



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

EDUARDO DOMINGUES CASEIRO

O drama original

A «*kénosis*» intradivina segundo Hans Urs von Balthasar no quadro da problemática da (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus: uma leitura a partir da *Teodramática*

Trabalho Final sob orientação de:
Prof. Doutor António Manuel Alves Martins

Lisboa
2017

[PÁGINA EM BRANCO]

*Como agradecerei ao Senhor tudo quanto
Ele me deu?
Elevarei o cálice da salvação, invocando
o nome do Senhor. (Sl 115)*

Aos Cónegos Francisco Tito e Jorge Dias, dons de Deus
para a minha peregrinação sobre a terra.

«No hay otro camino, para aproximarse a la realidad trinitaria, que, partiendo de lo que se revela en la kénosis de Dios en la teología de la alianza (y desde ésta, en la teología de la cruz), tratar de palpar el misterio del absoluto mediante una teología negativa con esta doble tarea: de un lado, descartar en Dios toda experiencia y sufrimiento intramundanos, pero, por otro, procurar las condiciones que posibiliten esta experiencia y este sufrimiento hasta llegar al ámbito cristológico y a sus implicaciones trinitarias. Semejante manera de pensar se está moviendo en el filo de la navaja».

(H. U. von Balthasar)

«Dieu n'a donc pas besoin de "changer" lorsqu'il réalise les merveilles de sa charité qui incluent l'incarnation et en particulier la passion du Christ, et avant lui l'histoire dramatique de Dieu avec Israël et sans doute avec l'humanité entière. Tous les "abaissements" contingents de Dieu dans l'économie du salut sont depuis toujours inclus et dépassés dans l'événement éternel de l'Amour. Ainsi, ce qui dans l'économie temporelle apparaît comme la (très vraie) souffrance de la Croix n'est que manifestation de l'eucharistie (trinitaire) du Fils».

(H. U. von Balthasar)

RESUMO

Harmonizar o dogma da imutabilidade e impassibilidade divinas com a *kénosis* do Filho de Deus na sua encarnação e, acima de tudo, na sua paixão nunca foi uma tarefa fácil para o discurso teológico. É verdade que a reflexão teológica ao longo da história, principalmente no período da patrística, soube harmonizar estes atributos divinos com o realismo das experiências humanas do Verbo de Deus incarnado, mas o mesmo não se verifica nalgumas abordagens da teologia contemporânea, que chegam mesmo a postular a existência de dor e morte na essência de Deus decorrentes das experiências do Calvário.

Na presente dissertação é abordado o contributo de von Balthasar para o tratamento deste tema no seu diálogo com algumas correntes do pensamento teológico contemporâneo (nomeadamente a Teologia do Processo) e com alguns autores atuais (particularmente, Jürgen Moltmann e Kazoh Kitamori). Neste sentido procura-se encontrar uma nova luz sobre este tema que, sem descuidar do carácter essencialmente dramático da revelação de Deus e dos dinamismos inerentes à encarnação do Verbo, permita continuar a afirmar a imutabilidade e impassibilidade como atributos do Deus vivo e verdadeiro.

PALAVRAS-CHAVE: imutabilidade divina; impassibilidade divina; dor de Deus (teologia da); Hans Urs von Balthasar; *kénosis*.

ABSTRACT

Conciliating the dogma of divine immutability and impassibility with *kénosis* of the Son of God in the incarnation and, above all, in his passion never was an easy task for theological thought. It is true that throughout the history of theological reflection there was a harmonization of these divine attributes with the realism of human experiences of the Word of God incarnate, especially in the patristic period, but the same cannot be said of some approaches of the contemporary theology, that even postulated, arising from the experience of Calvary, the existence of pain and death within the divine essence.

This dissertation approaches the contribution of Von Balthasar for the analysis of this subject, present in his dialogue with some currents of contemporary theology (especially Jürgen Moltmann and Kazoh Kitamori). Considering this aim, we will look for a new light for this matter that allows us to continue declaring immutability and impassibility as attributes of God true and eternal, without disregarding the essentially dramatic character of divine revelation and the inherent dynamisms to the incarnation of the Word.

KEYWORDS: divine immutability; divine impassibility; pain of God (Theology of the); Hans Urs von Balthasar; *kénosis*.

SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Fontes

1.1. Obras de Hans Urs von Balthasar

Gl 1 - *Gloria*. 1. *La percepción de la forma* (Madrid: Ediciones Encuentro 1985).

MP - «El Misterio Pascual» in *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de la salvación*. III (Madrid: Ediciones Cristiandad 1980²) 666-814.

Td 1 - *Teodramática*. 1. *Prolegómenos* (Madrid: Ediciones Encuentro 1990).

Td 2 - *Teodramática*. 2. *Las personas del drama: El hombre en Dios* (Madrid: Ediciones Encuentro 1992).

Td 3 - *Teodramática*. 3. *Las personas del drama: El hombre en Cristo* (Madrid: Ediciones Encuentro 1993).

Td 4 - *Teodramática*. 4. *La acción* (Madrid: Ediciones Encuentro 1995).

Td 5 - *Teodramática*. 5. *El último acto* (Madrid: Ediciones Encuentro 1997).

TTD - *Teología de los tres días: El Misterio Pascual* (Madrid: Ediciones Encuentro 2000).

