre o ser infinito e a posse de Si mesmo pelo conhecimento e pela vontade, nos leva «para lá dos dois conceitos para nós inevitáveis: a necessidade e o acaso (contingência)».²⁵⁸ Neste sentido, diz o helvético: «Deus não tem necessidade de 'fazer com que se dê' primeiro a 'fatalidade' de ter de ser por meio da compreensão de Si mesmo, dado que esta última é impensável anteriormente [à existência divina]».²⁵⁹ Continua o autor da *Theodramatik*, dizendo que, não obstante, esta compreensão de Si mesmo que se dá em Deus «é igualmente totalizante [tal como o ser divino] e exclui, portanto, todo o acaso (como se Deus tivesse podido afirmar primeiro alguma coisa diferente de Si ou afirmar-Se a Si mesmo de outro modo ou só em parte)».²⁶⁰ Resulta de tudo isto, no entendimento do teólogo, que a liberdade

²⁵³ TD II/I, 234.

²⁵⁴ Cf. TD II/I, 234.

²⁵⁵ Cf. TD II/I, 234-235. Em razão da simultaneidade de ser, inteligência e vontade absolutos em Deus, entende Balthasar ser uma vã especulação a procura de um fundamento originário ou abismo sem fundo em Deus que preceda os Seus conhecimento e afirmação de Si próprio ou que tenha de ser vencido por meio de um processo. Mais ainda, entende o teólogo helvético ser uma tal demanda, a procura de um fundamento «ao fundamento de todo o fundamento», inútil e contraditório [cf. TD II/I, 234].

²⁵⁶ TD II/I, 235.

²⁵⁷ Cf. TD II/I, 235.

²⁵⁸ TD II/I, 235.

²⁵⁹ TD II/I, 235.

²⁶⁰ TD II/I, 235.

divina não seja um «ato singular, resultante da Sua essência», mas, antes, um que coincida «com a atualidade da Sua essência».²⁶¹

Contudo, diz Balthasar permitir a revelação, isto é, a automanifestação de Deus na história, chegar a um olhar mais amplo acerca da imanência divina.²⁶² Com efeito, diz o teólogo suíço poder afirmar-se, a partir da luz da revelação, que «Deus, em virtude da Sua essência, não somente é livre na Sua posse e disposição de Si mesmo, mas, além disto, precisamente por sê-lo, é também livre para dispor do Seu ser no sentido de uma autodoação».²⁶³ Deste modo, Deus é livre «como Pai, para comunicar a divindade ao Filho, como Pai e Filho, para partilhar a mesma divindade com o Espírito».²⁶⁴ Entende Balthasar estarmos aqui também, como no caso da concomitância de ser e conhecimento em Deus, «para lá da necessidade e do acaso [...]: a liberdade absoluta de posse de Si, conforme à Sua natureza absoluta, entende que deve ser doação sem fronteiras», não sendo nisto determinada por coisa alguma senão «por ela mesma». Não obstante, continua Balthasar, esta é uma «determinação tal que, sem esta doação, [a liberdade absoluta] já não poderia ser ela mesma».²⁶⁵ Por tudo isto, a liberdade divina, enquanto liberdade que se funda numa absoluta posse de Si, pelo que dotada de uma, também absoluta, capacidade de autodeterminação e, portanto, de disposição de Si, só se realiza plenamente na doação de Si ao Outro. Daqui se infere, por fim, que Deus não poderia ser Deus senão sendo Trino, doador que Se dá, dado que Se recebe e que, como imagem perfeita do primeiro, Se devolve em ação de graças, e amor, objetivo e subjetivo que une os dois e os mantém neste intercâmbio vital.

Diz Balthasar que, contudo, «o Pai que gera o Filho, não Se ‘perde’ nesse ato [, transformando-Se] numa outra coisa, para, dessa forma, voltar a ‘ganhar-Se’ a Si mesmo», pelo movimento de *redditus* ou ação de graças do Filho; «antes, Ele mesmo é, desde sempre na medida em que Se dá».²⁶⁶ No mesmo sentido, continua o teólogo helvético: «do mesmo modo, o Filho é Ele mesmo, desde sempre, ao permitir que o Pai O gere e disponha d’Ele».²⁶⁷ O Espírito é, eternamente, Ele mesmo ao compreender o Seu ‘Eu’ como o ‘Nós’ do Pai e do Filho e ao ser ‘expropriado’²⁶⁸ do Seu *propriissimum*».²⁶⁹ Aduz Balthasar a estas considerações que, só

²⁶¹ TD II/I, 235. Conclui Balthasar este raciocínio afirmando que este é o horizonte possível a que uma filosofia, na sua reflexão sobre o absoluto como fundamento do ser, poderia chegar [cf. TD II/I, 235].

²⁶² Cf. TD II/I, 235.

²⁶³ TD II/I, 235.

²⁶⁴ TD II/I, 235.

²⁶⁵ TD II/I, 235.

²⁶⁶ TD II/I, 235.

²⁶⁷ Discutiremos mais adiante esta noção de consentimento antecedente do Filho à Sua geração pelo Pai e a noção, aqui implícita, de atividade passiva.

²⁶⁸ Expropriação que não é apenas passiva, mas ativa, na medida em que o Espírito quer ser o ‘Nós’ de Pai e Filho.

²⁶⁹ TD II/I, 235. Neste sentido, diz Balthasar: «reflectindo a partir da finitude, poderia pensar-se que a infinita posse de si da realidade infinita devesse constituir, por si mesma, a suprema satisfação e felicidade. Contudo, na

compreendendo isto – que o exercício máximo da liberdade absoluta de posse e disposição de Si leva à concomitância entre o ser divino e a Trindade Pessoal – se pode escapar do sistema dialético hegeliano.²⁷⁰ Aqui, com efeito, diz Balthasar, «nem a pobreza é anterior à riqueza, como se Deus tivesse primeiro de Se desprender de Si mesmo no processo trinitário para Se afirmar a Si mesmo (como pensa o idealismo), nem a riqueza é anterior à pobreza, como se o Pai (o Uno) tivesse existido para Si mesmo antes de gerar o Filho (como pensa o arianismo apoiando-se no platonismo)».²⁷¹

Depois desta descrição acerca da liberdade divina infinita e absoluta como realizando-se na doação de Si de cada uma das hipóstases divinas, Balthasar avança no seu raciocínio afirmando que

deve [, pelo que foi dito,] corresponder à liberdade absoluta que, para este processo de intercâmbio entre as divinas hipóstases, estejam já previstos nela [, anteriormente,] espaços infinitos de liberdade que impeçam que tudo se condense numa identidade confinada em Si mesma e hermética.²⁷²

Com efeito, diz o helvético que, «ainda que o intercâmbio [entre as hipóstases divinas] possa ser de uma intimidade intensíssima, [este] continua a exigir, não obstante, a manutenção firme da diferença», sem a qual não se poderia realizar, transformando-se este movimento, nesse caso, simplesmente, num autocomprazimento.²⁷³ Mais ainda, entende Balthasar que «os atos por meio dos quais se intercambia o amor devem ter garantido qualquer coisa como uma infinita ‘duração’ e um ‘espaço’ infinito para que se possa desenvolver a vida da *communio*, da reciprocidade».²⁷⁴ Neste sentido diz o helvético que, embora não se possa predicar a Deus qualquer conotação de sequência temporal, é necessário que a liberdade absoluta garanta as condições necessárias para este intercâmbio de ser que é a vida da Trindade, «um espaço de realização», não sendo esta separação, que Balthasar chamará noutros lugares, distância, de modo algum redutora da vitalidade intradivina, mas, antes, a sua condição, pelo que aparece como «um acontecimento de amor e felicidade».²⁷⁵

autocomunicação de Deus em Jesus Cristo, desvela-se um mistério ainda mais beatificante, a saber: que a esta felicidade da liberdade absoluta pertence o amor como doação de si; à escala humana (e com palavras de Ferdinand Ulrich), aqui se dá a identidade de ‘ter’ e desprender-se’, de riqueza e pobreza» [TD II/I, 236].

²⁷⁰ Cf. TD II/I, 235.

²⁷¹ TD II/I, 236.

²⁷² TD II/I, 236. Continua Balthasar: «o ato de doação do Pai exige o Seu próprio espaço de liberdade; o ato da geração e conhecimento [em relação ao Pai] do Filho, requer o seu, e outro tanto o ato da processão do Espírito, que ressalta, atesta e inflama o amor mais íntimo de ambos» [TD II/I, 236].

²⁷³ TD II/I, 236.

²⁷⁴ TD II/I, 236.

²⁷⁵ TD II/I, 236.

Balthasar avança ainda mais na reflexão acerca da intimidade divina, procurando fundar-se na determinação da qualidade absoluta da liberdade infinita como doação de Si e afirmação da necessidade de qualquer coisa como espaços ou uma distância entre as hipóstases divinas, dizendo que

é preciso desterrar daqui [do íntimo da Trindade] o ‘já sabia’ tão mortífero para o homem e o tão destruidor ‘estar ao corrente’, com que se faz impossível o gozo da espera, da esperança e da plenitude, o gozo da doação recíproca e, mais profundamente ainda, o gozo de se reencontrar sempre de novo no outro, de ser preenchido constantemente por ele, enfim, dado que estamos a falar de Deus, do mútuo reconhecimento e adoração do ser divino.²⁷⁶

Com efeito, Balthasar entra aqui, embora construindo o argumento de forma encadeada e, portanto, ligando as novas conclusões às anteriores sem qualquer referência à mudança de reflexões lógicas e teológicas seguras para outras que o aparecem menos, no âmbito da especulação teológica acerca da Trindade imanente. Nisto segue, como acontecerá de forma mais clara no tomo IV, Adrienne von Speyr, no entender da qual, citada pelo autor suíço, deste encontro frente-a-frente das hipóstases divinas não pode senão surgir a adoração, «porque é Deus quem está diante de Deus», dizendo ainda acerca da espera de plenificação pelo Outro das mesmas hipóstases assim se poder falar porque «Deus pode esperar tudo de Deus».²⁷⁷ Discutiremos as dificuldades levantadas por este entendimento e descrição da imanência trinitária quando a analisarmos em pormenor e apresentarmos a sua crítica.

Mais ainda, diz Balthasar, em razão de cada hipóstase em Deus possuir igual liberdade e onipotência, poder falar-se, não apenas de adoração e esperança na Trindade, mas também de petição recíproca entre as hipóstases divinas.²⁷⁸

Resulta de tudo isto, no entendimento de Balthasar, que se manifeste a qualidade absolutamente positiva da diferença no ser absoluto, dizendo significar isto que «a natureza divina não é possuída em comum pelas hipóstases como um tesouro intocável, mas, antes, é completamente determinada pelos modos do ser divino (*tropos tēs hyparxeōs*)». Aqui, como vemos, aparece já uma identificação clara entre hipóstases e modos de ser do único ser absoluto, entendidos estes como Pessoas.²⁷⁹ Com efeito, procurando explicitar o modo como se articulam entre Si o evento Pessoal e a unidade numa única essência de Deus, diz Balthasar que

²⁷⁶ TD II/I, 236.

²⁷⁷ Adrienne von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD II/I, 236.

²⁷⁸ Cf. TD II/I, 236. Neste sentido, diz Balthasar ser a petição intratrinitária das hipóstases o «protótipo de toda a oração cristã na franqueza (*parrhesia*)» [TD II/I, 237].

²⁷⁹ TD II/I, 237.

é sempre esta essência [a mesma essência divina] o que simultaneamente se possui e se entrega [pelas Pessoas divinas] e não pode dizer-se que uma hipóstase é rica ao possuir-Se e pobre ao entregar-Se, pois a plenitude da felicidade radica precisamente no dom e no acolhimento do dom e do doador.²⁸⁰

Acrescenta ainda Balthasar que, sendo os atos de entrega de Si mesmo que constituem a circulação de vida dentro da Trindade e, bem assim, a própria Trindade – no que se encontra a concomitância entre o evento pessoal trinitário e o ser absoluto que Se põe a Si mesmo na existência – eternos, «não há fim para a novidade, para a surpresa e o fascínio operados pelo incomensurável. [Deste modo,] o ato capital da filosofia, que é o assombro, não precisa de ser desterrado da esfera do Absoluto».²⁸¹ Neste «divino intercâmbio ou diálogo» que é o acontecimento de amor ou vida infinita em Deus, diz o hevélico que se encontram sempre duas coisas: «uma perfeita transparência mútua e, ao mesmo tempo, uma espécie de mistério ‘pessoal’ inviolável».²⁸² Bem assim, e regressando ao tema da distância intratrinitária, diz Balthasar que «os modos hipostáticos de ser formam, na sua reciprocidade, a maior oposição pensável (deste modo, são irreduzíveis entre Si), a fim de fazerem possível também a interpenetração mais íntima».²⁸³

Avança ainda o teólogo suíço nas suas considerações acerca da imanência trinitária afirmando que «cada uma das Pessoas é, na Sua divindade, tão soberanamente livre como a outra, ainda que nisto esteja determinada pelo *ordo processionis* e pela unidade trinitária», o que será fundamental para a compreensão do modo do uso da única liberdade divina e do processo de deliberação entre as Pessoas trinitárias que Balthasar apresenta na *Theodramatik* e de que trataremos mais à frente.²⁸⁴

Acerca da relação da esperança das hipóstases divinas Uma em relação às Outras e da Sua liberdade, diz o teólogo helvético que, «só no âmbito do finito, uma espera resolvida pode significar um final que provoca o esclerosamento da vida, o aborrecimento, a saturação e o tédio (*koros*). Na vida divina – como sustentou apaixonadamente Gregório de Nissa – isto nunca é possível», e isto «não apenas porque Deus será sempre mais rico do que aquilo que pode esperar

²⁸⁰ TD II/I, 237.

²⁸¹ TD II/I, 237.

²⁸² TD II/I, 237.

²⁸³ TD II/I, 237.

²⁸⁴ TD II/I, 237. Diz ainda Balthasar, acerca da igualdade entre as Pessoas divinas no exercício da Sua liberdade absoluta única, que «ninguém pode predizer, por exemplo, como é que o Filho irá ‘usar’ a una e única liberdade divina para congeminar pensamentos e atos de amor; ao serem o Filho e o Espírito consubstanciais ao Pai, o Seu privilégio é, precisamente, a partir da única liberdade divina, fazerem algo de surpreendente, grandioso, o que também é privilégio do Pai como causa primeira de tudo» [TD II/I, 237].

a liberdade finita [...], mas, também, porque Deus é sempre maior que Ele mesmo, em virtude da Sua liberdade trinitária».²⁸⁵ Com efeito, continua Balthasar,

Deus, enquanto trinitário, não é [, nem] indiscreto [,] nem o contrário, inacessível. As hipóstases divinas conhecem-Se, mais ainda, compenetram-Se numa tal medida que cada uma Se abre à outra em absoluta liberdade. Nenhuma é dominada pelo conhecimento da Outra, dado que a Sua subsistência se apoia sempre num deixar ser a Outra.²⁸⁶

De tudo isto resulta, para Balthasar, que se torne claro, no âmbito da reflexão acerca da identidade das liberdades finita e infinita e da sua relação, do que se ocupa principalmente este tomo da *Theodramatik*, poder a liberdade finita plenificar-se na infinita, em razão do deixar ser essencial que funda a vida Trinitária, o qual assegura à liberdade finita, não apenas que é possível realizar-se em Deus, como ainda, que não se aliena nesse ato e, para além disso, que, em virtude da estrutura da liberdade infinita como doação de Si de que é imagem, só nesse abandono pode realizar-se precisamente enquanto liberdade finita que é.²⁸⁷

Surge como consequência maior da reflexão trinitária levada a cabo por Balthasar neste volume da *Theodramatik* quanto à criação dizer o helvético que o Filho, como expressão primeira do Pai e primeiro fruto da Sua doação de Si mesmo, consubstancial ao Pai, é a Palavra do Pai pela qual todas as coisas foram criadas, não apenas como meio instrumental, mas, como causa exemplar, «por ser arquétipo» da alteridade positiva «e, desta forma», também final, a meta do mundo: «‘por Ele’ significa também ‘n’Ele’ e ‘para Ele’ (1 Col 1, 16)».²⁸⁸ Neste sentido, diz Balthasar, «se [a liberdade finita] deve o seu ser à liberdade divina, não pode receber a sua possibilidade e realidade em qualquer outro ‘sítio’ que não no Filho eterno, [o qual], desde toda a eternidade, deve o Seu ser divino à magnanimidade do Pai».²⁸⁹

Mais ainda, diz Balthasar, revelar a localização da criação precisada atrás na relação com Deus como assente na processão do Filho, indicar também a sua «localização no seio de toda a divindade: se se a concebe como um dom do Pai (que, ao ser Aquele que gera, é também o Criador) ao Filho, dado que o Pai quer recapitular no Filho, como cabeça, tudo o que existe

²⁸⁵ TD II/I, 237-238. Afirma o helvético que só deste modo «se faz suportável para a criatura a sua situação de nudez total diante de Deus» [TD II/I, 238].

²⁸⁶ TD II/I, 238.

²⁸⁷ Cf. TD II/I, 238. Relativamente às consequências deste entendimento da imanência divina quanto à identidade e estatuto ontológico das criaturas, diz Balthasar que com isto não só o devir das criaturas pode ser entendido como reflexo da vitalidade originária, isto é, da vida e do intercâmbio amoroso do ser intratrinitário, mas que se em Deus, em virtude do que acontece na oposição das Pessoas - onde o ‘não’, entendido como separação, tem um sentido positivo infinito (o Pai ‘não’ é o Filho, etc.) - e de que o não Se agarrar ao Seu próprio ser divino antes entregá-l’O pertence à positividade absoluta da vida divina, então “a passagem da liberdade infinita à criação das liberdades finitas (com tudo o que estas pressupõem e requerem) não [tem motivo] para ser o ‘paradoxo absoluto’ do pensamento” [TD II/I, 239].

²⁸⁸ TD II/I, 240.

²⁸⁹ TD II/I, 240.

no céu e na terra (Ef 1, 10), então, o Filho concebe este dom como dom da divindade, como uma oportunidade de glorificar o Pai em ação de graças», o que terá lugar «no final do mundo, quando puser todo o reino a Seus pés [do Pai] para que Deus (o Pai) seja tudo em todos (1 Cor 15, 24-48)». ²⁹⁰

Esta localização do mundo no interior da Trindade bem como do Filho como ideia arquetípica de todas as coisas, no qual todas as ideias do mundo criado estão contidas e no qual os existentes têm a sua consistência, ²⁹¹ terá profundas consequências soteriológicas e no modo como Balthasar conseguirá manter a Trindade imanente como não dependente do processo do mundo, pese embora o Seu envolvimento económico com ele.

Toda esta reflexão, levada a cabo por Balthasar na *Theodramatik* II/I como tentativa de descrever as liberdades finita e infinita que se confrontam no palco do mundo, permitiu-nos já encontrar elementos fundamentais para o entendimento que o helvético desenvolve na sua dramática teológica acerca da imanência do ser absoluto, bem como do que sejam nela as Pessoas divinas. Com efeito, um destes elementos, a pertença da doação de Si mesmo à realização do ser absoluto como ato puro, constituirá, como veremos, o centro da primeira aproximação à intimidade divina que o helvético desenvolve nesta sua obra, de que trataremos no último capítulo deste trabalho. ²⁹²

2.2. – *Theodramatik* II/II

Balthasar pretende, com este volume da *Theodramatik*, intitulado *O Homem em Cristo*, continuar a apresentação dos personagens intervenientes no drama teológico já começada no volume anterior. ²⁹³ Esta descrição foi aí realizada apenas em traços gerais, como liberdades infinita e finita que se encontram frente-a-frente no palco do mundo, descobrindo-se, não obstante, em razão do reconhecimento da liberdade finita como dom livre de Deus, e da sua radicação ideal-arquetípica no Filho no seio da Trindade, uma relação interior de mútua imanência, em parte já realizada e em parte ainda a realizar. ²⁹⁴ Depois dessa primeira reflexão acerca do carácter intrinsecamente marcado e determinado pela dramaticidade destes personagens da representação, procurou aí esboçar Balthasar uma reflexão acerca do ser do homem, ²⁹⁵ acabando por concluir, contudo, que qualquer antropologia, isto é, uma compreensão o mais abrangente

²⁹⁰ TD II/I, 240. Diz o teólogo que, nesta relação da criação com Deus, o Espírito aparece como o dom do Pai e do Filho ao mundo, «dado que é Ele que pode confirmar, agora também através da criação, a mútua glorificação do Pai e do Filho, glorificação que Ele é eternamente (Jo 16, 13-15)» [TD II/I, 240].

²⁹¹ Cf. TD II/I, 244-245. 277.

²⁹² Cf. Capítulo 3.2.1.

²⁹³ Cf. TD II/II, 15.

²⁹⁴ Cf. TD II/I, 222-223. 250. 261. 282-283. 290.

²⁹⁵ Cf. TD II/I, 311-400.

possível deste, só pode ser completa no âmbito de uma cristologia completa.²⁹⁶ Neste sentido, diz Balthasar serem os personagens em Cristo, o homem²⁹⁷ e os anjos,²⁹⁸ ainda que livres, enquanto criados e n'Ele incluídos – tanto antecedente, como posteriormente, porquanto Cristo seja a sua causa formal, final e eficiente²⁹⁹ –, determinados pelo includente³⁰⁰. Afirmo, contudo Balthasar que, pese embora esta inclusão pudesse levar a entender o drama como uma ficção, Cristo, Deus e homem, ao ser tanto o alfa como o ómega do mundo, enquanto sustenta e Se relaciona com as liberdades finitas, amplia o espaço cénico da maior proximidade possível à intimidade divina até à maior distância possível entre Deus e o homem no Seu abandono pelo Pai na cruz.³⁰¹ Por isto, entende o helvético que, com isto, fica claro

que a representação [do drama teológico] não fica decidida por antecipação. Antes [, a relação do homem com Cristo] concede ao homem uma liberdade (que, noutro caso, lhe seria desconhecida) para tomar posição a favor ou contra um Deus tão comprometido: o juízo final sobre cada um continua a estar aberto e não pode ficar fechado por uma teoria teológica global.³⁰²

Com efeito, dado entender Balthasar que a reflexão levada a cabo sobre o homem seja apenas um conjunto de abstrações «até que [tudo] seja reconduzido ao *concretissimum* em que, em última análise, se funda e até que receba aí a sua própria explicação» – o que expressa, no entendimento de Balthasar, o sentido da revelação neotestamentária³⁰³ –, este segundo volume do tomo II da sua *Theodramatik* desenvolverá, sobretudo, uma cristologia.³⁰⁴ Resulta disto, que a doutrina trinitária aqui elaborada – objeto principal deste trabalho – seja, consequentemente, abordada a partir da consideração da figura de Cristo e eminentemente económica,³⁰⁵ pese embora nos permita também chegar a entrever alguns dos seus pressupostos intratrinitários.

²⁹⁶ Cf. TD II/II, 19.

²⁹⁷ Sobretudo TD II/I, 311-400.

²⁹⁸ Balthasar dedica-lhes uma secção deste volume (TD II/II, 425-460).

²⁹⁹ TD II/I, 245. Balthasar considera também como personagem do drama a Igreja, determinada, como os anteriores, por Cristo, e estreitamente a Ele unida enquanto Seu corpo, embora não criada no mesmo sentido do homem ou dos anjos [cf. TD II/I, 260]. A este propósito, ver Stephan Ackermann, «The Church as Person in the Theology of Hans Urs von Balthasar», *Communio* 29, nº 2 (2002): 238-249.

³⁰⁰ Cf. TD II/II, 19. Entende Balthasar, tomando uma ideia de Máximo Confessor que aqui declina, ter o drama teológico o Seu centro e resolução no drama de Cristo, no qual acontece a síntese mais elevada possível entre Deus e o homem [cf. TD II/I, 186; cf. TD II/II, 21-22].

³⁰¹ Cf. TD II/II, 26.

³⁰² TD II/II, 26-27.

³⁰³ TD II/II, 15.

³⁰⁴ Cf. TD II/II, 19-21; cf. TD IV, 15.

³⁰⁵ Cf. TD II/II, 463-490. Resulta isto de que a cristologia aqui elaborada tenha como intuito principal descobrir a relação de Cristo com as criaturas e vice-versa como preparação para o desenrolar da ação dramática [cf. TD II/II, 20. 24]. Neste sentido, diz Balthasar que, «no mesmo movimento em que o Filho, por obediência, revela este acontecimento intradivino [da doação de Si de cada Uma das Pessoas divinas e, bem assim, o amor como fundamento da Trindade], faz ver qual é a atitude justa do homem diante de Deus (mais ainda, ‘em Deus’): serviço até ao esquecimento de si mesmo para fazer frutificar no mundo os ‘talentos de Deus e, ulteriormente, [mostra também] a ‘retribuição’ por isso, que é, precisamente, a fecundidade nesse serviço e no seu campo de trabalho [isto é, no âmbito da sua missão]». Descoberta e abraçada esta atitude, é dado à criatura «transparecer a distância

No início deste volume, afirma ainda o helvético ser necessário notar que, ao tratar-se cada um dos personagens principais do drama teológico, se entrará no âmbito de tratados teológicos detalhados, embora diga não lhe ser possível, contudo, delimitar os limites exactos de cada um deles.³⁰⁶

Começa Balthasar esta parte da sua obra por dizer que, apesar da centralidade de Cristo no drama teológico, não Se entender o próprio Verbo encarnado como o centro da Sua missão, antes expressando-Se a Si mesmo como enviado do Pai, «a quem serve na mais profunda obediência humana e a partir de quem, depois de levar a bom termo a Sua tarefa, envia o Espírito divino sobre a Igreja».³⁰⁷

Aduz a isto ainda o teólogo helvético que a imagem de Deus recebeu, a partir de Cristo, Palavra em que Deus Se quer revelar de modo insuperável,

um enriquecimento sem paralelo, em virtude da diferenciação das três hipóstases em Deus: no amor absoluto reconhece-se a existência de atos livres que, partindo do mundo, são identificáveis [isto é, destrincháveis] na *sophia* [o mesmo é dizer, no cuidado de Deus pelo mundo], mas [estão] igualmente remetidos a um acontecimento inapreensível no interior do amor absoluto e livre».³⁰⁸

Com efeito, depois de reflectir longamente acerca de Cristo, do homem, de Maria, da Igreja e dos anjos e demónios, personagens em Cristo do drama teológico, trata Balthasar, por fim, a Trindade, a qual, diferentemente dos personagens tratados até aqui, não pode ser considerada como um personagem em Cristo, porquanto não esteja n'Ele incluída, como a criação.³⁰⁹ Não obstante, só a partir de Cristo nos é possível aceder ao mistério trinitário e, consequentemente, só desse modo se poderá esclarecer e compreender, no contexto deste volume e da descrição das personagens do drama que nele se pretende levar a cabo, a relação do Absoluto com a ação que decorre no palco do mundo, bem como os seus pressupostos na imanência divina.³¹⁰

Assim, diz Balthasar emergirem, neste ponto, as questões de, se é possível Deus entrar na representação mundana e nela assumir um papel, sem, com isso, Se transformar numa figura mitológica; de, se o conceito cristológico de pessoa desenvolvido neste volume, isto é, em Cristo, como identidade do sujeito espiritual com a missão que lhe é divinamente outorgada e nos homens como participação, na sua singularidade, na diversidade das concretizações da

intradivina do Filho em relação ao Pai no Espírito: a profundidade da auto-renúncia no serviço é a entrada do acontecimento absoluto de liberdade no mundo criado», e bem assim, do homem na vida divina [TD II/II, 27].

³⁰⁶ Cf. TD II/II, 15.

³⁰⁷ TD II/II, 27.

³⁰⁸ TD II/II, 27.

³⁰⁹ TD II/II, 22-23. 464.

³¹⁰ Cf. TD II/II, 463-464.

única missão de Cristo a quem se hão de unir para se realizarem,³¹¹ pode ser, de alguma aplicado a Deus e ao âmbito da Sua vida trinitária; e, finalmente, de se a vida trinitária íntima de Deus, a qual é protótipo de todo o ser e, desse modo, de toda a história, «se pode e deve exprimir e refletir no desenvolvimento da representação» do drama teológico no palco do mundo.³¹² Por tudo isto, entende Balthasar caber elaborar, neste ponto do seu projeto de dramática teológica, uma consideração temática «do que se chama Trindade ou tripessoalidade de Deus».³¹³

Diz Balthasar já se prenunciar na definição da pessoalidade de Cristo como identidade ontológica entre o Seu sujeito espiritual e a Sua missão a Sua relação com Deus Pai e com Deus Espírito Santo como pessoal, embora aí ainda apenas em traços largos.³¹⁴

Com efeito, afirma o helvético apresentar-se Jesus sempre como a interpretação do Pai, apenas querendo ser entendido como verdade na medida em que é perfeito desvelamento do Pai ao mundo, a cuja compreensão plena o homem só pode chegar por meio da participação no Espírito Santo, «intimidade santa entre o Pai e o Filho».³¹⁵ Diz Balthasar que, «na medida em que Jesus Se dá e Se manifesta como o Filho do Pai – num sentido que O diferencia de todos os demais homens –, nessa mesma medida, o Deus escondido é capaz de desvelar-Se n’Ele – e não apenas de um modo elementar, mas até ao fundo – sem deixar por isso de ser Deus». De facto, deste modo, pode «chegar a ser imanente à representação do mundo, sem ter de abandonar a Sua transcendência, superior a toda a representação».³¹⁶ Em Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem confusão e sem separação, Deus infinito pode apresentar-se de modo finito à criatura que quis finita de um modo condicionado «pela constituição histórica finita da criatura»,³¹⁷ sem, com isso, Se envolver no processo do mundo ou tomar uma forma mítica.³¹⁸

Diz Balthasar que é somente a partir da referência de Jesus ao Pai e ao Espírito que aparece ao homem, de forma explícita, a realidade da Trindade em Deus, isto é, da distinção de vários sujeitos ou pessoas em Deus.³¹⁹ Neste sentido, afirma o suíço ser necessário «aprovar o princípio, hoje frequentemente empregue, segundo o qual não podemos conhecer a Trindade imanente ou arriscar afirmações a Seu respeito senão por meio da Trindade económica».³²⁰

³¹¹ Cf. TD II/II, 467.

³¹² TD II/II, 464.

³¹³ TD II/II, 463.

³¹⁴ Cf. TD II/II, 463.

³¹⁵ TD II/II, 464.

³¹⁶ TD II/II, 464-465.

³¹⁷ TD II/II, 24-25.

³¹⁸ TD II/II, 465.

³¹⁹ Cf. TD II/II, 466.

³²⁰ TD II/II, 466.

Contudo, e em oposição clara à posição que Rahner expressa no seu axioma fundamental, diz o helvético que

a Trindade económica aparece realmente como a interpretação da Trindade imanente, a qual, não obstante, enquanto princípio fundante da primeira, não pode ser simplesmente identificada com ela. [...] Em tal caso, a Trindade imanente e eterna corre o risco de Se reduzir à Trindade económica; com mais clareza: Deus corre o risco de ser absorvido no processo do mundo e de não poder chegar a ser Ele mesmo senão através desse processo.³²¹

Passa Balthasar, depois desta análise acerca da relação dos aspetos imanente e económico da Trindade, à reflexão sobre a predicabilidade da noção de pessoa conforme desenvolvida na cristologia elaborada anteriormente neste volume da *Theodramatik* às hipóstases trinitárias. Diz o helvético que, pese embora nessa cristologia se tivesse entendido Jesus Cristo como a pessoa por antonomásia, entendida esta, n'Ele, como a Sua absoluta singularidade relativamente a todos os outros homens, na medida em que a Sua consciência de Si mesmo coincide com a missão que Lhe é outorgada por Deus³²² – missão que, no entender de Balthasar, em razão desta identidade ontológica não pode ser senão uma de escopo universal que inclua em si todas as demais missões possíveis e parciais –, não é possível concluir disto que só possa considerar-se pessoa o ente em quem uma missão divina seja aceite por um sujeito espiritual finito, caso em que o emprego intradivino desta noção não seria aceitável.³²³ Com efeito, diz Balthasar que, não obstante a missão seja para Cristo, e para os homens n'Ele, «o elemento personalizante», Jesus Se conhece, precisamente a partir da Sua missão, como Filho do Pai, de um modo diferente de todos os outros homens.³²⁴

Diz o suíço que a entrega do Pai a Jesus de toda a responsabilidade pela salvação do mundo é demonstração da divindade deste último, porquanto Deus não pudesse impor, senão por absurdo, uma tarefa correspondente a Deus infinito a um sujeito espiritual finito.³²⁵

³²¹ TD II/II, 466. A este propósito, diz ainda Balthasar: «Na Trindade revelada por Cristo, aparecem as duas coisas ao mesmo tempo: que Deus, como Pai, Filho e Espírito Santo, Se ocupa do mundo, e isto para salvação deste – o dogma da Trindade, nas suas entranhas mais profundas transporta um cunho soteriológico –, mas ocupa-Se do mundo enquanto Deus, que não Se transforma ‘no amor’ pelo facto de ter o mundo como Seu ‘Tu’ e Seu parceiro [de Aliança], mas antes por ser já, em Si mesmo e acima do mundo, ‘o amor’. Só deste modo pode [Deus] revelar-Se em liberdade e entregar-Se a amar; só assim pode o drama teológico chegar a ser definitivamente um drama pessoal e não um acontecimento natural» [TD II/II, 466-467].

³²² Balthasar não apresenta aqui qualquer consideração de tipo apologético quanto à validade das pretensões divinas de Jesus, as quais analisou anteriormente na sua Trilogia na *Herrlichkeit*, assumindo-a à partida.

³²³ Cf. TD II/II, 467.

³²⁴ Cf. TD II/II, 467.

³²⁵ TD II/II, 467. 475. Expressa Balthasar esta conclusão dizendo que esta outorga de uma missão infinita a um determinado sujeito implica que «a instância que assume, neste sujeito, a responsabilidade não pode ser senão a de uma pessoa divina» [TD II/II, 467]. No mesmo sentido, diz o teólogo que, «se a missão de Cristo (e, portanto, a sua intenção mais íntima) é tão divina e tão eterna como o Deus e Pai que O envia [, porquanto Deus seja imutável,] então, a pessoa de Cristo tem de ser tão eterna como o desígnio do Pai» [TD II/II, 468]. Acrescenta ainda o helvético, num aprofundamento ulterior, que Cristo, que aqui aparece como Deus da mesma forma que o

Admitido isto, resulta da diferença entre o enviado e aquele que envia, «uma dupla pessoalidade em Deus», como relação de oposição entre dois modos de ser eternos e divinos no Deus único.³²⁶

Balthasar avança ainda mais no seu raciocínio, dizendo que, contudo, em razão de Cristo, na encarnação, assumir inteiramente a condição humana, e verificar-se não ser possível ao sujeito espiritual puramente humano «descobrir e assumir a sua missão ou a vontade de Deus acerca de si ou a sua ideia em Deus pelas suas próprias forças», tem de se pensar uma instância que permita ao Filho encarnado acolher e realizar, em pura obediência, essa mesma missão, a qual descobrimos como o Espírito Santo.³²⁷ Com efeito, entende o suíço que, a partir da condição do homem diante de Deus e da sua realização n'Ele, a qual só pode acontecer mediante uma abertura à inspiração divina, fica para nós clara «a razão pela qual [...] Cristo pede e deixa ao Espírito Santo que Lhe mostre a vontade do Pai,³²⁸ [a razão pela qual Lhe] dá um espaço para a Sua ação mediadora».³²⁹ Na sequência de tudo isto, afirma Balthasar que, «em Deus, oposições tão radicais não podem ser senão pessoais», isto é, hipostasiadas enquanto modo de ser singular na Trindade.³³⁰

Com efeito, em razão da definição de pessoa por si elaborada, do cunho marcadamente cristológico desta e da postulação de que essa singularidade de Cristo não é apenas humana, mas, também, uma instância divina, a qual estabelece relações de oposição com outras instâncias igualmente divinas na unicidade do ser absoluto, diz Balthasar que «estes modos pessoais de ser em Deus poder-se-iam chamar 'suprapessoais'». Não obstante, afirma o suíço não ser

Pai, participa também da origem da Sua missão, na medida em que a aceita em liberdade filial [cf. TD II/II, 475], o que implica o deixar-Se gerar do Filho e a noção de consentimento antecedente – aspetos que trataremos mais à frente –, de modo a garantir que todas as Pessoas divinas gozam da mesma liberdade absoluta.

³²⁶ TD II/II, 468. Resulta esta afirmação da pessoalidade divina como a contraposição de modos de ser em Deus e não de seres distintos, da necessidade de se manter a unicidade divina, o que Balthasar diz ser necessário fazer «a todo o custo». Caso contrário, seria necessário procurar o fundamento do fundamento de todas as coisas numa instância anterior ao evento pessoal, o que, diz o helvético, seria contraditório e, mais ainda, levaria, em última instância, a que as Pessoas divinas não pudessem ser realmente afirmadas como tal [TD II/II, 468; cf. TD II/I, 234-235].

³²⁷ TD II/II, 468.

³²⁸ Acerca da divindade do Espírito Santo, diz Balthasar, seguindo os Capadócijs, que nenhuma realidade poderia perscrutar o íntimo de Deus senão uma realidade que fosse, ela mesma, divina [cf. TD IV, 414].

³²⁹ TD II/II, 468. Aparece aqui aquilo a que Balthasar chama a inversão trinitária, segundo a qual, enquanto na imanência o Espírito procede como testemunha, tanto objetiva, como subjetiva do amor do Pai e do Filho, mantendo a distância entre Eles que Lhes permite continuar eternamente esse intercâmbio de amor, na economia, o Espírito está sobre Jesus e em Jesus apresentando-Lhe continuamente a vontade do Pai e garantindo a Sua união a Ele [cf. TD II/II, 173-180. 468. 478-480]. Neste sentido, diz o helvético acerca do Espírito, considerado neste passo a partir da perspectiva económica: «O que está entre Jesus e o Pai como mediação da missão é a forma económica do acordo eterno entre Pai e Filho, acordo que se transforma em testemunho autónomo de Um em relação ao Outro, mas que ambos põem como selo do Seu 'sim': [é], por assim dizer, o Seu 'Nós' que é mais que a soma dos Seus 'Eu' e 'Tu'» [TD II/II, 468].

³³⁰ TD II/II, 468.

necessário reservar o termo ‘pessoa’ para Jesus, Deus e homem, porquanto «em Jesus a pessoa é idêntica à missão e [é-o] em oposição ao Pai que envia e ao Espírito mediador».³³¹

Aprofundando ainda mais o conteúdo da revelação trinitária, e tomando como pressuposto não haver, como vimos na análise do volume anterior, qualquer relação de necessidade entre Deus e o mundo, afirma Balthasar que só o amor explica a preocupação do criador com a Sua obra. Disto resulta que a aceitação pelo Filho da missão que Lhe é dada pelo Pai e a Sua realização em obediência total até ao fim, até à cruz, não pode ser para o mundo senão revelação do amor original e absoluto do Pai pelas criaturas, a qual não é um espetáculo para ser admirado exteriormente, mas convite a que os homens entrem neste intercâmbio de amor que é o próprio Deus.³³² Disto decorre, no entendimento de Balthasar, que seja inevitável passar da consideração do Deus criador que Se ocupa amorosamente do mundo, e que está de acordo com a Palavra que Lhe envia como comunicação de Si, para o Pai que gera eternamente.³³³ Neste sentido, diz o helvético que, «se o enviado tem que revelar essencialmente o amor d’Aquele que O envia, e se é idêntico à Sua missão divina, [...] deve, enquanto responsável pessoal desta missão de amor, ser o fruto divino, isto é, eterno, d’Aquele que [O] envia e a quem Ele mesmo, em sentido eminente, chama Pai».³³⁴ Mais ainda, afirma Balthasar que o significado desta paternidade na eternidade pode ser entrevisto

na missão do Filho, cuja incumbência é revelar o amor do Pai que vai até ao fim [...]: esta paternidade não pode ser senão a entrega de tudo o que é o Pai, portanto, de toda a divindade (dado que, enquanto Deus, Deus não ‘tem’ nada mais senão aquilo que é), entrega que, no ato gerador e eterno do Pai, deixa o Seu seio ‘vazio’.³³⁵

Disto, volta a extrair Balthasar como corolário, do mesmo modo que no volume anterior, a coincidência de doação e pobreza em Deus, segundo a expressão que toma de Ferdinand Ulrich.³³⁶

Não obstante a filiação divina do enviado ao mundo para o salvar a partir de um Pai que O gera por meio da doação completa de Si – e precisamente por causa disto –, afirma o helvético que o Filho, enquanto Deus, «deve ser igual ao Pai, apesar de provir do Pai».³³⁷ Com efeito, confirma isto Balthasar, dizendo que

³³¹ TD II/II, 469.

³³² Cf. TD II/II, 475-476.

³³³ Cf. TD II/II, 476.

³³⁴ TD II/II, 476.

³³⁵ TD II/II, 476.

³³⁶ Cf. TD II/II, 476.