1.2. Outras Fontes

ARÍSTIDES, *Apol.* - *Apologia*

ATENÁGORAS, *SVP* - *Supplicatio*

CIRILO DE ALEXANDRIA, *Trin. dial.* - *De sancta trinitate dialogi*
Christ. - *Quod unus sit Christus*

HILÁRIO DE POITIERS, *Trin.* - *De Trinitate*

INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Pol.* - *Epistula ad Polycarpum*

JUSTINO, *Apol.* - *Apologiae*

LACTÂNCIO, *Ira* - *De ira Dei*

MELITÃO DE SARDES, *Pasch.* - *Homilia de Pascha*

ORÍGENES, *Ez. hom.* - *In Ezechielem homeliae*

TERTULIANO, *Marc.* - *Adversus Marcionem*

STh - SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*. 9 vols. (São Paulo: Edições Loyola 2001-2009).

DzH - H. DENZINGER; P. HÜNERMAN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* (São Paulo: Paulinas - Edições Loyola 2007⁴⁰).

2. Outras abreviaturas

a. - ano

AeJT - *Australian eJournal of Theology*

al. - alemão

c. - coluna

cc. - colunas

cit. in - citado em

Cmn - *Communio: Revista Internacional Católica*

Coord. - Coordenação

CP - *Corona Patrum* (Turim: Società Editrice Internazionale).

CTI - Comissão Teológica Internacional

dir. - direcção

env. - à volta de

esp. - espanhol

ETL - *Ephemerides Theologicae Lovanienses*

fr. - francês

gr. - grego

it. - italiano

ITQ - *Irish Theological Quarterly*

NRT - *Nouvelle Revue Théologique*

NZStH - *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*

orig. - original

RchSR - *Recherches de Science Religieuse*

RdT - *Rassegna di Teologia*

REL - *Revista Española de Teologia*

RHPR - *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*

RTL - *Revue théologique de Louvain*

RvSR - *Revue des Sciences Religieuses*

SC - *Sources Chrétiennes* (Paris: Les Éditions du Cerf 1955ss).

t. - tomo

TB - *Tyndale Bulletin*

ThS - *Theological Studies*

trad. - tradução

txt. - texto

INTRODUÇÃO

O Deus de Israel – Aquele que foi, que ‘É’ e que será (cf. Ex 3, 14; Ap 1, 4) – é um Deus eterno, sem princípio nem fim, transcendente e imutável. Estas são prerrogativas que dizem respeito ao Deus vivo e verdadeiro e que serão reivindicadas pelo próprio Jesus de Nazaré como prova da sua filiação divina («Em verdade, em verdade vos digo: Antes de Abraão Existir, Eu Sou» - Jo 8, 58). A eternidade e a imutabilidade divinas são, pois, ideias profundamente enraizadas na tradição bíblica e que salvaguardam não só a verdade e a transcendência de Deus, mas também a Sua fidelidade ao Povo de Israel e à Aliança com ele contraída.

Todavia, são inúmeras as passagens bíblicas que nos mostram a vitalidade de Deus no Seu compromisso com a História ao ponto de se fazer homem em Jesus Cristo, ficando aberto para nós o coração de Deus. Qualquer discurso responsável acerca de Deus tem, portanto, de integrar referências ao Seu envolvimento na História ao ponto de enviar ao mundo o Seu Filho unigênito, que sofreu e morreu uma morte ignominiosa, o que parece contrastar com a afirmação, também ela bíblica, da eternidade e imutabilidade de Deus.

Coloca-se, então, desde o interior da tradição veterotestamentária, mas sobretudo neotestamentária, o problema da conciliação entre a imutabilidade e impassibilidade divinas e o agir soberanamente livre de Deus na História.

Se na demanda por uma resposta a este problema buscarmos, ao estilo da filosofia grega, aqueles atributos que convêm a Deus, devemos descartar a multiplicidade, o movimento, o sofrimento. A divindade deve aparecer impassível, imóvel, una, autossuficiente, em contraste com o mundo indigente. Mas não é isto que encontramos no núcleo da revelação bíblica. Urge então uma resposta satisfatória que consiga fazer uma síntese entre os atributos da imutabili-

dade e impassibilidade divinas e o envolvimento de Deus na história ao ponto de, na plenitude dos tempos, se ter feito homem por nós e para nossa salvação.

A procura de uma resposta satisfatória para esta questão não é um mero capricho intelectual. É muito mais que isso: é uma exigência. Se o cristianismo proclama um Deus que vem ao encontro do homem para o salvar, ou seja, para o fazer participante da vida divina, cada momento da História pede um discurso teológico que fale de um Deus capaz de descer à situação concreta do homem que peregrina neste mundo. A contemporaneidade, marcada por grandes mudanças ao nível da compreensão do Mundo e do Universo, foi também palco de duas grandes guerras mundiais que colocaram os teólogos em confronto com o drama do sofrimento inocente. Face a isto, qualquer discurso que deixe transparecer um Deus insensível aos gritos da dor humana, incapaz de sentir afeição pelo sofrimento humano, torna-se um discurso vazio, incapaz de ir ao encontro dos anelos mais profundos do homem. Surgem, por isso, com grande força, aquelas teologias que colocam o seu acento na proclamação de um Deus sofredor, algumas delas difíceis de compatibilizar com os atributos divinos da imutabilidade e impassibilidade. Por tudo isto, talvez nenhum outro atributo divino foi submetido a um escrutínio tão intenso neste século como foram a imutabilidade e impassibilidade¹.