³³⁷ TD II/II, 476.

dado que o Pai expressou no Filho todo o Seu amor sem reservas, é o Filho a perfeita imagem do Pai, apropriada [...] para representar o dom do Pai na Sua criação, dom que o Pai não pode representar por Si mesmo, porque deu tudo ao Filho e não pode fazer nada senão entregar ao mundo tudo isto que deu ‘sem reservas’.³³⁸

Mais ainda, diz Balthasar ser necessário refletir acerca dos pressupostos trinitários últimos da relação económica de obediência e de liberdade absoluta do Filho em relação ao Pai.³³⁹ Com efeito, entende o suíço não bastar afirmar que o Filho encarnado obedece ao Pai enquanto homem e goza de liberdade enquanto Deus, antes devendo-se reconhecer que, enquanto Deus e homem, atua simultaneamente em obediência perfeita e em liberdade soberana, só podendo ser isto compreendido a partir da missão do Espírito Santo e da Sua configuração no âmbito da atuação trinitária económica.³⁴⁰ Neste mesmo sentido, diz o helvético ser isto esclarecido pela afirmação evangélica da descida do Espírito sobre Maria na Anunciação, bem como pelas as várias referências dos evangelhos à descida do Espírito Santo sobre Jesus, como aquela após o Seu baptismo, donde resulta poder dizer-se, no entender do teólogo, que o Filho encarnado «tem o Espírito em e sobre Si», mediação que não Lhe é exterior, mas, antes, interior, por meio dela Se mantendo «o enviado em relação com o Seu Pai celeste».³⁴¹ Deste modo, afirma Balthasar que, não obstante a posse do Espírito por Jesus, o Seu reconhecimento de que o Espírito está sobre Si é expressão do estado de abaixamento (*status exinationis*) que o Filho assume na economia.³⁴² Resulta disto, no entendimento de Balthasar, dar-se na economia uma inversão trinitária em virtude da qual o Espírito, que procede, na imanência trinitária, da simultânea expiração de Pai e Filho, está na economia como Aquele que, estando sobre o Filho, Lhe «vai dividindo a cada instante a forma atual da Sua missão» – devendo Este, «para poder ser obediente ao Pai, [...] deixar que O Espírito paterno Se torne ativo e dirigente» –, bem como n’Ele, enquanto O impele interiormente, de modo que, assim, o Espírito que está n’Ele O conforme totalmente com a vontade do Pai.³⁴³

Mais ainda, afirma Balthasar, quanto a isto, no que diz um ponto fundamental que

se, com a ressurreição do Filho, a forma económica da Trindade foi absorvida na imanente, não obstante, não é necessário anular posteriormente nada do [estado] anterior [invertido durante a

³³⁸ TD II/II, 476.

³³⁹ Cf. TD II/II, 477. Afirma o teólogo que, embora o Filho encarnado deixe, em obediência, que o Pai realize em Si as Suas obras paternas, na medida em que é dom do Pai ao mundo, realiza-as Ele mesmo, segundo o testemunho neotestamentário, também como obras próprias Suas, isto é, como obras filiais e, como tal, em absoluta liberdade [cf. TD II/II, 476-477].

³⁴⁰ Cf. TD II/II, 477.

³⁴¹ TD II/II, 478.

³⁴² Cf. TD II/II, 478.

³⁴³ Cf. TD II/II, 478-479. Diz Balthasar que, em virtude do *ordo processionis* da Trindade imanente, «o ser do Espírito [no Filho] enquanto encarnado significa a forma económica do *Filioque* e o Espírito que permanece sobre Ele, que Se move sobre Ele e O guia, o *a Pater procedit*» [TD II/II, 478].

missão terrena de Jesus] ou voltar a ‘inverter’ a Trindade; ao invés, [a forma trinitária invertida da economia] não é senão a forma temporal-vertical [das relações trinitárias eternas, a qual] foi [agora] retomada e elevada à forma eterna e horizontal,³⁴⁴

conquanto o Espírito seja sempre o meio das relações entre Pai e Filho.

Resulta de tudo isto, no entendimento de Balthasar, que, desta forma, isto é, com este esclarecimento da relação entre ordem das processões na imanência trinitária e na economia, se impeça que «a encarnação do Filho signifique uma alteração ‘mítica’ em Deus».³⁴⁵ Com efeito, diz o helvético que, na economia, «não é Deus em Si mesmo que muda, mas é, antes, o Deus imutável que entra em relação com a criaturalidade», dando esta relação

às Suas relações internas um novo rosto, rosto, em verdade, não puramente externo, como se esta relação exterior não O afetasse realmente, mas, antes, tal que a nova relação com a natureza do mundo, unida hipostaticamente ao Filho, trás à luz uma das infinitas possibilidades que se encontram na vida eterna de Deus.³⁴⁶

Quanto à implicação de Deus com o desenrolar do drama teológico, afirma Balthasar que, não obstante Deus permanecer acima da representação, porquanto não esteja implicado no seu enredo como se, de alguma forma ou em alguma medida, viesse a ser por meio dele, não ocupa a posição de espectador, mas, antes, entra na representação nas missões do Filho e do Espírito, por meio das quais também o Pai Se envolve o mais profundamente possível na salvação do mundo.³⁴⁷ Mais ainda, entende o teólogo que somente a Trindade permite que Deus não fique, nem, apenas, como um espectador do teatro do mundo, completamente dele desligado, nem, ao mesmo tempo, nele se envolva mitologicamente.³⁴⁸ Neste sentido, diz Balthasar que só «o Deus trinitário – tal como O conhecemos pela fé – é capaz de Se comprometer em toda a verdade com a representação do mundo».³⁴⁹ Mais ainda, diz o helvético que é apenas necessário excluir desta afirmação do comprometimento de Deus com o mundo, ou da Sua imanência nele, «tudo o que poderia pôr em perigo a unidade da vida trinitária», o que se consegue por meio de que a distância entre Deus e o homem seja integrada em Deus secundariamente, isto é, «na distância primária (imane) entre o Pai e o Filho no Espírito, e [seja] interpretada como forma de expressão desta distância englobante».³⁵⁰ Em razão do princípio de que o aspeto económico da Trindade se funda naquele imane, afirma Balthasar que, no abandono

³⁴⁴ TD II/II, 479-480.

³⁴⁵ TD II/II, 480.

³⁴⁶ TD II/II, 480.

³⁴⁷ Cf. TD II/II, 471.

³⁴⁸ Cf. TD II/II, 485.

³⁴⁹ TD II/II, 485.

³⁵⁰ TD II/II, 485.

de Deus por Deus na cruz, estamos colocados diante de uma «forma económica das relações pessoais no seio da Trindade imanente».³⁵¹ Por tudo isto, diz o teólogo que

aparece aqui o mistério de que Deus pode, ao mesmo tempo, permanecer em Si mesmo e sair de Si mesmo e isto até chegar aos abismos do antídívino [em virtude da missão confiada pelo Pai ao Filho e em razão da distância entre as Pessoas divinas do Pai e do Filho mediada pelo Espírito Santo], àquilo que Deus não faz (antes, o pecador), mas que experimenta em toda a Sua realidade. Dá-se a descida de Cristo ao Inferno, ao arrastado por Deus para fora do mundo. Esta passagem só se pode dar na obediência suprema, absoluta; só é possível ao Filho eterno, porque a obediência absoluta pode chegar a ser a forma económica da absoluta correspondência do Filho em relação ao Pai. [...] É possível a Deus, por ser trinitário [...], superar também o antídívino no seio das Suas relações eternas. Descrever isto como um drama entre a liberdade criada e a absoluta, constituirá o objeto do próximo volume.³⁵²

Por fim, quanto à *imago Trinitatis* no homem, diz Balthasar só ser possível considerá-la a partir de duas séries antinómicas que se exigem mutuamente, sendo estas a do pensamento e a do ser³⁵³. Diz Balthasar assentar a primeira, desenvolvida principalmente por Agostinho, na «estrutura interna do espírito criado», consistindo no movimento tríplice segundo o qual «o espírito criado deve sair da posse de si, a mais íntima, irreflexiva (*memoria*), contrapor-se a si mesmo a fim de se apreender (*intellectus*) e, por meio disso, finalmente, afirmar-se mediante o amor (*voluntas*)».³⁵⁴ Com efeito, entende o suíço que, em virtude de se dar esta sequência de momentos num único espírito criado, esta série é «uma imagem da vida interior do único Espírito divino».³⁵⁵ Não obstante, entende Balthasar, porquanto este esquema intramental considere apenas o espírito criado enquanto fechado sobre si mesmo como imagem da Trindade no homem e não seja capaz de «mostrar como se realizam a verdadeira objetividade e o verdadeiro amor numa referência constante ao outro», que se

deve encontrar [a imagem de Deus no homem] também no movimento oposto do espírito que o força a sair de si mesmo: do eu ao tu e ao fruto do encontro, que pode ser o encontro sexual do homem e da mulher (neste caso, o fruto pode ser o filho, mas, também, acima disso, um fruto que diz respeito a toda a condição humana e que supera a pura sexualidade), ou qualquer outro encontro em que o eu, dando-se ao tu, chega pela primeira vez a ser realmente ele próprio e os dois, superando a procura do próprio eu, se realizam num nós.³⁵⁶

³⁵¹ TD II/II, 486.

³⁵² TD II/II, 486.

³⁵³ Cf. TD II/II, 482.

³⁵⁴ TD II/II, 482.

³⁵⁵ TD II/II, 482.

³⁵⁶ TD II/II, 482.

Mais ainda, afirma Balthasar só a partir desta superação do solipsismo das duas ipseidades, isto é, da realização, por natureza social, deste segundo modelo, se produzir aquela outra imagem da Trindade no homem imanente ao seu espírito, porquanto o homem, só a partir do encontro com o outro seja capaz de se reconhecer a si mesmo.³⁵⁷ Resulta disto, que, no entender do teólogo helvético, não se possa, «suposto o rigor do primeiro esquema, [...] proibir todo o emprego do segundo, isto é, declarar como impossível toda a relação intradivina do eu ao tu».³⁵⁸ Não obstante, reconhece Balthasar não se poder absolutizar «uma construção ingénua do mistério divino segundo o modelo das relações intra-humanas – tal como tentou, em oposição a Agostinho, Ricardo de S. Vítor –, porque esta não tem em conta o grosseiro antropomorfismo que implica na maioria das substâncias».³⁵⁹

Em tudo isto, além do desenvolvimento de uma teologia trinitária sob o aspeto económico, aparecem aqui, com ela relacionados, como seus pressupostos e condições de possibilidade, elementos referentes à intimidade divina, que emergirão na segunda aproximação à imanência trinitária que Balthasar desenvolve ao longo da sua dramática teológica, sobre a qual nos deteremos no último capítulo deste trabalho.³⁶⁰

2.3. – *Theodramatik* III

Depois de terminar a sua exposição das *dramatis personae* intervenientes no drama que Deus leva a cena no palco do mundo, Balthasar passa a tratar do seu desenvolvimento, isto é, da História da Salvação, e, sobretudo, do seu centro, os mistérios da vida de Cristo e, particularmente, o da Sua Páscoa.

Deste modo, o helvético começa este tomo da sua dramática teológica, ao qual dá o nome de *Ação*, por afirmar ser o objetivo deste tratar o desenrolar da ação dramática depois da longa preparação desenvolvida nos prolegómenos bem como na caracterização dos

³⁵⁷ Cf. TD II/II, 482; cf. TD II/I, 191. 193-194.

³⁵⁸ Balthasar refuta, com isto, diretamente a posição de Rahner, que refere em nota, segundo a qual não é possível dar-se intratrinitariamente um reconhecimento recíproco das hipóstases, dizendo o alemão que «o Filho é a auto-expressão do Pai, mas [que] esta não se pode conceber, por Sua vez, como ‘pronunciando’ [por Si mesma]; o Espírito é o ‘dom’, que não se dá já, por Sua vez [Karl Rahner, «El Dios trino» em *Mysterium Salutis* citado em TD II/II, 482, n. 15. Em sentido contrário a Rahner e em concordância consigo, transcreve Balthasar a seguinte passagem de Leo Scheffczyk: «Uma das descobertas essenciais da filosofia personalista contemporânea é que a autonomia do ser de um ‘eu’ espiritual reclama, por sua vez, a comunidade do ser com um ‘tu’ e que, se quisermos compreender Deus como ‘o Amor’, o qual, não obstante, não pode chegar a ser o Amante graças a uma relação com a criatura, devemos, forçosamente, atribuir-Lhe um ‘tu’ intradivino. A. Brunner vê a unidade necessária em Deus, ainda que jamais realizável na criatura, da absoluta autonomia do ser [com a] absoluta comunidade do ser, unidade que nunca, nem sequer mentalmente, foi alcançada numa religião não cristã» [Leo Scheffczyk, *Trinität: das Specificum christianum* citado em TD II/II, 482-483, n. 15].

³⁵⁹ TD II/II, 482-483. Neste sentido, diz Balthasar: «a imagem criada deve contentar-se com olhar simultaneamente, partindo destes dois pontos [da analogia intramental e daquela das relações humanas] em direção ao mistério de Deus: as linhas encontram-se invisivelmente no infinito» [TD II/II, 483].

³⁶⁰ Cf. Capítulo 3.2.2.

personagens da ação a desenvolver.³⁶¹ Neste sentido, afirma o helvético constituir a tensão entre a liberdade da criatura, reconhecida diante de Deus como por Ele positivamente querida, e a necessidade da sua conservação dinâmica em Cristo, na medida em que, abrindo-se à liberdade infinita, aquela se realiza verdadeiramente enquanto a liberdade finita que é, «a matéria explosiva que fará acender o fogo da ação».³⁶² Mais ainda, diz o teólogo ser esta tensão de tal maneira explosiva que «não podemos apresentá-lo [ao drama] senão ‘sob o signo do Apocalipse’».³⁶³

Em razão de ser esta tensão entre a liberdade já dada como dom e aquela outra a alcançar na abertura a Cristo que Se revela como presença da vida infinita oferecida ao homem um dos principais centros dramáticos do desenrolar da ação – o outro sendo a existência e ação, particularmente no mistério pascal, de Cristo – e cuja resolução é fundamental para o seu desfecho, diz o teólogo que «fica [desde] já indicado que a ação da liberdade humana não fica marginalizada diante da ação do ‘Cordeiro imolado’ que [a] abraça, nem fica transformada em alguma coisa de inócuo».³⁶⁴ Com efeito, afirma Balthasar, o desenrolar da ação e o seu final não se tratam de «nenhuma apocatástase que introduza a luta cristã entre Deus e o homem numa filosofia (ao estilo de Plotino e Hegel) que vê o mundo como emanção e reabsorção na divindade».³⁶⁵ Ao invés, dá-se, no palco do mundo, com a entrada em cena de Cristo e o cumprimento da Sua missão, «uma rebelião titânica dos homens, precisamente para não se deixarem abrigar no mistério da cruz».³⁶⁶ Deste modo, diz Balthasar, não será objeto deste tomo o desenlace da ação porquanto este esteja ainda em aberto, sendo aqui apenas insinuado em germe.³⁶⁷

Assim, depois de levar a cabo uma sondagem dos textos da Escritura relativos à ação salvífica de Deus em Cristo, conclui o autor da *Theodramatik* poderem considerar-se cinco motivos como a sua epítome, os quais, entende o helvético, toda a reflexão teológica tem necessariamente de tomar em consideração.³⁶⁸ São estes motivos: «1. a entrega do Filho pelo Pai para a salvação do mundo; 2. o ‘intercâmbio’ entre o sem pecado e os pecadores [...]; 3. a conseguinte libertação do homem (resgate, redenção); 4. [...] mais do isso, a sua introdução na vida divina, trinitária; 5. o conjunto [dos motivos anteriores] aparece como a realização de uma

³⁶¹ Cf. TD III, 15.

³⁶² Cf. TD III, 15.

³⁶³ TD III, 15.

³⁶⁴ TD III, 15. Neste sentido, diz Balthasar que se demonstra aqui «a unidade da ‘Glória’ e da ‘Dramática’». A glória de Deus que aparece no mundo e que tem o seu centro em Cristo não é alguma coisa de estático, que se possa olhar de modo neutral. Só num compromisso disposto à luta, com as suas vitórias e as suas derrotas, se torna mais manifesta, e reclama um compromisso análogo para [, sequer,] entrar no ângulo de visão. A revelação é um campo de batalha» [TD III, 16].

³⁶⁵ TD III, 15.

³⁶⁶ TD III, 15. Neste sentido, diz Balthasar: «A atitude e o modo de ser anticristão não se dão senão depois de Cristo. “Se Eu não tivesse vindo e não Lhes tivesse falado, não teriam culpa”. Só quando se abre o céu se faz presente o inferno» [TD III, 15].

³⁶⁷ Cf. TD III, 15.

³⁶⁸ Cf. TD III, 293.

iniciativa do amor divino».³⁶⁹ Diz Balthasar não ter sido fácil, contudo, historicamente, fazer-se jus de modo equilibrado a todos estes aspetos, o que, em seu entender, fica provado pela história da teologia.³⁷⁰ Com efeito, entende o helvético não poder ser desconsiderado qualquer um destes pontos, porquanto «todo o conjunto do drama do mundo (imaginado por Deus) se concentr[e] nesta cena [do mistério pascal de Cristo] e nela se decid[a]». Continua ainda Balthasar, dizendo que, aqui, «nem Deus pode atuar como simples espectador, sob o pretexto de que é imutável e não influenciável [...], nem o homem, culpado diante de Deus, pode permanecer simplesmente passivo»,³⁷¹ o primeiro porque está comprometido com o homem até à entrega do Filho na cruz, e o segundo, na medida em que, dotado de uma liberdade real, tem de tomar uma decisão diante da oferta que Lhe é feita na Páscoa de Jesus.

Ainda antes de passar a desenvolver a sua proposta de soteriologia dramática, diz Balthasar que, em razão de ser este o clímax de todo o drama, onde já está presente, antecipadamente, «o desenlace final, a ‘escatologia’, é preciso reconhecer que agora, mais do que nunca, devem cair as barreiras entre os *loci* e os ‘tratados’ teológicos».³⁷² Neste sentido, afirma o helvético:

O ato central [do drama teológico], isto é, a relação entre o Cordeiro que carrega o pecado do mundo e os culpados, não pode ter uma interpretação autêntica senão [na medida em que], por um lado, a doutrina trinitária – como pressuposto intradivino e pano-de-fundo – e, por outro, a teologia do Antigo e do Novo Testamento – como seu prolongamento intramundano –, oferecem o complemento necessário a [essa interpretação]. [Isto acontece] porque a doutrina da Trindade não se pode conceber senão como o pressuposto constante e intrínseco de toda a staurologia, do mesmo modo que, numa justa simetria, a doutrina da aliança e a eclesiologia (e mesmo até, a doutrina dos sacramentos) não se devem entender como o simples resultado do acontecimento da cruz, mas, antes, como um momento que lhe é intrínseco.³⁷³

Passa o helvético, depois disto, à consideração da doutrina trinitária implicada numa soteriologia por meio da qual possa apresentar uma compreensão da salvação que, com as necessárias salvaguardas trinitárias, seja capaz de abarcar ajustadamente cada um dos pontos atrás enunciados.³⁷⁴ Neste mesmo sentido, diz Balthasar poder resultar de que o Filho encarnado que toma sobre Si todo o pecado do mundo e tudo aquilo que nele é contrário a Deus pareça ter perdido o Pai no Seu abandono por Este na cruz, que apareça a revelação da Trindade

³⁶⁹ TD III, 293.

³⁷⁰ TD III, 293. Quanto a isto, desenvolve o helvético uma resenha em TD III, 209-292, secção que intitula «A soteriologia através da história».

³⁷¹ TD III, 294.

³⁷² TD III, 295.

³⁷³ TD III, 295.

³⁷⁴ Cf. TD III, 308.

económica como a realização consumada de «toda a gravidade trinitária contida na Trindade imanente».³⁷⁵ Com efeito, afirma o teólogo que assim mesmo entende Hegel os acontecimentos da revelação, particularmente a cruz, razão pela qual insere o processo do mundo na história de Deus.³⁷⁶ Mais ainda, neste sentido de valorização e afirmação da centralidade do aspeto económico da Trindade na reflexão teológica em detrimento daquele imanente, diz Balthasar que «alguns teólogos [...] parecem dar à [Trindade económica] uma preeminência tal, que a Trindade imanente, no caso de ainda continuar a distinguir-se da [económica], acaba por se transformar numa espécie de condição prévia à revelação e doação de Deus no seu sentido mais próprio e verdadeiro», as quais se dariam na economia.³⁷⁷ Neste mesmo sentido, interpreta Balthasar a posição de Rahner, que, em seu entender, como consequência da atribuição do lugar de proeminência ao aspeto económico da Trindade, afirma a intimidade trinitária como o mistério dos mistérios.³⁷⁸ Não obstante, resulta dos dados da revelação, ao menos, a possibilidade de que Jesus não seja apenas o *logos prophorikos*, mas, também, «desde toda a eternidade, *logos endiathetos* do Pai»,³⁷⁹ donde resultaria não serem as Pessoas divinas fundamentalmente caracterizadas pela sua interação económica com o mundo, mas terem densidade real na imanência trinitária. Contudo, diz Balthasar ser a resposta de Rahner a esta passagem da economia à imanência apenas que «Jesus, no Evangelho, [Se] experimenta e [Se] expressa a Si mesmo como o Filho, procurando distinguir-Se não só do Pai mas também dos homens».³⁸⁰ Ainda assim, não obstante a maior valorização por Rahner do aspeto económico da Trindade em relação àquele imanente no seu axioma fundamental, bem como a sua dificuldade em fazer afirmações diretas acerca da Trindade imanente por retroação a partir dos dados da revelação,³⁸¹ reconhece Balthasar manter aquele, explicitamente, «que Deus Se expressa segundo a Sua essência no Espírito Santo, o que [indica], apesar de tudo, (contra Küng) que [no alemão] “a Trindade imanente (e necessária) é a condição necessária que possibilita a livre autocomunicação de Deus”»³⁸². Não obstante, entende Rahner esta condição de possibilidade da comunicação de Si de Deus apenas no sentido de uma automediação formal do divino.³⁸³ Mais ainda, recolhe

³⁷⁵ TD III, 296.

³⁷⁶ Cf. TD III, 296.

³⁷⁷ TD III, 296.

³⁷⁸ Cf. TD III, 296. Aponta Balthasar como manifestação disto, o axioma fundamental de Rahner, no qual «se põe claramente o acento sobre a Trindade de Deus que Se revela (Se expressa) e Se dá verdadeiramente ao mundo na economia da graça: de facto, [aí] o Filho é a auto-expressão do Pai e o Espírito a autodoação [do Pai] em união com o Filho» [TD III, 296].

³⁷⁹ TD III, 297.

³⁸⁰ TD III, 297.

³⁸¹ Diz o helvético poder ser este movimento ainda mais dificultado no caso de se supor a teologia descendente do Novo Testamento como tardia, ou mesmo, de se a considerar uma interpretação forçada [cf. TD III, 297].

³⁸² TD III, 297 com uma citação interna de Karl Rahner, *Mysterium Salutis* II/1.

³⁸³ Cf. TD III, 297. 299. Diz Rahner, citado por Balthasar: «Em Deus existe a diferença real entre o Deus único e idêntico enquanto é, ao mesmo tempo e necessariamente, o ser sem origem que faz de mediador conSigo mesmo (Pai), o pronunciado para Si com verdade (Filho), e o recebido e aceite por Si mesmo com amor (Espírito); [...]»

Balthasar a posição do jesuíta alemão dizendo que, para este último, «estes modos reais de ser do Deus único [Pai, Filho e Espírito Santo, por meio dos quais Deus Se conhece a Si mesmo e Se afirma] não se opõem como outras tantas autoconsciências (no sentido contemporâneo de ‘pessoa’), dando por suposto que Deus não possui mais que uma só autoconsciência», pelo que «não podem dizer ‘tu’ Umas às Outras», donde resulta, finalmente, que «Jesus não Se pode dirigir ao Pai com um ‘tu’ senão como homem; não como Filho de Deus».³⁸⁴ Resulta disto que a noção das relações trinitárias reduzidas, enquanto pressuposto da economia testemunhada pela Escritura e pela Tradição, a um processo de automediação em Deus, encerre em si «uma espécie de estranheza formal [, pelo que,] não se faz credível enquanto modelo infinito de esbanjamento que Deus faz de Si na economia», dado que, aí, a autocomunicação de Deus não tem consistência senão no âmbito da economia.³⁸⁵

Ainda como exemplo da valorização, para Balthasar excessiva, do aspeto económico da Trindade em relação ao imanente, apresenta o helvético a teologia trinitária de Moltmann, no qual se chega mesmo à subsunção da imanência pela economia.³⁸⁶ Com efeito, no teólogo luterano, cuja abordagem reconhece Balthasar como muito mais próxima à de Hegel que a de Rahner, a cruz é entendida, não apenas como «o lugar privilegiado (e, no fundo, o único válido) da auto-revelação da Trindade, mas, antes, precisamente o lugar do Seu verdadeiro cumprimento».³⁸⁷ Neste sentido, e remetendo-se ao axioma rahneriano, embora superando-o, entende Moltmann que «a ‘desunião’ em Deus [a distinção entre Pai e Filho na cruz] deve conter em si toda a revolta da história»,³⁸⁸ donde se chega à conclusão de que «a Trindade não é um círculo no céu, fechado em si mesmo, mas antes um processo escatológico aberto aos homens na terra que procede da cruz de Cristo».³⁸⁹ Com efeito, diz Balthasar que, em Moltmann, «o abandono do Filho na cruz transforma-se num acontecimento diretamente trinitário: o próprio Pai sente-Se abandonado, a morte acontece em Deus, a morte de Jesus na cruz é a “a morte de Deus e a paixão de Deus”; a comunhão mais profunda do Pai com o Filho “expressa-se precisamente no ponto da sua mais profunda separação, na morte abandonada e maldita de Jesus na cruz”».³⁹⁰

Diz Balthasar resultarem inevitavelmente estas interpretações, isto é, a de Hegel, Rahner, Moltmann e, ainda, aquelas dos teólogos do processo na senda de Whitehead, bem

deste modo [...] pode autocomunicar-Se exteriormente com liberdade» [Karl Rahner, *Mysterium Salutis* II/1 citado em TD III, 297].

³⁸⁴ TD III, 297.

³⁸⁵ TD III, 297.

³⁸⁶ Cf. TD III, 298.

³⁸⁷ TD III, 298.

³⁸⁸ Jürgen Moltmann, *El Dios Crucificado: la cruz de Cristo como base e crítica de toda teología cristiana* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975), 349 citado em TD III, 298.

³⁸⁹ Moltmann, *El Dios Crucificado*, 353 citado em TD III, 298.

³⁹⁰ TD III, 298 com citação interna de Moltmann, *El Dios Crucificado*.

como as afirmações acerca da dor de Deus, da indiferenciação do «‘processo’ interno à vida trinitária e do ‘processo’ da história da salvação»³⁹¹. Afirmar Balthasar que, contudo, uma tal interpretação da cruz imiscuiria Deus no processo do mundo, transformando-o num «Deus trágico, mitológico».³⁹²

Resulta de tudo isto, para o helvético, a necessidade de «encontrar um caminho que faça possível uma interpretação da Trindade imanente como fundamento do processo do mundo (que chegue a incluir a crucificação), de modo que aquela não apareça nem como um simples processo formal de automediação divina ([como acontece no] caso de Rahner), nem [implicada materialmente] no processo do mundo ([como no] caso de Moltmann)».³⁹³ Com efeito, afirma Balthasar que, ao invés do que aparece nestas posições, «a Trindade deve ser entendida como aquela autodoação eterna e absoluta que faz aparecer Deus, já em Si, como o amor absoluto», sendo a partir daí que se pode chegar a compreender «a livre autodoação ao mundo [de Deus] como amor, sem que Deus tenha a mais pequena necessidade, para o Seu próprio devir (para a Sua ‘automediação’), de Se implicar no processo do mundo e da cruz».³⁹⁴

Como caminho de realização desta compreensão, diz Balthasar não haver outra possibilidade de aproximação do mistério trinitário senão «partindo do que se revela na kenose de Deus na teologia da aliança e, a partir desta, na teologia da cruz, apalpar o mistério do absoluto por meio de uma teologia negativa», a qual inclui duas tarefas: «por um lado, descartar em Deus toda a experiência e sofrimento intramundanos, e, por outro, procurar as condições que possibilitem esta experiência e este sofrimento até chegar ao âmbito cristológico e às suas implicações trinitárias», isto é, que a partir do drama do mundo se chegue às suas condições de possibilidade em Deus, as quais, sendo o mundo criado no seio da Trindade e não qualquer coisa absolutamente separada d’Ela, temos de aí pôr.³⁹⁵

Assim, resulta da necessidade de considerar a Trindade imanente como pressuposto absolutamente autónomo da revelação e ação salvífica económica da Trindade, no entender de

³⁹¹ TD III, 299.

³⁹² TD III, 299.

³⁹³ TD III, 299.

³⁹⁴ TD III, 299-300. Neste mesmo sentido, entende Balthasar que «é na cruz e no abandono de Jesus nela onde se faz pela primeira vez evidente toda a distância entre o Filho e o Pai; e [, aí,] o Espírito, como união de ambos, o Seu ‘Nós’, aparece precisamente no desvelamento da unidade [que a Trindade mantém, necessariamente, mesmo nesse momento] como pura distância» [TD III, 296].

³⁹⁵ TD III, 300. 303. Diz o helvético que este exercício se desenvolve sempre sobre «‘o fio da navalha’, porque [, por um lado,] evita todos os discursos [...] sobre a ‘dor de Deus’ e, por outro, [, porque se] sente obrigad[o] a pôr em Deus um modo de atuar que, não apenas justifica a possibilidade e a eventualidade de todos os sofrimentos do mundo, mas que, mais ainda, chega a justificar a participação de Deus em tais sofrimentos, até assumir de uma maneira vicária mas eficaz o ateísmo» – o qual se entende aqui como a negação de Deus também pelo pecado e não apenas teórica [TD III, 300-301]. Mais ainda, diz Balthasar que «a fê presente o mistério dos mistérios, que deve ser proposto como o fundamento insondável que [faz] possível a história de salvação no mundo» [TD III, 301].

Balthasar, que se deva afirmar em Deus, no que segue Bulgakov, «a auto-expressão do Pai na geração do Filho como uma ‘kenose’ intradivina primordial que tudo abarca».³⁹⁶ Explicita o helvético esta noção de kenose intratrinitária dizendo que, no ato de geração do Filho pelo Pai, «o Pai Se desapropria por completo da Sua divindade e transfere-a para o Filho; não a ‘reparte’ com o Filho, mas, antes, ‘compartilha’ com o Filho tudo o que é Seu».³⁹⁷ Continua Balthasar a procurar aprofundar este aspeto dizendo:

O Pai, o qual não há que conceber (de modo ariano) como existindo ‘antes’ desta autodoação, revela-Se como este movimento de doação completamente desinteressada, que não reserva nada para Si. Este ato divino que faz proceder o Filho como a segunda possibilidade de participar e de ser a única natureza divina é a instauração de uma distância absoluta, infinita, em cujo seio todas as demais distâncias possíveis, tal como podem surgir no mundo finito, sem descartar o pecado, se encontram compreendidas e abraçadas. No amor do Pai, há uma renúncia absoluta a ser Deus para Si mesmo, um abandono do ser de Deus [...] A resposta do Filho à posse consubstancial da divindade recebida não pode ser outra senão uma eterna ação de graças (eucaristia) à [Sua] origem fontal, que é o Pai, ação de graças totalmente gratuita e desinteressada, do mesmo modo que o foi a doação primeira do Pai. Procedente de ambos, como Seu ‘Nós’ subsistente, respira o ‘Espírito’ comum, que sela a infinita diferença [entre o Pai e o Filho], mantendo-a, ao mesmo tempo, aberta (como é próprio da essência do amor) e fazendo de laço da Sua unidade [das outras duas Pessoas da Trindade] por ser o único Espírito de ambos.³⁹⁸

Mais ainda, diz Balthasar que

esta primeira kenose amplia-se, quase espontaneamente, numa kenose de toda a Trindade, dado que o Filho não poderia ser consubstancial ao Pai de outro modo senão desapropriando-Se [de Si] por Sua vez; e o Seu ‘Nós’, o Espírito, não pode, também, ser Deus senão selando como ‘pessoa’ esta desapropriação idêntica do Pai e do Filho, ficando claro [, não obstante,] que Ele não quer nada para Si senão (como o mostra a Sua manifestação ao mundo) [a] pura proclamação e efusão do amor entre o Pai e o Filho.³⁹⁹

³⁹⁶ TD III, 300.

³⁹⁷ TD III, 300. Diz Balthasar fundar-se a objecção a esta noção de esvaziamento de Si do Pai na geração do Filho, segundo a qual esta seria de natureza intelectual, para o que apontaria a identificação entre Filho e Verbo, enquanto o princípio volitivo, o amor, só se manifestaria na processão do Espírito Santo, como acontece em Agostinho e Tomás, no processo intramental do homem tomado por estes como base dos seus esquemas de compreensão da imanência trinitária, bem como na noção veterotestamentária da Palavra de Deus como realidade que tem como primeira missão ensinar. Não obstante, afirma o helvético não procederem estes argumentos porquanto o envio da Palavra de Deus a Israel já pressupunha uma eleição gratuita de amor e o processo psicológico de autoconsciência seja somente desencadeado por meio do encontro com a alteridade, o que não vale em Deus, isto é, o Pai não chega à consciência de Si nem Se diz por meio do Filho, gereando-o por Se encontrar com algum outro a quem se quereria dizer. Com efeito, diz o teólogo “na Nova Aliança, Deus é (primeiro como Pai) totalmente amor, precisamente na missão (entrega) do Filho, que remete à Sua processão” [TD III, 305-306, n. 24].

³⁹⁸ TD III, 300.

³⁹⁹ TD III, 307

No seguimento disto, radica o teólogo helvético nesta quenose intradivina todas as outras possíveis quenoses de Deus relativamente ao mundo, como sejam a criação de liberdades finitas, a aliança com Israel e, ainda a quenose “que não é apenas cristológica mas afecta toda a Trindade” por meio da qual se dá a encarnação do Filho e este “demonstra a Sua atitude completamente eucarística no ‘pro nobis’ da cruz e da ressurreição em favor do mundo”⁴⁰⁰.

Ainda no sentido do entendimento da Trindade imanente como pressuposto de todas as possibilidades da economia, não só da ação imediata de Deus, mas, também, da própria criação –porquanto todas as coisas sejam criadas em Cristo, sua ideia arquetípica e na encarnação o Filho assuma a humanidade em todas as suas virtualidades –, diz Balthasar que

o gesto com que o Pai expressa e entrega toda a divindade (gesto que não somente ‘faz’ mas que ‘é’), pode, a partir do momento em que gera o Filho como o infinitamente Outro em relação a Si mesmo, ser, ao mesmo tempo, o eterno pressuposto e superação⁴⁰¹ de tudo o que no mundo será divisão, dor, alienação, ainda que, também, entrega de amor, possibilidade de encontro e felicidade.⁴⁰²

Diz Balthasar resultar do dom da divindade, total, do Pai ao Filho entrevisto na cruz como pressuposto da kenose económica, isto é, da afirmação de uma kenose intratrinitária, que cheguemos a descobrir «uma ‘separação em Deus, tão inconcebível e insuperável, que toda a divisão possível (mediada por ela), ainda que fosse a mais obscura e a mais amarga, não se poderia dar senão dentro deste primeiro gesto de Deus».⁴⁰³

Avança Balthasar na sua reflexão, chamando ao que descreveu atrás como movimento vital trinitário, kenótico, drama originário.⁴⁰⁴ Deste, diz ainda o helvético:

Quando o Pai Se expressa e Se dá sem reservas, não Se perde nem Se esgota com o dom, apesar de, por outro lado, não reservar nada de Si nem para Si. Com efeito, Ele é a essência total de Deus nesta autodoação; assim se manifesta em todo este processo toda a infinita potência e,

⁴⁰⁰ TD III, 307.

⁴⁰¹ É necessário excluir aqui uma identidade entre os dois momentos, porquanto a criação seja um ato divino positivo distinto da geração do Filho [cf. TD III, 301].

⁴⁰² TD III, 301.

⁴⁰³ TD III, 301. Diz Balthasar que «o facto de se abarcar [a partir da predicação de uma kenose intradivina a Deus], de um só relance, ambos os aspetos [tanto a geração do Filho em amor absoluto como, dentro dela, a possibilidade temporal do sofrimento e da dor] não [nos permite], contudo, olhar a Trindade de um modo unilateral, como o ‘cenário’ da ‘bem-aventurança’ absoluta mas [abstraída] da dor real e, por meio disso, obviando o ‘peso sério’ da separação e da morte, o que levaria inevitavelmente a uma teologia do processo em sentido hegeliano» [TD III, 301]. No mesmo sentido, acrescenta ainda a isto o teólogo que «o abismo não é possível senão no âmbito englobante da distinção absoluta e real do Pai e do Filho» [TD III, 301].

⁴⁰⁴ Cf. TD III, 301.

simultaneamente, impotência de Deus, o qual não saberia ser Deus de outro modo senão nesta ‘kenose’ intradivina.⁴⁰⁵

Continua Balthasar, dizendo que, em virtude do ato de esvaziamento completo do Pai na geração do Filho, «o Filho não pode existir nem possuir o carácter de absoluto da divindade senão sob o modo de recepção desta unidade de onnipotência e impotência ([que Lhe vem] [do] Pai)», recepção que «compreende, simultaneamente, duas coisas: primeiro, o facto de [o Filho] Se saber doado (pressuposto absoluto de toda a possibilidade de entrega do Filho ao mundo) e, depois, a ação de graças filial (eucaristia) pela consubstancialidade do ser Deus».⁴⁰⁶

Mais ainda, diz Balthasar que,

daqui resulta [, desde] já, que toda a possível missão do Filho no mundo (*processio* como *missio* até à cruz) adquire todo o seu conteúdo dentro da ação de graças eterna por um mundo que, por ser criado, não o pode ser senão no contexto da ‘geração’ do Filho e que, portanto, Lhe pertence, que está formado em vista d’Ele e que não pode ‘ser recapitulado’ senão n’Ele.⁴⁰⁷

Avança mais ainda Balthasar, dizendo acerca do Espírito Santo que

entre o dom que gera e a disponibilidade [do Filho] (a todo o perdão [aos homens, na economia]) que agradece, existe uma correlação. Esta, colocando-se acima do totalmente outro que separa [o Filho em relação ao Pai e o Pai em relação ao Filho] é – no mistério mais denso da fé – o modo de ser o absoluto que se projeta como um ‘Nós’. É a identidade do dom que dá e do dom que Se recebe e que Se reconhece pura e simplesmente como dom; dom que não pode ser tal senão na medida em que atesta, mantém aberta e atíça a diferença infinita entre o Pai e o Filho; neste sentido, tal dom, dentro da diferença, é, não apenas o pressuposto, como a união ativa do amor insuperável.⁴⁰⁸

Mais ainda, diz Balthasar que, para o Filho, o pleno cumprimento do Seu ser divino segundo o Seu próprio modo de ser, isto é, a atualização de toda a Sua verdade significa

responder adequadamente à autodoação total do Pai deixando-Se voluntária e agradecidamente ser oferecido [ser dado a Si mesmo como presente] profusamente pelo Pai, consumado tudo isto,

⁴⁰⁵ TD III, 301-302. A este propósito, diz Balthasar não se significar, com a predicação de um movimento kenótico em Deus, «que a distinção eterna em Deus seja por si mesma ‘trágica’ ou que a união mediada pelo Espírito seja uma ‘comédia’, no sentido de uma supressão da tragédia. Menos ainda se [está aqui a dizer] (num sentido hegeliano) que o drama trinitário, para deixar de ser um puro jogo e uma abstração e se transformar num tema sério e concreto, tenha necessidade de passar pelas contradições do mundo» [TD III, 303]. Mais ainda, afirma o helvético que esta identidade entre onnipotência e impotência em Deus clarifica «o uso do conceito de ‘glorificação’ em João, onde se vêem, numa mesma panorâmica, a impotência da cruz e a onnipotência da ressurreição» [TD III, 308].

⁴⁰⁶ TD III, 302.

⁴⁰⁷ TD III, 302. Afirma Balthasar que «a ação de graças proclamada [pelo Filho] é o [Seu] eterno sim à Sua própria condição de ser dom, a partir da Sua absoluta igualdade divina, um sim à kenose originária do Pai, que une em si a onnipotência (de poder dar tudo) e a impotência (dado que nada é tão verdadeiramente poderoso como o dom)» [TD III, 302].

⁴⁰⁸ TD III, 302.

tanto na espontaneidade, como na ‘obediência’ absoluta (isto é, no querer responder) ao Pai: ambas as coisas no abandono confiado da ação de graças que corresponde à medida sem medida da essência divina.⁴⁰⁹

Aduz a isto o suíço, dever a disponibilidade do Filho em relação ao Pai, a qual se disse como «‘obediência’ sempre disposta a responder ao chamamento» d’Aquele, tanto na Sua geração, como no Seu envio salvífico ao mundo, ser entendida como

uma espontânea ‘oferta a’, de tal modo que qualquer suspeita da ‘imposição’ de uma vontade exclusivamente paternal em relação ao Filho resulta impensável *a priori*. Uma criação (livre), em última análise, não pode ser projectada e decidida senão por todo o Deus trinitário.⁴¹⁰

Resulta de tudo isto, para Balthasar, não ter sentido algum considerar o drama originário de Deus, ou, o mesmo é dizer, o intercâmbio pessoal vital trinitário que co-constitui, com as Pessoas divinas, a própria natureza da divindade, «‘estático’, ‘abstrato’, ‘fechado em si’, acreditando que não ia receber o seu ritmo e coloração senão passando por um mundo temporal e criado, que só o pecado, a cruz e o inferno lhe dariam a sua seriedade e a sua profundidade».⁴¹¹

Afirma ainda o helvético a propósito do evento trinitário de intercâmbio vital entre as Pessoas divinas e da sua relação com o mundo, não ter validade a objeção à descrição da imanência trinitária até aqui levada a cabo que pretendesse não comportar risco algum para o Pai o Seu esvaziamento na geração do Filho, donde resultaria não poder estar aí fundado um mundo cheio de riscos no que respeita à resposta livre de cada um ao dom recebido de outro.⁴¹² Com efeito, diz o helvético que, não sendo possível afirmar que «o Pai ‘arrisque’ alguma coisa por deixar o Filho ir até à cruz», a radicação desse ato positivo de deixar ser o outro, mesmo que a resposta ao amor seja a sua negação, está no «poder impotente da autodoação divina» e é a partir daí possibilitado.⁴¹³ Neste sentido, diz Balthasar não se poder predicar dor a Deus, sendo-nos possível, contudo, dizer que, «em Deus, [se] encontra o ponto de partida do que se pode transformar em dor. Isto acontece quando a imprudência com que o Pai Se dá a Si mesmo (e dá tudo o que é Seu) – o que leva à imprudência essencialmente divina do Filho, que se expressa numa total correspondência e numa generosa prodigalidade, e à [imprudência] do Espírito que

⁴⁰⁹ TD III, 306. Balthasar insere aqui, na aceitação do dom de Si mesmo do Filho a partir do Pai e da Sua obediência à vontade d’Aquele, bem como na concomitância da espontaneidade absolutamente livre do Filho nesse mesmo ato, a assunção pelo Filho da missão salvífica que Lhe é outorgada pelo Pai, a qual é assumida por Ele como eucaristia que, no mundo, «está intimamente relacionada com a Paixão ‘pro nobis’» [TD III, 306].

⁴¹⁰ TD III, 306.

⁴¹¹ TD III, 302.

⁴¹² TD III, 303.

⁴¹³ TD III, 303.

Lhe foi dado simultaneamente – choca com uma liberdade que elude a responsabilidade desta imprudência e a deforma na prudência daquele que quer começar tudo por si mesmo».⁴¹⁴

Quanto às consequências económicas da doutrina da Trindade imanente aqui elaborada, diz Balthasar que, «com o ‘esvaziamento’ do coração do Pai na geração do Filho, ficou já [aí] definitivamente inscrito e assumido todo o possível drama entre Deus e um qualquer mundo», dado que, no entendimento de Balthasar, «qualquer mundo pensável não pode ter o seu lugar senão dentro da distinção entre o Pai e o Filho [na] diferença unificante do Espírito».⁴¹⁵

Mais ainda, a não subsunção da liberdade humana na divina radica, para Balthasar, em que

o amor onnipotente de Deus é, já no próprio seio da Trindade, simultaneamente, impotência que pode, não apenas dar ao Filho uma liberdade divina igual à do Pai, mas, também, conceder à criatura, feita à imagem de Deus, um autêntico poder de liberdade e levá-la a sério até às suas últimas consequências. Inversamente, isto quer dizer que o facto de [Deus] a levar [à liberdade da criatura] completamente a sério, graças ao gesto eucarístico do Filho que tudo engloba [que permite a criação], não pode chegar a imiscuir Deus num processo trágico, num rompimento de Si mesmo (que O obrigaria a levar em Si um inferno inapelável).⁴¹⁶

Mais ainda, afirma Balthasar que, em virtude de que toda a realidade criada esteja já incluída no acontecimento eterno intradivino «como sua possível consequência», não apenas não é necessário, como nem sequer tem sentido «pôr dentro da eternidade um instante no qual o Deus trinitário decida criar um mundo».⁴¹⁷

Depois desta reflexão acerca da radicação na imanência trinitária de todas as possibilidades do mundo criado e, particularmente, do evento salvífico da cruz, diz Balthasar ter-se com

⁴¹⁴ TD III, 304. Lê a aqui a versão inglesa, que nos parece mais clara: «[e] a transforma numa autopreservação cautelosa e calculista» [Nichols, *No Bloodless Mith*, 166]. No mesmo sentido, diz Balthasar que «O que fez possível o ‘não’ [da criatura] foi simplesmente a imprudência trinitária do amor divino que, no momento de se dar, não conheceu nem fronteiras nem cautelas. Aqui radica o seu poder infinito, como também a sua impotência e vulnerabilidade inatas que são inseparáveis uma da outra» [TD III, 305].

⁴¹⁵ TD III, 303.

⁴¹⁶ TD III, 307. Neste sentido, rejeita Balthasar a ideia de que o ‘não’ da criatura a Deus «viria a limitar a onnipotência divina de tal modo que [...] faria entrar Deus num autêntico drama, obrigando-O a pensar o modo de Se poder livrar da armadilha que havia posto a Si mesmo» ao dotar a criatura finita com o dom da liberdade, porquanto ‘não’ da criatura «não po[ssa] ter outro contexto senão o ‘sim’ englobante do Filho ao Pai no Espírito, dado que é a rejeição da participação na autonomia recebida pelo Filho» [TD III, 303. 305].

⁴¹⁷ TD III, 303. Quanto a isto, faz o helvético referência à afirmação de Moltmann segundo a qual, com afirmação da existência de um tal momento em Deus, se projeta «o tempo na eternidade de Deus, porque toda a decisão possui a estrutura de antes e depois que caracteriza o tempo» [TD III, 303, n. 23]. Não obstante isto, diz o helvético noutro passo ser necessário manter que, embora a possibilidade da criação esteja dada na geração do Filho, não é possível identificar o momento da processão intratrinitária com a posição deliberada divinamente de um mundo criado, o que, sugeriria inevitavelmente um esquema sequencial, pelo que não fica aqui esclarecido o modo da articulação entre a decisão da geração do Filho pelo Pai, a qual porquanto se trate de Deus, coincide com a necessidade, e a decisão absolutamente livre e sem qualquer necessidade da criação de um mundo distinto de Deus [cf. TD III, 301].

ela aberto uma via para a compreensão da noção de ‘substituição’, também ela fundada na vida íntima da Trindade, que permita evitar uma compreensão soteriológica que entendesse a Trindade como intocada pelo acontecimento do calvário, porquanto Cristo continuasse a gozar da visão beatífica nesse momento, bem como outra que, ao invés, a pensasse envolvida num compromisso trágico ou mitológico com o pecado.⁴¹⁸

Não obstante a reflexão atrás explanada, por si desenvolvida, afirma Balthasar permanecer a «kenose redentora de Deus, [que] consiste na identificação do Logos divino com o homem Jesus», «o mistério mais específico de Deus por meio do qual revela e comunica ao mundo a Sua essência».⁴¹⁹ Neste sentido, diz o helvético ter apenas limitado negativamente este mistério «excluindo os extremos [indiferença e envolvimento mítico] e afirmando, ao mesmo tempo, que a condição de possibilidade do abandono de Jesus pelo Pai [tem] necessariamente o seu fundamento na distância absoluta que existe entre a hipóstase que dá a divindade e a hipóstase que a recebe».⁴²⁰ Entende Balthasar conseguir, com isto, garantir ficar «para sempre confirmada e aberta esta distância da hipóstase que procede [Filho] das Outras duas» ao mesmo tempo que desaparecer esta distância, «em virtude da divindade comungada pela Trindade como dom absoluto».⁴²¹

Mais ainda, diz Balthasar só poder dar-se a salvação por meio da substituição vicária de Cristo na cruz e da Sua descida aos infernos porquanto, n’Ele, o mundo seja «elevado até ao plano da Trindade económica, a qual está fundada sobre a imanente, enquanto a distância eterna e santa do Filho em relação ao Pai no Espírito é o fundamento de que a distância ímpia do pecado do mundo possa ser assumida, ultrapassada e superada naquela».⁴²²

Deste modo, em toda a reflexão que Balthasar elabora neste tomo da sua dramática teológica, encontramos como ponto central e condição de possibilidade da ação salvífica de Cristo no mundo testemunhada pelas Escrituras e pela interpretação que Este faz de Si mesmo e do Seu mistério Pascal, a afirmação de uma kenose intradivina que pertence à realização de Deus enquanto absoluto, bem como as Pessoas divinas como coincidindo e, simultaneamente, sendo instâncias *a quo* e *ad quem* desse mesmo movimento que, como tal, coconstitui Deus.

2.4. – *Theodramatik IV*

Balthasar começa o último tomo da *Theodramatik*, *O Último Ato*, por dizer ter este por objeto a Trindade, conquanto a primeira parte do segundo tenha sido, ou tido, uma abordagem

⁴¹⁸ Cf. TD III, 309.

⁴¹⁹ TD III, 309.

⁴²⁰ TD III, 309.

⁴²¹ TD III, 309-310.

⁴²² TD III, 338.

do drama teológico, predominantemente antropológica, a segunda parte desse mesmo tomo, cristológica, e a terceira, *A Ação*, soteriológica.⁴²³

Deve-se a temática ou prisma fundamental de consideração dos temas correlatos ao drama teológico deste tomo a que, no entender de Balthasar, seja Deus, a Trindade e a Sua profundidade trinitária o horizonte último da revelação e, bem assim, o desfecho desse mesmo drama. Deste modo, a Sua vida trinitária, manifestada em Jesus, aparece como o verdadeiro *eschaton* ou novíssimo do homem e da História, a partir de uma visão teocêntrica.⁴²⁴ Neste mesmo sentido, afirma o helvético só se poder tratar dos *eschata* antropológicos (sintetizados na fórmula tradicional dos novíssimos do homem: morte, juízo, inferno e paraíso) no âmbito de uma escatologia teocêntrica.⁴²⁵

Diz Balthasar justificar-se este volume porquanto, pese embora no tomo anterior se tenha já vislumbrado a solução do nó dramático – a qual se dá por meio da cruz –, como aceitação do sempre-mais da resistência antidivina pelo próprio Deus, permaneçam ainda questões por responder, como sejam se a liberdade divina pode, através da ação do Filho na Sua Paixão, Morte e Ressurreição e daquilo a que o helvético chamou o abraço trinitário (isto é, o *redditus* de todas as coisas a Deus na assunção de toda a distância possível da criatura em relação a Deus na distância intradivina entre Pai e Filho), sujeitar ao Seu domínio a liberdade criada, qualquer que seja a sua decisão definitiva, em razão de ser uma liberdade de amor; se, no caso de não o fazer, em razão de proceder para com a liberdade criada por meio da persuasão e não de violência, a liberdade infinita fica ainda certa de alcançar os Seus objetivos, dado poder dar-se, nesse caso, uma recusa definitiva do homem a Deus; se há algum caminho que permita à teologia, feita no tempo e sujeita às limitações da nossa compreensão, adentrar-se nas questões escatológicas e ultrapassar estas dificuldades ou se não se deveria, antes, deter o pensamento teológico diante do *eschaton*; e, por fim, a da medida em que, devendo a teologia falar das realidades escatológicas, o faz.⁴²⁶

Entende Balthasar todas estas questões terem resposta a partir da Trindade, porquanto Esta seja dada ao homem como seu Ómega, na medida em que é também o seu Alfa, constituído aquele por Deus como imagem da Trindade, e por isso, só na Trindade, aberta para nós em Cristo, se esclarecendo e chegando à sua realização plena.⁴²⁷

⁴²³ Cf. TD IV, 15.

⁴²⁴ Cf. TD IV, 56-57. Aduz ainda a isto Balthasar que uma escatologia que tome uma perspectiva antropocêntrica não tem lugar na ciência da revelação [cf. TD IV, 56].

⁴²⁵ Cf. TD IV, 56.

⁴²⁶ Cf. TD IV, 56.

⁴²⁷ Cf. TD IV, 56-57.

Neste sentido, elabora o helvético a primeira parte da sua investigação, intitulada “O mundo a partir de Deus”, como uma reflexão acerca dos traços da Trindade presentes na criaturalidade, em geral, e no homem, em particular, da relação das características fundamentais das criaturas e do homem com a vida íntima da Trindade no mundo presente, e do modo de inclusão do homem, na sua condição criada, querida por Deus, na vida divina.

Com efeito, toma o teólogo suíço como ponto de partida o entendimento escolástico, a que chama axioma – para o que se apoia no pensamento de São Tomás e, sobretudo, São Boaventura –, segundo o qual a criação só é possível a partir de um Deus trinitário.⁴²⁸ Assim, recolhe Balthasar a posição do Aquinate, o qual entende ser o Filho, como imagem eterna de Deus, o primogénito de toda a criatura, que tem n’Ele a Sua consistência, porquanto a processão das criaturas no tempo dimane da processão eterna das Pessoas em Deus.⁴²⁹ Mais ainda, quanto ao fluxo da vida trinitária, que compara ao curso de um rio que, por meio do Filho, forma, na criação, um braço, afirma o Doutor Angélico serem na encarnação as águas trinitárias levadas até ao mundo através do lado ferido de Cristo na cruz, a partir do qual Ele forma os rios da graça na criação, isto é, a Igreja, os sacramentos e as diversas ordens dos santos.⁴³⁰ Não obstante esta centralidade cristológica, diz o Aquinate ser a criação obra da Trindade, a qual atua *ad extra* segundo a ordem intradivina das Pessoas:

“Deus Pai produz a criatura mediante a Sua palavra, que é o Filho, e por meio do Seu amor, que é o Espírito Santo.”⁴³¹ Nesse sentido, as processões das Pessoas são a causa da geração das criaturas, enquanto incluem os atributos essenciais [do ser espiritual:] o saber e o querer”. Compete primeiro ao Pai, [em razão] da ordem [das processões], a potência criativa. O nascimento do Filho a partir do Pai “é o fundamento último de todo o nascimento de outro ser, porque somente aquele nascimento abarca naturalmente toda a natureza do genitor; todos os outros [só o fazem] de modo imperfeito. Deste modo, é necessário derivar do dito nascimento todo o nascimento posterior como uma certa imitação. O mesmo vale para o Espírito Santo [enquanto as criaturas são queridas por Deus]”.⁴³²

⁴²⁸ Cf. TD IV, 61-65.

⁴²⁹ Cf. TD IV, 61.

⁴³⁰ Cf. TD IV, 62.

⁴³¹ Este entendimento de Tomás depende do seu entendimento do Espírito Santo como a processão do amor em Deus, o qual Balthasar, como vimos atrás, rejeita. Não obstante esta diferença – que levará, como veremos seguidamente, à preferência do suíço por Boaventura no que respeita à compreensão das relações e propriedades de cada uma das Pessoas divinas –, retém-se como ponto essencial de contacto entre Tomás e o helvético a noção de dependência da processão da criação daquela divina.

⁴³² TD IV, 62 com citações internas de Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 6., resp. e Tomás de Aquino, *Super Boethium de Trinitate*, próêmio. Neste sentido, entende Tomás que, da mesma forma como se remeteu «a processão das criaturas, que representam, só de forma imperfeita, a perfeição da natureza divina, ao arquétipo perfeito, o Filho, como princípio, arquétipo de fundamento da Sua processão quase-natural de Deus, deve a mesma processão das criaturas, de igual modo, ser remetida a um princípio que é [...] o fundamento de toda a comunicação livre. Este fundamento é o amor, em virtude do qual tudo se oferece de forma voluntária». Daqui retrocede o Aquinate da criação a Deus, afirmando que, «por isto, tem de haver em Deus uma Pessoa que

Continua Balthasar a expor o pensamento de Tomás dizendo que, no entender do Aquinate, em razão de o Pai, na geração do Filho não Se exprimir apenas a Si mas também, «simultaneamente, toda a Sua potência criadora, isto é, tudo o que Deus pode criar, “também o amor do Pai, que tende ao Filho, é o fundamento para todos os efeitos do amor que Deus faz com que cheguem às criaturas e, deste modo, o Espírito Santo, como amor do Pai ao Filho, é também o Seu amor à criatura”». ⁴³³ Demonstra o helvético resultar desta radicação da criação nas processões trinitárias, para o Aquinate, que, dada aquela, «*processio* (intradivina) e *missio* (extradivina) são, para as Pessoas divinas, uma mesma e única coisa, mesmo quando o Filho e o Espírito entram na visibilidade da criação». ⁴³⁴

Continua ainda Balthasar a sua exposição do pensamento de Tomás, afirmando que, no entender do Angélico, no processo do mundo, que consiste num movimento de saída e regresso a Deus (*exitus et redditus*), este último acontece por meio das missões do Filho e do Espírito ao mundo. ⁴³⁵ Com efeito, segundo o entendimento do Aquinate, que o suíço recolhe, os envios do Filho e do Espírito, tanto os visíveis, como aquele invisível da graça pelo qual o Espírito opera na alma, reconduzem finalmente o homem ao Pai, porquanto este, por meio da receção das duas Pessoas divinas receba uma semelhança interior com as especificidades de cada uma d’Elas, de modo que Aquelas se encontram no homem como o modelo está na sua cópia e o homem seja assimilado às Pessoas divinas de um modo novo e, bem assim, seja feito participante da bem-aventurança eterna. ⁴³⁶

Diz Balthasar afirmar também Boaventura, como Tomás, que não teria sido possível a Deus «gerar a criatura em virtude da Sua vontade se não tivesse gerado, primeiramente, o Filho em virtude da Sua natureza». ⁴³⁷ Mais ainda, entende o franciscano, como o Aquinate, coincidirem, na palavra proferida pelo Pai, a Sua auto-expressão intradivina e «a expressão de tudo o que Deus pode criar *ad extra*», de modo que esta palavra é, não apenas semelhança imitativa do Pai, mas, também, semelhança exemplar e causa eficiente das coisas. ⁴³⁸ Não obstante, diferentemente de Tomás, afirma Balthasar entender Boaventura estarem expressas na palavra do Pai, tanto a processão do Filho, como a do Espírito, sem o que não seria possível à Palavra encarnada ser, no âmbito criatural, expressão ou revelação do Deus trino. ⁴³⁹ Decorre disto que

procede segundo o modo do amor, e Esta é o Espírito Santo» [cf. Tomás de Aquino, *Super I Sententiis*, d. 10, q. 1, a. 1, resp. citado em TD IV, 63].

⁴³³ TD IV, 63 com citação interna de Tomás de Aquino, *Super I Sententiis*, d. 14, a. 1, resp.

⁴³⁴ TD IV, 63.

⁴³⁵ Cf. TD IV, 64.

⁴³⁶ Cf. TD IV, 64.

⁴³⁷ Boaventura, *In librum Primum Sententiarum*, I, d. 7, dub. 2 citado em TD IV, 64.

⁴³⁸ TD IV, 64.

⁴³⁹ Cf. TD IV, 64-65. Diz Balthasar que, apesar de, em Boaventura, a expressão de todo o Deus Trino se dar no Filho, o Espírito Santo mantém, para o franciscano, o Seu lugar próprio, tanto intratrinitária, como

expressio, qualidade sempre relacionada com o Filho, Palavra do Pai, apareça como categoria central do pensamento do Doutor Seráfico, primeiro enquanto predicada da intimidade trinitária, onde a fertilidade pessoal interna de Deus se expressa no Filho e, depois, em razão da dependência desta processão da possibilidade de qualquer criação – em virtude da expressão, ali incluída, de toda a potência criativa do Pai –, em relação à criação que acontece por meio do Filho, donde as criaturas, no seu ser analógico, aparecem como reflexo, mais ou menos claro, dessa mesma vitalidade interna de Deus.⁴⁴⁰

Conclui Balthasar desta sua análise dos pensamentos de Tomás e Boaventura ficar ainda demonstrado que o ser não é um mistério fechado, mas, antes, alguma coisa que se expressa a si mesmo, que se revela, expressão e revelação que, ao mesmo tempo, não é um evento natural necessário, mas um evento de doação livre.⁴⁴¹ Mais ainda, entende o helvético só ser o homem capaz de compreender esta relação que o ser implica e só na qual o ser criado se pode realizar, a partir da livre revelação do mistério intradivino que Deus realiza em Jesus, porquanto esta lhe permita, não desconsiderando a relação analógica entre ser absoluto e ser criado, compreender o ser e, com isso, a si mesmo.⁴⁴²

Avança Balthasar na sua investigação procurando descrever as condições de possibilidade das condições do mundo em Deus, isto é, a radicação intratrinitária das características da criação e, em particular, do homem, raiz a que, tendo a criação a Trindade como Ómega, aquela há de ser reconduzida, sem o que, não se poderia realizar. Com este fim, elabora de seguida uma extensa reflexão acerca da imanência trinitária sobre a qual nos deteremos nos próximos pontos.

2.4.1. – *Ser, devir e sucesso*

Neste sentido, começa Balthasar por procurar explicitar o fundamento do devir do ser e da distinção real no mundo, não predicável o primeiro a Deus, porquanto, sendo o ser absoluto

economicamente, sendo em Deus o dom intradivino que, na relação com o mundo, se torna comunicabilidade (*donabilitas*) em virtude da liberalidade divina (*liberalitas*) [cf. TD IV, 65].

⁴⁴⁰ Cf. TD IV, 65. Diz Balthasar aludir a esta dependência da criação em relação à processão do Filho em Deus o axioma de Boaventura segundo o qual, dada a produção do dissemelhante, se tem de supor, necessariamente, como anterior àquela, a produção do semelhante, de modo que a desigualdade provém da igualdade [cf. TD IV, 65].

⁴⁴¹ Apesar de Balthasar fazer esta afirmação geral, parece-nos ser necessário distinguir aqui o ser absoluto do ser criado, porquanto em Deus, de acordo com o helvético, como vimos já, se ultrapassem as noções de necessidade e de arbitrariedade ou contingência (o ser absoluto é-o na medida em que se dá, permanecendo essa doação, não obstante, um ato de liberdade), enquanto o ser criado, imagem divina, pelo facto mesmo de estar no mundo como dado, se dê necessariamente a qualquer cognoscente, podendo variar no homem, em virtude da decisão livre, a abertura da sua interioridade ao outro, quer divino, quer criado.

⁴⁴² Cf. TD IV, 65. Neste mesmo sentido, diz o teólogo só ser possível entender-se e dar o valor devido à lógica criatural na medida em que esta é entendida como participação analógica do Logos absoluto, referido analepticamente ao Pai e prolepticamente ao Espírito, afirmando estar também, deste modo, a lógica formal criatural fundada e marcada na e pela forma trinitária [cf. TD IV, 65].

e perfeito, não tenda a qualquer outra forma mais perfeita, e a segunda em razão de em Deus coincidirem essência e existência.

Com efeito, diz o helvético não significar igualdade (*aequalitas*), em Deus, identidade entre Pessoas, mas somente a identidade destas com a única essência divina ou ser absoluto (*esse*), em cuja concretização, isto é, em relação a cuja essência e existência, coincidentes, é cada uma das Pessoas divinas plenamente idêntica, não dominando aí a contraposição das relações, o mesmo é dizer, não diferindo de modo algum a identidade das hipóstases com o único ser divino em razão da realidade pessoal.⁴⁴³ Não obstante, afirma Balthasar que, em razão de cada uma das Pessoas divinas existir como um momento do processo das processões, o qual constitui o ser divino, porquanto por meio dele Deus Se ponha e Se afirme a Si mesmo, a essência divina ou ser de Deus não pode ser considerado como sendo, de algum modo, um quarto subsistente não participado distinto da mobilidade do evento pessoal.⁴⁴⁴ Disto resulta, no entender do teólogo suíço, que o ser de Deus seja, necessariamente, idêntico ao evento pessoal.⁴⁴⁵ Mais ainda, diz Balthasar decorrer disto não ser possível considerar qualquer propriedade divina de um tal modo que, partindo-se da sua predicação à única essência divina ou ser absoluto, se ignorasse as processões divinas, o que afirma o helvético acontecer com frequência nos tratados *De Deo Uno*.⁴⁴⁶

Mais ainda, diz Balthasar, no que afirma o acordo da teologia cristã através dos tempos e a conformidade com os dados da revelação, coincidir o ser ou essência absoluto e eterno do Deus revelado em Jesus Cristo com o evento igualmente eterno das Pessoas, como tal não temporal, não podendo a reflexão sobre o ser prescindir em circunstância alguma desse mesmo evento eterno.⁴⁴⁷ Aduz a isto o teólogo helvético que o evento trinitário «é muito mais do que uma coordenação ou uma sequência, porque expressões como ‘gerar’, ‘nascer’, ‘fazer proceder’ ou ‘inspirar’ expressam atos eternos, isto é, um verdadeiro acontecer».⁴⁴⁸ Contudo, diz ainda o

⁴⁴³ TD IV, 66.

⁴⁴⁴ Cf. TD IV, 66.

⁴⁴⁵ Cf. TD IV, 66. Neste mesmo sentido, diz o helvético não ter validade, no âmbito da teologia neotestamentária, a distinção habitual entre os tratados *De Deo Uno* e *De Deo Trino*, mantendo-a apenas na apologética, porquanto o homem crente em Deus (no geral) possa ser confirmado nesta fé antes de chegar ao mistério trinitário [cf. TD IV, 67, n. 1].

⁴⁴⁶ Cf. TD IV, 66. Dá como exemplo disto o teólogo suíço o caso da onipotência divina, dizendo ser necessário considerá-la, relativamente à criação do mundo, quanto ao modo como Deus quer ser onipotente, determinado este a partir do evento trinitário. Com efeito, diz Balthasar aparecer a onipotência divina à luz da Trindade de um tal modo em que Deus «não é, antes de tudo, criador, mas genitor e inspirador, e gerando e inspirando transfere constantemente ao sempre-Outro a Sua potência e a deixa como está [dada] sem a retomar». Continua o helvético, dizendo que, «se se quisesse reconhecer aqui uma ‘limitação’ (‘necessária’ no processo trinitário) do poder divino sempre-pessoal, isto é, uma espécie de impotência, encontrar-se-ia [nessa altura,] a compatibilidade destas duas faces do poder divino (como onipotência verdadeira e como transferência real da potência), no conceito principal de amor absoluto, que é, no fim de contas, o único a partir do qual se pode falar *De Deo Trino*» [TD IV, 66].

⁴⁴⁷ Cf. TD IV, 67.

⁴⁴⁸ TD IV, 67.

suíço, não pode ser este evento ou sucesso divino entendido no sentido do devir intramundano, antes como fundamento da possibilidade e da realidade interna de um devir num mundo que, criado por Deus, transporta em si a marca do seu criador, de modo que «o devir intramundano é uma cópia do acontecer eterno em Deus que, como tal [...], é idêntico ao ser e essência eternos».⁴⁴⁹

Diz ainda Balthasar radicar também aquilo que diz ser o enigma fundamental da filosofia, a distinção real entre a essência e a existência nos seres do mundo, diferença que marca toda a realidade criada, na diferença, em Deus, entre a essência divina comum, à qual as Pessoas são idênticas, e as propriedades distintivas destas, diferença que, em Deus, em virtude da dita identidade, não se pode constituir na forma com que aparece na criatura, a qual é, nela, marca da sua condição criatural.⁴⁵⁰

Avança ainda mais Balthasar na sua investigação acerca do reflexo do evento trinitário na constituição da criação e no devir do mundo, detendo-se, para isso, na consideração do pensamento de três dos autores contemporâneos que, segundo o helvético, têm procurado entrever alguma coisa do mistério trinitário primordial partindo do mundo, tentando olhar o devir deste à luz da fé.⁴⁵¹

Com efeito, Balthasar expõe, em primeiro lugar, a tentativa de elaboração de uma ontologia trinitária por Clemens Kaliba, o qual apresenta uma variação da *imago trinitatis in anima* agostiniana, encontrando-se, para este autor, o reflexo mais nítido da Trindade na criatura na tripartição das capacidades da ipseidade autocognoscente, isto é, na capacidade volitiva, naquela cognoscente e, por fim, na desiderativa, bem como na sua interação e interpenetração no espírito humano.⁴⁵² Diz Balthasar entender Kaliba ser «a vontade que se põe a si mesma em liberdade o fundo primeiro e integral da pessoa [...], fundo que põe nela a razão como auto-compreensão e compreensão do ser», procedendo de ambas «o auto-sentimento, o seu poder fundamental, a sua afirmação como bem, a sua interioridade que se encerra em si – a qual, não obstante, como finita é [...] abertura absoluta ao bem infinito», donde resulta ser «aquilo que, em Agostinho, se chama *desiderium* insaciável».⁴⁵³ Mais ainda, diz o helvético entender o discípulo de Heidegger que emerge destas três capacidades do espírito humano a liberdade que «é posse de si somente enquanto tende à ‘ideia divina’ como prefiguração mais livre do modo como esta liberdade se pode consumir de forma livre».⁴⁵⁴ Em razão de que «a vontade que se

⁴⁴⁹ Cf. TD IV, 67.

⁴⁵⁰ Cf. TD IV, 67-68.

⁴⁵¹ Cf. TD IV, 68.

⁴⁵² Cf. TD IV, 68-69.

⁴⁵³ TD IV, 69.

⁴⁵⁴ TD IV, 69.

põe a si mesma de modo algum poderia pôr a “vontade ativa que se liberta” sem a “vontade da razão que se compreende a si mesma como vontade”» e de que «vontade e razão não se podem pôr sem o sentir-se já constante da ipseidade», conclui-se haver «entre as capacidades uma verdadeira sequência e, ao mesmo tempo, uma *circumincessio* autêntica». ⁴⁵⁵ Daqui, diz Balthasar passar Kaliba, ainda que de forma cautelosa – porquanto «a diferenciação das capacidades espirituais na realidade infinita do ser puro desapareç[a] como distinção real e se mantenha apenas como distinção virtual, razão pela qual não é capaz de fundar imediatamente a distinção [...] das três Pessoas divinas» –, à descrição da Trindade divina. Neste sentido, diz Balthasar entender Kaliba Deus, diferentemente da criatura, como sendo

“dono da Sua existência enquanto ipseidade” “na identidade de existência e vontade”, [...] [vontade] que é sempre [...] razoável, pondo-se como ‘eu’ em idêntica originalidade [em relação à existência e à vontade], o que só é possível se, na mesma originalidade, a fusão de vontade e razão na ditosa percepção e penetração de si, o espírito, como terceiro eu, forma a mesma ipseidade. ⁴⁵⁶

Diz Balthasar decorrer daqui o entendimento de Kaliba acerca da Trindade em si mesma, aparecendo na descrição deste autor Deus, deste modo, como «o pôr-se, saber-se e sentir-se do ser puro», configurando-Se o Pai como «autocognoscente e auto-senciente pôr-Se como ‘eu’», o Filho como «pôr-Se como ‘eu’ que Se sabe e Se sente» e o Espírito Santo como «sentir-Se como ‘eu’ que Se põe e Se sente». ⁴⁵⁷ Em virtude de, para Kaliba, não se poder predicar qualquer devir ⁴⁵⁸ à divindade, «nenhuma origem pode [, em Deus,] ser sem as outras origens», o que é conseguido no esquema apresentado porquanto ali, como há de acontecer na Trindade, «todas as origens estão relacionadas entre si, tanto de forma antecedente, como consequente», o que garante a *circumincessio* divina, e bem assim, permite pensar a pessoalidade das hipóstases sem, com isso, pôr em causa a unidade da essência. ⁴⁵⁹

Termina Balthasar, contudo, esta sua exposição levantando, como objeção ao pensamento de Kaliba, as questões de, se «nesta equiparação das processões genéticas com a *circumincessio* das Pessoas (que se abre [aqui] a partir do ser uno) emerge com clareza aquela nítida relação das processões que conhecemos por meio dos textos da revelação», e ainda de se, «neste esforço por excluir de Deus, não apenas todo o devir, como também toda a analogia com o devir, não se perde alguma coisa de essencial do modo como Jesus Se diz a Si mesmo». ⁴⁶⁰

⁴⁵⁵ TD IV, 69, com citações internas de Clemens Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*.

⁴⁵⁶ TD IV, 70.

⁴⁵⁷ Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes* citado em TD IV, 70.

⁴⁵⁸ Noção que não é aqui distinguida de evento ou sucesso.

⁴⁵⁹ Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes* citado em TD IV, 70.

⁴⁶⁰ TD IV, 71.

Passa o helvético, depois disto, à apresentação da reflexão de Wilhelm Moock, o qual, diz, procura compreender o modo como se relaciona a unidade da natureza criada com a unidade incriada de Deus, o que fará a partir da analogia «entre Deus Uno e Trino e a realidade ontológica do mundo na sua estrutura trinitária».⁴⁶¹ Começa Balthasar por afirmar notar Moock a relação, na natureza criada, entre o ser mundano, na sua unidade (*esse non subsistens*), e as formas individuais, a qual entende como paternal, fazendo a primeira sair de si as segundas, cada uma das quais, além de não existir de forma isolada, só se apresenta como realidade, isto é, como boa, na medida em que estabelece um intercâmbio dinâmico «com aquela unidade que a gerou, num ritmo movimentado, num regresso, num ‘movimento ordenado’ [em direcção] àquela».⁴⁶² Resulta disto, para Moock, que o existir seja «“dar e receber” entre a unidade e a forma, no que consiste também a beleza do real; [é] um ‘jogo’ que se revela no mundo entre movimento do período [tempo estabilizado] e da progressão (mas que, em última análise, constituem uma unidade)».⁴⁶³ Daqui, chega Moock à consideração da «profundidade insondável da unidade paterna», a qual, em Deus, é capaz de «exprimir toda a Sua plenitude numa única Palavra», enquanto a «profundidade da natureza criada – “criada por Deus segundo a imagem do Seu abismo infinito” – contém em si, antecipadamente, a unidade de todas as coisas existentes».⁴⁶⁴ Por fim, diz Balthasar resultarem para si, do pensamento de Moock, como pontos de apoio à sua própria reflexão, o entendimento deste último acerca da «estrutura fundamentalmente trinitária de cada ser finito como “jogo entre unidade e forma individual”» e «o carácter de sucesso de tudo, também do ser absoluto, o qual se revela por meio da profunda fecundidade [deste último], que vê a forma individual como verdadeira e boa em razão da sua derivação da origem [unidade do ser divino] e do seu retorno a ela».⁴⁶⁵ Mais ainda, diz Moock, numa afirmação que Balthasar recolhe, que, em Deus, neste processo de relação constante de paternidade da unidade com as formas individuais, isto é, de articulação entre a unidade divina e as Pessoas divinas, em razão da não temporalidade de Deus, o regresso da individualidade à unidade não é um ponto final do sucesso, mas, ao invés, este sucesso aparece como estando eternamente *in statu nascendi*.⁴⁶⁶ Resulta disto, para Moock, que Deus «é eternamente novo, não [tem em Si qualquer mediação] entre o princípio e o fim e é eternamente imutável, não um movimento congelado, mas a origem de todo o movimento; não movimento, mas a sua matriz», donde aparece, como consequência, que «a realidade trinitária é também o modelo das criaturas».⁴⁶⁷

⁴⁶¹ TD IV, 71.

⁴⁶² TD IV, 71.

⁴⁶³ TD IV, 71-72 com citação interna de Wilhem Moock, *Briefe über die heilige Dreifaltigkeit*.

⁴⁶⁴ TD IV, 72.

⁴⁶⁵ TD IV, 72.

⁴⁶⁶ Cf. TD IV, 72.

⁴⁶⁷ Moock, *Briefe über die heilige Dreifaltigkeit* citado em TD IV, 72-73.

Passa Balthasar, por fim, nesta sua análise das tentativas de entrever o mistério trinitário a partir do devir do mundo à luz da fé por meio de um exercício de retroação e de procura de descrição da radicação trinitária das condições de possibilidade da criação levada a cabo por Deus, à exposição breve do pensamento de Klaus Hemmerle, historiador da religião.⁴⁶⁸ Diz Balthasar entender Hemmerle terem-se feito grandes progressos na compreensão do conjunto do ser com a receção e consequente modificação da filosofia grega, natural, pela teologia cristã, tendo permanecido, contudo, um déficit na reflexão no que respeita ao entendimento do próprio conceito de ser. Quanto a isto, afirma o historiador não ter o elemento distintivamente cristão, naquele encontro, conseguido determinar de forma nova a preconcepção helénica.⁴⁶⁹ Neste sentido, diz o helvético afirmar Hemmerle terem continuado a constituir a base da ontologia, antes natural, agora cristianizada, as questões acerca daquilo que no ser permanece (substância) e do que nele muda (acidente).⁴⁷⁰ Entende, contudo, o historiador, posição que Balthasar acolhe, não fazer isto jus à intuição neotestamentária, decorrente da revelação de Deus em Jesus Cristo, segundo a qual aquilo que permanece é o amor.⁴⁷¹ Com efeito, diz Balthasar entender Hemmerle que, dado permanecer o amor apenas enquanto se dá desde a sua origem radical – como se confirma na entrega de Jesus pelo mundo, na qual se revela a Sua doação pelo Pai – «o originário não é o substantivo, mas o verbo transitivo; o ponto de partida está “no sucesso, na realização”». ⁴⁷² Aqui, dar-se não aparece como «perda de si, mas, antes, essencialmente, como realização de si mesmo», de modo que «êxtase e entrada em si são uma só coisa». ⁴⁷³ Diz Balthasar, não entender isto Hemmerle, contudo, como significando uma dissolução de tudo, e bem assim, de Deus, «no fundamentalismo ou na dialéctica», ressalva que é garantida pela revelação da Trindade económica em Jesus, que «remete para a imanente», também ela tripessoal, fundando-se nesse «dar-se, exprimir-se (na palavra de Deus) e retomar-se (no Espírito Santo)», no entender do historiador, as estruturas trinitárias de ser, pensar e falar do mundo, isto é, a positividade real da alteridade. ⁴⁷⁴ Diz Balthasar, por fim, aparecer também em Hemmerle aquilo para que tinha já apontado antes destas exposições: que «o dar-se absoluto está para lá do ‘poder’ e da ‘impotência’: no poder-deixar-ser estão imbricadas ambas as coisas. A ‘substância’

⁴⁶⁸ Cf. TD IV, 68. 73.

⁴⁶⁹ Cf. TD IV, 73.

⁴⁷⁰ Cf. TD IV, 73.

⁴⁷¹ Cf. TD IV, 73.

⁴⁷² TD IV, 73 com citação interna de Klaus Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*.

⁴⁷³ Neste sentido, diz Balthasar, utilizando citações do próprio Hemmerle e explicitando-as: «“Se afastar-se de si é voltar a si, se a alienação é o princípio do ser”, então “análise e síntese, ser e sucesso, permanecer e acontecer, liberdade e necessidade» incluem-se reciprocamente”» [TD IV, 73 com citação interna de Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*].

⁴⁷⁴ Cf. TD IV, 74.

está-aí para a ‘transubstanciação’, para a ‘comunhão’. Assim, são completamente compatíveis “imutabilidade de Deus e história de Deus”». ⁴⁷⁵

Terminadas estas exposições, passa Balthasar a desenvolver a sua síntese, o que faz como enunciação das conclusões da investigação levada a cabo atrás, ⁴⁷⁶ elaborando, como até aqui, a propósito do mundo e da tentativa da compreensão da sua relação com a Trindade que o criou e para a qual tende, uma doutrina da imanência trinitária que, em seu entender, seja capaz, tanto de fazer jus aos dados da revelação, como de fundar o mundo na configuração com que ele se nos apresenta. Com efeito, diz o helvético ser a sua primeira conclusão relativa à «estrutura das ideias dos seres do mundo», remetendo o seu raciocínio a Boaventura. ⁴⁷⁷ Começa Balthasar por afirmar, quanto a isto, que, em razão de estarem as ideias dos seres do mundo essencialmente dadas no Logos – porquanto derive a criação da geração da Palavra em Deus – estas se ultrapassam sempre a si mesmas, isto é, apontam a um horizonte e para um fundamento para lá delas próprias (e, na medida em que são criadas, maior que elas), dado que «o Logos não existe senão juntamente com o Pai e o Espírito e, como ‘expressão’ divina, expressa a totalidade da vida trinitária». ⁴⁷⁸ Assim, entende Balthasar que

toda a ideia ou essência (*essentia*) [, enquanto dada em Cristo,] se supera no seu fundamento (o Pai) e tem [já dada] (no Espírito) a determinação interna da sua autodoação. Recebe a essência esta determinação a partir da sua radicação, porque o seu fundamento (o Pai) é não apenas poder de auto-expressão, mas, precisamente nisso, também poder de entrega de si, ⁴⁷⁹ do mesmo modo como trinitariamente o Filho co-recebe a vontade (de natureza) para a inspiração do Espírito no Seu auto-acolhimento do Pai: [vontade] de se co-lançar [com a] vontade de entrega que reside no gerar do Pai. ⁴⁸⁰

Resulta disto que a imagem ou reflexo de Deus no ente finito coincida com o deixar-ser todo e qualquer existente, porquanto, na sua referência radical, o ente apareça já como dom gratuito de um ser absoluto que o é somente na medida em que se dá e deixa-ser o outro intra-divino e que estende livremente esta doação de si, no que origina a criação. Com efeito, diz Balthasar aparecer o deixar-ser como *imago trinitatis* na criação, e particularmente no homem, em virtude de, em Deus, cada hipóstase ser ela mesma na medida em que deixa-ser as Outras

⁴⁷⁵ Cf. TD IV, 74 com citação interna de Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*.

⁴⁷⁶ Cf. TD IV, 74. Afirma Karen Kilby derivar uma das dificuldades de compreensão de Balthasar precisamente da forma indireta como muitas vezes constrói a sua argumentação [cf. Kilby, *Balthasar*, 3].

⁴⁷⁷ TD IV, 74.

⁴⁷⁸ TD IV, 74.

⁴⁷⁹ Disto resulta só se realizar a criação e, particularmente, o homem, para Balthasar, na medida em que assuma esta sua referência ao Pai, pela qual se percebe como dom, se una ao Filho, no qual é dado, e se devolva ao Pai com e n’Aquele, no Espírito Santo, em ação de graças.

⁴⁸⁰ TD IV, 74-75.

hipóstases em identidade com a mesma essência, bem como «numa infinita afirmação e agradecimento tanto do próprio ser como do ser-com».⁴⁸¹

Mais ainda, diz o helvético decorrer da relação, em Deus, entre o evento pessoal trinitário e o ser absoluto uma iluminação acerca da distinção real do mundo, a qual surge como cópia estrutural do ser uno e trino que Deus é.⁴⁸² Neste sentido, diz Balthasar que, apesar de «nenhum ser individual criado pode[r] ser idêntico ao ser [*actus essendi*] ou deduzido deste, antes [tendo] a sua unidade em si mesmo (*essentia habet esse per seipsum, non propter esse suum*), este ser, contudo, não lhe pode vir externamente, dado que [, ao ser,] só o nada lhe pode ser externo».⁴⁸³ Disto resulta uma relação de mútua implicação entre essência e existência que, constituindo a marca da condição criatural do ser criado por oposição a Deus, tem de estar necessariamente fundada em Deus, sem o que não poderia marcar de forma estrutural o ser criado.⁴⁸⁴ Assim, afirma Balthasar não se poder dizer

que a substância possuída em comum pelas três hipóstases divinas se comporta como o ser participado em comum pelos seres finitos, dado que estes seres finitos não se identificam com o seu serem-postos-na-realidade, enquanto cada uma das hipóstases é idêntica à essência divina (caso contrário [formariam] três deuses).⁴⁸⁵

Contudo, no entender do helvético, dado que «a essência divina não é um bloco de identidade rígido, mas um comunicar-Se, no Pai, recebido, no Filho, e dado, em comum, pelo Pai e [pelo] Filho ao Espírito, devido [o ser comunicado] pelo Filho e [pelo] Espírito», no ser criado, imagem da Trindade, «o ser dado à essência finita tem uma fluidez e transitoriedade que só se chega a ‘deter’ nas essências».⁴⁸⁶ Conquanto as essências, na sua singularidade, se devam «àquela bondade divina que as põe “no fluir de todo o ser, a partir de Deus”, de forma que o ser, só mediante elas e nelas pode ter a sua unidade (que as transcende a todas)», aparece a «recíproca diversidade das essências» que participam do mesmo e único ato de ser, como reprodução, na criação, da «oposição intradivina das hipóstases».⁴⁸⁷

Mais ainda, diz Balthasar:

Tal como as Pessoas divinas são Elas mesmas no transcenderem[-Se em direção] ao sempre-Outro, também as essências criadas são elas mesmas apenas [na medida da sua] referência transcendente ao seu fundamento primeiro (do qual dimana o ser global) e ao seu destino de entrega

⁴⁸¹ TD IV, 75.