A presente Dissertação, elaborada no contexto da conclusão do Mestrado Integrado em Teologia tinha, como seu projeto inicial, uma exposição da noção de «distância» aplicada à teologia trinitária na obra de Hans Urs von Balthasar (1905 - 1988), um projeto que rapidamente se mostrou inexecutável dada a sua complexidade e a pouca bibliografia existente sobre o mesmo. Ainda na tentativa de procurar uma forma de o abordar, na bibliografia consultada deparámo-nos com o facto da noção de «distância» aparecer relacionada com um tema de especial interesse na teologia trinitária de von Balthasar: o tema da «*kénosis*» intradivina. Aprofundando então esta noção, rapidamente se verificou que ela anda de mão dada com o tratamento do tema da imutabilidade e impassibilidade de Deus. O interesse foi tal que rapidamente redirecionamos o objetivo desta tese. Largando o seu projeto inicial procurámos perscrutar na teologia do teólogo helvético o tratamento que se faz ao tema da imutabilidade e impassibilidade de Deus e o modo como este se articula com o tema da «*kénosis*» intradivina.

A aproximação balthasariana à imutabilidade e impassibilidade de Deus, assinalada pela primeira vez na sua obra *Mysterium Paschale* (1969), parte integrante da grande dogmática *Mysterium Salutis*, é um dos seus mais originais, mas também mais controversos aspetos do

¹ Cf. H. JANSEN, «Moltmann's view of God's (Im)mutability: The God of the Philosophers and de God of the Bible» in *NZSth* 36 (1994) 284.

seu pensamento².

Ao abordar a doutrina da *kénosis* em *Mysterium Paschale*, von Balthasar parte do hino da *Carta aos Filipenses* (Filipenses 2, 6-11) acabando por concluir que é necessário admitir um acontecimento no Deus imutável descrito com as palavras esvaziamento, humilhação, abandono da igualdade com Deus. Ora, se se admite um acontecimento em Deus desta ordem, torna-se necessário averiguar se este mesmo acontecimento provoca uma mudança em Deus. Von Balthasar avança então com a proposta de que o despojamento de Deus na encarnação e na cruz têm a sua possibilidade no «evento» intratrinitário das processões divinas – a «*kénosis*» intradivina – que é visto como condição de possibilidade para a externalização de Deus.

Esta proposta acabará por ser desenvolvida em alguns dos seus pontos no pequeno prefácio que o próprio von Balthasar faz à segunda edição da tradução francesa de *Mysterium Paschale* pela *Les éditions du cerf*. Este prefácio, para além de consagrar, a seu modo, um contributo notável de von Balthasar para um discurso acerca da doutrina da *kénosis* e da sua harmonização com as noções de imutabilidade e impassibilidade divinas, ainda o situa na problemática em torno da imutabilidade e impassibilidade de Deus, com referências à Teologia do Processo e a autores como Jürgen Moltmann (1926-) e Kazoh Kitamori (1916-1998). Esta proposta, todavia, só será explorada satisfatoriamente na *Teodramática*, principalmente nos seus dois últimos volumes, um deles já publicado aquando do prefácio da segunda edição da tradução francesa de *Mysterium Paschale*.

Partindo daqui, elaborámos o projeto da presente dissertação. Propomo-nos tratar o tema da imutabilidade e impassibilidade de Deus na *Teodramática* e a sua relação com o tema da «*kénosis*» intradivina, colocando-a em diálogo com algumas correntes do pensamento teológico contemporâneo (nomeadamente a Teologia do Processo) e com alguns autores atuais (particularmente, Jürgen Moltmann e Kazoh Kitamori) que colocaram em causa a imutabilidade e a impassibilidade de Deus. Trata-se, por isso, de uma leitura a partir da *Teodramática*, mas provocada pelo prefácio da segunda edição da tradução francesa de *Mysterium Paschale*.

Deste modo, no primeiro capítulo, começaremos por abordar de forma sucinta o tema da imutabilidade e impassibilidade divinas na tradição patrística, passando depois pela escolástica para, de seguida, nos adentrarmos naquelas teologias que postulam a existência de sofrimento e de morte na essência de Deus e que, por isso, são incapazes de conciliar os atributos da imutabilidade e impassibilidade divinas com a *kénosis* de Deus, sobretudo na sua encarnação e paixão. Servir-nos-á de fio condutor a exposição que von Balthasar faz das contemporâneas teologias da dor de Deus no seu último volume da *Teodramática*.

² Cf. A. NICHOLS, *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy* (London: T&T Clark 2007) 171.

Num segundo capítulo pretendemos sondar a abordagem que Hans Urs von Balthasar apresenta na sua *Teodramática* dos atributos da imutabilidade e da impassibilidade divinas e o modo como os harmoniza com a tensão dramática que caracteriza a relação de Deus com a sua Criação. Deste modo esperamos encontrar uma alternativa que, sem deixar de valorizar o envolvimento dramático de Deus na obra da Criação e da redenção, permita passar por cima do problemático dos autores referidos no primeiro capítulo que não foram capazes de harmonizar o cuidado de Deus pelo mundo e o realismo da encarnação com os atributos da imutabilidade e impassibilidade divinas.

É aqui que vai aparecer de sobremaneira o tema da «kénosis» intradivina enquanto fundamento que permite a Deus comprometer-se com o cuidado do mundo sem deixar de ser Deus, salvaguardando não só a imutabilidade e a impassibilidade de Deus como também o Seu envolvimento com o teatro do mundo

Num terceiro e último capítulo apresentaremos alguns apontamentos que serão úteis para um balanço conclusivo, tentando dar conta dos principais alcances e limites da proposta de von Balthasar. Não se fará uma abordagem exaustiva desses alcances e limites. Dar-se-á, isso sim, um conjunto de apontamentos que, acima de tudo, nos fornecerão instrumentos para pensar a originalidade, mas também a fragilidade da proposta do teólogo helvético.

Apenas como nota final, queremos assinalar que, ao longo do nosso trabalho, quando a *kénosis* está referida à vida intradivina, aparece sempre entre aspas, tal como acontece na maior parte das vezes nas obras de von Balthasar. Manteremos este critério ao longo do trabalho para respeitar a intenção do autor: trata-se de uma analogia, como veremos a seu tempo, e assim se deve manter.