⁴⁸² Cf. TV IV, 75.

⁴⁸³ TD IV, 75 com referências internas a Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 5, ad 8 e *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

⁴⁸⁴ TD IV, 75.

⁴⁸⁵ TD IV, 75.

⁴⁸⁶ TD IV, 75.

⁴⁸⁷ TD IV, 75 com citação interna de Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 4, ad 4.

(ao sempre-próximo; com ele, em concreto, através de todo o individual, ao ser em conjunto). Assim, todo o ser criado, como o divino, é, simultaneamente, infinito e determinado, ainda que de modo diferente.⁴⁸⁸

A isto, acrescenta ainda o helvético que,

se o ser criado deve ambas as coisas [a infinitude do *esse non subsistens* ou *actus essendi creatus* e a determinação de cada ente particular na sua essência por meio da qual o mesmo *actus essendi* é atualizado] ao ser divino total (dado que o Deus tripessoal opera de forma conjunta as Suas obras), não obstante, deve a sua determinação essencial, em primeiro lugar, ao Logos, a sua participação num ser infinito ao Pai (ao qual se atribui a criação) e o seu destino de entrega ao Espírito, que consubstancia em Deus a liberalidade do amor.⁴⁸⁹

Passa Balthasar, depois disto, a apresentar a segunda conclusão desta sua investigação, afirmando dizer ela respeito à «relação dinâmica da criatura ao Criador ou à fundamentação do devir no ser absoluto». Quanto a isto, postula serem mediadores entre ambos o «conceito inevitável de processo trinitário e [o] da sua vitalidade duradoura».⁴⁹⁰ Com efeito, começa o helvético por afirmar não ser possível definir «a vida eterna, que é Deus», como devir, em razão de não poder haver em Deus qualquer carência, o que constitui na criação o motivo do seu movimento em direção a um estado mais perfeito e da sua intranquilidade. Daqui resulta, em seu entender, que a vida divina, enquanto plenitude de vida, tem, necessariamente, de ser repouso total.⁴⁹¹ Continua Balthasar, dizendo – no que começam a aparecer de forma clara referências e citações abundantes às obras de Adrienne von Speyr – que, não obstante, esse «repouso não é rígido, mas, antes, ‘mobilidade eterna’, porque as processões divinas e o intercâmbio das pessoas nelas fundado não são temporalmente limitados mas eternamente atuais».⁴⁹² Mais ainda, diz o helvético significar aqui ‘eterno’, simultaneamente, ‘infinito’, pelo que, em seu entender, o evento trinitário «não é exprimível por meio de um superlativo que termina no ponto mais alto (como ‘sumo bem’), mas somente por meio de um comparativo aberto ao sempre-maior».⁴⁹³ Avança ainda mais Balthasar, afirmando ser esta qualidade de um comparativo sempre-mais de Deus não apenas relativa à consideração d’Este como objeto do pensamento humano, mas que, não obstante ser Deus completamente transparente para Si mesmo – isto é, conhecer-Se e possuir-Se nesse conhecimento inteiramente –, Ele é, também para Si mesmo, sempre-mais.⁴⁹⁴ Completa o teólogo esta asserção dizendo representar-se este ‘excesso’ em

⁴⁸⁸ TD IV, 75-76.

⁴⁸⁹ TD IV, 76.

⁴⁹⁰ TD IV, 76.

⁴⁹¹ Cf. TD IV, 76.

⁴⁹² TD IV, 76.

⁴⁹³ TD IV, 76-77.

⁴⁹⁴ Cf. TD IV, 77.

Deus pessoalmente sobretudo no Espírito Santo.⁴⁹⁵ Assim, no entender de Balthasar, não resulta apenas da debilidade e limitação do entendimento humano que o homem procure sempre a Deus, mesmo quando já O tenha encontrado, caso em que diz que O procurará ainda mais, mas da própria «vitalidade da vida infinita», que, assim é oceano inabarcável.⁴⁹⁶

Mais ainda, diz Balthasar pertencer ao amor autêntico que o amante não se possa jamais saciar do amado, a partir do que afirma, seguindo von Speyr, que, na Trindade, apesar do Filho que está diante do Pai O ver constantemente como novo (na atualidade eterna, que é, também, novidade eterna), mesmo sabendo que pode alcançar o Pai a partir de qualquer perspectiva que seja, «não despreza contemplá-l’O sempre a partir de novas facetas e de O procurar continuamente no encontro eterno».⁴⁹⁷ Aduz a isto o helvético que «não contradiz a atualidade eterna de Deus [que Ele] disponh[a] das Suas riquezas de forma que deixe resplandecer [desse modo] aspetos sempre novos», sem o que, no seu entender, Deus «não seria liberdade absoluta na Sua essência».⁴⁹⁸ Avança Balthasar ainda mais na sua especulação, dizendo ter esta mesma liberdade repercussões na relação das Pessoas divinas, as quais traduz por meio da citação de uma passagem de von Speyr onde diz a médica suíça que

o Filho é a primeira expectativa do Pai e também a sua primeira realização e Ele [o Filho] continua por toda a eternidade a ser o que era e o que é: expectativa e consumação. Expectativa insuperável que é superada continuamente na consumação; contudo, a expectativa era insuperável... Constantemente se dá essa exuberância [do sempre mais de Deus para Si mesmo] na processão do Espírito Santo, dado que Pai e Filho vêem o Seu amor recíproco superado de um tal modo que procede d’Eles uma terceira Pessoa.⁴⁹⁹

Resulta disto, no entender do teólogo helvético, não haver motivo para que se exclua em Deus um análogo «daquilo que, no amor humano, é o momento vivificador da surpresa».⁵⁰⁰ Neste sentido, diz Balthasar: «O Filho nascido do Pai ultrapassa, por assim dizer, “à partida, as expectativas mais ousadas do Pai”. “Deus, apesar da Sua onisciência, ama de modo que Se deixa transbordar e surpreender sempre pelo Amado”».⁵⁰¹ Conclui Balthasar este excuro da

⁴⁹⁵ Cf. TD IV, 77.

⁴⁹⁶ TD IV, 77. Neste mesmo sentido, cita o helvético Adrienne, a qual diz que «o mistério não deve, nem pode, nem tem de perder, por meio da revelação, o seu carácter de mistério», afirmando ainda, noutro passo, que «[Deus] permanece [, na Sua revelação,] misterioso e imperscrutável, não como mistério impenetrável, para além do qual não se pode chegar, mas por meio da infinitude e abertura do seu mistério», que o é, assim, de forma positiva, enquanto imensidade inabarcável [Adrienne von Speyr, *Johannes*, vols. II e III citado em TD IV, 77-78, n. 50].

⁴⁹⁷ TD IV, 78.

⁴⁹⁸ TD IV, 78.

⁴⁹⁹ Adrienne von Speyr, *Die Welt des Gebetes* in TD IV, 78.

⁵⁰⁰ TD IV, 78.

⁵⁰¹ TD IV, 78 com citações internas de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*.

sua reflexão dizendo prospectivamente serem a “vitalidade e a liberdade do amor eterno [...], [no] ser divino, o arquétipo do melhor que o amor tem no âmbito do devir criatural”⁵⁰².

Avança o helvético dizendo ficar explicada, a partir da doutrina trinitária atrás elaborada, a orientação da tendência de todo o ser criado e do seu devir para o Filho, só no qual as coisas criadas podem chegar a realizar-se perfeitamente, porquanto tenham, não apenas sido criadas no Filho, mas em vista d’Ele, como sua causa exemplar e final, no que aparece, de novo, a unidade entre a processão divina do Filho e a Sua missão no mundo, no que se concretiza a identidade de amor e vida eterna em Deus com o Seu movimento imanente.⁵⁰³ Diz Balthasar acontecer a consumação final das coisas no Filho na medida em que estas se ofereçam «voluntariamente [no Filho, ao Pai, pelo Espírito], a partir de dentro» e não por uma qualquer coação externa, numa obediência fundada naquela do Filho em Deus, a qual é n’Ele concomitante com a plena liberdade.⁵⁰⁴ Neste sentido, diz o teólogo que «o devir do mundo se funda no sobredevir do sucesso intradivino».⁵⁰⁵

2.4.2. – Positividade do outro

Diz Balthasar aparecer ainda, naquilo que ficou dito atrás, uma segunda verdade, fundada nos dados da revelação, analogicamente aplicável, tanto a Deus, como à criação: «é absolutamente bom que exista o outro»⁵⁰⁶. Neste sentido, afirma o helvético estar isto já reconhecido, ainda que de forma implícita, na constatação de Niceia de que o Outro na Trindade, que é o Filho relativamente ao Pai, é de «essência, valor e eternidade idênticas» aos da Sua origem, bem como sendo exigido pela própria natureza do amor, que, segundo o testemunho da revelação, Deus é.⁵⁰⁷ Com efeito, resulta desta natureza, no entender de São Gregório Magno, que Balthasar aqui recolhe como seu, só poder o amor ser *agape* ou *caritas* na medida em que tenda a outro.⁵⁰⁸ Diz ainda Balthasar ter sido este o ponto de partida de Ricardo de S. Vítor na construção da «sua doutrina da Trindade como doutrina da interessoalidade necessária», a qual prepara, não obstante, longamente, dedicando quatro dos seis livros do seu *De Trinitate* à unidade da essência divina, de modo a excluir absolutamente qualquer possibilidade de afirmação de um triteísmo a partir da reflexão ulterior.⁵⁰⁹ Decorre da exigência de se manter indeclinavelmente a unidade do ser divino, que, no entender de Ricardo, seguido nisto por Balthasar, as

⁵⁰² TD IV, 78-79.

⁵⁰³ Cf. TD IV, 79-80.

⁵⁰⁴ TD IV, 79.

⁵⁰⁵ TD IV, 79.

⁵⁰⁶ TD IV, 80.

⁵⁰⁷ TD IV, 80-81.

⁵⁰⁸ TD IV, 80-81. Diz Gregório, citado por Balthasar: «não pode haver caridade entre menos que dois. Não se diz de ninguém que tem caridade para consigo mesmo, antes o amor tende para o outro para que possa ser caridade» [Gregório Magno, *In Evangelia*, 17, 1 citado em TD IV, 81, n. 1].

⁵⁰⁹ TD IV, 81.

Pessoas divinas possam ser ditas dentro dessa unidade somente como modos das processões.⁵¹⁰ Mais ainda, repete o helvético, que, em razão de Deus ser amor, não o pode ser apenas de forma intransitiva, o que é, como absoluto, na medida em que permanece imutavelmente como tal, mas, também, transitivamente, enquanto ama o «sempre-outro» – movimento que garante aquela outra permanência – donde resulta, em seu entender, que unidade e distância, em Deus, não sejam realidades opostas, bem como em que consista a qualidade de sempre-maior de Deus, para Si mesmo, «no Seu amor fértil».⁵¹¹

Com efeito, diz Balthasar, como já atrás aquando da exposição acerca de Hemmerle, que a consideração da pura unidade sem alteridade como ideal e, como tal, como predicada a Deus, como acontece em Plonito, em Israel ou no Islão, não faz jus à afirmação cristã de que Deus é amor, porquanto uma tal unidade sem mais não tivesse qualquer outro objeto de cuidado senão ela própria e, além disso, não fosse capaz de se comunicar, em razão de a sua perfeição estar, precisamente, na sua absoluta independência.⁵¹² Neste sentido, diz o teólogo suíço que, «onde Deus é definido como amor, tem de ser em Si entrega perfeita de Si mesmo», acrescentando ainda que, a uma tal dilecção divina, «o amado [também Ele divino, como e com o Amante,] só poderá responder com um agradecimento, disponibilidade e entrega igualmente perfeitas».⁵¹³ Mais ainda, diz Balthasar que, quanto ao ser absoluto, «que Se possui a Si mesmo, é necessário chegar[mos] à ideia limite “de que a posse de Si divina Se expressa numa doação perfeita e na entrega recíproca [entre as Pessoas divinas], [intercâmbio] onde se inclui também aquilo que não [está] disponível para as criaturas: a própria existência”», doação que «não pode ser motivada senão a partir de Si mesmo [de Deus, isto é, de cada uma das Pessoas divnas]».⁵¹⁴ Resulta disto, no entender do helvético, que Deus apareça como «um amor sem fundo, no qual liberdade e necessidade coincidem», bem como que n’Ele coincidam, também, identidade e alteridade, porquanto «o que ama entrega tudo o que é Seu [entrega-Se completamente a Si mesmo] e nada mais» – donde, tanto Amante, como Amado partilham do mesmo ser – e o Amado tenha alguma consistência real em Si; «caso contrário, O que ama, amar-se-ia somente a Si mesmo», o que, como vimos, é contraditório.⁵¹⁵ Contudo, acrescenta ainda Balthasar que a diferença entre o Amante e o Amado, que permite o ato de amor entre ambos, não pode ser a

⁵¹⁰ TD IV, 81.

⁵¹¹ Cita a este propósito Adrienne, que diz: «Deus gera permanentemente em Si, no amor, o sempre-maior. [Mais:] o amor é o testemunho contínuo do Seu próprio sempre-mais, não apenas no Espírito Santo, mas também, igualmente, no Filho e no Pai» [Adrienne von Speyr, *1 Korinther* citado em TD IV, 81, n. 6].

⁵¹² Cf. TD IV, 81.

⁵¹³ Cf. TD IV, 81. Aduz ainda a isto Balthasar, fazendo referência a August Brunner, não ser ao homem possível uma entrega de si como a divina, a qual é absoluta, porquanto não possa dispor de tal modo da sua existência nem da sua ipseidade [cf. TD IV, 81].

⁵¹⁴ TD IV, 81-82 com citação interna de August Brunner, *Dreifaltigkeit: Personale Zugänge zum Geheimnis*.

⁵¹⁵ TD IV, 82.

última instância deste amor, mesmo «na entrega recíproca completa».⁵¹⁶ Neste sentido, diz o teólogo que aquela diferença «sem se eliminar deve transcender-se [em direção] a uma nova identidade de amor doador e recetor, a qual tem de aparecer aos Amantes como o milagre sempre novo do Seu amor recíproco».⁵¹⁷ Em razão desta permanente processão de um ‘excesso’ ou ‘esplendor’ em Deus como fruto do Amor recíproco de Pai e Filho, isto é, da processão contínua do Espírito Santo, pode afirmar-se, no entender de Balthasar – que cita Brunner –, haver em Deus «eterna admiração estupefacta e afirmação da alteridade recíproca no ser uno [, bem como] [...] novidade eterna numa perfeita constância supratemporal».⁵¹⁸

Avança o suíço na sua reflexão dizendo que «a geração [do Filho pelo Pai] em Deus é libertação definitiva, irrevogável, do Gerado, o qual participa, para sempre, de toda a liberdade divina».⁵¹⁹ Mais ainda, diz Balthasar que, dado ser esta geração atemporal, o respetivo agradecimento do Filho ao Pai é também igualmente eterno.⁵²⁰ Resulta disto, para o helvético, que, no Seu envio ao mundo na missão, o Filho esteja já, desde sempre, a regressar ao Pai em ação de graças. Daqui, chegará o teólogo à afirmação de que isto mesmo acontece com todas as coisas criadas, não podendo distinguir-se claramente, quanto a elas, uma fase de *egressus a Deo* (como se incluída num *egressus a Patre* do Filho) e uma de *reditus in Deum* (como se inserida num *reditus in Patrem* do Filho).⁵²¹ Avança ainda mais o helvético no seu raciocínio dizendo decorrer disto a afirmação de que Deus quer pôr a criatura em liberdade do mesmo modo que o Pai quer dar origem ao Filho e ao Espírito Santo e, como tal, errar a mística pretensamente cristã que,

baseada na identidade das ideias [das coisas] com a essência de Deus, identifica o regresso a Deus [das criaturas] com um abandono da alteridade livre própria, em vez de reconhecer que só se pode tratar [essa mística] da construção de uma ponte entre o permanecer da criatura em si mesma e o seu permanecer em Deus.⁵²²

Diz Adrienne, que Balthasar cita a propósito da relação de posição em alteridade com valor positivo da criatura por Deus e do seu regresso a Deus como realizando-a e não como subsunção, bem como da centralidade cristológica desta, que, «dado que o Filho é sempre já Aquele que regressa ao Pai, [Ele] é, também, no tempo, “como Filho do Homem, e como filho

⁵¹⁶ TD IV, 82.

⁵¹⁷ TD IV, 82.

⁵¹⁸ Brunner, *Dreifaltigkeit* citado em TD IV, 82.

⁵¹⁹ TD IV, 82.

⁵²⁰ Cf. TD IV, 82.

⁵²¹ Cf. TD IV, 82.

⁵²² TD IV, 82.

de todos os homens (...) aquilo a que a vida temporal se abre, onde ela desemboca, onde ela se consuma”». ⁵²³

Diz depois disto o helvético ser a geração do Filho pelo Pai, quanto ao seu conteúdo, «vontade de [...] doação [total de Si do Pai ao Filho], da qual nasce o totalmente outro». ⁵²⁴ Com efeito, afirma Balthasar que «a entrega de Si do Pai, O qual não dá [aí] apenas alguma coisa ou [, mesmo,] tudo o que tem, mas, antes, tudo o que Ele é (em Deus existe só o ser, não o ter), passa inteiramente ao Filho gerado [o Seu próprio ser divino]». A isto acrescenta não se poder considerar depender isto de uma reflexão por parte do Pai sobre o facto de Se tornar Ele mesmo por meio dessa entrega – com o que, além de se pressupor uma inteligência anterior à existência, se retiraria a este ato toda a gratuidade. ⁵²⁵ Avança o teólogo no seu raciocínio dizendo que esta entrega de Si, que o Filho e o Espírito realizam também em Deus em resposta ao dom de Si mesmos

significa qualquer coisa como uma ‘morte’, uma primeira ‘kenose’ radical, se se quiser: uma super-morte que, como momento, está [presente] em todo o amor e dentro da criação fundamentará tudo o que nela será [a] boa morte: desde o esquecer-se de si pelo amado até àquele amor supremo que «dá a vida pelos seus amigos» (Jo 15, 13). ⁵²⁶

Ainda como fundamentação do que chama boa morte no mundo, isto é, da doação de si que gera vida, cita Balthasar Ferdinand Ulrich acerca da intimidade da Trindade, o qual diz que, n’Ela, «o Pai sai de Si na Sua Palavra vivente enquanto doa ao Filho toda a riqueza, a plenitude da vida divina. Deus é em Si mesmo amor dado eternamente, unidade absoluta de riqueza e pobreza (...) de vida e [de] morte». ⁵²⁷ Continua o helvético dizendo:

só nesta doação d[aquilo que lhe é] próprio, que leva a sério a separação [do outro a quem se dirige o gesto da doação] (o outro tem de ser ele, não eu), neste submergir-se para que o outro emerja em si mesmo, acontece o amor absoluto em que é garantida a unidade essencial, [se torna possível] acontecer [esse mesmo amor absoluto] [...] naquele sacrifício que fundamenta a

⁵²³ TD IV, 83, n. 13 com citação interna de von Speyr, *Johannes*, vol. I.

⁵²⁴ TD IV, 83. Aduz a isto Balthasar, em nota, como justificação da validade desta proposição, que «as Pessoas divinas são reciprocamente (na identidade da Sua essência) o totalmente outro, na medida em que, em Deus, não pode haver nenhum conceito abstrato de pessoa que valha para todas» [TD IV, 83, n. 14] Discutiremos esta afirmação, que nos parece fundamental para o tema desta dissertação, mais adiante. Por agora, entendemos bastar dizer afigurar-se-nos como intenção de Balthasar, com isto, sublinhar a alteridade real das Pessoas na Trindade entre Si.

⁵²⁵ TD IV, 83.

⁵²⁶ TD IV, 83. Aqui fundamentará Balthasar a possibilidade do sofrimento e da morte do Filho encarnado na economia. Com efeito, o padecimento até à morte do Filho, bem como o envolvimento de toda a Trindade no acontecimento da salvação é garantido e suportado, no entender do teólogo, por esta doação total de Si mesma de cada Uma das Pessoas divinas, a qual, transposta para o âmbito da economia, permite o evento da Paixão e Morte e descida aos infernos de Cristo, Deus e homem, sem que Deus sofra, com isso, qualquer alteração mítica ou fique indiferente à distância assumida pelo Filho na cruz e à situação alienada do homem pecador [cf. TD IV, 210-243].

⁵²⁷ Ferdinand Ulrich, *Leben in der Einheit von Leben und Tod* citado em TD IV, 83.

communio in Christo, [fica possibilitado] demonstrar-se como fértil em todo o mundo, um verdadeiro amor juntamente com o seu sofrimento [o sofrimento que lhe é correlato].⁵²⁸

2.4.3. – Positividade do deixar fazer

Resulta do que se disse acerca do sucesso pessoal intradivino, isto é, da vida divina como amor, no entender de Balthasar, que o gerar do Pai tenha o seu contraponto necessário no ser gerado do Filho, a partir do que aparece como divinamente fundada e imagem da Trindade na criatura a passividade.⁵²⁹ Neste sentido, cita Balthasar Boaventura, o qual diz haver «no Filho uma potência passiva de geração como aptidão a ser gerado»,⁵³⁰ servindo-se ainda do Doutor franciscano como referência para dizer poder falar-se de «um envio ativo e passivo, tanto no Filho, como no Espírito». ⁵³¹ Com efeito, afirma o helvético fundar-se o receber divino ou a potência recetiva em Deus no poder deixar ser o outro, com o qual se possibilita o aparecimento de uma alteridade,⁵³² e no poder deixar originar-se, por meio do qual o subsequente se recebe da sua origem.⁵³³ Aduz Balthasar, quanto ao poder deixar ser, que este é «um verdadeiro, ativo poder separar-se daquilo que lhe pertence – de outro modo jamais o Filho e o Espírito [poderiam ser] concebidos como tais pelo Pai», o qual, não obstante, não implica que o doador «(cujo ato de dar é eterno) perca o doado [o Seu ser] e, com isso, a Si mesmo». ⁵³⁴ Assim, diz o helvético ser necessário afirmar, simultaneamente, ambas as coisas: «a transferência autêntica ativa, que implica a totalidade da Pessoa do transferente e o ser eterno da Pessoa, precisamente nessa transferência». ⁵³⁵

Avança Balthasar na sua reflexão afirmando que, com a transferência real e total do ser do Pai para o Filho na geração do Filho e, bem assim, do Pai e do Filho na expiração do Espírito Santo, «concorda, no Filho (e no Espírito [...]), um deixar fazer que é tão eterno como o ato gerador [e expirador]», o qual se dá conjuntamente no ato da geração e da expiração, deixar fazer que é «o Filho estar sempre de acordo com o Seu ser gerado, [o] Espírito [estar sempre de acordo com o] Seu proceder do Pai e do Filho». ⁵³⁶ Resulta disto, não só podermos distinguir,

⁵²⁸ TD IV, 83-84.

⁵²⁹ Cf. TD IV, 84.

⁵³⁰ Boaventura, *In librum Primum Sententiarum*, I, d. 7, dub. 2 citado em TD IV, 84.

⁵³¹ TD IV, 84 com referência a Boaventura, *In librum Primum Sententiarum*, I, d. 15, q. 3.

⁵³² O poder deixar ser funda a potência recetiva divina quanto à origem, ainda em que, na medida em que o Filho e o Espírito Se recebem, condicionam o ato de processão que os origina, o qual se torna, nesta relação, passivo. Neste sentido, diz Balthasar que o Pai, ao gerar o Filho, como o homem na relação sexual, se retira, deixando que o Filho Se receba, no que atua passivamente enquanto espera a resposta do Filho. O mesmo se poderia dizer do Pai e do Filho em relação ao Espírito [cf. TD IV, 84-85].

⁵³³ TD IV, 84.

⁵³⁴ TD IV, 84. Neste sentido, cita aqui Balthasar a afirmação do IV Concílio de Latrão: «Não se pode dizer que o Pai, gerando, transfere a Sua substância ao Filho como se [Lha] entregasse de forma que deixaria de ser [essa mesma] substância [divina]» [TD IV, 84].

⁵³⁵ TD IV, 84.

⁵³⁶ TD IV, 84-85.

mas ser necessário afirmarmos, no entender de Balthasar, nas processões, *actiones* activas e passivas concomitantes, definidas estas últimas como um livre deixar o Outro fazer.⁵³⁷ Neste mesmo sentido – da positividade do deixar fazer ou ação passiva –, diz Balthasar que «o receber e deixar fazer é, para o conceito de amor absoluto, tão essencial como o dar, que, sem o deixar fazer próprio da conceção – e tudo quanto no amor faz parte dela, o dever-se e o voltar ao doador [em agradecimento] – não seria capaz de dar».⁵³⁸ Mais ainda, diz o helvético que, em razão de ser o Filho Deus, a permanente geração d’Este pelo Pai é, simultaneamente, a existência, também ela permanente do Filho, do que resulta que «a relação filial com o Pai [de retorno em ação de graças] advém constantemente da relação paterna com o Filho [de geração]».⁵³⁹ Diz ainda Balthasar a este propósito que

o consenso gozoso d’Aquele que procede [em relação à Sua geração] é tão grande «que o Pai, de certo modo, não pode cessar de gerar o Filho [para Lhe agradar], o Pai e o Filho não podem desistir de deixar que o Espírito proceda, como Filho e Espírito – de um modo mais passivo – não podem cessar de Se porem à disposição do Seu próprio nascimento, de um chegar a ser que comporta sempre todas as propriedades do ser».⁵⁴⁰

Afirma Balthasar ficar, com isto, esclarecida a fundação intratrinitária da obediência do Filho encarnado ao Pai, porquanto, segundo afirma Adrienne, que o helvético cita, «nada d[ê] mais gosto ao Filho que a vontade do Pai, porque a pratica já no ser gerado (...) Por outro lado, o Pai dá-Lhe a distância em que se dá a autonomia. Contudo, o que o Filho opera fá-lo de forma autónoma dentro da permissão e convite do Pai a ser livre e independente».⁵⁴¹

Em razão da geração do Pai Se dever, no entender de Balthasar, no sucesso eterno intradivino, não apenas à Sua vontade de Se dar, mas também à resposta ao agradecimento do Filho pela Sua própria geração, e mais ainda, por necessitar a ação activa do Pai de geração da ação passiva do Filho de Se deixar gerar, como sua contraparte, para que aquela possa acontecer – tudo isto aplicando-se também, com as devidas transposições, à processão do Espírito –, diz

⁵³⁷ Cf. TD IV, 85.

⁵³⁸ TD IV, 85. Como ilustração disto mesmo diz Balthasar mais adiante: “O Filho coopera na [Sua] geração na medida em que Se deixa gerar, enquanto Se mostra disposto a ser gerado”. Dado serem estes atos pessoais co-constitutivos do ser divino, eles encontram-se, no entender do helvético, para lá da necessidade e da contingência pelo que, sendo assim e não podendo ser de outro modo, permanecem sempre como atos livres [TD IV, 85].

⁵³⁹ TD IV, 85.

⁵⁴⁰ TD IV, 85 com citação interna de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*. Chama Adrienne, que Balthasar segue nisto, à resposta gozosa à própria geração, à alegria em deixar o outro fazer ou dar-se e à doação de Si em resposta a esse gozo «delicadezas de amor», dizendo contribuir-lhes elas, não obstante, «de modo essencial para a compreensão da Trindade» [von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 85]. Neste sentido, diz o helvético, citando novamente Adrienne, que, «no ato de geração pelo Pai, há um agradecimento ao Filho, [por Este Se querer] deixar gerar; [do mesmo modo,] no deixar-Se gerar do Filho, há um agradecimento ao Pai por Este querer gerá-l’O» [von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 86].

⁵⁴¹ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 85-86.

o helvético que «há também, na ‘*actio activa*’ do Pai, uma passividade que é condicionada pela ‘*actio passiva*’ do Filho e do Espírito».⁵⁴²

Mais ainda, desenvolve Balthasar a sua especulação acerca da relação entre as acções ativa e passiva em Deus, bem como da sua interdependência afirmando que «as processões em Deus não são livres no sentido de uma arbitrariedade, não obstante Deus não estar submetido a necessidade alguma que [Lhe seja] alheia».⁵⁴³ Continua o helvético dizendo que as processões divinas

respondem a uma vontade de natureza e de necessidade em Deus que funda, do Pai [em relação] ao Filho e, do Pai e do Filho [relativamente ao] Espírito, uma ordem irreversível que, [quando] esta vontade de necessidade se «recapitula até ao fim» em liberdade absoluta, se apresenta com uma ‘hierarquia’ vigente também na liberdade absoluta das Pessoas.⁵⁴⁴

Decorre disto poder reconhecer-se em Deus a coincidência de necessidade e liberdade absolutas, que são, assim, superadas enquanto contraditórias.⁵⁴⁵ Mais ainda, diz Balthasar ter isto consequências no deixar fazer em Deus, acerca do qual se reflectiu atrás. Assim, «por um lado, o Filho, no Seu ser gerado, [deixa] “ao Pai a totalidade da Sua vontade de necessidade”, de modo que Ele “de modo algum insere a vontade livre com Ele gerada [como tendo parte], de alguma maneira, na Sua própria configuração”».⁵⁴⁶ Contudo, resulta, no entender do helvético – que para isto cita von Speyr –, de que o Pai Se dê completamente ao Filho na geração, que, com essa totalidade, «tenha posto à disposição [d’Este] também a Sua vontade».⁵⁴⁷ Com efeito, descreve Balthasar o processo do exercício da única vontade divina pelas três Pessoas e, bem assim, de deliberação na Trindade dizendo:

Se o Pai tem uma (primeira) intenção – por exemplo, a respeito da forma da criação – cede-a, de seguida, ao Filho, juntamente com a [Sua] geração «como iniciativas e origens que podem ser assumidas pelo Filho», a quem confia «levar adiante, com a Sua ajuda, as intenções paternas».⁵⁴⁸

⁵⁴² TD IV, 86.

⁵⁴³ TD IV, 86.

⁵⁴⁴ TD IV, 86 com citação interna de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*.

⁵⁴⁵ Neste sentido, cita Balthasar Adrienne quando diz que esta integração da liberdade na hierarquia gerada pela necessidade «é a forma original da liberdade». Continua a médica suíça dizendo que «para que uma vontade possa ser livre, tem de estar dentro de uma hierarquia» [von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 86-87].

⁵⁴⁶ TD IV, 87 com citações internas de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*.

⁵⁴⁷ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* in TD IV, 87.

⁵⁴⁸ TD IV, 87 com citações internas de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*.

Daqui decorre, no entender do teólogo, haver, na geração do Filho pelo Pai, como que uma petição Àquele, o qual, «por Sua vez, não deseja senão ir ao encontro da vontade paterna com toda a Sua liberdade filial»,⁵⁴⁹ de modo que

«o Pai é o primeiro a suplicar, e suplica ao Filho, para que Este tenha a alegria da concessão (...) Antes de o Filho Lhe suplicar (por exemplo, para poder procurar, com a Sua cruz, o bem-estar do mundo), o Pai quer ter-Lhe suplicado, como que para perder, com isso, a prerrogativa da concessão». [...] O Espírito, ao qual, como vontade divina absoluta, compete especialmente a liberdade da eleição e da decisão, consubstancia [neste processo], por assim dizer, «o encontro comum da concessão [de Pai e Filho]», de modo que a decisão trinitariamente unitária (dentro da ordem das processões) seja absolutamente recíproca e comum.⁵⁵⁰

Com efeito, entende Balthasar acontecer o exercício da única vontade divina como uma integração dos diversos ‘pontos de vista’ de cada uma das Pessoas divinas, os quais Lhes aparecem reciprocamente como um ‘sempre mais divino’, «‘um aumento, uma surpresa’, uma ‘exuberância’», emergindo a «unidade da decisão [divina] [como] uma unidade do amor vivente». ⁵⁵¹ Mais ainda, diz o helvético, citando Adrienne, revelar-se-nos ser «da essência de Deus ter consideração», porquanto «Deus te[nha] consideração de Deus» e «Deus am[e] Deus na responsabilidade amorosa de Deus». ⁵⁵²

Avança Balthasar na sua reflexão, entendendo como decorrente da doutrina acerca do exercício da única vontade de Deus pelas Pessoas divinas no amor, que, com Elas, constitui a divindade – a qual se inclui na sua compreensão acerca da relação recíproca entre fazer e deixar fazer – que, embora haja «coisas “que pertencem às Pessoas e Lhes são próprias”», «aquilo que fundamenta as Pessoas como tais pertence[-Lhes] [de forma] comum [,] [...] reconhec[endo Elas] esta comunidade no Espírito Santo»». ⁵⁵³ Mais ainda, afirma o helvético manifestar-se esta posse comum e recíproca – a qual parece considerar abarcar, não apenas a essência divina, mas, também, por extensão, em razão da reciprocidade, as relações intradivinas – em que, pese

⁵⁴⁹ TD IV, 87.

⁵⁵⁰ TD IV, 87 com citações internas de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*.

⁵⁵¹ TD IV, 87. 88. 93. Como ilustração desta vivacidade amorosa do processo de decisão em Deus, transpõe Balthasar um trecho do comentário de Adrienne ao evangelho de João, no qual diz: «É possível que o Pai tivesse tido outras propostas, outras ideias em relação à redenção, que tivessem tornado desnecessário o desamparo [do Filho] na cruz. Contudo, Ele não as expressa; Ele encomenda ao Filho a redenção». Continua a médica helvética, dizendo: «No amor, o melhor é sempre o que o outro deseja. Não obstante, também o Filho Se verga completamente à vontade do Pai, dispondo-Se a percorrer o Seu caminho da redenção [que por Aquele Lhe é confiado como missão]. Eles amam-Se reciprocamente com força tal que a vontade de ambos coincide sempre, não no sentido de que cheguem a um ponto médio de encontro, mas, antes, numa unidade eterna, absoluta, na qual cada Um renuncia [àquilo que é] Seu, cada Um está de acordo com o Outro desde toda a eternidade, não numa identidade rígida, morta, mas naquela vida eterna do amor da qual flui tudo quanto leva o nome de graça» [von Speyr, *Johannes*, vol. IV citado em TD IV, 87, n. 19].

⁵⁵² Adrienne von Speyr, *Christlicher Stand* citado em TD IV, 88.

⁵⁵³ TD IV, 88 com citações internas de von Speyr, *Johannes*, vol. III.

embora haja distinções essenciais naquilo que Pai e Filho são, «ambos possuem tanto a paternidade [como] a filiação».⁵⁵⁴

Ilustra seguidamente Balthasar esta afirmação, embora apresentando um caso económico, dizendo que:

«este mistério é-nos mais claro no Filho que no Pai (...). O Filho possui, quanto aos homens, simultaneamente, as propriedades do Filho e do Pai». Contudo, o Pai, que deixa ao Filho a Sua grave tarefa no mundo «sem Se intrometer (...), ao retroceder diante da autonomia do Filho, coloca-O sobre Si e assume, com isso, o papel do Filho».⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ TD IV, 88. Parece-nos este ponto da reflexão de Balthasar particularmente problemático, porquanto não possam, em nosso entender, as relações de oposição relativas dos modos de ser o único ser divino, as quais constituem as Pessoas, ser consideradas como parte do ser comum partilhado. Com efeito, parece-nos ser a paternidade divina, como a filiação, uma especificação ou qualidade relacional atribuída a determinado modo de ser na Trindade em função da maneira de exercer ou atualizar esse mesmo ser único e uno dentro do evento ou processo trinitário, esclarecendo-se com isso a ordem ontopessoal das processões, a qual Jesus nos apresenta no Novo Testamento. Neste mesmo sentido, não vemos como possam ser estas determinações relacionais consideradas como um atributo ou qualidade do próprio ser, como sejam a vontade, a inteligência ou a liberdade, as quais têm, em razão da unidade e unicidade do ser de Deus, de ser predicadas igualmente de todas as Pessoas divinas, sendo possuídas igualmente por cada uma das Pessoas divinas, o que não nos parece aplicável àquelas primeiras, razão pela qual não podemos aceitar a formulação de Balthasar segundo a qual Pai e Filho *possuem* tanto a paternidade como a filiação por *possuírem* igualmente a essência divina. Mais ainda, no caso de paternidade e filiação estarem incluídas do ser divino partilhado pelas hipóstases, não se vê como pudesse o Espírito participar da qualidade divina da paternidade senão pela *actio passiva* já referida, o que nos parece conduzir a uma assimetria entre as Pessoas divinas que poria em causa a Sua consubstancialidade (o Filho poderia participar ativamente enquanto co-expirador do Espírito). Além disto, não aparece, no raciocínio do helvético, qualquer referência acerca da expiração como qualidade divina partilhada pelas Pessoas, talvez devendo-se considerar como um modo da filiação, mas ficando sem qualquer valor próprio. Mais além disto, mesmo no caso de se considerarem a paternidade e a filiação apenas como relações de oposição dos modos de ser divinos, e que, em virtude da reciprocidade e equivalência (cf. TD IV, 86. 89) da *actio activa* (identificada com a paternidade) e da *actio passiva* (identificada com a filiação) pudessem ser ditos sem mais, tanto da primeira, como da segunda Pessoas da Trindade, parece-nos que isto nos levaria a um absurdo na linguagem trinitária, dado que, enquanto condicionado pelo Filho, o Pai seria Filho do Filho e o Filho Pai do Pai, bem como, num desenvolvimento que Balthasar não chega a apresentar, o Espírito Pai de Filho e Pai, num conjunto de relações que se anularia mutuamente porquanto, sem uma fonte ou princípio, não haveria maneira de a Trindade Se pôr a Si mesma na existência, nem se reconhecesse a prioridade da *actio activa* sobre a *passiva*. Esta tem se afirmar em virtude de a segunda ser somente resposta à primeira. Isto mesmo obvia Balthasar procurando manter a ordem das processões dos modos de ser divinos, o que faz dizendo aparecer sempre o Pai como «gerador não originado» ou proto-fonte (cf. TD II/I, 247), o que impede a dissolução ordem das processões, mas refuta a sua posição acerca da paternidade e da filiação como objetos de posse das Pessoas da Trindade incluídas na essência divina comum. De tudo isto resulta só nos parecer possível falar da paternidade ou filiação enquanto ditas de outra Pessoa da Trindade que não aquela a que pertencem em sentido próprio enquanto designam algum aspeto analógico da Sua ação. Por fim, parece-nos que Balthasar, com este entendimento, pretende fundamentalmente fundar trinitariamente uma teologia da sexualidade dúplice, que lhe permita, simultaneamente afirmar a igual dignidade de homem e mulher, a que nos referiremos mais adiante.

⁵⁵⁵ TD IV, 88 com citações internas de von Speyr, *Johannes*, vol. III. A afirmação desta assunção da paternidade e da filiação, tanto pelo Pai, como pelo Filho (estando daqui excluído o Espírito, talvez passível de ser considerado ativo enquanto opera nas almas dos fiéis) na imanência trinitária esbarra contra as dificuldades para que apontámos na nota anterior. Por outro lado, se houvesse alguma qualidade ou atributo do ser divino que, para a sua atualização, precisasse da economia, e, portanto, do mundo, então cairíamos na inclusão de Deus no processo do mundo, predizando-Lhe uma relação de necessidade com este, o que não podemos aceitar.

Diz o helvético, mais adiante, a propósito da radicação no imbricamento e inter-relação entre ação activa e passiva em Deus da diferença e complementaridade dos sexos na criação, que,

na Trindade, o Pai, enquanto genitor não originado, aparece principalmente como (super)-masculino; o Filho, como Aquele que deixa fazer, aparece primeiro como (super)-feminino, mas, logo [de seguida], como expirante ativo [do Espírito] juntamente com o Pai, aparece como (super)-masculino; o Espírito aparece como (super)-feminino. [Contudo,] na medida em que o Pai, como se viu, no Seu gerar e expirar Se deixa co-determinar continuamente por Aqueles que procedem d'Ele, tem em Si um (super)-feminino, sem que a Sua primazia de ordem se veja afetada por isto.⁵⁵⁶

Não obstante, afirma ainda Balthasar, quanto a isto, impedir a constituição trinitária de Deus a projeção na divindade da diferenciação sexual que aparece na criação, em razão da reciprocidade e consequentemente mútuo condicionamento dos atos das processões, dizendo não ser possível mais que ver

a sempre nova reciprocidade de fazer e deixar fazer, [sendo esta última], por sua vez, [também] uma forma de ctividade e fertilidade, como a origem incomensurável daquilo que no mundo da vida criada se traduz como forma e possibilitação do amor e da sua fertilidade na sexualidade.⁵⁵⁷

Radica ainda na reciprocidade entre fazer e deixar fazer em Deus, no entender do teólogo, a possibilidade de outros dualismos da criação que se esclarecem a esta luz Trinitária, como sejam os de «ato e potência» e «ação e contemplação».⁵⁵⁸

Com efeito, diz Balthasar poder a potencialidade ser, «na criação[,] alguma coisa sumamente positiva», dado que, enquanto permite prosseguir, no devir, o sempre mais, aparece aí como «a máxima aproximação possível» à vitalidade divina.⁵⁵⁹ Aduz ainda a isto o helvético, quanto à reciprocidade de ação e passividade, que «a capacidade de receção [na criatura] pressupõe uma potência ativa [que a faça] padecer, enquanto a capacidade de ação pressupõe um 'espaço' no qual a ação pode irradiar [espaço que é o aberto pela capacidade de receção]».⁵⁶⁰

Mais ainda, afirma o helvético, usando expressões de Adrienne, fundar a «consumação ativa e [o] passivo deixar consumir» na vida intradivina a «unidade originária de ação e

⁵⁵⁶ TD IV, 89. Karen Kilby critica violentamente o entendimento que Balthasar aqui pressupõe dos sexos, afirmando advir esta conceção de masculino e feminino – identificado o primeiro com a atividade e o segundo com a passividade – de um entendimento que reduz a diferenciação sexual a um dos modos possíveis da relação sexual [Kilby, *Balthasar*, 130. 132-133].

⁵⁵⁷ TD IV, 89-90.

⁵⁵⁸ TD IV, 86.

⁵⁵⁹ TD IV, 88.

⁵⁶⁰ TD IV, 88.

contemplação», tanto em Deus, como na criação.⁵⁶¹ Com efeito, recolhe Balthasar a afirmação da autora suíça segundo a qual aparece em Deus uma reciprocidade entre a distância, sempre ultrapassável, entre as Pessoas divinas e a contemplação mútua destas, fundando a primeira a segunda, na medida em que permite que os modos pessoais de ser estejam de frente Uns aos Outros, e garantindo a contemplação a circulação do amor que, simultaneamente, origina a distância e constitui a vida trinitária.⁵⁶² Mais além disto, diz von Speyr, citada por Balthasar: «Deus, que Se contempla dentro desta contemplação eterna, é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da contemplação e, em ordem a esta contemplação, plasma-Se de modo a provocar continuamente contrastes para promover o amor trinitário».⁵⁶³ Por fim, cita ainda o helvético Adrienne, que diz que

aquilo que em Deus está imbricado é «traduzido e desmultiplicado da eternidade para o tempo nas necessidades das criaturas» numa sequência, mas, também, numa relação recíproca de trabalho e repouso «para que compreendamos alguma coisa de Deus, da Sua vida eterna e da ali reinante unidade de intenção e realização».⁵⁶⁴

2.4.4. – *Positividade do tempo e do espaço*

A tudo o que explanámos já, acrescenta Balthasar estarem fundados no sucesso pessoal divino também o tempo e o espaço.⁵⁶⁵ Com efeito, entende o helvético só a compreensão do ser eterno como um sucesso permitir reconhecer na Trindade tudo aquilo que «confere a sua tensão e amabilidade» ao tempo no mundo – ainda que o primeiro esteja marcado no segundo pela fugacidade. Se assim não fora, Deus apareceria como um «puro *nunc stans*», reduzindo-se a vida divina a um ponto imóvel.⁵⁶⁶ Mais ainda, diz Balthasar que, num tal caso, ficaria também sem fundamento o espaço, o qual afirma relacionar-se estreitamente com o tempo porquanto «‘o tempo conced[a]’ ao existente espaços de jogo do poder acontecer» e o «espaço requerir[a] tempo para ser medido, penetrado e conquistado».⁵⁶⁷

Avança o teólogo na sua reflexão tomando como ponto de partida para a postulação da fundamentação do tempo e do espaço no sucesso trinitário as afirmações de Jesus segundo as quais o Filho recebe do Pai a Palavra que Ele é eternamente e só assim Se recebe.⁵⁶⁸ Diz Balthasar inferir-se daí que, «no processo eterno do ser gerado, o Filho Se aceita eternamente do Pai numa presença que encerra em si o Seu ser desde sempre, mas também o Seu eterno

⁵⁶¹ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 88-89.

⁵⁶² Cf. von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citada em TD IV, 89.

⁵⁶³ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 89.

⁵⁶⁴ TD IV, 89 com citações internas de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*.

⁵⁶⁵ Cf. TD IV, 90.

⁵⁶⁶ TD IV, 90.

⁵⁶⁷ TD IV, 90.

⁵⁶⁸ Balthasar aponta como exemplos Jo 5, 19s; 3, 32; 8, 40; 8, 56; 12, 49-50 [cf. TD IV, 90].

porvir do Pai».⁵⁶⁹ Com efeito, entende o helvético não ser a presença do Filho diante do Pai na eternidade, afirmada por João no prólogo do seu evangelho, um *stans*, antes acontecendo como um fecundo ‘estar voltado para’, ou ‘dirigir-Se’ para o Pai (cf. Jo 1, 18).⁵⁷⁰ Mais ainda, diz Balthasar que, «na medida em que o sucesso é sempre [o chegar a ser] de um [que é desde sempre], é sempre o supercumprimento de uma espera, um sempre mais imanente ao que acontece».⁵⁷¹ Neste sentido, afirma o helvético tornarem-se claras as «dimensões do “tempo eterno”» a partir da consideração do Pai não originado, dizendo que «‘essência’ do ato da geração eterna, na medida em que é Pai e é, em relação ao Seu próprio fruto, o *prius* [que o é] eternamente, aparece como [existente] precisamente pelo facto de que este fruto, o Filho, vem a Ele desde sempre como a Ele presente e futuro».⁵⁷² Acrescenta ainda a isto o helvético, citando Adrienne, quanto à fundação do tempo no sucesso trinitário e na sequência onto-lógica atemporal deste, que na simultânea geração e já atingida presença sempiterna do Filho pelo Pai e do Filho ao Pai e vice-versa,

no sempre-agora deste instante súbito, sem demora, sem sucessão na visão recíproca, conhecem ambos, com uma simultaneidade perfeita, o Seu amor recíproco. Nesta reciprocidade, que exist[e] desde sempre e que nasce no sempre-agora, sabem do Seu amor em espera inefável do Espírito, O qual, precisamente agora, procede de ambos como expressão da Sua comum (...) espera eterna.⁵⁷³

Quanto ao espaço, diz Balthasar radicar este no «deixar espaço como libertar, como desligar-se [do] doador [em relação ao] doado, o qual, em liberdade autêntica, se recebe a si mesmo do doador».⁵⁷⁴ Assim, o arquétipo do espaço em Deus é «aquele espaço de liberdade que é indispensável para manter viva a relação» entre as Pessoas divinas.⁵⁷⁵ Mais ainda, afirma o helvético não ser, nem possível, nem necessária, em Deus, uma separação espacial entre o

⁵⁶⁹ TD IV, 90.

⁵⁷⁰ Cf. TD IV, 90-91.

⁵⁷¹ TD IV, 91. Cita Balthasar quanto a isto Adrienne a qual diz, quanto à simultaneidade da geração e do ser eternamente que “o agora existiu desde sempre, e está tão cheio que é insuperável; não no sentido de que liberdade do que opera seja sufocada pelo presente, mas antes, no sentido de que espera e cumprimento coincidem... Como se (o Filho), neste modelo do Seu nascimento, tivesse vivido desde sempre na espera do Pai e agora, por fim, depois desse desde sempre que dura eternamente, [Este] Se tivesse feito presente e como se Ele [o Filho], por Seu lado, dado que agora, por fim, vê o Pai, fosse apaziguado na Sua espera eterna”. Mais ainda, diz ainda a médica suíça, citada por Balthasar “O Filho, ainda que, por ser o Eterno, não tenha tido tempo, faz [na Sua geração] a experiência de esperar o cumprimento [do Seu desejo de Se deixar gerar pelo Pai] como consequência de uma espera eterna” [A. SPEYR, *Die Welt des Gebetes* in TD IV, 91, n. 1].

⁵⁷² TD IV, 91 com citação interna de von Speyr, *I Korinther*.

⁵⁷³ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 91. Neste sentido, continua Balthasar a transcrever o texto de von Speyr: «O Espírito sabe-Se esperado desde sempre pelo Pai e pelo Filho e vê ambos, em certa medida, no Seu próprio ser, como a consumação perfeita daquilo que Ele esperou desde sempre, mas de modo que Lhes pode fazer chegar todo o cumprimento que havia na espera d’Eles» [von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 91].

⁵⁷⁴ TD IV, 91.

⁵⁷⁵ TD IV, 92.

Originante e o Originado, pelo que o espaço de liberdade aberto entre as Pessoas da Trindade pelo acontecimento das processões é a distância hierárquica entre estas (identificadas com os mesmos modos de ser divinos).⁵⁷⁶ Neste mesmo sentido, diz Balthasar que «há um início primeiro no qual o Pai está ‘sozinho’, ainda que Ele nunca tenha estado sem o Filho, [dado que], em última análise, Ele é Aquele que gera o Filho [isto é, define-Se onto logicamente desta forma em razão desta processão], na Sua singularidade e unicidade», dando ao Filho, na geração d’Este por Si, «a distância em que se encontra a independência», porquanto o Pai gere, «não para dentro, mas para fora de Si».⁵⁷⁷ Com efeito, dado que o Pai o é apenas enquanto «é genitor e libertador imemorial» aparece como «um aspeto essencial» do amor trinitário o deixar em liberdade, o qual se poderia traduzir num dar espaço intratrinitariamente a cada uma das Pessoas divinas.⁵⁷⁸

Aduz ainda a isto Balthasar não haver em Deus, «entre ‘distância’ (ou afastamento) e proximidade (da *circumincessio* na única natureza divina) [...] oposição ou tensão», entendendo, contudo, ser necessário «fixar primeiro tal distância [antes de passar à *circumincessio*] para sustentar a peculiaridade pessoal no ser e atuar de cada Pessoa e, em segundo lugar, para determinar a base intratrinitária para aquilo que, na Trindade económica, será a possibilidade da distância até ao abandono [do Filho pelo Pai] na cruz».⁵⁷⁹

Mais ainda, diz Balthasar, procurando manter a unidade divina, terem a proximidade e a distância, «na sua unidade», em Deus, uma relação de proporcionalidade direta, em virtude do que, segundo a expressão de Adrienne que o helvético aqui toma, «quanto mais se diferenciam as Pessoas em Deus, tanto maior é a Sua unidade».⁵⁸⁰ Avança ainda o helvético afirmando que, «em Deus, “cada um Se comunica ao outro de um tal modo que não está obrigado por isso a ser menos Ele próprio”», antes nessa mesma doação Se definindo quanto à Sua identidade Pessoal.⁵⁸¹ Mais além disto, entende Balthasar esta comunicação, não apenas como doação de Si que origina o Outro ou Se devolve em agradecimento, mas como presença recíproca das Pessoas divinas Umas nas Outras, presença que afirma fazer parte da definitividade divina.⁵⁸² Assim, diz o helvético dar-se de tal modo a imanência das Pessoas divinas Umas nas Outras,

⁵⁷⁶ TD IV, 92.

⁵⁷⁷ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 92. Adverte, quanto a isto, o helvético, implicar a coeternidade das Pessoas divinas e das Suas processões não se dar aqui a necessidade de uma retirada ou recolhimento do Pai para ser possível criar espaço para o Filho e o Espírito – conforme aparece na ideia de *zimzum* da Cabala, exigido aí pela criação de liberdades reais frente à liberdade de Deus [cf. TD IV, 92].

⁵⁷⁸ TD IV, 92.

⁵⁷⁹ TD IV, 92.

⁵⁸⁰ Adrienne von Speyr, *Epheser* citado em TD IV, 92.

⁵⁸¹ TD IV, 92 com citação interna de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*.

⁵⁸² Cf. TD IV, 92-93. Depende este entendimento da interpenetração das Pessoas em Deus daqueloutro da posse destas pelas Outras em concomitância com o ser divino de que se tratou atrás (n. 555).

que cada Uma d'Elas «não esconde nem reserva aquilo que Lhe é próprio no intercâmbio com as Outras Pessoas».⁵⁸³ Neste sentido, afirma Balthasar:

Não apenas «cada asseveração acerca de Uma [determinada] Pessoa divina afeta, simultaneamente, as Suas relações com as Outras»; não apenas «o que funda a Pessoa como tal Lhes pertence [às três Pessoas] em comum», mas (como [já] dissemos) uma Pessoa pode [é-Lhe tornado possível por isto] (economicamente) consubstanciar e representar também as propriedades das Outras.⁵⁸⁴

2.4.5. – *Valor absoluto da oração*

Depois de refletir acerca da radicação do tempo e do espaço do mundo no sucesso trinitário, retoma Balthasar o entendimento que havia explanado atrás acerca da articulação entre a posse comum da vontade e o Seu exercício por cada Uma das Pessoas divinas, procurando aprofundá-lo quanto às suas implicações no diálogo trinitário, bem como, inversamente, iluminar este último a partir da noção dada anteriormente de unidade entre «desejo e deixar fazer».⁵⁸⁵ Com efeito, diz o helvético, como anteriormente, socorrendo-se das palavras de Adrienne, só à luz desta reciprocidade ser possível entrever «quão incomensurável pode ser o amor divino que acontece neste diálogo eterno [da integração dos diversos 'pontos de vista']; quão incomensurável é em Deus o mistério para o qual podemos utilizar o nome de obediência».⁵⁸⁶ Mais ainda, afirma o teólogo só nesse contexto ser compreensível «a decisão da redenção, em que o Pai (por assim dizer), como orante, [deixa] ao Filho a iniciativa, simultaneamente, do oferecimento de Si e da obediência ao Pai».⁵⁸⁷

Resulta disto, no entender de Balthasar, dever o diálogo trinitário «ser definido como oração arquetípica».⁵⁸⁸ Mais ainda, afirma o helvético ser possível, em razão de neste diálogo ser Deus quem está diante de Deus, «dizer “que Deus glorifica a Deus”».⁵⁸⁹ Em razão da presença mútua das Pessoas Umás diante das Outras e do Seu intercâmbio amoroso, entende Balthasar dar-se esta interação das Pessoas em Deus «numa glorificação recíproca»,⁵⁹⁰ «em eterna adoração recíproca».⁵⁹¹ Com efeito, diz o teólogo radicar esta adoração intradivina, a qual afirma fundar a adoração da criatura, na alteridade das Pessoas, porquanto não fosse

⁵⁸³ TD IV, 93.

⁵⁸⁴ TD IV, 93 com citações internas de von Speyr, *Johannes*, vol. III.

⁵⁸⁵ Cf. TD IV, 93.

⁵⁸⁶ Adrienne von Speyr, *Das Buch vom Gehorsam* citado em TD IV, 93.

⁵⁸⁷ TD IV, 93.

⁵⁸⁸ TD IV, 93.

⁵⁸⁹ Cf. TD IV, 93 com citação interna de Adrienne von Speyr, *Kath. Brief*, vol. I.

⁵⁹⁰ Adrienne von Speyr, *Philipper* citado em TD IV, 93.

⁵⁹¹ Adrienne von Speyr, *Objektive Mystik* citado em TD IV, 93-94. Neste mesmo sentido, cita Balthasar uma passagem de Adrienne segundo a qual: «As três Pessoas divinas vivem no Seu céu eterno cada Uma para glória e louvor das Outras» [von Speyr, *Philipper* citado em TD IV, 93, n. 5].

possível, em seu entender, a adoração no ser puramente uno em razão ser a adoração «relação com o ‘tu’, de tal maneira e com tanta pureza, que só o ‘tu’ entra em consideração».⁵⁹² Neste sentido, acrescenta ainda Balthasar que a adoração, assim entendida, não se funda primariamente numa necessidade [do que adora], mas, antes, «no ser e no ser-assim de Deus para Deus e para as criaturas».⁵⁹³

Avança o helvético no seu raciocínio afirmando ser necessário reconhecer à adoração trinitária «toda a vitalidade», dizendo mesmo que «o diálogo de oração de Deus pode transformar-se numa espécie de ‘luta’ e ‘intranquilidade’ no que respeita à obscuridade do mundo».⁵⁹⁴ Contudo, entende Balthasar que, não obstante, este obscurecimento que acontece em virtude da encarnação, particularmente no abandono do Filho pelo Pai, em razão de ser possibilitado pela distância como intimidade entre as Pessoas divinas, não é capaz de relativizar ou pôr de algum modo em causa «o valor absoluto do amor divino».⁵⁹⁵ Mais ainda, diz o helvético não haver em Deus «preponderância do conhecimento sobre o amor; não há possibilidade alguma de a inteligência aumentar de modo que deixe de corresponder ao amor»⁵⁹⁶. Disto, resulta que todas as ações das Pessoas trinitárias Uma para com as Outras estejam, invariavelmente subordinadas a esse mesmo amor ou intercâmbio e deixar ser que coconstitui Deus.⁵⁹⁷ Neste mesmo sentido, afirma o teólogo: «O Pai dirige ao Filho, não tanto a Sua omnisciência, quanto o Seu omni-amor, o qual encobre aquilo que, encoberto, permite que o amor irradie com maior clareza»,⁵⁹⁸ amor que exerce também na confiança que deposita no Filho.⁵⁹⁹ Aduz a isto ainda Balthasar poder «haver coisas em Deus que “estão [n’Ele] somente para dar ao amor toda a possibilidade de desenvolvimento, para Lhe criar aquele espaço que um saber tudo desde sempre morto não lhe pode dar e de que ele necessita em virtude de não poder existir sem entrega, sem movimento”».⁶⁰⁰

Neste sentido, afirma Balthasar que, na adoração divina há «muito assombro e agradecimento: assombro por Deus ser tão grande; agradecimento porque Deus Se deixa contemplar».⁶⁰¹ Mais ainda, diz o helvético encontrarem-se também em Deus, arquetipicamente, aquelas disposições que no homem constituem as virtudes teologais juntamente com a caridade, a fé e a

⁵⁹² von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 94.

⁵⁹³ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 94.

⁵⁹⁴ TD IV, 94.

⁵⁹⁵ TD IV, 94.

⁵⁹⁶ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 94.

⁵⁹⁷ Cf. TD IV, 94.

⁵⁹⁸ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 94.

⁵⁹⁹ Cf. TD IV, 95. Aqui se funda na imanência trinitária a esperança de Deus na e em relação à economia, ao que Balthasar consagra uma parte da reflexão deste volume [cf. TV IV, 177-185].

⁶⁰⁰ TD IV, 94 com citação interna de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*.

⁶⁰¹ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* in TD IV, 95.

esperança, e que chama aqui «virtudes divinas».⁶⁰² Neste sentido, diz o teólogo que, pese embora a fé, considerada no movimento do homem para Deus, comporte «uma confiança que não vê», esta não pode ser definida como «um estado de privação da visão».⁶⁰³ Disto mesmo são exemplo, no entender de Balthasar, os místicos, nos quais «o aspeto do cumprimento e da visão é mais marcado», o que acontece, não fora da fé, mas, antes, sempre como expressão dela, só nela o podendo fazer.⁶⁰⁴ Avança o helvético nas suas considerações dizendo ainda que, «vista a partir de Deus e n'Ele, a fé é compatível com um 'saber indestrutível'», não se dissolvendo nele, porquanto pertença ao «amor libertador» confiar ao outro coisas que «ultrapassa[m] as suas possibilidades cognoscitivas», dar ao outro alguma coisa do que é mais pessoal, passar do «segredo próprio imediatamente ao segredo do outro».⁶⁰⁵ Mais ainda, no sentido desta intimidade e confiança das Pessoas divinas Uma com e nas Outras, diz Balthasar haver em Deus «um intercâmbio de amor no qual cada uma das três Pessoas desejaria dever à Outra o mais íntimo e escondido de Si e sabe que o deve [de facto]»,⁶⁰⁶ de modo que a entrega de Si ao Outro libertadora, em Deus, não é apenas um ato de amor, mas inclui, também, um ato desta fé arquetípica.⁶⁰⁷ Neste sentido, diz Balthasar que «o Pai não fixa o Filho na Sua geração, “antes O deixa livre no espaço infinito da Sua própria liberdade filial, da Sua própria soberania divina”»,⁶⁰⁸ querendo «em toda a eternidade, deixar-Se superar pelo amor do Filho».⁶⁰⁹

Avança Balthasar na sua reflexão afirmando, transcrevendo palavras de Adrienne, ser a fé em Deus, enquanto confiança e entrega de Uma Pessoa divina a Outra, como que «o espaço que é necessário abrir para criar lugar para infinitas consumações para lá de toda a esperança limitada», «disponibilidade contínua». Disto resulta ser esta, por fim, no seu entendimento, «a

⁶⁰² TD IV, 95. Quanto à validade da predicação de fé e esperança a Deus, cita Balthasar uma passagem de von Speyr na qual diz que “precisamente aqueles dons supremos de Deus que provêm imediatamente da Sua vida divina, que são uma participação na Sua vida intradivina, fé, amor e esperança, são muito mais aptos para o desvelamento da Sua essência que quanto nós, partindo da nossa natureza criada, podemos trazer [para o conhecimento de Deus] [von Speyr, *Die Welt des Gebetes* in TD IV, 95, n. 15].

⁶⁰³ TD IV, 95.

⁶⁰⁴ Cf. TD IV, 95.

⁶⁰⁵ Cf. TD IV, 95. Embora se compreenda o sentido desta afirmação de Balthasar de que a confiança pertence ao amor divino de uma forma que não é prejudicada pela omnisciência divina, parece-nos esta formulação segundo a qual existe em Deus uma comunicação que ultrapassa as possibilidades cognoscitivas da Outra Pessoa divina, problemática.

⁶⁰⁶ TD IV, 95.

⁶⁰⁷ TD IV, 95.

⁶⁰⁸ TD IV, 95 com citação interna de von Speyr, *Kath. Brief*, vol. I.

⁶⁰⁹ von Speyr, *Kath. Brief*, vol. I citado em TD IV, 95. Nesta positividade da liberdade do Filho, da distância das Pessoas em Deus e da fé e do Outro como expressão do amor que constitui Deus se funda, para o helvético, a possibilidade daquilo a que chamará o depósito do poder divino e da glória da divindade do Filho no Pai durante a Sua encarnação e, particularmente, na Cruz. Conducentemente, coincidem nesta última o maior afastamento das Pessoas com a Sua maior intimidade, porquanto a distância que aí se atinge seja atualização – Balthasar chega mesmo a entendê-la mesmo como realização, embora imediatamente afirme demonstrar-se nisso a limitação da linguagem humana acerca de Deus [cf. TD IV, 261] – da identidade do Filho como acolhimento de Si a partir do dom do Pai, da Sua obediência absoluta e da Sua resposta eterna de ação de graças ao Pai por meio do que, nas suas dimensões económicas, se opera a expiação dos pecados do mundo [cf. TD IV, 254-262].

base de todo o amor».⁶¹⁰ Decorre disto aparecer a fé, ainda, para o teólogo, como «“manancial arquetípico da ação”», da súplica, da surpresa mediante a consumação».⁶¹¹

Termina Balthasar esta secção deste último volume da *Theodramatik*, dedicada à descrição e explanação da fundamentação intratrinitária das dimensões centrais da existência criada – considerada enquanto ómega no qual o mundo chega à sua realização perfeita, no encontro com o seu arquétipo – dizendo que

todas estas modalidades [sucesso, tempo, espaço, atividade e passividade, adoração, oração, surpresa, fé, esperança e morte, em Deus] nada têm a ver com uma pura potencialidade, carência de forma e indeterminação. Elas são aspetos absolutamente positivos da livre vitalidade eterna na Trindade. A infinitude deste amor não impede que Deus esteja sempre ‘determinado’, que n’Ele, nada seja ‘liquefeito’ mas antes «diversificado, decidido e separado em grau sumo».⁶¹²

Contudo, diz o helvético, citando Adrienne, «Deus distingue-Se para Se unir sempre de novo; une-Se para Se decidir sempre novamente».⁶¹³

Com esta clarificação da consideração do ser divino como evento trinitário e aprofundamento das suas várias declinações, chegamos ao fim do rastreio dos elementos da teologia da imanência trinitária que nos permitam chegar a esboçar uma sua visão de conjunto e, nela, chegar ao objetivo central deste trabalho: individuar aí a noção de ‘pessoa’, bem como esclarecer a articulação que, em cada Uma das Pessoas divinas, se dá entre a singularidade pessoal e a relação com as Outras que, com Ela, coconstituem o ser de Deus.

⁶¹⁰ von Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 95.

⁶¹¹ TD IV, 96. Diz o helvético, neste ponto, remeter tudo isto, de novo, para o «aspeto da distância que é irrenunciável no amor» [TD IV, 96].

⁶¹² TD IV, 96 com citação interna de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*.

⁶¹³ TD IV, 96 com citação interna de von Speyr, *Die Welt des Gebetes*.

CAPÍTULO 3 – AS PESSOAS NA TRINDADE E A COMUNHÃO TRINITÁRIA

Depois da longa exposição da teologia trinitária que Balthasar desenvolve na *Theodramatik*, tanto imanente como económica, que fizemos até aqui, é-nos agora possível, por fim, tratar sistematicamente o objeto central deste trabalho: o conceito de ‘pessoa’ na imanência trinitária que o helvético aí desenha, bem como a articulação, neste mesmo conceito, da singularidade de cada uma com a relação que estabelece com as restantes.

Com efeito, resulta do que atrás expusemos ser-nos possível reconhecer que Balthasar apresenta duas aceções distintas de ‘pessoa’ no respeitante à aplicação deste termo às hipóstases trinitárias, sendo uma relativa à economia e outra à imanência da Trindade. Porquanto este estudo se debruce sobre o conjunto da *Theodramatik* e ambas as configurações estejam relacionadas, pese embora não tratemos nele tematicamente esta relação, apresentamos brevemente a primeira, passando, de seguida à segunda e, para nós, central.

3.1. – A noção de ‘pessoa’ na economia trinitária

Deste modo, conforme vimos acima,⁶¹⁴ no que respeita ao âmbito da economia, Balthasar começa por desenvolver uma noção cristológica de pessoa, a partir da qual formulará, analogicamente, uma outra, trinitária. Esta última aparece como uma das formas da expressão da intimidade divina – ainda num primeiro nível de aproximação ao mistério divino revelado em Cristo, que encontraremos mais claramente exposto nos mistérios da salvação na vida concreta do Verbo encarnado, mas já, não obstante a sua natureza, forma e conteúdo de revelação que permite vislumbrar a imanência trinitária da qual depende fundamentalmente como sua condição de possibilidade e forma arquetípica.

O teólogo suíço estriba esta noção cristológica na reflexão acerca do substrato da pessoalidade humana que desenvolve na primeira parte do segundo volume da *Teodramatik*, aquando do estudo que faz da liberdade finita. Aqui, como vimos, aparece como matriz desta mesma liberdade que se encontra como dada no palco do mundo, a consciência de cada homem como modo de ser irreduzível, aberto à infinitude do ser, com o qual, simultaneamente, coincide na sua existência e se distingue, em virtude da distinção real pela qual reconhece que o ser que atualiza não se esgota em si.⁶¹⁵ Mais ainda, desenvolve-a, subsequentemente, a partir da afirmação de Cristo como causa formal e *locus* de toda a criação e, como tal, *analogia entis concreta* – a partir da qual o Verbo encarnado aparece como medida de todas as coisas criadas – como arquetipo da noção de ‘pessoa’ que desenvolverá no âmbito da antropologia teológica,

⁶¹⁴ Capítulo 2.2.

⁶¹⁵ Cf. TD II/I, 192-193.

enquanto aplicada aos Homens considerados a partir d'Aquele que os revela plenamente a si mesmos.

Neste quadro, com efeito, Balthasar desenha uma noção cristológica de pessoa definindo-a como coincidência de existência ou ser e missão divinamente conferida.⁶¹⁶ Na sequência disto, o helvético aplica analogicamente esta definição à pessoa humana, porquanto esta, tendo Cristo como Alfa e Ómega, só na participação na missão do Filho, para cada uma irrepetível, pode chegar a realizar-se na sua unidade singular⁶¹⁷ – vocação já entrevista a partir da consciência de si do indivíduo e da própria irredutibilidade que está também presente no âmbito da distinção real⁶¹⁸.

Seguidamente, o autor da *Theodramatik* trata da possibilidade de aplicação deste conceito ou categoria àquelas instâncias a que o Filho encarnado, no mundo, Se refere como distinguindo-Se absolutamente de Si e concorrendo de modo diverso do Seu, mas numa oposição a este complementar, para a realização da obra da salvação.⁶¹⁹

Neste sentido, reflete Balthasar na *Theodramatik* II/II acerca da aplicação da noção de 'pessoa' às hipóstases divinas, como vimos atrás,⁶²⁰ tomando como ponto de partida a consciência de Jesus acerca de Si próprio – cuja concordância com a verdade do Seu ser o teólogo assume como pressuposto.⁶²¹ Assim, na referência constante de Jesus ao Pai que O envia, emerge uma segunda instância relativa à missão que o Filho é, a qual nos é apresentada em relação com aquela que aparece primeiramente, a do enviado, relação que se revela como de oposição, enquanto essa segunda instância é a causa e o agente primeiro do envio, instância a que Jesus, como vimos, chama Pai.⁶²² Assumida essa instância originária da missão e do ser do Filho como divina – o que decorre do entendimento de Jesus acerca daquela realidade a quem Se dirige, bem como da condição necessária acerca da capacidade de atribuir a outro uma missão com uma abrangência total, como aquela que é confiada ao Filho e que Este entende como tal, e que revela a instância original do envio como divina⁶²³ – passa Balthasar ao raciocínio segundo o qual o incumbente dessa mesma missão há de ser, necessariamente, também Ele,

⁶¹⁶ Cf. TD II/II, 467. A propósito desta noção cristológica de 'pessoa' e das suas consequências na configuração da pessoa humana ver Ann Callahan, "The concept of person in the theology of Hans Urs von Balthasar", (Tese de doutoramento, Fordham University, 1993), 248-336, ProQuest (9416662).

⁶¹⁷ Cf. TD II/II, 467.

⁶¹⁸ Cf. TD II/I, 192-193.

⁶¹⁹ Cf. TD II/II, 467-468.

⁶²⁰ Capítulo 2.2.

⁶²¹ Cf. TD II/II, 27. 464-466.

⁶²² Cf. TD II/II, 467-468.

⁶²³ Cf. TD II/II, 464-465. 467. 476.

Deus, sem o que se cairia no absurdo de Deus confiar a um ente finito uma empresa irrealizável, o que, desse modo, faria com que esta última se tornasse absolutamente ineficaz.⁶²⁴

Decorre deste reconhecimento da divindade ou do carácter absoluto destas duas instâncias relativas de modo oposto, mas complementar à missão salvífica operada por Jesus – assim percebido como Filho encarnado –, no mundo, a afirmação da necessidade de as considerar como dimensões – nesta fase ainda, independentemente de qualquer que seja a sua configuração – do Deus Uno.⁶²⁵ Mais ainda, em razão da necessidade de manter o predicado da unidade divina, tem de se excluir das possibilidades de entendimento destas instâncias qualquer noção de distinção real como aquela que atravessa toda a realidade criada e precisamente a marca como distinta de Deus.⁶²⁶ Não obstante, tomando como critério de compreensão do que seja Deus em Si a revelação económica – na qual, Jesus Se refere ao Pai como a um Outro distinto de Si a quem Se dirige⁶²⁷ – e acolhendo a afirmação dogmática contra o modalismo⁶²⁸ é necessário considerar essas instâncias relativas à missão do Verbo encarnado, não só como dotadas de subjetividade – na medida em que são capazes de levar a cabo ações como *causa sui* –, como também como capacitadas com inteligência e vontade. De facto, resulta isto do facto de que, no que respeita à missão reveladora e salvífica do Verbo encarnado no mundo, Uma envia – o que implica um ato deliberado, num envio que tem um fim determinado e é lógico, isto é, tem sentido e revela um conteúdo inteligível – e a Outra é enviada, reconhece a missão que Lhe é atribuída e Se empenha totalmente no cumprimento dessa mesma missão. Deste modo, chegamos a que estas instâncias divinas – no que nos parece ser o entendimento de Balthasar, embora não o diga explicitamente – têm de ser pensadas como dotadas de alguma densidade ontológica que permite distingui-las relativamente entre Si. Mais ainda, parece-nos ser daqui que decorre a afirmação do helvético de que as oposições reveladas por Jesus na economia não podem em Deus ser senão pessoais.⁶²⁹

Com efeito, nesta compreensão predominantemente económica, as Pessoas divinas são entendidas por Balthasar como instâncias do ser divino não distintas realmente entre Si, antes coincidentes no mesmo ser, com uma densidade ontológica que Lhes permite estabelecerem relações de oposição. Esta definição aparece como predominantemente negativa, porquanto aqui se chegue sobretudo pela exclusão da afirmação em Deus, tanto da distinção real, que conduziria a um triteísmo e a um absurdo lógico, como de que as hipóstases são apenas modos

⁶²⁴ Cf. TD II/II, 463. 467-468. 475-476.

⁶²⁵ Cf. TD II/II, 463. 468.

⁶²⁶ Cf. TD IV, 67-68.

⁶²⁷ Cf. TD II/II, 463-464. 466.

⁶²⁸ Cf. Denzinger e Hünermann, *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declaração de Fé e Moral*, §75; cf. TD II/II, 466.

⁶²⁹ Cf. TD II/II, 468.

de representação económica do único Deus. Decorre ainda daquele entendimento aparecer sempre a ação do único Deus como, simultaneamente – ainda que nessa mesma oposição interna, no concurso comum das três hipóstases ou instâncias –, ação das três Pessoas divinas.⁶³⁰

Neste mesmo sentido, desenvolve Balthasar o seu entendimento acerca do Espírito Santo – no que se demonstra o que ficou dito –, O qual aparece como a instância de mediação entre o Pai e o Filho que, acima do Filho, Lhe apresenta constantemente a vontade do Pai e, n’Ele, interiormente, o impele ao cumprimento desta.⁶³¹

Mais ainda, fica claro ser este o entendimento do helvético acerca da noção de pessoa aplicada às hipóstases divinas no âmbito da economia quando diz que, embora, no caso de se querer «reservar o conceito (teológico) de pessoa para a identidade entre o ser singular e missão no homem-Deus», poderem chamar-se os «modos pessoais de ser em Deus» que aparecem como as instâncias igualmente divinas com quem Jesus, o Filho, estabelece relações de oposição no único ser divino «supra-pessoais», «esta reserva [...] não é necessária, porque em Jesus a pessoa é idêntica à missão e é-o em oposição ao Pai que envia e ao Espírito mediador».⁶³²

3.2. – A Trindade imanente na *Theodramatik*

Aproximamo-nos agora, por fim, do tema central deste trabalho: a configuração do conceito de pessoa quando considerado na sua aplicação à imanência trinitária por Balthasar na *Theodramatik*.

Neste sentido, parece-nos necessário fazer, contudo, primeiramente uma explanação da teologia da imanência trinitária que o helvético desenvolve nesta sua dramática teológica, sobretudo nos aspetos relacionados com a unidade divina e a distinção pessoal, passando, depois, em segundo lugar, à exposição de uma sistematização do que seja a ‘pessoa’ em Deus e da articulação entre a singularidade e a relação entre Pai, Filho e Espírito Santo.

Dada estrutura dramática com que o teólogo helvético aborda a teologia trinitária ao longo da sua obra, não encontramos nela nenhuma exposição sistemática da doutrina da intimidade divina. Contudo, é-nos possível reconhecer dois núcleos principais de desenvolvimento deste aspeto da sua reflexão, sendo o primeiro a *Theodramatik II/I* e o segundo a *Theodramatik IV*, nos quais se desenvolvem duas aproximações ao mistério trinitário. Porquanto estas, embora relacionadas, na medida em que a primeira se desenvolve a partir de um carácter predominantemente filosófico, enquanto a segunda assume um mais propriamente teológico, se possam

⁶³⁰ Cf. TD II/II, 471.

⁶³¹ Cf. TD II/II, 468. 478-479.

⁶³² TD II/II, 469.

distinguir, segundo nos parece, com proveito para a compreensão da teologia da imanência trinitária de Balthasar, apresentá-las-emos separadamente.

Deste modo, distinguiremos, no primeiro momento a que nos referimos acima, aqueles que nos parecem ser os dois traços principais da intimidade divina que Balthasar desenha na aproximação que encontramos no primeiro núcleo, passando, depois, à reflexão que desenvolve no segundo. Em razão de permearem todo o trabalho do helvético e, como tal, serem indispensáveis, tanto à elaboração, como à compreensão do raciocínio que desenvolve acerca da imanência trinitária, apresentaremos, ainda antes de explanarmos o conteúdo da sua reflexão, os princípios que lhe são subjacentes.

3.2.1. – Primeira aproximação: a reflexão filosófica e a sua iluminação pela Revelação

De acordo com a intenção que subjaz à elaboração da *Theodramatik*, Balthasar, como vimos na resenha levada a cabo no capítulo anterior, não apresenta em nenhuma das partes desta obra um tratamento sistemático completo das questões relativas a Deus, nem como Uno, nem como Trino.

Com efeito, a primeira reflexão que o suíço leva a cabo sobre a vida divina considerada sob o aspeto da imanência trinitária⁶³³ nesta obra aparece na sua tentativa de esboço dos personagens intervenientes no drama teológico que pretende descrever nesta parte da sua Trilogia, o que faz no volume II da *Theodramatik*. Aqui, como vimos ao estudarmos o tomo I desse mesmo volume, intitulado *As personagens do drama: o homem em Deus*, é apenas possível desenhar em traços largos as características de cada um daqueles intervenientes de que o homem se apercebe como tendo parte na ação que se desenrola no palco do teatro do mundo.

Aí, a imanência trinitária emerge, primeiramente, como âmbito matricial da liberdade infinita com que o homem, liberdade finita, se confronta, iluminando-se a Sua configuração por proximidade ou contraste com esta última. Deste modo, esta primeira aproximação é, num primeiro momento, fundamentalmente filosófica, recorrendo Balthasar, numa segunda fase, a alguns dados da Revelação positiva de Deus para iluminar com mais clareza os dados que o homem, pelo uso da razão natural, já havia entrevisto. Neste exercício, a Trindade pessoal aparece

⁶³³ De facto, Balthasar elabora no primeiro volume da *Theodramatik*, os prolegómenos, uma reflexão acerca da possibilidade, adequação e pertinência da aplicação da estrutura dramática à compreensão do mistério de Deus e da Sua relação com o mundo e, especialmente, com o homem, na qual faz uma analogia entre a Trindade e, nela, cada uma das Pessoas divinas e a tríade implicada na criação dramática - argumentista, ator e encenador [cf. TD I, 259-292]. Contudo, apesar de, para isso, empregar já conclusões da sua reflexão acerca da imanência divina, esta não é aí explanada com profundidade suficiente para que se possa abstrair a articulação sistemática desse seu exercício reflexivo.

como pressuposto intradivino da relação económica do ser infinito ou liberdade infinita com o ser finito, individualizando-se alguns dos seus traços fundamentais.

Contudo, o teólogo helvético assume em toda a sua reflexão sobre a intimidade divina alguns princípios como indeclináveis, fundamentais para a compreensão do seu raciocínio. Por isto, antes ainda de passarmos à individuação dos traços da imanência trinitária nesta primeira aproximação, aparece como necessário enunciá-los.

a) Princípios fundamentais

Assim, o primeiro destes princípios é o da afirmação da validade do uso lógico da razão humana, mesmo que limitada, na aproximação da verdade e, bem assim, na elaboração do discurso teológico. Resulta isto do reconhecimento de uma *analogia entis* sem a qual o homem e a sua natureza racional seriam um absurdo e todo o discurso humano e a Revelação categorial seriam impossíveis. Esta *analogia entis* encontrará, para Balthasar, a sua medida e, portanto, o desvelamento da sua verdade completa, com a superação das verdades parciais que tiver alcançado e a correção dos seus erros, em Cristo, *analogia entis concreta*, causa formal de todas as coisas criadas. Não obstante, resulta disto, no seu entender, ter a reflexão teológica de responder, mesmo que superando o escopo estrito da razão natural por meio da sua iluminação a partir da Revelação, às exigências desse exercício racional criatural.⁶³⁴

Um segundo princípio fundamental da reflexão de Balthasar – e intimamente ligado ao primeiro – é o da afirmação de Deus, tanto no que respeita à parte da configuração da Sua imagem proveniente do labor filosófico, como daquela que nos é dada pela Sua revelação de Si mesmo, como uma realidade infinita, fundamento de todos os seres e, bem assim, de todo o ser criado, mas nunca coincidente com ele, um «ser real de eficácia totalizante».⁶³⁵

Em relação estreita com os dois primeiros princípios, emerge um terceiro, que consiste na afirmação de que Deus, fundamento último do ser, não possa ser pensado senão como o *esse ipsum subsistens*, ato puro e causa incausada, princípio sem princípio. Assim, não se pode admitir no que seja Deus qualquer noção demiúrgica ou, de algum modo, semi-divina ou intermediária, afirmação que implicaria a distinção no ser divino de um fundamento último dessa realidade segunda, que, na medida em que pusesse em causa a simplicidade, unidade e unicidade divinas, teria de ser reconhecida como não sendo verdadeiramente Deus, mas qualquer outra coisa pertencente ao âmbito dos seres criados.

⁶³⁴ Cf. Capítulo 2.1.3.

⁶³⁵ TD II, 234.

Um quarto princípio que Balthasar assume como fundamental e que resulta diretamente do segundo e terceiro que enunciámos atrás é a necessidade da afirmação da transcendência absoluta de Deus em relação ao mundo, isto é, de excluir da ideia de Deus tudo aquilo que implique n'Ele qualquer devir ou processo por meio do qual Ele Se realize por meio da Sua relação com o mundo. De facto, de outro modo, Deus precisaria do mundo e, como tal, não poderia ser verdadeiramente Deus, tendo de admitir-se ou uma outra instância anterior a Ele realmente divina ou um panteísmo, numa qualquer declinação, o qual, em última instância, é autocontraditório.

Resulta deste último princípio, como seu corolário, o entendimento de Balthasar de que toda a ação de Deus em relação ao mundo, quer a relativa à criação ou à providência, quer à redenção, tem de ter o seu fundamento na imanência trinitária, sem o que Deus Se realizaria fora de Si e, desse modo, havendo alguma coisa que chegaria a ser por meio da Sua relação com o mundo, não seria verdadeiramente Deus, conforme resulta claro do que dissemos no parágrafo anterior.

b) Primeiro traço da imanência divina: a positividade da alteridade

Partindo destes princípios, o primeiro traço da imanência trinitária que encontramos no estudo que Balthasar faz das *dramatis personae* que atuam no palco do teatro do mundo é a positividade da alteridade.