Quanto às fontes balthasariana usadas, por não dominarmos o alemão usaremos traduções de línguas a nós acessíveis tendo, contudo, o cuidado de citarmos algumas palavras chave e alguns passos centrais da argumentação de von Balthasar em alemão para que possíveis leitores fluentes em alemão se possam confrontar com o original.

CAPÍTULO I

A PROBLEMÁTICA DA (I)MUTABILIDADE E (IM)PASSIBILIDADE DE DEUS NA TEOLOGIA MODERNA³ (SÉCS. XIX E XX)

A confissão de um Deus imutável, eterno e perfeito não é apenas um postulado da filosofia, mas também um dogma de fé, alerta-nos K. Rahner (1904-1984) num dos seus escritos teológicos acerca do mistério da encarnação do Verbo⁴. Este dogma de fé, proclamado solenemente no IV Concílio de Latrão⁵, não exclui, contudo, uma outra verdade do Cristianismo: a de que o Verbo de Deus se fez carne, se fez homem como nós, assumindo a nossa frágil natureza humana⁶. Desde os primórdios da teologia que, no seio da Tradição eclesial, verda-

³ Optamos pela designação *Teologia moderna* pois assim a denomina Hans Urs von Balthasar quando se refere ao tema da dor de Deus em autores como Hegel, Kitamori e Moltmann, entre outros (cf. Td 5, 220).

⁴ «(...) es la confesión del Dios inmutable y carente-de-devenir de la eterna plenitud lograda no sólo un postulado de la filosofía, sino también un dogma de fe» (K. RAHNER, «Para la teología de la encarnación» in K. RAHNER, *Escritos de Teología*. IV [Madrid: Taurus 1964 {orig. al.1962}] 148). A pesar de, como vamos ver mais à frente, os atributos divinos da imutabilidade e impassibilidade divinas terem fundamentação da Revelação e na Tradição, há uma indubitável influência da filosofia na construção deste axioma da imutabilidade e impassibilidade divinas. A filosofia postula que Deus é absoluto e perfeito, sem aumento ou diminuição no Seu ser, em contraste com as criaturas que estão em permanente devir. Daí se conclui que Deus, para ser Deus, tem de ser necessariamente imutável e impassível (cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar* [Cambridge: Cambridge University Press 1990] 1).

⁵ «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater, et Filius et Spiritus sanctus (...)» = «Cremos firmemente e confessamos sinceramente que um só é o verdadeiro Deus eterno e incomensurável, imutável, incompreensível, onnipotente e inefável, Pai, Filho e Espírito Santo (...)» (DzH 800). Ainda que proclamada de forma solene pela primeira vez no IV Concílio de Latrão, a confissão de fé no Deus imutável, sem devir, eterno e perfeito foi uma constante ao longo de toda a Tradição eclesial (cf. DzH 285, 294, 297, 501, 569, 683, 853, 1330, 2901).

⁶ Cf. K. RAHNER, «Para la teología de la encarnación», 148.

des como a imutabilidade, a impassibilidade, a eternidade e a perfeição de Deus, andam, assim, a par da afirmação da encarnação do Verbo eterno. É neste quadro que surge a pertinente questão de como harmonizar o dogma da imutabilidade divina e, em estreita união com este, o da impassibilidade divina, com a verdade mais profunda do Cristianismo: a *kénosis* do Verbo de Deus que assume a nossa frágil natureza humana e sofre o suplício da cruz, na qual dá a vida para a redenção de todos.

No longo caminho da História da Igreja foram-se procurando várias formas de responder a esta questão. É certo que a dogmática eclesial jamais se apartou de duas ideias fundamentais: Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem e os Seus sofrimentos na cruz são os sofrimentos do Filho de Deus feito homem. Mas tal não permitiu falar de uma paixão divina no interior da própria vida intratrinitária, tendo-se evitado qualquer introdução dos conceitos de mutabilidade – entendida como evolução, aumento ou diminuição, o que denota uma imperfeição no ser – e de passibilidade – entendida como um acidente externo e involuntário à natureza ou como uma realidade conexas com o pecado – no ser de Deus⁷.

Não obstante, começou a surgir, sobretudo na teologia dos séculos XIX e XX, um discurso em torno da dor de Deus, não como algo que afete apenas a natureza humana de Jesus ou exclusivamente o *Logos* de Deus enquanto sujeito da encarnação e da cruz, mas a própria vida de Deus na sua comunhão intratrinitária, postulando a existência de sofrimento e morte na essência de Deus⁸.

Neste primeiro capítulo, começaremos por abordar de forma sucinta o tema da imutabilidade e impassibilidade divinas na tradição patrística, passando depois pela escolástica para, de seguida, nos adentrarmos naquelas teologias que postulam a existência de sofrimento e de morte na essência de Deus⁹.

1.1. O tema na Tradição da Igreja

«Tu fundaste a terra desde o princípio e os céus são obra das tuas mãos. Eles deixarão de existir, mas Tu permanecerás; (...) Tu permaneces sempre o mesmo, os teus anos não têm

⁷ Cf. M. SCHMAUS, *Teologia dogmática*. I. *La Trinidad de Dios* (Madrid: Ediciones Rialp 1960 [orig. al. 1955]) 500; Td 5, 216-217.

⁸ Cf. S. del CURA ELENA, «El “sofrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales» in *RET* 51 (1990) 353-356.