Com efeito, o primeiro problema que se põe a partir da consciência que cada homem alcança de si próprio como *modus subsistentiae* do ser, bem como de que não o esgota, alargada, num segundo momento, ao entendimento de que o *totum esse* do mundo não pode ser causa de si mesmo – na medida em que não subsiste senão nas substâncias finitas, que, como tal, não podem ser causas primeiras de si mesmas –, é o da relação entre o uno e o múltiplo.

De facto, esta questão, ocupa lugar central na reflexão de toda a filosofia – particularmente na Antiga e na Medieval –, porquanto diga respeito ao estatuto de todas as coisas criadas e, de entre elas, do próprio homem que interroga e dela dependa fundamentalmente a conceção que este faz de si próprio. Assim, partindo da consciência de que falámos acima, chegamos a um paradoxo na concomitante necessidade de afirmação de que existe um absoluto, ser que é infinitamente e por si mesmo, *esse ipsum subsistens* – o qual, em virtude da Sua natureza, não pode ser senão uno –, e confronto desta com a constatação de que, não obstante, existem, simultaneamente, subsistências finitas. Com efeito, defrontamo-nos aqui com a dificuldade de afirmar simultaneamente o carácter absoluto de Deus e a verdade da existência finita sem ter de afirmar uma qualquer redução que Deus faça a Si mesmo no ato da criação de modo a criar espaço para esta – o que recairia num devir do ser divino, que se alteraria por meio de uma ação

económica – ou de uma qualquer subsunção dos entes finitos no infinito sem que se consiga explicar de modo suficiente e adequado a multiplicidade daqueles.

Deste modo, partindo da auto-apreensão originária do homem, da sua apreensão do ser do mundo que lhe é concomitante, dos restantes princípios que enunciámos acima e da sua confirmação pela revelação de um Deus que, ao longo de toda a História da Salvação, se mostrou veraz, História em que aparece uma «autêntica oposição de liberdades»⁶³⁶ entre o ser finito e Deus, Balthasar chega a que a existência do ser finito tenha de estar necessariamente fundada na positividade da alteridade em Deus. De facto, para o helvético, só a partir deste fundamento é possível, por fim, resolver o paradoxo da coexistência do ser infinito e finito, de forma a afirmar de modo simultâneo e plenamente adequado tanto o absoluto divino como o finito, não obstante, subsistente.

Resultará disto, e porquanto Deus tenha de ser absolutamente simples e uno, a afirmação de que seja preciso pensar n'Ele um Outro que, paradoxalmente, o seja num não-Outro, isto é, duas instâncias divinas distintas entre Si que estabeleçam uma tal relação que, consistindo numa alteridade real, não implique distinção essencial. Como vimos no capítulo anterior e veremos mais adiante neste, será pela configuração da geração do Filho e radicação das criaturas nesta como sua causa formal que se abre a possibilidade da afirmação, em todas a sua amplitude dramática, dos entes finitos e, particularmente, das liberdades finitas do homem e dos anjos.

Assim, aparece como primeiro traço da imanência trinitária emergente da reflexão da dramática teológica em Balthasar a positividade da alteridade, traço que iluminará o entendimento da processões e relações divinas e, portanto, do que sejam as Pessoas em Deus.

Ainda antes de passarmos ao segundo traço da imanência trinitária que se delineia a partir desta primeira aproximação que Balthasar faz dela na *Theodramatik* II/I, cabe apontar uma segunda via da emergência deste traço da positividade da alteridade na imanência trinitária. Com efeito, esta aparece no âmbito da descrição dos elementos anteriores ao Novo Testamento que são já referência à liberdade infinita como parte do teatro do mundo. Assim, Balthasar aponta para o retrato bíblico das relações entre Deus e o homem como pessoais na contração da Aliança veterotestamentária. Aí, Deus aparece como parceiro do Povo e, bem assim, com um carácter analogicamente pessoal, na medida em que é um existente inteligente, individualmente irreduzível e capaz de entrar em relação com outros precisamente em virtude dessa mesma natureza.⁶³⁷ Contudo, afirma Balthasar que o entendimento estritamente unitário de Deus do

⁶³⁶ TD II, 176.

⁶³⁷ Cf. TD II/I, 188-189. Balthasar, apesar de associar a liberdade infinita com o conceito de pessoa analogicamente aplicado a Deus a partir do que seja esta no homem, que encontra na descrição das relações entre Deus e o Povo nalgumas passagens do Antigo Testamento, não apresenta aqui qualquer definição desta, pelo que apontamos

Antigo Testamento é dificilmente compaginável com a ideia de relação com uma criação fora de Si, de modo que acaba por ser ultrapassada, ou pela gnose cabalística, ou dando lugar à imagem de Deus, trinitária, revelada no Novo Testamento.

Mais ainda, e seguindo a reflexão personalista de Maurice Blondel, diz o teólogo suíço que o conceito de pessoa – tomado ainda apenas como analogamente aplicado a Deus a partir da sua configuração antropológica – implica a categoria de relação como coconstitutiva, pelo que, a sua atribuição a Deus apenas no que se refere às relações com o homem, implicaria a realização d’Este no processo do mundo e, desse modo, uma contradição insanável.⁶³⁸

Deste modo, seríamos reconduzidos ao paradoxo, com que nos deparámos atrás, da impossibilidade de afirmar simultaneamente o absoluto e o finito – aqui com a nota suplementar da relação criadora e de Aliança entre ambos –, não havendo possibilidade de afirmação da positividade da alteridade sem que esta implique a negação da imagem de Deus ou a necessidade da asserção do finito como absurdo.

Assim, diz Balthasar ser uma novidade da revelação de Deus levada a cabo em Cristo que permite a resposta a este paradoxo da concomitância e relação entre o infinito e o finito a alteridade como elemento da imanência trinitária e, bem assim, a positividade desta como traço da intimidade divina.

c) Segundo traço da imanência divina: a liberdade como realização do ser

Um segundo traço da imanência trinitária que encontramos ainda articulada com uma considerável dimensão filosófica no estudo que Balthasar faz das *dramatis personae* que atuam no palco do teatro do mundo é a liberdade como realização do ser.

Com efeito, no estudo que faz da liberdade finita, entende o teólogo ser concomitante ao ato do intelecto pelo qual o homem se apercebe de si mesmo como existência e modo de ser irreduzível e único e do ser como realidade com a qual coincide parcialmente, mas que não esgota, o ato da vontade pelo qual o homem toma posse de si mesmo. Assim, o homem descobre essa mesma capacidade de se afirmar como realização do seu ser pela capacidade de reconhecer o ser – em si e fora de si – como verdadeiro e de o afirmar como bom.

Esta liberdade aparece ainda no homem como princípio de autodeterminação por meio do qual é capaz de dispor de si em direção ao ser, sob o aspeto do bem, para o qual está orientado a partir da abertura originária daquele primeiro ato do intelecto e da vontade. Resulta disto, que

alguns dos elementos basilares do seu entendimento antropológico na tradição filosófica e que parecem estar pressupostos no uso que deste conceito aqui faz o helvético.

⁶³⁸ Balthasar voltará a esta linha de argumentação no volume seguinte, ao falar dos modelos da *imago Trinitatis* [cf. TD II/II, 482-483, n. 15].

o homem só se possa realizar plenamente precisamente na sua autodeterminação na afirmação do ser absoluto e infinito que é Deus, isto é, que a liberdade finita – como princípio – só se possa realizar inteiramente na medida em que se dispõe a acolher sem barreiras o bem supremo. Assim, o exercício dessa mesma liberdade em relação ao bem verdadeiro – o ser absoluto de Deus – realiza o homem no âmbito da potência volitiva da alma de acordo com a sua natureza espiritual e a sua vocação sobrenatural.⁶³⁹

Ao tratar da liberdade infinita como interveniente no palco do teatro do mundo, Balthasar di-la predicado do ser infinito e absoluto, isto é, do *esse ipsum subsistens*, com qual, portanto, coincide. Com efeito, tendo em conta a natureza desse mesmo ser absoluto, pertence-lhe penetrar-se imediata e intuitivamente a si mesmo pelo intelecto e afirmar-se pela vontade.

Depois disto, o teólogo dá mais um passo na sua reflexão, afirmando que diz ainda respeito à natureza divina como ser absoluto que, tanto o ato do intelecto pelo qual Se conhece, como o ato da vontade pelo qual Se afirma são concomitantes com o ser. Seguidamente, afirma Balthasar que, neste ponto, ultrapassamos, por fim, os conceitos contraditórios enquanto predicados da criação, de necessidade e de contingência, porquanto Deus, por um lado, Se afirme de forma inteiramente livre – dado que afirma o bem supremo em razão dele mesmo, isto é, Se afirma inteiramente a Si mesmo sem qualquer coação ou determinação que não seja a sua própria natureza – e, por outro, não pudesse, em virtude dessa mesma natureza e do ato intelectual intuitivo implicado na natureza do ser absoluto, afirmar outra coisa que não a Si mesmo e inteiramente.

Na sequência desta reflexão, Balthasar chega, em conjunto com o que entende serem os dados da Revelação, a que pertence à vontade divina uma liberdade pela qual Deus, não só Se afirma a Si mesmo, como pode dispor de Si mesmo num movimento absolutamente soberano de autoadoção. Com efeito, encontramos um movimento analógico entre a afirmação da qualidade de autodeterminação da liberdade finita e o seu movimento *ad extra* e estouta, fundamental no pensamento de Balthasar, da atualização do ser divino como doação de Si mesmo.

Assim, encontramos aqui, de novo, a liberdade – enquanto capacidade de autodeterminação em função do ser (*autexousia*) – como realização do ser, não já agora como movimento negativo de procura de realização fora de si, na plenitude, de um anseio orientado para um todo que não se é e que, por si mesmo, não se pode alcançar – como acontece na finita –, mas como predicado absoluto, soberano e, portanto, movimento positivo *ad extra*, nascido da superabundância do ser. Como veremos mais adiante, este movimento, precisamente na medida em que é

⁶³⁹ Isto acontece na medida em que o homem concreto está orientado tanto para um fim natural como sobrenatural os quais são, sob aspetos distintos, Deus.

total e do ser absoluto, não gera uma alteridade ontológica no sentido da originação da criação ou da geração nas causas segundas, mas uma alteridade real na perfeita unidade de ser. Acresce a isto que, de acordo com os princípios que enunciámos no princípio desta secção, esta geração não pode ser pensada como movimento em direção às criaturas, isto é, como ação criativa, tendo de o ser como imanente ao ser divino. Mais ainda, chega Balthasar também a que – para que o movimento de disposição de Si seja real – se tenha de afirmar como pertencendo-lhe um momento negativo de deixar-o-outro-ser pelo qual Aquele que procede é verdadeiramente distinto d’Aquele ou d’Aqueles de quem Se recebe.⁶⁴⁰

Por fim, porquanto a liberdade como disposição de Si em autodoação seja inerente à realização do ser absoluto, este movimento está, como o das suas auto-apreensão intelectual e da autopossessão volitiva, para lá das qualificações da necessidade ou da contingência. Assim, esta doação de Si mesmo que pertence à natureza e intimidade divinas é verdadeira, absoluta e soberanamente livre, não obstante, no caso de não se dar – o que, como vimos, é impossível – a natureza divina «[não poder já ser] ela mesma».⁶⁴¹

Esta doação plena de Si mesmo como realização do ser absoluto será, como veremos no próximo ponto, o fundamento da definição de ser divino como evento.

Com tudo isto, chegamos, por fim, assim, à clarificação da liberdade como realização do ser como um segundo traço da imanência trinitária conforme Balthasar a descreve na *Theodramatik*.

3.2.2. Segunda aproximação: o evento pessoal

Depois da exposição que acabámos de ver da primeira aproximação que Balthasar desenvolve à imanência trinitária, como vimos, predominantemente filosófica, passamos agora à segunda, de carácter principalmente teológico, que encontramos desenvolvida de forma maior no segundo núcleo a que nos referimos no princípio deste subcapítulo, a *Theodramatik IV*.

Com efeito, esta estrutura-se predominantemente a partir da tentativa de induzir, a partir da Revelação que Deus fez de Si próprio ao longo da História da Salvação e, sobretudo, daquela que Se dá em Cristo e nos mistérios da Sua vida, principalmente no da Sua Cruz, as suas condições de possibilidade na imanência trinitária, observando os princípios que enunciámos acima e que o teólogo entende como indeclináveis para uma compreensão verdadeira e razoavelmente adequada do mistério divino.

⁶⁴⁰ Cf. TD II/I, 236.

⁶⁴¹ TD II/I, 235.

Assim, depois do aprofundamento do carácter dos personagens intervenientes no drama teológico feito na *Theodramatik* II/II e da descrição da ação central do drama teológico operada por Cristo sobre o palco do mundo cujo clímax encontramos no Seu mistério pascal e, particularmente, no da Sua Cruz – de que se ocupa desenvolvidamente na *Theodramatik* III –, encontramos agora, na *Theodramatik* IV, uma explanação distendida da intimidade divina. Esta, tomando o ponto de partida a que nos referimos já, é aqui tratada também sob o aspeto de termo *ad quem* do drama teológico, em relação ao qual se dá o desenlace definitivo da ação levada a cabo por Deus, pelos homens e pelos anjos sobre o palco do mundo. Deste modo, encontramos na reflexão elaborada neste segundo núcleo a confluência e esclarecimento da descrição e afirmações teológicas relativas à imanência trinitária que Balhasar faz nas duas partes da obra que a antecedem, a *Theodramatik* II/II e III.

Não obstante ser neste segundo núcleo que encontramos um desenvolvimento mais extensivamente articulado da intimidade divina de ordem predominantemente teológica, aparecem já na *Theodramatik* II/I, num movimento proléptico que anuncia já a luz que a Revelação lança sobre os intervenientes do drama teológico, alguns dos elementos que veremos aqui.

Por fim, cabe ainda reconhecer ser aqui que encontramos mais profusamente – e de forma quase constante – o uso por Balhasar da descrição da imanência trinitária e da compreensão desta proveniente das experiências místicas de Adrienne von Speyr. O emprego destes elementos na elaboração da sua reflexão – a discussão acerca de cuja legitimidade não cabe no escopo deste trabalho –, sobretudo pela sua exuberância, abrangência e detalhe, será uma das dimensões mais problemáticas da teologia da intimidade divina que desenvolve no entendimento dos seus críticos.

a) O ser divino como evento trinitário

Ao começar a tratar da intimidade do mistério trinitário na *Theodramatik* IV como âmbito do desenlace do drama teológico que procurou exprimir ao longo dos tomos anteriores da sua obra, Balhasar pressupõe já o seu entendimento de acordo com a caracterização a que foi chegando até esse momento.

Assim, encontramos nesta descrição que Balhasar faz da imanência trinitária como evento pessoal, como seu pressuposto, o traço que havia individuado no primeiro núcleo da sua reflexão sobre este tema da liberdade como realização do ser e, bem assim, da doação de Si como realização do carácter absoluto e soberano do ser divino.⁶⁴² Assim, emerge como racional

⁶⁴² Com efeito, ao explicitar este traço da liberdade divina, o suíço passa imediatamente à explicitação do ser divino como concomitante com o ato de despojamento de Si assumido pessoalmente por cada uma das Pessoas divinas [cf. TD II/I, 235-236].

do ato da processão do Filho e do Espírito a natureza do ser absoluto como amor. Resultará disto que o ser divino não possa existir sem o movimento das processões e que estas sejam, assim – em conjunto com o ato final de devolução do Espírito Santo ao Pai e ao Filho –, os atos pelos quais Deus Se põe a Si mesmo no ser, o mesmo é dizer, é em sentido absoluto. Deste modo, em Balthasar, o ser divino coincide com o evento pessoal trinitário. De facto, não nos é possível fazer coincidir este evento com o evento processional em sentido estrito, na medida em que o Espírito não é origem nem do Pai nem do Filho, mas o Seu regresso ao Pai e ao Filho faça parte do evento pessoal e vital que é Deus.⁶⁴³

Decorre desta radicação da afirmação do ser divino como um evento pessoal trinitário naqueloutra da doação de Si como realização do carácter absoluto e soberano do ser divino e, assim, deste movimento como pertencendo à natureza do ser de Deus que não proceda a interpretação segundo a qual o entendimento de Balthasar consiste num de absoluto voluntarismo, de que é, de alguma forma, gnóstico ou de que decorre de uma pretensão de um olhar divino sobre as realidades de que trata.⁶⁴⁴

Ao mesmo tempo, conflui também para este entendimento a indução que o helvético leva a cabo na *Theodramatik* II/II a partir da missão do Filho. Com efeito, aí, a descoberta da existência de Jesus como coincidente com a Sua missão, desta como a revelação essencial ou expressão de Deus e da sua concretização como doação de Si até ao fim, permite chegar à origem desta instância, que não pode ser senão infinita em virtude desta missão – pese embora expressa na finitude de uma natureza humana –, na intimidade do ser divino, como fruto de uma doação plena de Si de uma outra instância e, bem assim, do Filho como fruto de um ato gerador do Pai que consiste na plena doação de Si que, por sua vez, coincide com a Sua própria identidade.⁶⁴⁵

Entende Balthasar ser também necessário chegar aqui como consequência da elaboração de uma soteriologia que seja capaz de explicitar adequadamente a ação redentora de Cristo na Cruz – com o necessário e respetivo concurso do Pai e do Espírito Santo nessa mesma ação – garantindo, portanto, também, de acordo com os princípios que enunciámos acima, que Deus pode agir deste modo na economia sem se imiscuir no processo do mundo. Com efeito, no

⁶⁴³ Cf. TD IV, 66-79. Com efeito, a afirmação de Balthasar de que as Pessoas divinas devem ser definidas como modos das processões na unidade divina, que faz ao tratar da reflexão de Ricardo de S. Vítor e recolhendo o seu entendimento, há de ser entendido, precisamente enquanto cada Uma d’Elas está referida às processões e não, como é evidente, apenas porquanto sejam delas resultado – com o que não se poderia explicitar a natureza do Pai. Explicitaremos o sentido desta afirmação de Balthasar à luz do conjunto da reflexão que elabora na sua dramática teológica no capítulo 3.3.

⁶⁴⁴ Cf. John Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 70. 74.

⁶⁴⁵ Cf. TD II/II, 476.

entender do helvético, isso só é possível na medida em que a doação total de Si que Cristo leva a cabo na Cruz e a ação do Pai e do Espírito Santo for a transposição temporal do ser de Deus na intimidade divina, de modo a que não Lhe seja acrescentado nada que já não fosse em Si mesmo. Deste modo, é necessário pressupor, no entender de Balthasar, como radicação da ação salvífica operada no mistério pascal, o ser divino como consistindo já num evento de doação plena de Si mesmo do Pai ao Filho, d'Este ao Pai, de ambos ao Espírito Santo e da Sua entrega Àqueles de quem procede.⁶⁴⁶

Mais ainda, aparece com clareza, no âmbito da reflexão soteriológica que leva a cabo na *Theodramatik* III, a necessidade de chegar ao deixar-o-outro-ser como elemento negativo incluído no movimento soberano de doação de Si por meio do qual cada uma das Pessoas divinas realiza o ser absoluto. Com efeito, resulta isto de que Cristo aja pessoalmente no palco do teatro do mundo, pese embora sempre em união com o Pai no Espírito Santo, e da constação da rejeição ou aceitação de Deus pela liberdade finita, confirmada, até às suas consequências últimas no mistério da Cruz.⁶⁴⁷

Com efeito, resulta de tudo isto que Balthasar, ao começar o último tomo da sua dramática teológica, o *Ato final*, onde procura apresentar a imanência trinitária como o âmbito do desenlace de todo o drama descrito até aí, possa, finalmente, fazer uma reflexão explícita e demorada acerca do ser divino como evento na qual se ocupa, também, das consequências desta emergência para a compreensão da intimidade divina. De facto, aqui, o ser divino como evento aparece, primeiramente, enquanto matriz, já pressuposta, depois da reflexão levada a cabo ao longo da obra, da realidade do ser criatural como múltiplo, fecundo e implicando um desvelamento da sua singularidade que se pode realizar como doação de si livre. Mais ainda, pressupõe aqui o helvético as conclusões a que havia já chegado de também só se poder justificar e apreender tão adequadamente quanto possível a ação de Deus no palco do mundo – com a subida de Cristo à Cruz e a distância aí assumida entre Pai e Filho – por meio do entendimento da intimidade divina e, bem assim, do ser divino como evento pessoal.⁶⁴⁸

Balthasar apresenta aqui ainda a confirmação – que procura demonstrar – do entendimento do ser divino como evento pessoal que desenvolveu ao longo da sua dramática teológica como capaz de esclarecer na criação, enquanto sua matriz intratrinitária, o devir, bem como a distinção real, isto é, a diferença entre essência e existência nos entes criados, a qual é característica dessa mesma criaturalidade.⁶⁴⁹

⁶⁴⁶ Cf. TD III, 299-300. 302.

⁶⁴⁷ Cf. TD III, 303. 307.

⁶⁴⁸ Cf. TD IV, 67.

⁶⁴⁹ Cf. TD IV, 67-68.

Assim, no *Ato final* da sua dramática teológica, Balthasar aprofunda a sua reflexão acerca do ser de Deus como evento levando a cabo uma investigação e comentário acerca dos autores que, em seu entender, mais têm procurado compreender o reflexo da Trindade na criaturalidade e, bem assim, a possibilidade de descortinar, por indução e de acordo com os princípios lógicos aplicáveis, os elementos intradivinos em que radicam esses mesmos vestígios. Aqui, o helvético rejeita a tentativa de Kaliba de – na sequência da tradição teológica agostiniana da *imago Trinitatis in anima* – entender a relação entre as potências da alma intelectual como análogos das relações que as Pessoas divinas consubstanciam e estabelecem no ser divino. Com efeito, entende o helvético que uma compreensão da Trindade que, como aquela, faça coincidir o movimento dos atos intelectuais em que consistiriam as processões com o único ser divino lhe parece não ser capaz de exprimir adequadamente a relação entre as Pessoas divinas que aparece na História da Salvação.⁶⁵⁰ Apesar desta rejeição, como veremos, o helvético entende como necessário manter o modelo dos atos intelectuais distintos no único espírito como imagem da Trindade enquanto analogia do ser divino cuja unicidade não é posta em causa pela sua atualidade como evento.⁶⁵¹ Não obstante não acrescentar novos elementos à sua reflexão acerca da imanência trinitária, esta análise permite ao suíço reiterar, *a contrario*, a necessidade de um entendimento do ser divino como evento pessoal enquanto expressão adequada da teologia da imanência trinitária que resulta da revelação que Deus fez de Si mesmo na História da Salvação.

Na sequência do anterior, Balthasar passa à consideração do pensamento de Wilhelm Moock, afirmando apontarem para o seu entendimento do ser divino como evento as ideias da reflexão deste naturalista de que existe uma relação entre o ser total do mundo (*totum esse/ esse non subsistens*) e os entes individuais que supõe, como sua condição e matriz, a expressão, no ser absoluto, da unidade primeira numa palavra por ele proferida, bem como da estrutura do ente finito – enquanto imagem deste mesmo evento originário – como relação constante entre forma individual e unidade do ser.⁶⁵² Mais ainda, recolhe o helvético deste autor a conclusão da indução que, a partir da multiplicidade do ser nos entes, chega à afirmação de que esta fecundidade só é possível porquanto o ser absoluto seja, ele mesmo, um sucesso e não uma realidade estática.⁶⁵³ Mais ainda, Balthasar retoma aqui um elemento da sua reflexão acerca da imanência trinitária que havia introduzido ao afirmar, com Gregório de Nissa, não poder haver tédio nas relações da intimidade divina⁶⁵⁴ – e que aparecerá mais à frente expresso nas suas

⁶⁵⁰ Cf. TD IV, 70-71.

⁶⁵¹ Cf. TD II/II, 12-14.

⁶⁵² Cf. TD IV, 71-72.

⁶⁵³ Cf. TD IV, 72.

⁶⁵⁴ Cf. TD II/I, 237-238.

consequências – a partir do estudo de Moock, porquanto este afirme que a relação entre o ser comum e as formas concretas, na eternidade divina não têm um ponto final, estando por isso, o sucesso ou evento divino, permanentemente, como em começo e, permanecendo, assim, não obstante, imutável. Deste modo, chega o helvético a entrever, não apenas que o ser absoluto consiste num evento pessoal de doação de Si, mas que este tem um carácter de eterna vitalidade.⁶⁵⁵

Por fim, ao tratar de Klaus Hemmerle, o último dos autores sobre os quais se debruça nesta sequência da *Theodramatik* IV, Balthasar encontra nele a reiteração do centro, simultaneamente, da sua teologia trinitária e da sua ontologia, isto é, a afirmação de que o elemento definitivo que a revelação aportou à reflexão grega sobre o ser consiste precisamente – a partir do mistério pascal – em que a natureza do ser não é a de uma realidade estática, substantiva, mas, antes, um movimento de doação de si mesmo, do qual brota toda a realidade. Assim, dar-se não aparece como «perda de si, mas, antes, essencialmente, como realização de si mesmo», donde resulta que «êxtase e entrada em si são uma só coisa».⁶⁵⁶ Segue-se disto que Hemmerle, no que continua a ser seguido pelo helvético enquanto fonte de ampliação da sua base argumentativa – porquanto consiga mostrar que outros confirmaram já este aspeto do seu pensamento –, chegue a que, em Deus, este movimento não se possa pensar como relativo a qualquer coisa fora de Si, com o que se imiscuiria no processo do mundo, e, bem assim, tenha de se afirmar como operado pelas Pessoas divinas, que, desse modo, realizam o ser divino precisamente como um sucesso ou evento. Mais ainda, recolhe Balthasar, por fim, a conclusão de Hemmerle de que, este entendimento do ser permite chegar a que a imutabilidade divina não é incompatível com a pura atualidade do ser absoluto divino como evento.⁶⁵⁷

Por fim, passa Balthasar à confirmação da sua reflexão acerca da imanência trinitária, bem como argumentação a partir da recolha da compreensão das experiências místicas de Adrienne von Spyre. Com efeito, assume-as como descritivas – reconhecimento que aparece como tácito enquanto se mostram adequadas para dar expressão conveniente – daquele entendimento a que procurou chegar por um raciocínio indutivo a partir dos dados da revelação nos tomos anteriores e de que recolheu evidências, como argumentação secundária, no estudo que fez até este ponto neste tomo da sua *Theodramatik*. De facto, confluem neste centro do segundo núcleo de aproximação à intimidade divina todos os vetores que enunciámos até agora, pelo que o helvético não elabora aqui uma sistematização da sua reflexão, antes tendo-a como já pressuposta. Assim, nesta fase ocupa-se apenas com dirimir alguns aspetos problemáticos desta

⁶⁵⁵ Cf. TD IV, 72;

⁶⁵⁶ Cf. TD IV, 73 com citação interna de Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*.

⁶⁵⁷ Cf. TD IV, 74.

– como o problema da imutabilidade divina – e demonstrar como o entendimento do ser divino a que chegou como resultado da elaboração da sua dramática teológica é capaz de esclarecer adequadamente a realidade criada – que se descobre, assim, a uma luz nova a partir de Deus.

Deste modo, avança o helvético na sua reflexão fazendo a afirmação de que as coisas do mundo se manifestam como tendo um conteúdo inteligível e ordenado, em razão da forma e da ordem que as coconstituem como entes no mundo, que delas permite abstrair ideias. Nisto emerge, porquanto esses entes não sejam causa bastante de si mesmas, apontarem eles, simultaneamente, para um referente anterior como seu fundamento, bem como para um posterior numa orientação para a relação com o conjunto do ser como seu horizonte – no que recupera um tema de Boaventura.⁶⁵⁸ Daqui, passa o helvético à leitura desta configuração do ser criatural como sinal a partir do qual é possível chegar e facto que permite constatar – pelo que este raciocínio não se apresenta como um argumento completo, em sentido próprio, mas apenas como evidência de suporte secundária – à e a intimidade trinitária que lhe dá origem. Mais além disto, afirma o teólogo apontar isto para a mútua referência das Pessoas em Deus, isto é, de que o Filho não existe na intimidade divina senão como expressão do Pai e como movendo-se com Ele para o Espírito Santo como Um Outro d’Eles procedente. Mais ainda, entende Balthasar apontar também o ser das criaturas para a positividade da alteridade em Deus – no que retoma, agora confirmada, a intuição a que já tinha chegado ao tratar dos entes finitos no âmbito da sua reflexão acerca das liberdades finita e infinita enquanto interlocutores do drama que se desenrola sobre o palco do teatro do mundo. Assim, diz encontrar-se a *imago Trinitatis* nas coisas criadas sobretudo no facto de, na sua existência como facto dado – e inviolável como tal –, serem sinal da alteridade, não como ameaça ao ser na sua realização absoluta – e, portanto, uma – ou da violação deste, mas, antes, como positivamente constituída dentro da ordem do ser a partir dessa mesma plenitude de ser. Deste modo, o ser finito aparece – em virtude dos princípios que estruturam a reflexão do suíço – como sinal de que pertence ao ser absoluto de Deus deixar-ser, à luz do qual se descobre ele mesmo, na sua contingência, como dom gratuito, e donde se chega à sua radicação precisamente na origem dessa mesma alteridade positiva em Deus, isto é, no dom de Si que deixa o Outro ser em Deus. Mais além disto, Balthasar passa aqui, ainda, do deixar-ser – que aparece, desde logo, como vimos, na reflexão filosófica desenvolvida no volume I do segundo tomo da dramática teológica, no homem, como elemento con-comitante com a sua apreensão de si mesmo no ato da sua auto-consciência, e que, aqui, diz *imago Trinitatis* nele – à associação deste mesmo deixar-ser com a afirmação de Si e um

⁶⁵⁸ Cf. TD IV, 74.

agradecimento pelo próprio ser e da comunidade com as outras Pessoas divinas, que aqui são apontadas como suas consequências.⁶⁵⁹

No seguimento disto – e continuando a assumir o entendimento do ser divino como evento pessoal a que chegou até aqui – Balthasar procura explaná-lo de forma a mostrá-lo como capaz de explicar adequadamente a realidade do mundo. Assim, afirma esclarecer-se a distinção real dos entes do mundo na medida em que é descoberta como reprodução na ordem da estrutura do ser criado do ser uno e trino de Deus. Com efeito, aparece como matriz da relação que no ser finito encontramos entre essência e existência o ser absoluto divino, com o qual coincide a Sua essência, não como uma realidade imóvel – o que, no entender de Balthasar poderia levar a pensarem-se as hipóstases, de forma criatural, como indivíduos participantes do único ser divino –, mas como um permanente ato de doação de Si do Pai em relação ao Filho, do Pai e do Filho, em conjunto, em relação ao Espírito Santo, bem como de receção de Si pelo Filho e pelo Espírito, isto é, um evento ou sucesso pessoal. Deste modo, a esta luz se esclarece, para o helvético, a constatação de que o ser criado do mundo não subsista por si mesmo senão na medida em que aparece como subsistência de uma essência, isto é, de uma determinação concreta, que, assim, o leva a realizar-se, bem como que esta mesma essência não seja capaz de, por si mesma se pôr no ser, chegando a existir apenas porquanto esse ser lhe seja dado como participação. De facto, porquanto cada coisa existente no mundo seja, apenas, a partir do dom do ser que recebe, mas que lhe é dado como próprio, de que se apropria e que leva a realizar-se – ser que não tem existência senão nesta sua realização concreta – esta emerge como sendo reflexo do ser divino e da Sua atualização a partir do evento pessoal, com o qual coincide. Mais ainda, afirma Balthasar apontar – e explicar-se – também a multiplicidade das essências – a soma das quais não esgota o ser criado do mundo – para o ser divino que se realiza no concurso comum dos atos de doação de Si de cada Uma das divinas Pessoas – que, diferentemente daquelas, porquanto realizem o ser plenamente, põem o ser absoluto de Deus como ato puro –, bem como, tal como aparece de forma clara no que se disse até aqui, para a diferença pessoal entre essas mesmas Pessoas, a qual permite a realização do ser absoluto como evento real e não apenas como uma simulação ou verdade lógica.⁶⁶⁰

De seguida, Balthasar passa a tratar da questão da afirmação simultânea da imutabilidade divina – essencial no pensamento do helvético, conforme aparece nos princípios fundamentais da sua reflexão teológica – e do ser divino como evento.⁶⁶¹ Quanto a isto, conclui que,

⁶⁵⁹ Cf. TD IV, 74-76.

⁶⁶⁰ Cf. TD IV, 75-76.

⁶⁶¹ Para um aprofundamento deste tema na teologia de Balthasar, cf. Gerard O'Hanlon, *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

porquanto a doação de Si de cada uma das Pessoas divinas que constitui o evento trinitário em que consiste o ser de Deus aconteça fora do tempo e, como tal, não tenha começo nem fim – e estribando-nos nos princípios que subjazem a toda a reflexão acerca da imanência trinitária realizada na *Theodramatik* –, é possível chegar, ainda, a que a afirmação da natureza do ser divino como evento não ponha em causa, de modo algum, a imutabilidade do ser divino. De facto, aquilo que, no mundo, é o devir das criaturas em direção à sua causa final como movimento da potência para o ato, encontra, no entender de Balthasar, a sua matriz – que se esclarece, também, no contraste que estabelece com a sua expressão mundana –, em Deus, como um movimento eterno, não como sinal de uma deficiência, mas realização da sua plenitude na doação de Si mesma de cada Uma das Pessoas divinas. Deste modo, diz o helvético ser possível falar-se do ser de Deus como um acontecimento eterno, o qual – somente neste sentido e enquanto estritamente dito da imanência trinitária de Deus, separada do mundo e fora do tempo no infinito da eternidade –, pode ser chamado «processo trinitário» e descrito como «vitalidade duradoura».⁶⁶² Nisto mesmo conflui a reflexão levada a cabo por Balthasar ao longo da Sua dramática teológica segundo a qual não se pode entender o ser de Deus, à luz da revelação que Deus fez de Si mesmo ao longo da História – e, em particular, do seu cume no mistério pascal de Cristo –, como estaticidade – não sendo possível descrevê-lo também, de acordo com os princípios que subjazem à sua reflexão, como devir ou um processo, no sentido que este conceito assume no mundo.⁶⁶³

Na sequência disto – pese embora recolhendo e remetendo para elementos dispersos ao longo do capítulo –, o helvético procura, ainda, aprofundar o sentido da afirmação do ser divino como evento, tentando chegar a alguns elementos que permitam alargar a sua compreensão, o que faz por meio da reflexão acerca do carácter do ser divino como eterno. Com efeito, afirma Balthasar que a eternidade implica, não um grau superlativo de tempo, mas um conceito formado analogicamente por relação com o tempo projetado no âmbito do infinito. A partir disto, Balthasar dará ainda um outro passo, dizendo que este infinito como sempre-mais que Deus é em relação ao homem é-o também Deus para Si mesmo – no que retira uma consequência, que veremos de grande importância no que respeita à sua compreensão dos elementos da intimidade divina – da ideia de que a disposição de Si por meio da qual as Pessoas divinas realizam o ser absoluto de Deus inclui um deixar-ser-o-outro por meio do qual Elas Se determinam a Si mesmas na forma de ser a pura atualidade divina sem que essa entrega se configure como um domínio das Outras Pessoas.⁶⁶⁴ Mais além disto, Balthasar funda neste evento a vitalidade divina

⁶⁶² TD IV, 76.

⁶⁶³ Cf. TD IV, 76-77.

⁶⁶⁴ Cf. TD IV, 76-79; cf. TD II/I, 238.

pela qual nas relações divinas, que permanecem eternamente, não se gera um qualquer tédio, mas, antes, se mantêm como verdadeiramente novas – no que recupera, transformada pela sua reflexão, uma afirmação de Gregório de Nissa a que já havia feito alusão.⁶⁶⁵ Exploraremos mais adiante algumas das consequências deste vetor da reflexão acerca de imanência trinitária de Balthasar do ser de Deus como evento pessoal ao tratarmos do conhecimento, surpresa, oração e adoração na intimidade divina.

Numa nova reflexão acerca do ser divino como evento, o helvético volta-se para a unidade entre processão imanente e missão a que já havíamos chegado ao longo da dramática teológica e, bem assim, da pressuposição do Filho como instância e movimento do acontecimento de doação de Si das Pessoas divinas na intimidade de Deus que realiza Deus como ser absoluto. Aqui, como fez atrás, Balthasar procura mostrar como, à luz deste entendimento do ser de Deus e da inclusão n’Ele da criatura, em relação estreita com o Filho – porquanto dela seja causa –, se esclarece a orientação para o outro e, verdadeiramente, para o Outro infinito, que marca o ser da criatura como sua determinação fundamental e explica a sua redenção como abertura e união na distinção à Trindade, em primeiro lugar, no Filho.⁶⁶⁶

Chegado à descrição do ser divino como evento pessoal da doação de Si mesmo das Pessoas divinas, por meio da qual realizam o ser absoluto de Deus, aparece, aqui, na reflexão de Balthasar, ainda, que – em virtude dos princípios que subjazem a toda a sua reflexão –, este evento não pode ser entendido como um movimento de passagem de potência a ato como aquele que se reconhecemos no devir mundano e que o constitui, mas como um sucesso – que emerge como daquele matriz na imanência trinitária –, isto é um ato pleno, do qual se há-de excluir qualquer noção de sequência temporal, admitindo-se o *ordo* divino expresso e constituído pelo *ordo processionis* como ontológico, porquanto coincidente com a realização do ser absoluto, mas, como tal, necessariamente simultâneo.⁶⁶⁷

Por fim, o helvético chega neste tomo da sua *Theodramatik* a que resulta de toda a reflexão levada a cabo por si até ao momento final da sua dramática teológica que é necessário excluir do entendimento do que seja a imanência trinitária qualquer compreensão que afirme uma distinção entre o ser de Deus e as Pessoas divinas na Sua atualidade pessoal. Deste modo, tudo aquilo que pertence ao ser absoluto enquanto tal – isto é, os predicados divinos como a onisciência e a onipotência – há-de ser entendido, também, como não tendo outra atualização senão uma trinitária,⁶⁶⁸ consequência que exploraremos em pontos seguintes.

⁶⁶⁵ Cf. TD IV, 78; cf. TD II/I, 237-238.

⁶⁶⁶ Cf. TD IV, 78-80.

⁶⁶⁷ Cf. TD IV, 67.

⁶⁶⁸ Cf. TD IV, 66.

Depois de tudo isto, Balthasar trata ainda tematicamente a realização do ser divino como evento pessoal a partir da conclusão da positividade da alteridade a que chegou por meio da reflexão que levou a cabo até aqui, a qual procura apresentar como coincidente com aquela de São Gregório Magno e de Ricardo de S. Vítor acerca do amor. Com efeito, diz o helvético seguir-se a positividade do outro em Deus – afirmada já por Niceia na profissão da consubstancialidade de Pai e Filho – e, conseqüentemente, na criação, da revelação, cujo cume foi a missão e existência terrena de Cristo, positividade que é sinal, por sua vez, do ser divino como evento de doação de Si, isto é, como amor. Neste mesmo sentido, recolhe o helvético o entendimento de São Gregório Magno de que a forma mais elevada de amor – que há de ser predicada a Deus como ser absoluto –, *caritas*, implica um movimento em direção a outro. Nisto assenta Ricardo de S. Vítor a parte da sua teologia da imanência trinitária que se refere às Pessoas divinas, em que As afirma marcadas na Sua identidade a partir da relação com as Outras.⁶⁶⁹ Na sequência disto, afirma o helvético – no que continua a pressupor os princípios que subjazem à sua reflexão –, que Deus é amor, não apenas intransitivamente como pura atualidade eterna, mas, também, que, sendo-o para o mundo, há de o ser em Si mesmo num movimento transitivo em direção a um Outro divino. Daqui, volta o helvético a apontar para o sempre-maior de Deus para Si mesmo – a que já nos referimos e cujas concretizações veremos mais adiante – que esta natureza implica em Deus. Mais ainda, reitera aqui Balthasar a indicação de que a ideia monódica de Deus não seria capaz de explicar adequadamente a afirmação cristã – escriturística e encarnada em Cristo – de que Deus é amor, aparecendo, de novo, a constituição do ser divino como evento pessoal amoroso como suporte adequado dessa asserção.⁶⁷⁰ Aqui, volta a afirmar resultar a conclusão de que o ser de Deus consiste num evento de doação de Si – como vimos já várias vezes ao longo deste trabalho e emerge logo na reflexão que leva a cabo acerca da liberdade infinita no volume I do segundo tomo da sua dramática teológica – da afirmação de que pertence ao ser absoluto uma posse soberana de Si mesmo.⁶⁷¹ Ao terminar o ponto que dedica explicitamente a tratar da positividade do outro em Deus e no mundo a partir d’Ele, Balthasar retoma a afirmação de que se dá em Deus, no ato de despojamento de Si pelo qual as Pessoas divinas realizam pessoalmente o ser divino, a coincidência de pobreza e riqueza. Conclui o helvético esta parte da sua reflexão com uma sequência que nos parece sintetizadora deste núcleo da segunda aproximação à imanência que elabora na sua dramática teológica:

só nesta doação d[aquilo que lhe é] próprio, que leva a sério a separação [do outro a quem se dirige o gesto da doação] (o outro tem de ser ele, não eu), neste submergir-se para que o outro

⁶⁶⁹ Cf. TD IV, 80-81.

⁶⁷⁰ Cf. TD IV, 81-82.

⁶⁷¹ Cf. TD IV, 81-82.

emirja em si mesmo acontece o amor absoluto em que é garantida a unidade essencial, [se torna possível] acontecer [esse mesmo amor absoluto].⁶⁷²

Assim, o ser divino emerge ao longo da reflexão levada a cabo por Balthasar na sua dramática teológica como consistindo no evento da doação livre e soberana de Si de cada Uma das Pessoas divinas, por meio da qual realizam pessoalmente o ser absoluto. Deste modo, aparece aqui, no entender do helvético, e de acordo com a revelação que Deus fez de Si mesmo na História da Salvação, a confirmação, ampliação e extensão teológica até às últimas expressões da liberdade como realização do ser – que havíamos encontrado no princípio da *Theodramatik* – e, bem assim, de pertencer à natureza íntima do ser absoluto realizar-se na liberdade soberana do dom de Si de Pai, Filho e Espírito Santo. Deste modo, todos os elementos da imanência divina que vimos a partir daqui emergem como aprofundamentos – condições ou desenvolvimentos – desta afirmação do ser divino como evento pessoal.

b) As processões e a fonte da divindade

Chegados à afirmação do ser absoluto como evento pessoal, ponto central da reflexão acerca da imanência trinitária que Balthasar desenvolve ao longo da sua dramática teológica, cabe agora debruçarmo-nos sobre as relações pessoais que constituem esse mesmo evento.

Com efeito, pese embora o carácter predominantemente filosófico da reflexão desenvolvida por Balthasar na *Theodramatik* II/I, encontramos já aí, num segundo momento do raciocínio acerca da liberdade infinita – esse propriamente teológico – como matriz na imanência divina da positividade da alteridade intuída pelo homem no âmbito do palco do teatro do mundo e confirmada pelos dados da Revelação levada a cabo por Cristo até à Cruz, a geração de um Outro por meio de um ato de doação plena de Si de Um que, desse modo, Se realiza como absoluto.⁶⁷³

Mais ainda, aparece aí o Filho como coincidindo com a receção desse mesmo movimento vital que Lhe vem do Pai, na positividade do deixar fazer – que encontraremos desenvolvida tematicamente no tomo do *Ato final* –, que o é precisamente na medida em que permite o evento pessoal trinitário.⁶⁷⁴

Nesse tomo, aparece ainda o Espírito como realizando esta disposição de Si na ação passiva de Se deixar proceder como o Nós comum de Pai e Filho e, desse modo, ser, de algum modo, como que aparentemente privado de uma identidade verdadeiramente singular.⁶⁷⁵

⁶⁷² TD IV, 83-84.

⁶⁷³ Cf. TD II/I, 235.

⁶⁷⁴ Cf. TD II/I, 235.

⁶⁷⁵ Cf. TD II/I, 235.

Na sequência disto, na *Theodramatik* II/II, onde, como vimos, Balthasar desenvolve a sua reflexão a partir da economia e, particularmente, da figura de Cristo, Este aparece como realizando na Sua pessoa – na união sem confusão e distinção sem separação das Suas naturezas – a imagem que expressa perfeitamente o Pai, na coincidência entre a Sua existência e a Sua missão. Resulta disto, em primeiro lugar, que tenha de se conceber como pertencendo à identidade do Filho a ação passiva de Se receber do Pai – no que consiste, como vimos, a forma imanente da Sua obediência filial plena. Acresce a isto, ainda que, porquanto a existência de Cristo se configure como inteira doação de Si mesmo até ao fim, se tenha de pressupor, na intimidade trinitária, quer a identidade do Filho como disposição plena de Si em direção ao Pai, quer o Pai como coincidindo inteiramente, também, com um ato de doação de tudo o que é ao Outro que é o Filho, de que Aquele é, assim, expressão ou reflexo.⁶⁷⁶ Por fim, resulta deste entendimento da intimidade trinitária, como corolário, que a doação plena de Si em direção ao Pai que pertence à identidade do Filho, se configure como ação de graças eterna, que, deste modo, o Filho é – o que aparecerá explicitamente no tomo seguinte da obra.⁶⁷⁷

No que respeita ao Espírito, Este aparece no esboço dos personagens envolvidos no drama teológico conforme se definem na aproximação ao seu centro – e, bem assim, também, do próprio Cristo como Aquele em quem ele chega ao Seu clímax – que se desenvolve nesta parte da *Theodramatik*, como o mediador, na economia, da relação entre o Pai e o Filho, agora unido à natureza humana na única pessoa de Cristo. Com efeito, entende Balthasar resultar dos dados da Revelação e da aplicação dos princípios que permeiam e sobre os quais se estrutura toda a sua reflexão teológica, ser esta a forma económica, não só da existência eterna do Filho como coincidente com a Sua receção e obediência filial plena ao Pai, como da identidade do Espírito na imanência divina. Assim, o Espírito aparece aqui como constituindo-Se na intimidade divina como o acordo divino entre Pai e Filho, isto é, Um que subjetiva ou pessoalmente dá a cada Um d’Eles testemunho do amor do Outro porquanto seja o fruto objetivo do Seu amor. Deste modo, aparece ainda, por fim, como consistindo na consubstanciação dos atos de disposição divina de Pai e Filho Um em direção ao Outro. Disto mesmo resultará que a configuração das relações trinitárias na economia e, em particular, a ação do Espírito em relação ao Filho possam aparecer naquilo a que o helvético chama – no concurso entre os dados da História da Salvação e o raciocínio de indução elaborado a partir desses mesmos dados por meio dos quais chega à descrição da matriz intratrinitária da ação de Deus no mundo – uma inversão trinitária,

⁶⁷⁶ De facto, como veremos, tanto o pólo negativo da inascibilidade do Pai, pelo qual é pessoalmente Aquele que, em Deus, é origem sem origem – o que, como emerge com clareza, não é, senão uma propriedade pessoal enquanto noção por meio da qual O conhecemos como diferente do Filho e do Espírito, e não como pertencendo à Sua constituição pessoal em sentido próprio –, como a expiração do Espírito se incluem neste mesmo ato de doação fontal do Pai, donde resulta podermos, assim, dizê-l’O como coincidente, na Sua singularidade, com ele.

⁶⁷⁷ Cf. TD III, 300.

que exprime no tempo o ser eterno de Deus, sem que o mistério de Cristo implique, de alguma forma, o imiscuir o ser de Deus com o devir do mundo.⁶⁷⁸

No terceiro tomo da sua dramática teológica, *A Ação*, Balthasar – em virtude dos princípios que subjazem à Sua reflexão, bem como aos dados da História da Salvação, particularmente daqueles que se dão no mistério pascal de Cristo – chega, como vimos, à existência imanente do Filho como kenose, a qual entende como o pressuposto eterno da Cruz.⁶⁷⁹ Na sequência disto, e porquanto o Filho seja na Sua missão económica – que coincide com a Sua identidade – expressão perfeita do Pai, emerge, no entender de Balthasar, o Pai como realizando-Se e sendo origem e fonte do ser divino num ato original de doação de Si em direcção a Um Outro a quem deixa verdadeiramente ser como alteridade real – mesmo que não Se perdoando em sentido próprio neste movimento.⁶⁸⁰

Resulta da consideração da imanência trinitária a partir deste aspeto kenótico que, aqui, o Filho apareça como receção – termo *ad quem* – do movimento de doação de Si do Pai, no que Se identifica com a ação passiva do deixar-fazer em que consiste a matriz eterna da Sua obediência temporal. Mais ainda, aparece aqui também como ação de graças, porquanto Se realize como movimento de disposição soberana de Si mesmo – isto é, como sendo este mesmo movimento e seu termo *a quo* – em direcção ao Pai.⁶⁸¹

Neste mesmo tomo da dramática teológica de Balthasar aparece, de novo, a partir do movimento de retroação de indução da matriz intradivina da ação económica de Deus no mundo e, particularmente, da possibilidade da distância económica entre o Pai e o Filho até ao abismo da Cruz, a identidade imanente do Espírito como sendo o Nós de Pai e Filho, testemunho enquanto e porquanto fruto simultaneamente objetivo – porque distinto da Sua origem – e subjetivo – porque constituído como Pessoa – do Seu amor mútuo, que, como verdadeiramente Outro, pode assumir a forma económica de «pura distância» entre Aqueles.⁶⁸² Com efeito, aqui, o Espírito emerge, enquanto um Terceiro que é Outro porquanto seja fruto de Pai e Filho, como Um que Se consubstancia como realização da fecundidade do ser absoluto em que o encontro de Dois em doação de Si mesmos é origem de Outro, assumindo ainda, pessoalmente, a distância ou diferença entre ambos e, desse modo, coincidindo a Sua singularidade com as relações dos Dois de quem procede e, desse modo, sendo dela testemunho e garantia enquanto prova.⁶⁸³ De facto, é necessário notar, aqui, a dificuldade que emerge da descrição do teólogo helvético do Espírito como garantindo a continuação do evento amoroso entre Pai e Filho, quer como se

⁶⁷⁸ Cf. TD II/II, 468. 477-480.

⁶⁷⁹ Cf. TD III, 300.

⁶⁸⁰ Cf. TD III, 300-301.303.

⁶⁸¹ Cf. TD III, 302-306.

⁶⁸² Cf. TD III, 296.

⁶⁸³ Cf. TD III, 300.

pudesse, entre Eles, haver uma qualquer possibilidade de uma paixão desordenada que pudesse tornar-se posse do Outro – e, desse modo, exigisse, para se manter ordenada, de um garante que preservasse a integridade divina –, quer como se fosse causa de Si próprio enquanto envolvido nas relações que, na ordem de origem das processões em Deus, O precedem e de que brota. Assim, parece-nos deverem os passos em que tal é sugerido ser interpretados – em razão dos princípios que Balthasar emprega ao longo de toda a sua obra – como expressões estéticas que se referem primeiramente à experiência humana que se funda naquela realidade intratrinitária e apenas secundariamente, enquanto sua matriz, à própria intimidade divina. Por fim, aparece aqui, também, como pertencendo à identidade do Espírito Santo a realização pessoal do ser divino como doação de Si enquanto devolução gozosa Àqueles de quem procede, no que atualiza pessoalmente a kenose levada a cabo, originalmente, pelo Pai e continuada, responsivamente pelo Filho.⁶⁸⁴

Na *Theodramatik* IV, Balthasar começa por tratar do Filho como causa exemplar e final da criação, porquanto toda a alteridade real do mundo só encontre justificação adequada e justa medida na geração do Filho como resultado do ato livre de disposição de Si do Pai que implica, como seu momento interno, um deixar-o-outro-ser – o que é aqui assumido já como pressuposto no momento de contemplação da criação a partir do ser de Deus com que se inicia este tomo. Deste modo, o Filho emerge aqui como termo *ad quem* do movimento de doação de Si do Pai e, simultaneamente, d’Ele distinto, onde a alteridade do mundo pode encontrar o seu fundamento.⁶⁸⁵ Seguidamente, no princípio da apresentação do centro da reflexão acerca do ser absoluto de Deus como evento pessoal que Balthasar leva a cabo neste tomo da sua dramática teológica encontramos uma análise acerca da *imago Trinitatis* nas criaturas. Esta análise aparece aqui indicando o percurso da indução que parte do ente finito até à intimidade divina – sem, contudo, chegar a consubstanciar-se num argumento completo, como vimos – e na procura de tonar clara a sua capacidade de explicar adequadamente a manifestação que cada coisa faz do Deus trino. Nesta análise, o Filho aparece como expressão da vida da Trindade – no que retoma novamente um tema de Boaventura. Com efeito, porquanto as criaturas apresentem, na ideia que se pode abstrair delas, uma referência a um antecedente – dado não serem *causa sui* quanto à sua existência – e a um termo posterior – em razão de se orientarem para a sua relação com o conjunto do ser criado – é possível confirmar a imagem do Filho, causa exemplar das criaturas, como existindo em referência, isto é, em relação – que, em Deus, há de ser eterna – ao Pai, como Seu fundamento, e ao Espírito Santo como Seu fruto em conjunto com o Pai, pelo

⁶⁸⁴ Cf. TD III, 302.303.307.

⁶⁸⁵ Cf. TD IV, 61-65.

que emerge como expressão, não apenas d'Aquele que o gera, mas do evento do ser divino.⁶⁸⁶ Reaparece aqui, também, o motivo da realização do Filho como recepção do movimento de doação de Si do Pai, como matriz de que as coisas criadas tenham a sua consumação em Deus na obediência voluntária que se une àqueloutra de Cristo, por meio da qual Ele opera a redenção.⁶⁸⁷ Mais ainda, ao discorrer acerca da natureza divina como amor, diz Balthasar consistir a geração do Filho numa «libertação definitiva, irrevogável, do Gerado, o qual, participa para sempre, de toda a liberdade divina» – no que surge, não apenas como termo *ad quem* do movimento de doação de Si do Pai, mas, também, como capaz de Se realizar a Si mesmo num igual movimento e, desse modo, como seu termo *a quo*. Com efeito, afirma o helvético, de seguida, realizar o Filho – que, enquanto Deus, não pode não coincidir com a Sua ação, a qual, como tal, pertence à realização de Deus como ser absoluto – um movimento de doação de Si em agradecimento Àquele que O gerou, também ele eterno – na abertura ao qual se há de realizar a liberdade finita da criatura.⁶⁸⁸

Neste último tomo da dramática teológica, o Espírito Santo aparece, primeiramente, como fruto objetivo da fecundidade divina, fruto que, em Deus, é um sujeito – termo *ad quem* do movimento de doação de Si de Pai e Filho em direcção Um ao Outro enquanto este se constitui como princípio conjunto na atualidade divina – e, como tal, causa exemplar da multiplicidade, em sentido próprio, das criaturas enquanto positivities ontológicas afirmadas amorosamente por Deus, bem como da Sua fecundidade como causas segundas. Mais além disto, aparece aqui, também, o Espírito Santo enquanto causa final da unidade na diferença entre Deus e o homem, bem como Sua causa eficiente por meio da graça – transposições na missão temporal da Sua identidade eterna –, porquanto Ele, na intimidade trinitária Se realize na devolução de Si ao Pai e ao Filho.⁶⁸⁹ Mais ainda, neste tomo da *Theodramatik*, ao tratar do ser absoluto de Deus como evento pessoal, o helvético afirma o Espírito Santo como consubstanciação pessoal do excesso que Deus é sempre também para Si mesmo – primeiramente, de acordo com o *ordo processionis*, nas relações entre Pai e Filho –, em razão da inclusão necessária de um deixar-outra-ser no ato positivo da disposição de Si pelo qual as Pessoas divinas realizam a atualidade pura do ser de Deus, do qual há que rejeitar, portanto, a noção de domínio em relação ao outro.⁶⁹⁰ Depois disto, na análise que faz do ser de Deus enquanto doação de Si das Pessoas divinas como estando em consonância com a afirmação das Escrituras de que Deus é amor, o Espírito aparece como consequência do ato de amor entre Pai e Filho, porquanto Estes, na comunhão

⁶⁸⁶ Cf. TD IV, 74-76.

⁶⁸⁷ Cf. TD IV, 79.

⁶⁸⁸ TD IV, 82-83.

⁶⁸⁹ Cf. TD IV, 61-65.

⁶⁹⁰ Cf. TD IV, 77; cf. TD II/I, 238.

entre amor dado e recebido, dêem origem um Outro – que aparece, assim, como termo recetivo *ad quem* deste mesmo movimento.⁶⁹¹ Por fim, ao falar da positividade do outro em Deus como resultante da doação plena de Si e não, o que seria impossível dizer na imanência trinitária, de qualquer coisa que não o Seu próprio ser –, Balthasar diz realizar o Espírito, com o Filho, um movimento de entrega de Si em resposta ao dom de Si mesmo, no que Aquele volta a aparecer como movimento em direção Àqueles que O expiraram e seu termo *a quo*.⁶⁹²

Por fim, Balthasar apresenta no último tomo da sua dramática teológica, ainda, as noções negativas do deixar-o-outro-ser e de deixar-fazer a que já nos referimos, como incluídas na positividade do movimento soberano de doação de Si pelo qual cada Uma das Pessoas divinas realiza o ser absoluto, sem os quais não se daria, nem uma verdadeira alteridade em Deus, nem Este, conseqüentemente, Se poderia realizar como o evento pessoal trinitário que se descreveu até aqui.⁶⁹³

Assim, ao longo da dramática teológica de Balthasar encontramos o Filho, no que respeita à Sua identidade na imanência divina, descrito como resultado – termo *ad quem* – do ato de disposição de Si plena e soberana do Pai, que, assim, gera uma verdadeira alteridade em Deus, que não coincide com Ele, mas, não obstante, partilha do Seu ser, a qual é a condição e fundamento radical, quer da criação, quer, decisiva e mais claramente, do mistério pascal de Cristo. Como consequência disto, o Filho, porquanto resulte do ato de doação de Si do Pai, mas seja, relativamente a Ele, verdadeiramente Outro, aparece também como realizando o ser divino na medida em que Se recebe d’Ele – no exercício soberano daquilo a que o helvético chama o positivo deixar-fazer. Mais além disto, como vimos, o Filho aparece ainda, ao longo da reflexão que Balthasar desenvolve ao longo da *Theodramatik*, como movimento de doação de Si mesmo em direção ao Pai, pelo qual Se realiza como imagem da Sua origem e se concretiza como ação de Graças eterna, emergindo, nisso, também, ainda, como termo *a quo* desse mesmo movimento. Porquanto por meio deste movimento de doação de Si ao Pai expire com Ele o Seu Espírito comum, é com Ele, desse modo, princípio conjunto d’Aquele que procede desse ato e, assim, conjuntamente, seu termo *a quo*.

Conforme resulta do que vimos até aqui, o Espírito Santo aparece na dramática teológica de Balthasar como sendo na imanência divina o fruto objetivo da doação mútua de Pai e Filho – seu termo *ad quem* – e, como tal – porquanto esse Terceiro Se dê em Deus – instância subjetiva, que Se realiza no ser pelo ato de doação de Si como testemunho do amor do qual procede a cada Uma das Pessoas divinas – sendo, disto termo *a quo*.

⁶⁹¹ Cf. TD IV, 82.

⁶⁹² Cf. TD IV, 83.

⁶⁹³ Cf. TD IV 84-89.

Assim, as processões emergem na reflexão que Balthasar leva a cabo acerca da intimidade divina na sua *Theodramatik*, não como secundárias, subalternas ou, de algum modo, separadas do ser de Deus pelo qual Ele é – como poderia resultar do esforço de distinguir o âmbito pessoal em Deus do essencial, como acontece em Tomás, em virtude da sua tentativa de elaborar uma teologia da imanência divina que, simultaneamente, seja trinitária e evite absolutamente o arianismo⁶⁹⁴ –, mas como pertencendo à realização mesma do ser divino como tal.

Por fim, como vimos, o Pai aparece ao longo da dramática teológica de Balthasar como sendo, na imanência divina, plenitude fontal realizando-Se no ser como doação de Si em direção ao Filho e, com Ele e por meio d’Ele, expirador do Espírito Santo e, bem assim, concomitante e necessariamente, termo *a quo* dos movimentos de processão d’Estes, sozinho, no que respeita ao Primeiro, e com o Filho, em relação ao Segundo. Não obstante, poderíamos, ainda, descrevê-lo na Sua singularidade como o princípio sem princípio, no que constitui aquilo que aparece na reflexão do helvético como o pólo negativo da Sua inascibilidade. Mais ainda, porquanto se dirija a Si o movimento de doação de Si pelo qual o Filho Se realiza no ser, aparece como termo *ad quem* dessa mesma devolução eucarística. Em último lugar, porquanto o Espírito Santo Se Lhe dirija também, no movimento de devolução de Si pelo qual Lhe dá testemunho do amor mútuo entre Pai e o Filho, emerge como termo *ad quem* do movimento vital d’Este.

Assim, para Balthasar, estabelece-se, a partir do *ordo processionis* dos movimentos do evento divino por meio do qual Deus Se põe no ser, a ordem de toda a vida trinitária, que constatamos na economia – e a que, na realidade, como vimos, chegamos a partir dela –, e que regerá a configuração da atualidade pura de Deus quanto aos seus predicados – como veremos, mais abaixo, na descrição que o helvético faz da forma trinitária do exercício da vontade única e una de Deus.

Além disto, cabe ainda reconhecer que encontramos em Balthasar o entendimento da inascibilidade do Pai, não apenas com um valor negativo de afirmação de uma propriedade pessoal – o mesmo é dizer, nota distintiva da Sua singularidade por contraste com o Filho e o Espírito –, isto é, de que Ele é origem sem origem, enquanto o Filho e o Espírito têm a Sua origem numa processão *ab alio* –, mas, também positivo. Com efeito, para o helvético, no facto de o Pai ser fundamento sem fundamento está implicada também, com a indicação negativa imediatamente evidente, a qualidade positiva de fonte do movimento de doação de Si mesmo como pertencente ao exercício do ato soberanamente livre implicado na natureza de ato puro de Deus. Reconhecemos aqui a leitura de Boaventura, que, como dissemos no princípio desta investigação e veremos mais abaixo, se constitui como uma das fontes principais do

⁶⁹⁴ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 137-145.

entendimento da imanência trinitária do helvético, da inascibilidade também como *fontalitas*, isto é, plenitude fontal da qual flui, como seu princípio, o ser divino.⁶⁹⁵

Resulta disto a afirmação de Balthasar da primazia do Pai na imanência trinitária em relação ao Filho e ao Espírito Santo enquanto origem do movimento que, consubstanciado na geração do Filho, na expiração do Espírito Santo e da Sua devolução em esparzimento amoroso Àqueles de quem procede, constitui o ser divino enquanto tal. Nisto aparece recolhido pelo teólogo suíço um tema patente na teologia da imanência trinitária de Boaventura,⁶⁹⁶ dando-se contudo, simultaneamente, um afastamento de Tomás, o qual não aceita, de modo algum, aplicar a categoria de primazia ou fontalidade ao Pai, porquanto considere que isso poderia degenerar num entendimento monarquista de Deus e, desse modo, no arianismo.⁶⁹⁷ Com efeito, para o dominicano, a consideração do Pai como origem da divindade, em sentido próprio, das Outras Pessoas divinas poderia implicar a predicação de uma desigualdade entre Pai, Filho e Espírito Santo, a qual poria em causa a consubstancialidade de cada Um dos Três⁶⁹⁸. De facto, parece ser esta uma das dificuldades a que procura responder com o desenvolvimento do conceito de pessoa enquanto aplicado à imanência trinitária como relação subsistente – afastando-se de uma compreensão processional da pessoalidade divina como aquela de Boaventura, como veremos abaixo –, a qual implica, necessariamente, o estabelecimento de uma outra que lhe seja oposta. Assim, para Tomás, a ordem das Pessoas divinas na intimidade trinitária refere-se apenas à origem d’Estas, por meio das quais Elas Se definem e nos é possível conhecê-las na Sua distinção pessoal, não pressupondo, assim, qualquer anterioridade ou prioridade de Uma em relação à Outra no sentido da causação da Sua divindade, entendida esta como realização da atualidade pura do ser de Deus.⁶⁹⁹

Não obstante, como fica claro a partir do raciocínio que desenvolve na *TheDRAMATIK IV*, entende o helvético que a afirmação da primazia do Pai como princípio sem princípio que leva a cabo primeiramente o movimento de doação de Si por meio do qual Deus Se realiza no ser – o qual Se há de conceber, simultaneamente, como consubstanciando-se nos sucessivos movimentos pessoais de cada uma das Pessoas divinas – não põe em causa a *aequalitas* das Pessoas divinas entre Si, porquanto esta não consista numa semelhança perfeita d’Estas no modo de ser Deus, mas na igual coincidência com o ato puro do ser divino.⁷⁰⁰ Deste modo, emerge disto

⁶⁹⁵ Cf. Zachery Hayes, «Introduction», em *Saint Bonaventure’s Disputed Questions on the Mystery of the Trinity* (New York: The Franciscan Institute, 1979), 41-42.

⁶⁹⁶ Cf. Hayes, «Introduction», 33.

⁶⁹⁷ Gilles Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 168-172.

⁶⁹⁸ Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 159-161.

⁶⁹⁹ Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 71.

⁷⁰⁰ Cf. TD IV, 66.

que, para Balthasar, quer a afirmação do ser de Deus como um evento pessoal – como vimos no ponto anterior –, quer o reconhecimento dos diferentes modos como cada Uma das instâncias o realizam – coincidindo esse modo de o realizar com a sua própria pessoalidade, como veremos abaixo mais detalhadamente – e, bem assim, do Pai como fonte primeira da qual brota a divindade, não põe em causa, de forma alguma, a unidade e consubstancialidade trinitária.⁷⁰¹

c) Diferença pessoal:

– Distância

Talvez o primeiro e mais surpreendente – e, em verdade, um dos mais criticados⁷⁰² – elemento da imanência trinitária relativo à diferença das Pessoas divinas no único ser de Deus seja o da distância.

Contudo, ele aparece como fundamental, não apenas como consequência, mas, mais do que isso, como condição de possibilidade do movimento de doação de Si entre as hipóstases divinas pelo qual Deus Se põe no ser e que o funda como evento.

No entanto, resulta, por meio da aplicação dos princípios basilares e indeclináveis que enunciámos acima – pelos quais se há de excluir do seu entendimento toda a conotação espacial –, bem como da necessidade de manter a absoluta unidade divina – sem o que, mais uma vez, seria necessário encontrar um fundamento uno para esta realidade múltipla, caso em que, portanto, não estaríamos a tratar de Deus –, que a distância em Balthasar se deva interpretar como diferença.⁷⁰³ Contudo, esta deverá ser entendida, não como uma desigualdade,⁷⁰⁴ mas como um termo negativo – no seguimento da compreensão da aplicabilidade do numeral três a Deus que São Tomás recolhe ao tratar desse tema na sua *Summa Theologiae*⁷⁰⁵ – com o qual se diz que uma dada Pessoa divina não é Outra e, bem assim, de cada uma das três em relação às outras duas. De facto, encontramos esta interpretação reiterada por Balthasar ao afirmar que o que está implicado na verdade do ato de doação de Si do Pai ao Filho é o de não ser o Filho, de deixar ser, não coincidindo com Ele.

É-nos, desde logo, possível reconhecer a distância como elemento da imanência trinitária na *Theodramatik* II/I como consequência do reverso da positividade da alteridade, isto é, da positividade do deixar-ser o Outro – tema que encontramos desenvolvido mais ampla e

⁷⁰¹ Cf. TD IV, 64-79.

⁷⁰² Cf. Kilby, *Balthasar*, 105-111.

⁷⁰³ Seguimos aqui o entendimento de Rowan Williams, cf. Rowan Williams, “Balthasar and the Trinity” em *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, ed. Edward Oakes e David Moses (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 41.

⁷⁰⁴ Interpretação que Kilby levanta como possível, embora a considere problemática, no desenvolvimento do argumento de refutação da importância deste conceito no que respeita à compreensão das relações das Pessoas divinas na imanência trinitária em Balthasar [cf. Kilby, *Balthasar*, 110].

⁷⁰⁵ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 137-141.

expressamente no tomo final da obra. Aqui, a distância entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo aparece como fundamento último da criação das liberdades finitas que se encontram no mundo em relação com a liberdade infinita de Deus, bem como – no momento formalmente teológico que encontramos no fim deste volume – enquanto condição de possibilidade da realização do ser divino por cada uma das Pessoas em Deus por uma doação de Si que seja real, no que, aqui, se chama «espaço de liberdade». Resulta isto, precisamente, de que a processão de uma alteridade verdadeira implique, necessariamente, a instauração da diferença entre um e o outro pela qual um não é o outro.⁷⁰⁶

Voltamos a encontrar a distância como elemento da imanência trinitária, na *Theodramatik* II/II, por meio da liberdade e simultânea obediência totais de Cristo na economia, que são, ao mesmo tempo, divinas e humanas (de acordo com o princípio da comunicação dos idiomas). Assim, pressupõe-se aí que o Filho encarnado está unido ao Pai, sem que nisso com Ele coincida e que há uma terceira instância entre Eles que medeia economicamente a Sua relação – em virtude da kenose económica.⁷⁰⁷ Deste modo, por meio da atuação económica da Trindade – que vai, no entendimento de Balthasar, da criação até à assunção do antídívino na Cruz e, na sua continuação, à descida aos infernos⁷⁰⁸ –, tem de se pressupor na imanência divina uma distância entre as Pessoas que, simultaneamente, não seja, de modo algum, obstáculo à Sua unidade.⁷⁰⁹

Neste sentido, toda a soteriologia desenvolvida na *Theodramatik* III por Balthasar como a interpretação que entende adequada do mistério pascal exige inapelavelmente a afirmação de uma distância entre as Pessoas divinas na imanência trinitária.⁷¹⁰ Com efeito, no entendimento do helvético, só afirmando este pressuposto intratrinitário é possível, de alguma forma, explicar a possibilidade da ação redentora de Cristo na Cruz, que, em seu entender, se dá como representação vicária⁷¹¹ que vai até à assunção em Si de tudo o que é negação de Deus, abrangendo em Si todos os abismos criados a partir da criação do mundo a partir de Si.⁷¹²

Mais ainda, encontramos também neste mesmo desenvolvimento da soteriologia a distância como elemento da intimidade divina enquanto consequência do movimento kenótico de doação de Si mesmo por meio do qual se realiza a pura atualidade do ser de Deus.⁷¹³ De facto, no entender do helvético, só afirmando o movimento kenótico como originando uma distância

⁷⁰⁶ Cf. TD II/I, 236.

⁷⁰⁷ Cf. TD II/II, 478.

⁷⁰⁸ Cf. TD II/II, 486.

⁷⁰⁹ Cf. TD II/II, 485.

⁷¹⁰ Cf. TD III, 296.299-300.

⁷¹¹ Cf. Nichols, *Balthasar for thomists*, 87.

⁷¹² Cf. TD III, 300-303.309.338.

⁷¹³ Cf. TD III, 300.

entre o Pai que Se dá e o Filho que procede da doação – e que se afirmará, também, na processão do Espírito Santo – é possível compreender o mistério pascal.⁷¹⁴

Mais ainda, aparece aqui, no centro do drama teológico, com clareza, a disposição plena de Si em direção ao Outro pela qual o Pai gera o Filho e, também, de Pai e Filho na expiração do Espírito Santo, como implicando uma dimensão negativa, um deixar-o-outro-ser, pelo qual o Outro não é Aquele ou Aqueles de quem procede. Na sequência disto, chegamos a que este não é, na verdade, outra coisa senão o fundamento do estabelecimento da distância entre as Pessoas divinas que permite a verdade do evento pessoal trinitário que é o ser divino, a qual é, assim, sua consequência.⁷¹⁵

Assim, a distância ou diferença entre as Pessoas divinas, consequência do movimento de doação de Si que se manifestará na Cruz de Cristo, aparece neste tomo da dramática teológica, ainda, como o fundamento da positividade da alteridade e, bem assim, da verdadeira liberdade desta até à possibilidade da negação de Deus.⁷¹⁶ De facto, porquanto Cristo assuma as ações que leva a cabo no mundo, incluindo a Sua oblação pascal, como pessoais – não obstante serem expressão de Um Outro e de acordo com os princípios sobre os quais desenvolve a sua reflexão –, é necessário, para o helvético, chegar à distância intradivina como matriz dessa mesma ação livre, bem como de todas as ações pelas quais as liberdades finitas disponham de si, independentemente do sentido desse ato. Resulta disto, por fim, aparecer a distância entre as Pessoas divinas como o fundamento das possibilidades de resposta humana à redenção operada em Cristo, quer da sua aceitação, por meio da qual, na abertura ao fim infinito para o qual tende, aí se realizando, quer da sua negação – expressa no pecado e na condenação à morte do Verbo encarnado – e, bem assim, do Inferno.⁷¹⁷

Na *Theodramatik* IV, a distância entre as Pessoas divinas na imanência trinitária aparece novamente sob os três aspetos a que Balthasar havia chegado na sua reflexão acerca do ato salvífico operado por e em Cristo e que enunciamos nas linhas anteriores. Assim, este elemento da intimidade divina é afirmado como matriz da simultânea autonomia d'Este no mistério da Cruz e contínua realização aí da Sua existência eterna e terrena como expressão do Pai, da redenção do homem, porquanto todas as distâncias finitas se possam incluir na distância infinita, mas, ao mesmo tempo, ultrapassada, entre Pai e Filho e, por fim, da possibilidade da recusa total da liberdade finita de se deixar acolher na infinita e, desse modo, do Inferno.⁷¹⁸ Além disto, na reflexão que leva a cabo neste tomo da sua obra, a distância entre as Pessoas em Deus

⁷¹⁴ Cf. TD III, 300.

⁷¹⁵ Cf. TD III, 300-307.

⁷¹⁶ Cf. TD III, 301-303.308.

⁷¹⁷ Cf. TD III, 304.307.

⁷¹⁸ Cf. TD IV, 56.

aparece, ainda, como consequência e condição da positividade do Outro nas relações divinas, à luz da qual se esclarece a positividade da alteridade das coisas do e no mundo, donde resulta um juízo negativo de Balthasar acerca das místicas que pretendem a subsunção dos existentes numa unidade indiferenciada com o ser absoluto.⁷¹⁹

Assim, a distância aparece, na imanência trinitária, como consequência do momento negativo do deixar-o-outro-ser do ato soberano de disposição de Si pelo qual as Pessoas divinas realizam o ser de Deus. Deste modo, constitui-se como condição *sine qua non* da atualidade pura do ser absoluto – a qual, como vimos, emerge na dramaátia teológica como evento pessoal –, porquanto dela dependa a alteridade real dos termos *ad quem* dos movimentos de doação de Si pelos quais Deus Se põe no ser e, bem assim, da sua verdade.

– *Conhecimento, surpresa, ação de graças, oração, petição e adoração*

Resulta, para Balthasar, como vimos acima, da afirmação do ser de Deus como evento trinitário, a descrição da imanência divina como incluindo surpresa, excesso e – como ficou claro na síntese da teologia da imanência trinitária desenvolvida pelo helvético no tomo IV da sua *Theodramatik*, a que agora regressaremos – ação de graças, oração, petição e adoração. Com efeito, entende o helvético – o que confirma nas experiências místicas de Adrienne – pertencerem todos estes elementos à intimidade divina precisamente enquanto Deus é o evento da doação de Si de cada Uma das Pessoas divinas, aparecendo todos eles como fazendo parte das relações d’Estas entre Si ou como consequência destas na superabundância divina.

Na verdade, confluem aqui também as afirmações que Balthasar havia já feito na *Theodramatik* II/I ao fazer a pequena digressão pela intimidade divina como matriz da liberdade finita que se encontra com Deus sobre o palco do mundo que vimos atrás.⁷²⁰ Aí, diz-se ter de se entender que o conhecimento de Deus, porquanto pertencendo ao ser absoluto, deva dar-se de acordo com o evento trinitário de doação de Si mesmo de cada Uma das Pessoas divinas, que inclui o elemento negativo do soberano deixar-ser-o-outro, não apenas como não abarcando a ação das Outras Pessoas, mas, precisamente, como realizando-se na possibilitação da surpresa na relação entre Elas. Mais ainda, afirma-se também nesse volume da dramática teológica, a emergência, em virtude desta mesma distância amorosa cujo conhecimento que lhe petence como ser absoluto se realiza num deixar-o-outro-fazer, de «um mútuo reconhecimento e adoração [n]o ser divino».⁷²¹ Além disto, Balthasar diz, também, em consequência da modulação trinitária do conhecimento em Deus, poder reconhecer-se haver esperança d’As Pessoas divinas Umas em relação às Outras. Mais ainda, apresenta o helvético como consequência de que cada

⁷¹⁹ Cf. TD IV, 82.

⁷²⁰ Capítulo 2.1.5.

⁷²¹ TD II/I, 236.238.

uma das Pessoas divinas seja sujeito da onnipotência do ser absoluto, «petição recíproca entre as hipóstases divinas», no que podemos reconhecer o inverso daquilo que apresenta como a configuração trinitária da vontade em Deus,⁷²² que veremos mais adiante. Por fim, aparece como decorrente da realização do ser absoluto como evento pessoal, deste como eterno – no sentido do sempre-mais que recolhemos já acima – e da configuração trinitária do conhecimento em Deus, que se possa dizer, para o suíço, dar-se assombro em Deus.⁷²³

No centro desta segunda aproximação ao ser de Deus, que encontramos na *Theodramatik* IV, afirma Balthasar dar-se em Deus – e, como tal, eternamente – «admiração estupefacta e afirmação da alteridade recíproca no ser uno» pela expiração do Espírito Santo como fruto do encontro na doação de Si recíproca de Pai e Filho.⁷²⁴ Mais ainda, assume o helvético como suas as palavras de Adrienne, ao tratar da reciprocidade entre as ações ativas de disposição de Si pelas quais Deus Se realiza como ser absoluto e as ações passivas que lhes são recíprocas, segundo as quais faz parte do ato de geração do Pai «um agradecimento ao Filho, [por Este Se querer] deixar gerar» e, ainda, que, do mesmo modo, «no deixar-Se gerar do Filho há um agradecimento por Este querer gerá-l’O».⁷²⁵

d) *Unidade divina*

– *Kenose*

No que vimos até aqui, é-nos possível chegar à doação plena de Si mesmo, ou kenose, como realização do ser absoluto. Não obstante, mais além disto, porquanto se siga da realização de Deus como ser absoluto Balthasar entende que a kenose, que, como tal, é atualizada por cada uma das instâncias por meio das quais Ele se põe na existência, aparece como pertencendo à atualidade da essência divina e, bem assim, fundamento e garantia da unidade divinas.

Encontramos esta afirmação do ser de Deus como realizando-se num movimento kenótico no aprofundamento do entendimento da intimidade trinitária que o helvético faz através do movimento de indução das dimensões intradivinas a partir da manifestação económica de Deus. De facto, afirma aí Balthasar, e de acordo com os princípios que permeiam toda a sua reflexão, ao procurar desenvolver uma soteriologia capaz de explicitar adequadamente o mistério pascal na *Theodramatik* III, terem de se encontrar na intimidade divina, não apenas condições de possibilidade, mas, mais do que isso, matrizes da ação económica de Deus. Assim, resulta de que Cristo apareça no mundo como manifestação total de Deus de forma definitiva e suprema precisamente no movimento kenótico até à Cruz – a qual, como vimos já, inclui, para Balthasar,

⁷²² TD II/I, 236.

⁷²³ Cf. TD II/I, 237.

⁷²⁴ Cf. TD IV, 82.

⁷²⁵ Speyr, *Die Welt des Gebetes* citado em TD IV, 86.

toda a gravidade da negação de Deus – que o ser eterno do Filho se configure já como uma doação plena de Si mesmo. Nesta sequência, é preciso, para o helvético, radicar este traço da existência do Filho no despojamento completo de Si em Seu favor do Pai de que a kenose do Filho é resposta, porquanto Aquele seja, precisamente, Sua expressão e Lhe seja consubstancial. Por fim, é ainda preciso ler a missão do Espírito Santo como remissão à intimidade divina por meio da Graça, também como expressão económica deste mesmo movimento intradivino. Deste modo, revela-se como pertencente à realização do Seu ser, isto é, do ser absoluto, e que ilumina toda a ação económica de Deus a partir do centro, o movimento kenótico de doação de Si mesmo ao Outro. Mais ainda, aparece este movimento, não como um singularmente pessoal, mas, antes, como dizendo respeito ao ser divino, realizado pessoal e simultaneamente em e por todas instâncias nas quais e por meio das quais o Deus uno é. A esta luz, a kenose emerge, assim – enquanto cada uma das Pessoas divinas ao dar-Se dá, precisamente o ser divino que é –, como movimento fundante da unidade divina.⁷²⁶

Ao tratar da positividade do Outro na imanência trinitária como condição e consequência da identidade do ser absoluto como evento trinitário de doação de Si de cada uma das Pessoas divinas no tomo IV da sua *Theodramatik*, Balthasar retoma o tema da kenose. Com efeito, diz aqui o helvético configurar-se aquele mesmo movimento pelo qual cada Uma das Pessoas em Deus realiza o Seu ser absoluto, como uma kenose que é matriz daquilo que no mundo é a morte como sacrifício por amor e, bem assim, da «boa morte».⁷²⁷

– *A vontade divina*

Resta-nos, por fim, olhar para a descrição que Balthasar faz da configuração trinitária do exercício da vontade divina, porquanto apareça na dramática teológica como exemplificativa da realização trinitária dos predicados divinos a que o helvético se refere no princípio do último tomo desta sua obra,⁷²⁸ a qual, em virtude do modo como pensa o ser de Deus, não se pode pensar de outra maneira. Com efeito, esta configura-se, precisamente, como a realização da unidade divina no evento pessoal em que, no entender do helvético, consiste Deus.

Assim, emerge do evento divino, marcado pela *ordo* que resulta da ordem das processões, que Balthasar, entretecendo as suas palavras com as de Adrienne, descreva o exercício divino da vontade dizendo que:

Se o Pai tem uma (primeira) intenção – por exemplo, a respeito da forma da criação – cede-a, de seguida, ao Filho, juntamente com a [Sua] geração «como iniciativas e origens que podem

⁷²⁶ Cf. TD III, 300-307.309-310.

⁷²⁷ TD IV, 83.

⁷²⁸ Cf. TD IV, 66.

ser assumidas pelo Filho», a quem encomenda «levar adiante, com a Sua ajuda, as intenções paternas». Na geração a partir do Pai há como que uma petição ao Filho, O qual, por Sua vez, não deseja senão sair ao encontro da vontade paterna com toda a Sua liberdade filial. Assim, «o Pai é o primeiro a suplicar, e suplica ao Filho, para que Este tenha a alegria da concessão (...) Antes de o Filho Lhe suplicar (por exemplo, para poder procurar, com a Sua cruz, o bem-estar do mundo), o Pai quer ter-Lhe suplicado, como que para perder, com isso, a prerrogativa da concessão». [...] O Espírito, ao qual, como vontade divina absoluta, compete especialmente a liberdade da eleição e da decisão, consubstancia [neste processo], por assim dizer, «o encontro comum da concessão [de Pai e Filho]» de modo que a decisão trinitariamente unitária (dentro da ordem das processões) seja absolutamente recíproca e comum. Não obstante, de cada Uma das partes, acrescenta-se um «sempre-mais» divino, um «aumento, uma surpresa», uma «exuberância». A unidade da decisão é uma unidade do amor vivente.⁷²⁹

3.3. – A pessoa na imanência trinitária

Podemos chegar agora, por fim, ao centro da investigação que levamos a cabo neste trabalho: a tentativa de descrição do conceito de pessoa conforme ele é empregue por Balthasar no âmbito da teologia da imanência trinitária que desenvolve na *Theodramatik*.