⁹ A abordagem ao tema da imutabilidade e impassibilidade divinas na patrística e na escolástica seguirá de perto a proposta de von Balthasar no apartado dedicado ao tema da dor de Deus, no quinto tomo da *Teodramática* (Td 5, 210-220). Não será uma proposta exaustiva, mas uma recolha das principais linhas de força no que toca ao tema da imutabilidade e impassibilidade divinas deste período da História da teologia.

fim» (Sl 102, 26-28). Com estas palavras, e com outras semelhantes, os escritos veterotestamentários dão testemunho de que o Deus de Israel – Aquele que foi, que ‘É’ e que será (cf. Ex 3, 14; Ap 1, 4) – é um Deus eterno, sem princípio nem fim, transcendente e imutável. Estas são prerrogativas que dizem respeito ao Deus vivo e verdadeiro e que serão reivindicadas pelo próprio Jesus de Nazaré como prova da sua filiação divina («Em verdade, em verdade vos digo: Antes de Abraão Existir, Eu Sou» - Jo 8, 58). A eternidade e a imutabilidade divinas são, pois, ideias profundamente enraizadas na tradição bíblica e que salvaguardam não só a verdade e a transcendência de Deus, mas também a Sua fidelidade ao Povo de Israel e à Aliança com ele contraída¹⁰.

Todavia, se queremos fazer justiça à tradição bíblica, não nos podemos ficar pela simples referência ao testemunho bíblico em favor da eternidade, transcendência e imutabilidade de Deus. É também necessário ter em conta que a religião de Israel é uma religião essencialmente histórica, não só pela crença de que Deus dirige a História, mas sobretudo porque carrega a convicção de que cada efeméride do povo de Israel traz consigo uma revelação particular do próprio Deus. O Deus de Israel aparece então como um Deus comprometido com a História – na qual se revela – e com o Seu povo – ao qual se revela –, como um Deus que não é alheio ao devir do mundo¹¹.

Neste sentido, são inúmeras as passagens bíblicas que nos mostram a vitalidade de Deus no Seu envolvimento dramático com a História e que nos revelam um Deus comprometido com os homens (cf. Is 44, 21). Um Deus que se alegra com a salvação do Seu Povo, ao mesmo tempo que sofre e se ira com as suas infidelidades à Aliança (cf. Dt 28, 63) e que se compece com as fraquezas humanas (cf. Jr 31, 20), um Deus que, chegada a plenitude dos tempos, se faz homem em Jesus Cristo, ficando aberto para nós o coração de Deus¹².

Este testemunho bíblico que atesta o envolvimento de Deus na História ao ponto de enviar ao mundo o Seu Filho unigénito, que padeceu e morreu uma morte ignominiosa, parece contrastar com a afirmação, também ela bíblica, da eternidade e imutabilidade de Deus. Coloca-se, então, desde o interior da tradição veterotestamentária, mas sobretudo neotestamentária, o problema da conciliação entre a imutabilidade e impassibilidade divinas e o agir soberana-

¹⁰ Cf. M. GERVAIS, «Incarnation et immuabilité divine» in *RvSR* 50 (1976) 215; 221.

¹¹ Cf. F. GENUYT, *Le Mystère de Dieu* (Bélgica: Desclée 1963) 72; M. GERVAIS, «Incarnation et immuabilité divine», 216.

¹² Cf. J. HALLMAN, «The mutability of God: Tertulian to Lactantius» in *ThS* 42 (1981), 373; Td 5, 211-213. É certo que a linguagem bíblica que nos mostra um Deus profundamente envolvido com a História requer uma correta hermenêutica, mas não satisfaz à teologia bíblica contemporânea, nem tampouco à teologia sistemática, uma simples desclassificação destas afirmações como meros antropomorfismos ou antropopatismos próprios da linguagem bíblica. Torna-se, por isso, importante compreender o alcance desta linguagem em vez de a desclassificar levemente (cf. S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 345).

mente livre de Deus na História. Este foi um problema que os Padres da Igreja tiveram em conta, empenhando-se em conciliar a imutabilidade e a eternidade de Deus com o Seu envolvimento na Criação, que tem o seu ápice na encarnação do Verbo¹³.

1.1.1. O tema na patrística

Desde os primórdios da patrística que os Padres da Igreja sentiram a necessidade de combaterem a idolatria e as concepções mitológica helénicas que postulavam a existência de deuses sofredores e mutáveis. Neste sentido, formularam na esteira de uma metafísica platónico-aristotélica a ideia de imutabilidade e impassibilidade do Deus cristão, salvaguardando assim a Sua verdade e transcendência¹⁴.

Os Padres apologetas são um exemplo claro deste combate. Aristides (+ env. 134), fazendo frente às práticas idolátricas, atribui ao Deus dos Cristãos a incorruptibilidade, a imutabilidade e a invisibilidade, atributos que distinguem o Deus verdadeiro dos ídolos pagãos e das coisas criadas¹⁵. Justino (+ env. 165), por sua vez, defendendo-se da acusação de ateísmo feita aos cristãos, professa a fé num «Deus imutável, aquele que sempre é e que criou o universo»¹⁶. Já Atenágoras (+ env. 190), no combate contra as concepções mitológicas gregas, afirma que o Deus verdadeiro é «imortal, imóvel e imutável»¹⁷ ao contrário das divindades gregas¹⁸.

A par desta necessidade de salvaguardar a verdade e a transcendência do Deus cristão, que levou os Padres da Igreja a postularem um Deus imutável e impassível, foi também necessário integrar no discurso teológico a dupla natureza humana e divina do Verbo de Deus incarnado e o realismo das experiências humanas de Cristo. Deste modo, os Padres evitavam

¹³ Cf. M. GERVAIS, «Incarnation et immuabilité divine», 216.

¹⁴ Cf. B. GRÜMME, «Proximidade de Deus no sofrimento?: Reflexão sobre o significado do axioma teológico da imutabilidade» in *Cmn* 20/6 (2003) 521; Td 5, 214; X. TILLIETTE, «O mistério de um sofrimento divino» in *Cmn* 20/6 (2003) 496; 498. Ao referir que os Padres formularam os conceitos de imutabilidade e impassibilidade divinas na esteira de uma metafísica platónico-aristotélica, há que ter em conta que estes conceitos encontram um sustentável apoio bíblico, como já vimos anteriormente, que os livra da precipitada acusação de pura helenização da mensagem bíblica (cf. M. GERVAIS, «Incarnation et immuabilité divine», 215).

¹⁵ «Ἔλθωμεν οὖν, ὃ βασιλεῶ, ἐπ' αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, ὅπως ἀποδείξωμεν περὶ αὐτῶν ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί, ἀλλὰ φθαρτὰ καὶ ἀλλοιούμενα, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ ὄντως Θεοῦ, ὃς ἐστὶν ἀφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος· αὐτὸς δὲ πάντα ὄρᾳ καὶ καθὼς βούλεται ἀλλοιοῖ καὶ μεταβάλλει» = «Passemos, portanto – ó Rei – aos próprios elementos, para provar que não são deuses, mas sim corruptíveis e mutáveis, desprovidos de tudo por ordem do Deus verdadeiro, Aquele que é incorruptível, imutável e invisível» (ARÍSTIDES, *Apol.* IV, 1 [txt. gr.]: SC 470, 260). Cf. A. CARRASCO ROMERO, *La inmutabilidad divina en el contexto de la idea de Dios de la Patrística incipiente* (Roma: Athenaeum Romanum Sanctae Crucis 1995) 19-21.

¹⁶ «τὸν ἄτρεπτον καὶ αἰεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα τῶν ἀπάντων» (JUSTINO, *Apol.* I, 13, 4: SC 507, 160).

¹⁷ «(...) καὶ ἀθάνατον καὶ ἀκίνητον καὶ ἀναλλοίωτον (...)» (ATENÁGORAS, *SVP* XXII, 6: SC 379, 150).

¹⁸ Cf. A. CARRASCO ROMERO, *La inmutabilidad divina en el contexto de la idea de Dios de la Patrística incipiente*, 27.

qualquer interpretação mitológica da encarnação e qualquer desvio heterodoxo proveniente das correntes cristológicas heréticas dos primeiros cinco séculos¹⁹. Surge então uma laboriosa tarefa que reclamou especial atenção por parte dos Padres da Igreja: impedir que as noções de mutabilidade e de passibilidade fossem atribuídas ao Deus transcendente, imutável e impassível e, ao mesmo tempo, garantir que o envolvimento de Deus na História e a realidade da encarnação e das experiências humanas de Cristo ficassem assegurados.

Santo Inácio de Antioquia (+ env. 107), num período ainda muito incipiente da patrística, dá-nos um exemplo claro deste esforço quando afirma que o Deus dos Cristãos é um Deus «impassível que por nós se fez passível, que por nós sofreu de todos os modos»²⁰. Deste modo não demonstra qualquer dificuldade em usar um discurso dialético para harmonizar a imutabilidade e impassibilidade divinas com o realismo da encarnação. No mesmo sentido e com a mesma liberdade, Militão de Sardes (+ env. 200) fala de um Deus «corruptível pela imolação do cordeiro, incorruptível pela vida do Senhor; mortal pela sepultura na terra, imortal pela ressurreição de entre os mortos»²¹.

Tertuliano (+ env. 220-235), tentando harmonizar a impassibilidade de Deus com o Seu envolvimento no cuidado do mundo, dirá que este cuidado envolve sentimentos por parte de Deus, mas estes são experimentados da maneira que convém à divindade (*patitur suo more*)²². Na mesma linha, Novaciano (+ env. 257-258) afirma que todas as expressões de afeto divino provêm da sua livre vontade e nunca de uma debilidade, o que permite harmonizar o envolvimento de Deus na História com os atributos da imutabilidade e impassibilidade divinas²³.

¹⁹ Destas correntes cristológicas heréticas destacamos o docetismo que afirmava que o Verbo de Deus não havia tomado verdadeiramente a nossa condição carnal mas somente a sua aparência, negando consequentemente a realidade das experiências humanas de Cristo, incompatíveis com a sua divindade; o arianismo, um subordinacionismo que negava a divindade de Cristo, argumentando inclusive a partir da sua passibilidade que consideravam incompatível com a divindade; o nestorianismo que, partindo de uma suposta necessidade teológica de se distinguir com clareza o que na vida concreta de Jesus se refere à sua divindade daquilo que, ao invés, se refere à sua humanidade, pensando assim respeitar a integralidade da dupla constituição humano-divina de Jesus, defendia que as ações divinas e humanas em Cristo eram experimentadas por sujeitos diferentes pois há algumas ações que não condizem com a divindade e vice-versa; e, finalmente, o patripassianismo, heresia que transpunha o sofrimento do Filho para o domínio da transcendência aplicando-o ao Pai (cf. P. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought* [Nova Iorque: Oxford University Press 2004] 16-18; 173).

²⁰ «(...) τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν χατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα» (INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Pol.* III, 2: SC 10, 172).

²¹ «(...) φθαρτ[ὸν διὰ τὴν] τοῦ προβάτου σφαγῆν, ἄφθαρτον [διὰ τὴν] τοῦ κυρίου ζώην, θνητὸν διὰ τὴν [ἐν τῇ γῆ] ταφήν, ἀθάνατον δ[ιὰ τ]ὴν ἐκ [νεκρῶν] ἀνάστασιν» (MELITÃO DE SARDES, *Pasch.*, 3: SC 123, 60; 62).