Como vimos, em razão da estrutura desta obra como uma dramática teológica que apresente a ação de Deus em relação ao mundo e a relação deste com o seu criador e redentor, bem como os fundamentos intradivinos que permitem o desenrolar do drama conforme ele nos é testemunhado pela História da Salvação, o teólogo helvético não desenvolve o conceito de pessoa enquanto respeitante à intimidade trinitária aprioristicamente. Com efeito, Balthasar vai desenhando a configuração deste conceito nesta aplicação particular a partir da descrição do evento trinitário – e, nessa medida, pessoal – em que, no seu entender, consiste o ser divino. Mais além disto, não encontramos também, em momento algum da sua *Theodramatik*, um confronto direto com as definições de pessoa que poderíamos considerar como maiores na tradição filosófica ocidental – como sejam as de Boécio, Ricardo de S. Vítor ou São Tomás de Aquino.

Não obstante, parece-nos possível, a partir do desenho que Balthasar faz do que sejam as Pessoas divinas na imanência trinitária, bem como da iluminação que o confronto desta descrição com o entendimento destes mesmos autores lhe aporta, sobretudo daqueles de que o helvético faz particularmente eco, propor uma leitura sistemática deste conceito.

Assim, podemos reconhecer na descrição que Balthasar faz da imanência trinitária e do entendimento que tem da relação desta com o único e uno ser divino, estruturar-se o seu

⁷²⁹ TD IV, 87.

entendimento do que sejam as Pessoas divinas a partir de um movimento naquilo a que Aidan Nichols, no seguimento de Cyrill O'Regan, chama um «eixo boaventura-tomasiano».⁷³⁰

Com efeito, distinguem-se estes mestres escolásticos, no que respeita à compreensão que desenvolvem acerca da tripessoalidade em Deus, principalmente porquanto o franciscano apresente aquilo a que os comentadores têm chamado o entendimento processional e o dominicano um relacional.⁷³¹

De facto, em Boaventura, encontramos as Pessoas divinas pensadas a partir dos atos de processão, consistindo cada uma d'Elas – à excepção do Pai e do Filho enquanto atuam como princípio conjunto do Espírito Santo – nos termos *a quo* – no caso do Pai, no que respeita à geração do Filho, e Pai e Filho enquanto agentes conjuntos da expiração do Espírito – ou *ad quem* – o Filho, na Sua geração, e o Espírito, na Sua expiração – desses mesmos atos de processão. Na verdade, a Trindade aparece no franciscano pensada enquanto resultado, primeiramente, da geração do Filho a partir da superabundância do ser divino como bom, que, pela Sua própria natureza, como sumo bem, é difusivo (processão *per naturam*) – no que segue a reflexão platónica que colhe do Pseudo-Dionísio – e, num segundo momento, da expiração do Espírito Santo como resultando de um ato da liberalidade divina (processão *per modum voluntatem*) pelo qual o Pai e o Filho dão origem a uma terceira Pessoa como consequência e expressão da Sua natureza divina comum enquanto excelência suprema no que respeita ao amor, como verdadeira caridade, isto é, movimento de positividade ôntica e, aqui, simultaneamente, ontológica, em direção a Outro – no que segue a reflexão de Ricardo de S. Vítor.⁷³²

Assim, as Pessoas aparecem em Boaventura como os termos subsistentes dos atos de processão, isto é, aqueles por meio dos quais se dão a processão do Filho e do Espírito Santo – à exceção da expiração, porquanto o Pai e o Filho, distintos entre Si em razão da processão d'Este, atuem aí, como dissemos acima, como princípio conjunto. Deste modo, as relações entre as Pessoas aparecem como as referências de cada Uma às Outras de acordo com a sua determinação pelos atos de processão, sendo o *proprium* pessoal por meio do qual conhecemos o Pai, o Filho e o Espírito Santo – as suas propriedades – configurado precisamente por estas relações de processão, a que acresce, no Pai, na medida em que é origem sem origem, a inascibilidade.⁷³³

Diferentemente, em Tomás, as Pessoas divinas aparecem pensadas como consistindo nas relações opostas que emergem em Deus a partir dos atos de processão do Filho e do Espírito Santo que têm origem na realização da natureza divina enquanto intelectual e absoluta, sendo

⁷³⁰ Nichols, *Balthasar for Thomists*, 11.

⁷³¹ Cf. McInerny, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar*, 49-50. 57.

⁷³² Cf. Hayes, «Introduction», 54-55.

⁷³³ Cf. Hayes, «Introduction», 40.

por ele entendidas como relações subsistentes.⁷³⁴ Com efeito, entende o dominicano que, Deus, em resultado do ato pelo qual Se conhece a Si mesmo – o qual coincide com o Seu próprio ser, porquanto n’Ele não possa haver distinção real entre os Seus atos imanentes e a essência divina, dada a necessidade de afirmar, no ser absoluto, simplicidade e unidade –, gera o análogo àquilo que, no conhecimento humano, é a palavra, representação mental da realidade conhecida.⁷³⁵ No entender de Tomás, esta palavra imanente à natureza de Deus, coincide, por um lado com o ser divino, mas, dá-se, por outro, contudo, como relação com o intelecto divino, nisto se distinguindo dele.⁷³⁶ Com efeito, o dominicano estriba este seu entendimento na recolha que faz da reflexão de Aristóteles na *Metafísica*, segundo a qual, a relação não é uma categoria de determinação da substância quanto à concretização de algum aspeto da essência concluindo, bem assim, que, porquanto não implique a distinção real entre ser e essência, pode ser aplicada ao ser divino.⁷³⁷ Avança Tomás no seu raciocínio afirmando, de seguida que, não obstante constituir-se como um acidente nas criaturas, esta categoria não pode ser pensada em Deus senão como fazendo parte da atualidade divina, em virtude da Sua atualidade pura, pelo que, n’Ele, a relação não é apenas real, mas subsistente.⁷³⁸ Ainda no que respeita à natureza da relação, chega o dominicano à conclusão, também ela já afirmada por Aristóteles, de que qualquer relação implica, necessariamente, uma que se lhe opõe – pelo que a emergência ou reconhecimento de qualquer uma destas exige o mesmo ato relativamente à oposta.⁷³⁹ Resulta disto, assim, que, na geração do Filho como representação do intelecto divino análoga à da palavra no humano, emirja também o Pai, precisamente como relação oposta – isto é, como o ser de Deus que é expresso pela Palavra divina.⁷⁴⁰

Depois de tratar da geração do Filho, afirma Tomás, procurando explicitar o mais adequadamente possível as Escrituras e evitar os erros do pensamento trinitário a que procura responder no exercício que leva a cabo na *Summa Theologiae* – sobretudo o arianismo e o modalismo sabeliano⁷⁴¹ – que, em Deus, em virtude do ato de vontade pelo qual Se afirma a Si mesmo – coincidente com o ser divino como aqueloutro intelectual que o antecede na ordem da origem – se origina aquilo que poderia ser análogo à marca que o desejado deixa na vontade daquele que o deseja, e que é proposto a esta pelo ato intelectual que formalmente o precede.⁷⁴² Deste modo, o Espírito Santo aparece, em virtude do que vimos atrás, como fruto daquelas relações

⁷³⁴ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 114-119.

⁷³⁵ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 185-192.

⁷³⁶ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 57-61.

⁷³⁷ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 84-89.

⁷³⁸ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 84-96. 114-119.

⁷³⁹ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 96-99.

⁷⁴⁰ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 57-61.

⁷⁴¹ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 27-28. 55-57.

⁷⁴² Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 62-69.

opostas – Pai e Filho – de que havíamos já dado conta precisamente enquanto relação subsistente. Contudo, aqui, diferentemente do que acontece na geração do Filho, a relação oposta à da originada não se estabelece como real e subsistente. De facto, dado consistir esta na ação conjunta das Duas primeiras relações, as quais estabelecem com Esta uma relação de oposição apenas enquanto princípio conjunto, nenhuma d’Elas Se configura individualmente como estabelecendo uma relação de oposição com Esta última – donde se segue que nenhuma d’Elas Se define em Si mesma por relação Àquela que procede de Ambas e, como tal, a relação de oposição incluída na expiração do Espírito não é subsistente em si.⁷⁴³ Por fim, como consequência deste entendimento, encontramos a definição da propriedade de cada uma das Pessoas divinas em Tomás – isto é, aquilo que A identifica na Sua singularidade – precisamente como consistindo na relação subsistente que é em Deus: a do Pai como sendo a paternidade, a do Filho, como sendo a filiação, e a do Espírito como sendo a da processão – porquanto o dominicano não encontre outro nome adequado para designar especificamente a relação oposta à de expiração.⁷⁴⁴

Conforme fica claro a partir do que vimos acima, a configuração do conceito de pessoa no que respeita à aplicação deste à imanência trinitária na descrição que Balthasar faz dela ao longo da sua dramática teológica não coincide na sua totalidade, nem com a teologia da imanência trinitária de Boaventura, nem com a de Tomás, antes recolhendo traços fundamentais de ambas. Com efeito, o helvético toma como ponto de partida da sua reflexão a noção do Pai como fonte e origem do ser divino, porquanto não tenha origem em nenhum Outro e seja Ele o primeiro coconstituente do ser divino por meio do ato de doação plena e soberana de Si mesmo através do qual gera um Outro, do qual Se distingue, mas que Lhe é consubstancial – no que podemos reconhecer elementos da teologia da imanência trinitária de Boaventura. Contudo, Balthasar afirma o Pai como não sendo apenas instância originadora do movimento de processão e, portanto, como estabelecendo uma relação superveniente com o Filho. De facto, Este aparece também como coincidindo, na Sua singularidade mesma, isto é, naquilo em que Se distingue na maior amplitude possível d’Aquele – e, depois, do Espírito – dentro da unidade do ser divino único e uno, com o movimento transitivo de doação de vida que gera o Filho, no que reconhecemos, por sua vez, uma aproximação – ainda que não direta e podendo com ele entrar em contradição nalguns pontos – ao entendimento de Tomás das Pessoas divinas como relações subsistentes. Encontramos estas mesmas características no que toca à processão do Espírito. Assim, no entendimento do teólogo suíço, ela consiste no duplo movimento de doação de Si mesmo do Pai para o Filho e do Filho para o Pai – movimento kenótico que, enquanto começa

⁷⁴³ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 99-103.

⁷⁴⁴ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 99-103.

no Pai e é assumido pelo Filho, Lhe permite chegar à kenose como um movimento pertencente à essência pessoalmente comum de Deus. Disto resultará a conciliação, em Balthasar da afirmação do *filioque* latino com o *ex Patre procedit* grego – aparecendo o Espírito como termo *ad quem* desta doação e como fechando o círculo divino enquanto devolução subjetiva a Pai e Filho.

Assim, em Balthasar, cada uma das Pessoas divinas aparece, simultaneamente, tanto como uma instância que participa e que atua no evento do ser divino – seu termo *a quo* ou *ad quem*, como enquanto movimento relacional em direção ao Outro.

Cabe, contudo, dizer que Balthasar ultrapassa tanto Boaventura como Tomás, na medida em que afirma um evento divino – categoria que não encontramos nestes mestres medievais. Quanto a esta emergência de elementos recolhidos do mestre franciscano e daqueloutro dominicano, de facto, pese embora possamos reconhecer a relação da conceção trinitária que apresenta na sua dramática teológica com o entendimento das Pessoas divinas como relações subsistentes em Tomás, é necessário afirmar o distanciamento profundo que faz deste ao apresentar essas relações como movimentos pelos quais Deus Se realiza como ser. Com efeito, se por um lado, a ideia das relações como sendo reconhecidas a partir das processões e destas como formalmente secundárias em relação à essência divina comum – o que, no dominicano, resulta, em parte, da sua tentativa de evitar o arianismo – apareceria a Balthasar como não sendo capaz de se mostrar como matriz da ação de Deus no mundo conforme o helvético a descreve ao longo da sua dramática teológica, por outro, Tomás jamais afirmaria a coconstituição do ser divino pelos atos pessoais concomitantes e ordenados das Pessoas divinas e a consequente afirmação do ser absoluto divino como um evento pessoal, porquanto isso podesse sugerir, de alguma forma, um triteísmo.⁷⁴⁵ Além disto, talvez surpreendentemente, poderíamos também deduzir a partir da teologia de Tomás objeção ao entendimento da imanência divina de Balthasar pela via exatamente oposta, porquanto, na medida em que, de acordo com o helvético, o ser divino se realiza a partir do movimento de despojamento de Si de cada uma das Pessoas divinas, por meio do qual cada uma vem, também, simultaneamente, a ser, pudessem entender essa compreensão como passível de se configurar como uma declinação sabeliana.

Mais ainda, é sinal deste entendimento híbrido de Balthasar entre uma compreensão processional das Pessoas divinas e aqueloutra relacional a afirmação que faz na *Theodramatik* II/II de que um entendimento do mistério trinitário tão adequado quanto possível ao entendimento humano tem de manter, simultaneamente, as duas séries antonímicas por meio das quais se procurou exprimir teologicamente na tradição o mistério da Trindade: por um lado, a *imago*

⁷⁴⁵ Cf. Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 129.

Trinitatis in anima, no esquema tripartido do espírito humano – iniciado por Agostinho e retomado por outros, como Tomás – e, por outro, aqueloutro social desenvolvida por Ricardo de S. Vítor.⁷⁴⁶

Procurando iluminar a configuração do conceito de pessoa na teologia da Trindade imanente a partir da relação com alguns dos marcos maiores da reflexão acerca deste tema, cabe, ainda, tratar Boécio. De facto, não obstante Balthasar não lhe fazer qualquer referência, parece-nos podermos encontrar, de algum modo, relação entre a definição de pessoa elaborada por Boécio – que Tomás aceita como adequada à expressão da pessoalidade divina⁷⁴⁷ – e o entendimento deste conceito que o helvético desenvolve na sua dramática teológica. Assim, é-nos possível encontrar entre elas coincidência na medida em que a definição do autor latino sublinha – na sua aplicação à imanência trinitária, de acordo com o entendimento do Aquinate – a distinção singular como não coincidência com o Outro na comum essência divina.⁷⁴⁸ Contudo, tendo em conta a reflexão que Balthasar desenvolve acerca da imanência trinitária, quer no que respeita ao seu conteúdo final, quer à leitura que vai fazendo de outros autores ao desenvolver a sua argumentação, parece-nos emergir a definição de pessoa de Boécio, de acordo com o pensamento do helvético, simultaneamente, como inapta para exprimir a implicação plena de cada uma das Pessoas divinas no evento vital do ser de Deus.

Por fim, parece-nos ser ainda necessário, a fim de concluir a iluminação do conceito de pessoa na imanência trinitária conforme Balthasar o desenha na sua dramática teológica, fazer referência à relação deste com aqueloutro de Ricardo de S. Vítor, das pessoas divinas como «existências incomunicáveis».⁷⁴⁹ De facto, reconhecemos uma aparente proximidade entre a configuração do conceito de Pessoa no que respeita à imanência trinitária que encontramos na *Theodramatik* com a configuração que lhe dá Ricardo de S. Vítor, em virtude do pendor acen-tuadamente relacional desta. Contudo, entende Balthasar, como vimos, referindo-se a ela expressamente, não ser esta suficientemente capaz de não dar aso, por si só, a um antropomorfismo que resulte na caricaturização da Trindade como uma conjunção de indivíduos, pelo que falha em exprimir adequadamente o evento vital e pessoal do ser divino como consistindo no Deus uno e único.⁷⁵⁰

Porquanto cada Pessoa o seja de uma forma única e irrepetível na medida em que core-aliza o único ser divino com as restantes de acordo com a ordem estabelecida na imanência

⁷⁴⁶ Cf. TD II/II, 12-14.

⁷⁴⁷ Cf. Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 9, a. 3. ad 2; *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1; e Emery, *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, 104-105.

⁷⁴⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 4.

⁷⁴⁹ Ricardo de São Vítor, *De Trinitate*, lib. IV, cap. XXII.

⁷⁵⁰ Cf. TD II/II, 14.

trinitária pelas processões, fica claro que, como afirma repetidamente Balthasar, o conceito de pessoa que emerge a partir da compreensão da intimidade divina que explana na sua dramática teológica não pode ser senão aplicado analogicamente a Pai, Filho e Espírito Santo. Isto mesmo reitera ao declarar que não existe um modo unívoco de ser Deus a partir do qual, abstraindo um género comum, pudéssemos, sem mais, caracterizar as Pessoas divinas como a ele pertencendo enquanto indivíduos.

Com efeito, parece-nos resultar da descrição da imanência trinitária que Balthasar faz ao longo da *Theodramatik* que, não se podendo chegar a um conceito unívoco de pessoa para descrever aquelas instâncias divinas que conhecemos pela revelação como Pai, Filho e Espírito Santo – sem o que não satisfaríamos à obrigação de descrever o mais adequadamente possível a matriz do drama teológico com que nos deparámos no palco do teatro do mundo –, nos é possível chegar, contudo, a uma formulação analógica. De facto, se assim não fosse, o emprego de um mesmo termo para todas elas seria – excluindo, pelas razões acima enunciadas, a univocidade – necessariamente equívoco, caso em que ficaria pouco clara a razão do seu emprego no âmbito de uma tentativa de exprimir humanamente o mais fielmente possível o mistério divino.

Por tudo isto, parece-nos possível concluir, a partir de tudo o que vimos até aqui, definir-se Pessoa divina, de acordo com o emprego que deste conceito faz Balthasar no âmbito da teologia da imanência trinitária que desenvolve na sua dramática teológica, como um modo de ser que consiste num dos movimentos e instâncias subsistentes, termo *a quo* desse mesmo movimento e/ou *ad quem* de outro que Lhe dá origem que, de forma, ao mesmo tempo, simultânea e ordenada com as Outras, radicalmente singular e necessariamente comum e total com Elas, co-constitui o evento vital uno e único em que consiste o ser absoluto.

3.4. – A articulação entre a singularidade e a relação nas Pessoas divinas

Chegamos agora, por fim, ao último dos temas sobre o qual nos debruçamos neste trabalho – e que está intimamente ligado ao que acabámos de tratar. Com efeito, olharemos aqui para o modo de articulação entre a singularidade pessoal e a relação de cada uma das Pessoas divinas com as Outras no conceito de pessoa enquanto empregue no âmbito da imanência trinitária conforme o entende Balthasar na sua *Theodramatik*.

Aparece aqui ainda, como ponto prévio, ser necessário justificar a escolha do conceito de singularidade como categoria relativa àquilo que constitui a identidade irrepetível de cada Pessoa divina. De facto, julgámos este conceito mais adequado que aqueloutro de individualidade, porquanto este último remeta para a qualidade distintiva de uma dada realidade por relação com outra, mas possa sugerir, concomitantemente, a conceção daquele de quem ela se diz como um indivíduo separado de outros quanto ao seu ser pertencente a um género e que, deste

modo, só por meio de um conjunto de características acidentais se distingue dos seus congêneres. Deste modo, encontraríamos, de novo, uma das possíveis fraquezas da definição de pessoa de Boécio, como vimos já.

Assim, resulta da definição do conceito de pessoa no âmbito da imanência trinitária que Balthasar desenha ao longo da sua dramática teológica, a qual procurámos individuar no ponto anterior, que a singularidade de cada uma das Pessoas divinas, isto é, aquilo que constitui o Seu *proprium* que a distingue das restantes, coincide inteiramente com as relações que estabelece – quer como termo *a quo* ou *ad quem* de um movimento de despojamento de Si de Uma das Pessoas divinas, quer com o movimento ou movimentos que realiza como concurso pessoal da coconstituição do ser divino no evento trinitário em que este consiste. Com efeito, a singularidade do Pai configura-se como a doação primeira e original de Si na Trindade na geração do Filho e na cooperação com Ele – ou, no caso de se ler a doação de Si do Filho como consecução pessoal do ato kenótico começado no Pai, por meio d’Ele – na expiração do Espírito Santo; a do Filho como a receção do Seu ser do Pai e o Seu despojamento de Si em ação de graças Àquele que O gerou e, aí, com Ele, a expiração do Espírito Santo; e a do Espírito como receção do Seu ser da expiração de Pai e Filho e devolução em exuberância amorosa Àqueles de quem procede.⁷⁵¹

Cabe ainda acrescentar a isto que, porquanto o movimento de doação de Si de cada uma das Pessoas divinas dê origem a alteridades também elas verdadeiras, seja preciso chegar a que pertence à realização pessoal do ser absoluto – e, bem assim, quer à singularidade de cada uma d’Elas, quer à relação entre Si – o deixar-o-outro-ser como disposição soberana negativa ínsita naquele ato positivo, pelo qual o Outro não coincide com Aquele que d’Ele é origem ou a quem Se entrega.

Por tudo isto, no entendimento que Balthasar apresenta do que seja a pessoa no âmbito trinitário, a singularidade das Pessoas divinas não reside numa qualquer incomunicabilidade que seria o *suppositum* das relações trinitárias, como se supõe na definição que de Ricardo de S. Vítor dá d’Aquelas como «existências incomunicáveis em Deus», mas, ao invés, coincide precisamente com o movimento de despojamento de Si de cada Uma das Pessoas em direção às Outras. De facto, como vimos acima, ela consiste, antes, no modo único como cada uma das Pessoas divinas realiza essa qualidade fundamental do ser divino que é a doação plena absoluta e soberana de Si como atualização do ser de Deus, ato puro por amor.

⁷⁵¹ Com efeito, isto mesmo vemos quando diz: «O Pai que gera o Filho não Se perde neste ato noutra coisa para, dessa forma, voltar a ganhar-Se a Si mesmo; antes, Ele mesmo é desde sempre na medida em que Se dá» [cf. TD II/I, 235].

Parece-nos ser neste entendimento que se enquadra também a afirmação de Balthasar, que julgamos problemática – mas motivada pela preocupação de garantir a unidade divina no âmbito de uma descrição da teologia da imanência de Deus de carácter fundamentalmente trinitário –, de que as Pessoas divinas se interpenetram de tal maneira que são, enquanto singularmente distintas, imanes às Outras, de modo a que as propriedades de cada Uma podem ser assumidas pelas Outras – o que faz recorrendo à economia e, desse modo, violando um dos princípios indeclináveis que subjazem a toda a sua reflexão.

CONCLUSÃO

Chegamos agora ao fim deste trabalho. Nele procurámos, como objetivo primeiro e central, individuar a configuração do conceito de pessoa conforme o entende Hans Urs von Balthasar na imanência trinitária ao longo da reflexão acerca da intimidade divina que desenvolve na sua dramática teológica, a *Theodramatik*. Em relação próxima com este, tivemos como objetivo secundário a descrição da forma como, nessa mesma noção, o teólogo helvético articula a singularidade pessoal e a relação nas Pessoas divinas.

Não nos sendo possível abarcar num trabalho com as características deste toda a extensa obra de um autor tão prolífico como aquele sobre o qual nos debruçamos aqui, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, nem, como tal, descrever a teologia da imanência trinitária que foi desenvolvendo no conjunto de todos os textos que redigiu, com todas as variações diacrónicas e, mesmo, sincrónicas – em razão dos diferentes tipos de obra – que dela se encontrariam, restringimos a nossa investigação à parte central do *magnum opus* de Balthasar, a sua trilogia.

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, neste vasto conjunto de dezasseis volumes, divididos desigualmente em três partes – a estética, a dramática e a lógica – o helvético procura apresentar o mistério de Deus e da História da Salvação, não de uma forma sistemática, mas como que propedêutica, procurando seguir, na sequência das partes, o caminho do homem na relação com Deus. Deste modo, dedicou a primeira parte àquilo que o atinge e atrai até ao seu mais íntimo, desde a criação até ao Crucificado, que ele descobre ser, na verdade, irradiação da Glória de Deus – com o estudo das correlativas condições de receção e expressão filosóficas e teológicas. Seguidamente, procurou debruçar-se sobre esse mesmo mistério sob o aspeto dramático que encerra: a Glória revelada não é apenas objeto de contemplação, mas, porquanto se dirija a todo o ser do homem que foi por ela tocado, implica e, mais que isso, exige uma decisão da sua liberdade. De facto, esse centro irradiante é um complexo de ações de um Deus que, não obstante não depender em nada do mundo, o criou como puro dom de amor e, depois, levou esse seu amor até ao fim, abrindo ao tempo o evento eterno pessoal que O constitui, redimindo-o de todo o afastamento que pudesse ter feito em relação a Ele e elevando-o à consumação infinita por que, no seu ser finito, anseia em todos os movimentos da sua existência. Por fim, debruçou-se sobre este mesmo mistério como verdade que Se diz e se dá a entrever ao homem numa abundância para que este tende e que procura na tentativa de realização da sua natureza intelectual na compreensão das coisas que se lhe apresentam ao entendimento, mas que nunca conseguirá abarcar. No fim, emerge com clareza a superabundância e sublimidade deste mistério que realiza o ser na sua plenitude, num ato puro que não é uma qualquer abstração elevada

sobre o mundo, mas a atualização, para lá de tudo o que é imaginável, daquele amor pelo qual – como diz Agostinho – o coração do homem, anseia do mais profundo íntimo de si mesmo – afinal, como marca daquele fim no qual só se pode realizar – e no qual pode, finalmente, em gozo eterno, repousar. Mais ainda, neste conjunto cujo centro remete para o sempre-mais, aparecem os transcendentais do ser, a que os Antigos já haviam chegado, como vias abertas ao homem e a trilhar por ele para o encontro com este mesmo mistério de Amor absoluto.

Não nos sendo possível aqui, como dissemos, abarcar toda a obra de Balthasar, nem, sequer, toda a trilogia, debruçamo-nos, neste estudo, sobre a sua parte central, a dramática, onde o helvético procura apresentar a História da Salvação, o mistério de Deus, o homem e a criação sob o aspeto transcendental do bem, proposto, na sua realização absoluta, como possibilidade de realização da existência finita dos filhos de Adão. Procurámos, ao longo do trabalho, individuar os traços da imanência divina que o suíço foi desenhando, como aproximação, a partir dos vislumbres a que foi chegando tanto por meio do exercício natural da razão, como da Revelação que Deus fez de Si próprio e, particularmente, do seu cume, no mistério da Páscoa de Cristo.

Assim, no segundo capítulo fizemos uma longa investigação acerca destes traços da imanência trinitária ao longo de toda a *Theodramatik*, procurando encontrar os elementos que, num autor que resiste a escrever sistematizações da sua reflexão acerca de um qualquer aspeto do mistério divino, nos permitissem chegar a uma visão de conjunto, a partir da qual nos fosse possível atingir o nosso fim. Deste modo, percorremos a reflexão do helvético acerca da liberdade finita, descobrindo aí elementos fundamentais – que, do fim, podemos já ler como vestígios da Trindade criadora na criatura – daquilo que pertence à realização do ser na sua forma mais elevada e, bem assim, que, analogicamente, nos permitem alcançar qualquer coisa de Deus. Nessas páginas do volume I do segundo tomo da dramática teológica de Balthasar, emergiram como fundamentais dois traços da liberdade finita – isto é, do ser do homem –, os quais, na investigação que desenvolveu a seguir, acerca da liberdade infinita, confirmou e aprofundou como permitindo-nos alcançar alguns elementos também eles centrais do ser de Deus: a positividade do outro e a liberdade como realização do ser. Seguidamente, ao olharmos o segundo volume desse mesmo tomo, em que procurou descrever as personagens que têm parte no drama que se desenrola sobre o palco do mundo que é a História – primeiro em geral, à luz relativamente ainda pouco clara do ser de Deus, e, depois, particularmente, da sua personagem central, Cristo, e das outras à Sua luz –, encontrámos a doação de Si mesmo como realização do ser absoluto do ser de Deus por cada Uma das Pessoas divinas e a distância entre Estas como os principais elementos da intimidade divina que emergem da Revelação de Deus por meio do Verbo encarnado como sua matriz. Ao percorrermos o terceiro tomo da dramática teológica,

em que Balthasar trata da ação dramática propriamente dita levada a cabo por Deus, pelos homens e, em diferentes medidas, pelo resto da criação e, particularmente, do seu centro, o mistério pascal de Cristo, no teatro do mundo, emergiu a dimensão dos atos pessoais pelos quais Deus Se põe no ser, bem como, com maior clareza do que atrás, o elemento negativo do ato positivo de se realizar no ser absoluto como doação de Si mesmo que é origem de uma alteridade verdadeiramente positiva – o deixar-ser-o-outro – e, assim, também, da distância ou diferença entre cada Uma das Pessoas em Deus. Mais ainda, apareceu aqui, não apenas a amplitude desta distância, descoberta como pressuposto intratrinitário da ação salvífica operada por Cristo na Cruz, mas também como essa, capaz de abarcar em si todas as possíveis distâncias do mundo em relação a Deus, não implica, de modo algum, uma rutura no único Deus, sendo, antes, elemento fundamental da Sua realização como absoluto – surgindo, assim, a Cruz, na sua maior crueza, simultaneamente, como ícone mais aberto das profundezas de Deus. Por fim, ao tratarmos do último tomo da *Theodramatik*, o *Ato final*, em que Balthasar trata do mistério trinitário como âmbito do desenlace do drama teológico que descreveu ao longo da sua obra, vimos a tentativa do helvético de iluminar a finitude a partir da sua origem e fim, bem como algumas das concretizações que se seguem do seu entendimento do ser divino e da imanência trinitária como consistindo num evento eterno de doação livre e soberana de Si das Pessoas divinas, como a modulação trinitária da onisciência divina, a surpresa, a ação de graças, a petição e o exercício trinitário da vontade em Deus.

Depois deste percurso preparatório, chegámos, por fim, ao centro desta investigação, que desenvolvemos no terceiro e último capítulo do trabalho. Aqui, depois de apresentarmos brevemente os traços fundamentais da configuração do conceito de pessoa no âmbito da Trindade económica, que têm relação profunda com a sua compreensão cristológica – determinante para o entendimento antropológico do que seja a pessoa para Balthasar –, passámos, num segundo momento, à tentativa de sistematização dos vários aspetos da imanência trinitária que o helvético foi desenvolvendo ao longo da sua dramática teológica. Assim, procurámos aí explicar a visão de conjunto do entendimento do ser de Deus e da intimidade divina que encontrámos desenhada nas muitas centenas de páginas da *Theodramatik*. Aí, foi-nos possível reconhecer darem-se na obra duas aproximações principais ao ser de Deus, uma de carácter fundamentalmente filosófico, feita, sobretudo, no volume I do segundo tomo, e outra de natureza principalmente teológica, cujo centro encontramos no último tomo da dramática teológica, mas desenvolvida ao longo dos anteriores. Mais ainda, conseguimos individuar, na primeira destas aproximações ao ser de Deus, dois traços fundamentais da imanência e do ser divinos: primeira-mente, a positividade do outro como dado fundamental da ontologia e, depois, a liberdade concretizada na livre e soberana disposição de si como forma de realização do ser absoluto. Depois

disto, detivemo-nos na segunda aproximação ao ser de Deus, na qual, em profunda relação com a anterior, mas, sobretudo, a partir dos dados da Revelação – pese embora sem excluir os princípios válidos encontrados no exercício natural da razão –, Deus enquanto ser absoluto aparece como evento pessoal. Com efeito, aqui emergiu como radicação do mistério de um Deus que vai até à Cruz por amor, o mistério ainda maior do Amor que Ele é já em Si, não como uma espécie de acidente – que, aliás, não se poderia predicar d’Ele – mas, simultaneamente, essencial e existencial no ato puro do ser absoluto. Mais ainda, procurámos perceber o modo como a configuração divina da novidade cristã no entendimento do que seja o ser, conforme a entende Balthasar, se concilia, na sua reflexão, com a indeclinável afirmação da imutabilidade divina. No seguimento disto, debruçámo-nos sobre as processões divinas e, desse modo, tanto sobre as Pessoas divinas d’Elas procedentes, como sobre a forma da Sua relação com esses mesmos atos, bem como, ainda, da fonte que põe em marcha o ser divino a partir da Sua doação originária de Si mesmo. Este ponto, em conjunto com o anterior, constituiu-se, como resulta claro, na base fundamental da individuação do conceito de pessoa conforme empregue por Balthasar no âmbito da imanência trinitária na dramática teológica que elaborámos mais à frente, e em que consiste o centro deste trabalho. Depois disto, vimos alguns dos elementos do entendimento da intimidade divina em que esta compreensão do que seja Deus se desdobra, quer como seu pressuposto – caso da kenose e da distância –, como enquanto sua concretização – de que tratámos nos pontos relativos ao conhecimento, surpresa, ação de graças, petição, oração e adoração em Deus e ao exercício da vontade divina.

Por fim, depois de apresentados os traços do entendimento da imanência trinitária que Balthasar desenvolve ao longo da *Theodramatik*, individuámos – procurando iluminá-lo a partir da relação com a reflexão de Boécio, Boaventura, Tomás de Aquino e Ricardo de S. Vítor sobre esse tema –, nesse conjunto, o conceito de pessoa. A esta luz, procurámos, então, apresentá-la descrevendo a definição de pessoa divina que o helvético desenha ao longo da sua dramática teológica – a qual é por ele entendida como analogicamente aplicável a cada Uma das Pessoas divinas – como um modo de ser que consiste num dos movimentos e instâncias subsistentes, termo *a quo* desse mesmo movimento e/ou *ad quem* de outro que Lhe dá origem que, de forma, ao mesmo tempo, simultânea e ordenada com as Outras, radicalmente singular e necessariamente comum e total com Elas, coconstitui o evento vital uno e único em que consiste o ser absoluto.

Chegados aqui, passamos, como último momento deste trabalho, à tentativa de descrição da articulação entre a singularidade pessoal e a relação entre cada Uma das Pessoas divinas no entendimento que Balthasar desenvolve do conceito de pessoa no âmbito da imanência

divina, dizendo que a singularidade de cada uma das Pessoas divinas, isto é, aquilo que constitui o Seu *proprium* que a distingue das restantes, coincide inteiramente com as relações que estabelece – quer como termo *a quo* ou *ad quem* de um movimento de despojamento de Si de Uma das Pessoas divinas, quer com o movimento ou movimentos que realiza como concurso pessoal da coconstituição do ser divino no evento trinitário em que este consiste.

Não temos a pretensão de com este trabalho dominar, de algum modo, o ser de Deus e o Seu mistério. Procurámos, ao longo destas páginas, contemplá-l’O num exercício da inteligência, à luz da fé, guiados por um dos maiores teólogos do século XX. Esperamos ter conseguido ajudar aqueles que o lerem a vislumbrarem uma centelha da Sua glória e a abandonarem-se às profundidades do Seu amor infinito.

BIBLIOGRAFIA

1. – Fontes

1.1. – Trilogia

von Balthasar, Hans Urs. *Glória: Una estética teológica*. Volume 1. *La percepción de la forma*.

Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.

———. *Glória: Una estética teológica*. Volume 2. *Estilos eclesiásticos: Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

———. *Glória: Una estética teológica*. Volume 3. *Estilos laicales: Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Solov'ëv, Hopkins, Péguy*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

———. *Glória: Una estética teológica*. Volume 4. *Metafísica: Edad Antigua*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1986.

———. *Glória: Una estética teológica*. Volume 5. *Metafísica: Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1988.

———. *Teodramática*. Volume 1. *Prolegomenos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

———. *Teodramática*. Volume 2. *Las Personas del Drama: El hombre en Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1992.

———. *Teodramática*. Volume 3. *Las Personas del Drama: El hombre en Cristo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.

———. *Teodramática*. Volume 3. *La Acción*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.

———. *Teodramática*. Volume 3. *El Último Acto*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.

———. *Teológica*. Volume 1. *Verdad del mundo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.

1.2. – Outras obras e textos de Balthasar

von Balthasar, Hans Urs. «A Résumé of my thought». Em *Hans Urs von Balthasar: his life and work*, editado por David Schindler, 1-5. San Francisco: Ignatius Press, 1991.

———. *Córdula: ou o momento decisivo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2009.

———. *Ensayos Teologicos: Verbum Caro*, vol. 1. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.

———. «Perché mi sono fatto sacerdote». Em *Hans Urs von Balthasar*, Elio Guerriero, 367-370. Milano: Edizioni Paoline, 1991.

———. *Our Task*. San Francisco: Ignatius Press, 1994.

———. «Sull'idea di una casa editrice cattolica». Em *Hans Urs von Balthasar*, Elio Guerriero, 387-393. Milano: Edizioni Paoline, 1991.

———. «Quel che devo a Goethe». Acedido a 26 de abril de 2025. <https://storage.googleapis.com/balthasarspeyr/uploads/B.B510-it-Quel-che-devo-a-Goethe.pdf>.

———. «Analogie und Dialektik», em *The von Balthasar Reader*, editado por Medard Kehl e Werner Löser, New York: The Crossroad Publishing Company, 1982.

———. *Teología de la Historia*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1992.

2. – Estudos e obras auxiliares

Ackermann, Stephan. «The Church as Person in the Theology of Hans Urs von Balthasar», *Communio* 29, n° 2 (verão 2002): 238-249.

Blondel, Maurice. *L'Être et les Êtres: essai d'ontologie concrète et intégrale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Boaventura. *Opera Omnia*. Tomo I. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi: In primum librum Sententiarum*. s.l.: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882.

Boaventura. *Saint Bonaventure's Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*. New York: The Franciscan Institute, 1979.

Bulgakov, Sergei. *The Comforter*. Grand Rapids, MI, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

———. *The Lamb of God*. Grand Rapids, MI, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

Communio, «About». Acedido a 7 de maio de 2020. <https://www.communio-icr.com/about>.

Concilium, Acedido a 7 de maio de 2020. <https://concilium.hymnsam.co.uk>.

———, «About us». Acedido a 7 de maio de 2020. <https://concilium.hymnsam.co.uk/about-us/>.

Denzinger, Heinrich e Peter Hünermann. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declaração de Fé e Moral*. São Paulo: Edições Loyola, Paulinas, 2007.

Guerriero, Elio. *Hans Urs von Balthasar*. Milano: Edizioni Paoline, 1991.

de Lubac, Henri. «A Witness of Christ in the Church: Hans Urs von Balthasar». Em *Hans Urs von Balthasar: his life and work*, editado por David Schindler, 271-288. San Francisco: Ignatius Press, 1991.

Emery, Gilles. *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- Flynn, Gabriel. «Introduction: The twentieth Century Renaissance in Catholic Theology». Em *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, editado por Gabriel Flynn e Paul Murray, 1-19. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hadley, Christopher. «The All-Embracing Frame: Distance in the Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar». Tese de doutoramento, Marquette University, 2015. https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1566&context=dissertations_mu.
- Hayes, Zachery. «Introduction». Em *Saint Bonaventure's Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*. New York: The Franciscan Institute, 1979.
- Henrici, Peter. «A sketch of von Balthasar's life». Em *Hans Urs von Balthasar: his life and work*, editado por David Schindler, 7-43. San Francisco: Ignatius Press, 1991.
- Kehl, Medard. «Hans Urs von Balthasar: a portrait». Em *The von Balthasar Reader*, editado por Medard Kehl e Wemer Löser, 1-55. New York: The Crossroad Publishing Company, 1982.
- Kilby, Karen. *Balthasar: A (Very) Critical Introduction*. Grand Rapids, MI, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- Komonchak, Joseph. «*Humani Generis* and *Nouvelle Théologie*». Em *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, editado por Gabriel Flynn e Paul Murray, 138-156. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Leão XIII. «Carta Encíclica Aeterni Patris». *Acta Sanctae Sedis*, nº XII (1879): 97-115.
- Löser, Werner. «The ignatian *Exercises* in the work of Hans Urs von Balthasar». Em *Hans Urs von Balthasar: his life and work*, ed. David Schindler, 103-120. San Francisco: Ignatius Press, 1991.
- Marchesi, Giovanni. «Il mistero di Cristo: centro della costellazione teológica di H. U. von Balthasar». *La Civiltà Cattolica*, nº 3332 (1989): 117-130.
- . *La Cristologia di Hans Urs von Balthasar: la figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1977.
- McInerney, Brendan. *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar: An Introduction*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2020.
- Mettepenningen, Jürgen. «Nouvelle Théologie: Four Historical Stages of Theological Reform Towards Ressourcement (1935–1965)». Em *Ressourcement: A Movement for Renewal in*

- Twentieth-Century Catholic Theology*, editado por Gabriel Flynn e Paul Murray, 172-184. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Milbank, John. *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios Crucificado: la cruz de Cristo como base e crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- Nichols, Aidan. *Balthasar for Thomists*. San Francisco: Ignatius Press, 2020.
- . *The Word Has Been Abroad: A guide through Balthasar's aesthetics*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1998.
- . *No Bloodless Myth: A guide through Balthasar's dramatics*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2000.
- . *Say it is Pentecost: A guide through Balthasar's logic*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 2001.
- . *A Key to Balthasar: Hans Urs von Balthasar on beauty, goodness and truth*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.
- Oakes, Edward. «Balthasar and Ressourcement: An Ambiguous Relationship». Em *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, editado por Gabriel Flynn e Paul Murray, 278-288. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- O'Hanlon, Gerard. *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Ricardo de São Vítor, *De Trinitate*, texto crítico e introdução por Jean Ribailier. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1958.
- Tomás de Aquino, *Opera Omnia*. Tomo IV. *Pars Prima Summa Theologiae: a questione I ad quaestionem XLIX*. Romae: Tipographia Polyglotta, 1888.
- . *Opera Omnia*. Tomo XXII, volume 3, fascículo 1. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1973.
- . *Opera Omnia*. Tomo L. *Super Boetium De Trinitate, Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*. Roma: Commissio Leonina; Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.
- Widmer, Berthe e Cornelia Capol. «Hans Urs von Balthasar Bibliographie». Acedido a 3 de janeiro de 2021. http://www.johannes-verlag.de/jh_huvb_bibliographie.pdf.

Williams, Rowan. "Balthasar and the Trinity". Em *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, editado por Edward Oakes e David Moses, 37-50. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.