²² Cf. TERTULIANO, *Marc.* II, XVI: SC 368, 100-106.

²³ «Nan et quod irascitur Deus, non ex uitio eius uenit, sed ad remedium nostri illud facit. (...) Et ideo omnes istae uel iracundiae Dei uel odia uel quaecumque sunt huiusmodi, dum ad medicinam nostram proferuntur, ut res docet, ex consilio, non ex uitio uenerunt. Nec ex fragilitate descendunt, propter quod etiam ad corrigendum Deum ualere non possunt» = «Pois, que Deus possa irar-se não procede de um defeito seu, mas fá-lo para nossa correção. (...) Todas estas iras ou ódios de Deus ou quaisquer outras coisas desta natureza, como comprovam os factos, são para nosso remédio, procedem de uma determinada intenção e não de um vício. Não

Lactânio (+ env. 325), por sua vez, no seu célebre tratado *De ira Dei*, atribui a Deus a noção de *apatheia* no sentido que Ele não pode ser afetado externamente por nada. Todavia, garante que Deus se possa submeter livremente às consequências do Seu envolvimento na História sem que com isso se ponham em causa a imutabilidade e a impassibilidade divinas. Lactânio postula assim a possibilidade de afeição por parte de Deus, desde que esta permaneça sob o domínio da potestade divina²⁴.

Já Hilário de Poitiers (+ env. 367-368), falando explicitamente do realismo dos sofrimentos do Verbo de Deus incarnado, defende que em Cristo a carne assumida está submetida aos sofrimentos da nossa natureza, mas não está sujeita aos danos que estes sofrimentos causam. Salvaguarda assim o realismo da encarnação e os predicados de imutabilidade e impassibilidade divinas²⁵. Todavia, o contributo mais notável de Hilário de Poitiers para o debate em torno da imutabilidade e impassibilidade de Deus é o de uma síntese no sentido de harmonizar o abandono kenótico da forma gloriosa por parte do Verbo com a simultânea permanência em si mesmo. Nesta síntese, Hilário parte do facto de ser o mesmo aquele que está na forma de Deus e aquele que toma a forma de servo²⁶. Dado que «ambas as formas se excluem mutuamente»²⁷, é então necessário que aquele que estava na forma de Deus se despoje de si mesmo para assumir a forma de servo sem que haja, contudo, uma destruição no Seu ser. Admite então que o ato da encarnação produz uma duplicidade que só se elimina com a elevação da condição de escravo à condição de *Kyrios*²⁸. Entre a forma de Deus e a forma de servo encontra-se uma «*vacuitatis dispensationem*»²⁹ que em nada modifica o Filho de Deus, mas que significa um «esvaziar-se no interior da sua potestade»³⁰. Isto denota uma certa disposição de Deus ao esvaziamento e, neste sentido, encarnação e cruz não representam um abandono da potestade divina, mas antes uma entre as infinitas possibilidades da potestade divina³¹.

advêm de uma fragilidade de Deus pelo que não podem tampouco corromper a Deus» (NOVACIANO, *Trin.* 5,29: CP 2, 70).

²⁴ «(...) in potestate habere iram suam nec ab ea regi, sed ipsum illam quemadmodum uelit moderari» = «(...) Ele (Deus) tem a cólera em Seu poder e não é por ela dominado, mas Ele próprio a modera, à sua vontade» (LACTÂNCIO, *Ira* 21,8: SC 289, 196).

²⁵ Cf. HILÁRIO DE POITIERS, *Trin.* X, 24: SC 462, 210.

²⁶ «Per sacramentum autem euangelicae dispensationis non alius est in forma serui quam qui in forma Dei est» = «Mas, pelo sacramento da economia evangélica, aquele que está na forma de servo não é outro que aquele que está na forma de Deus» Cf. HILÁRIO DE POITIERS, *Trin.* IX, 14; 39: SC 462, 42.

²⁷ «(...) sibi formae utriusque concursu» (HILÁRIO DE POITIERS, *Trin.* IX, 14: SC 462, 42).

²⁸ Cf. HILÁRIO DE POITIERS, *Trin.* IX, 39: SC 462, 94.

²⁹ HILÁRIO DE POITIERS, *Trin.* IX, 41: SC 462, 100.

³⁰ «(...) intra suam ipse vacuefactus potestatem (...)» (HILÁRIO DE POITIERS, *Trin.* XI, 48: SC 462, 378).

³¹ Nas palavras de A. Nichols, «He [Hilary] realizes that the Incarnation and Cross are not a negation or an abandonment of the divine power. Rather, the divine power is so ordered that it can make room for surprising developments in the God-world relationship (...)» (A. NICHOLS, *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*, 171). Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 35.

São Cirilo de Alexandria (+ a. 444), detendo-se na encarnação do Verbo, afirma que esta se trata de um ato livre pelo qual o *Lógos* pré-cósmico aceita os limites da condição humana, o que não significa uma mudança na forma divina do *Lógos* eterno³². São Cirilo será sempre um acérrimo defensor do realismo das experiências humanas do Verbo de Deus incarnado, como faz notar um dos seus anatematismos a Nestório, citados na carta do Sínodo de Alexandria. Nele afirma que «o Verbo de Deus sofreu na carne, foi crucificado na carne, sofreu a morte na carne»³³, mas estes sofrimentos só podem ser colocados na natureza humana de Cristo, que os sofreu verdadeiramente. Ainda assim, São Cirilo tem em conta que é possível afirmar que o Deus impassível padece, uma vez que a natureza divina, que permanece impassível, se apropria dos padecimentos da natureza humana em virtude da *communicatio idiomatum*³⁴.

São Leão Magno (+ a. 461), face aos arianos, preocupa-se em conciliar a indiminuibilidade e a impassibilidade de Deus com o movimento kenótico do *Lógos*. Para isto afirma que estas verdades não são excludentes, uma vez que as duas naturezas de Cristo, a humana e a divina, conservam integralmente as suas propriedades, não se anulando uma à outra³⁵. Imutabilidade, impassibilidade e o realismo da encarnação aparecem então em perfeita harmonia. E ainda que seja uma verdade absoluta que a natureza invulnerável se una à natureza passível, a primeira não é diminuída e a segunda não é absorvida, mantendo-se a natureza divina imutável e impassível³⁶.

No esforço de integrar no discurso teológico as noções de imutabilidade e de impassibilidade divinas, o realismo da encarnação e as experiências humanas de Cristo, os Padres da Igreja procuraram equilibrar as referências à imutabilidade e à *apatheia* de Deus com afirma-

³² Cf. CIRILO DE ALEXANDRIA, *Trin. dial.* V: SC 237, 262-384; MP, 675 = TTD, 24.

³³ «(...) τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον παθόντα σαρκί, καὶ ἐσταυρωμένον σαρκί, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί» (DzH 263).

³⁴ Cf. CIRILO DE ALEXANDRIA, *Christ.* 766 d-e: SC 97, 474-476; A. NICHOLS, *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*, 171.

³⁵ «In forma enim servi, quam nostrae reparationis causa in fine saeculorum suscepit, minor est Pater; in forma autem Dei, in qua erat ante saecula, aequalis est Patri. In humilitate humana factus est ex muliere, factus sub lege; in majestate divina manens Dei Verbum, per quod facta sunt omnia (...). Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura: et sicut formam servi forma Dei non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. Sacramentum itaque unitae cum infirmitate virtutis, propter eandem hominis naturam, minorem Patri dici Filium sinit: Deitas autem, quae una est in Trinitate Patris, et Filii, et Spiritus sancti, omnem opinionem inaequalitatis excludit» = «Na forma de servo que ele, na plenitude dos tempos, assumiu em vista da nossa redenção, é menor do que o Pai; mas na forma de Deus, na qual existia desde antes dos tempos, é igual ao Pai. Em sua humildade humana, foi gerado de mulher e submetido à Lei; na sua majestade divina Ele permanece o Verbo de Deus por quem foram feitas todas as coisas (...). Cada uma das naturezas conserva integralmente suas propriedades: nem a de Deus suprime a de servo, nem a de servo diminui a de Deus. Por isso o mistério da união da força com a fraqueza permite, por causa desta mesma natureza humana, dizer que o Filho é menor que o Pai; mas a divindade, que é uma só na Trindade do Pai e do Filho e do Espírito Santo, exclui toda a ideia de desigualdade» (LEÃO MAGNO, *Sermo XXIII*,2: SC 22, 88; 90).

³⁶ Cf. LEÃO MAGNO, *Sermo XXI*,2: SC 22, 70; 72).

ções que dizem respeito à vitalidade divina e à liberdade de Deus para se comunicar³⁷. Os Padres puderam, assim, afirmar que o Verbo de Deus, permanecendo completamente divino, aceitou livremente as consequências da *kénosis*, sem que com isso diminuísse a sua divindade ou se modificasse o ser de Deus. Afinal a encarnação é um ato livre de compaixão divina conidente com o ser de Deus³⁸. Mantendo firmemente a afirmação de que a natureza divina possui como propriedade alienável a *apatheia*, postularam que os padecimentos de Cristo podem ser colocados na sua natureza humana, e apenas nesta. Porém, é possível afirmar que o Deus impassível padece em virtude da *communicatio idiomatum*³⁹.

Todo este esforço por parte dos Padres da Igreja permitiu salvaguardar a imutabilidade e a impassibilidade da essência divina e ao mesmo tempo afirmar que o Filho de Deus, permanecendo divino, se torna humano. Aceita livremente as limitações da existência humana e sujeita-se voluntariamente ao sofrimento e à morte para a salvação do mundo e do homem⁴⁰. A imutabilidade e impassibilidade divinas tornam-se assim completamente compatíveis com o cuidado de Deus pelo mundo⁴¹, com o sofrimento voluntário do Filho de Deus incarnado e com atributos divinos como o amor e a compaixão⁴².

Com o enorme contributo dos Padres da Igreja, conseguiu-se um salutar afastamento da noção rígida de imutabilidade e de *apatheia* dos filósofos gregos. Isto permitiu ao discurso teológico dar conta da tradição bíblica onde a imutabilidade e impassibilidade de Deus, o Seu envolvimento dramático na História e o realismo das experiências humanas do Verbo de Deus incarnado estão em harmonia⁴³.

Contudo, certas ousadias de Orígenes (+ env. 251) merecem a nossa atenção⁴⁴. Este, ao confrontar-se com o paradoxo que se estabelece entre a *apatheia* divina e a compaixão de Deus, acaba por transpor a *passio* da compaixão para o Filho eterno. Orígenes entende que se

³⁷ Cf. MP, 674-676 = TTD, 22-26; Td 5, 214.

³⁸ Cf. P. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought*, 18. A aceitação livre dos padecimentos de Cristo foi um eixo muito importante para a reflexão acerca da impassibilidade de Deus e da sua relação com o tema da imutabilidade. De facto, só a aceitação voluntária dos sofrimentos salvaguarda a impassibilidade de um Deus incarnado que aceita na carne os sofrimentos da Paixão. Neste sentido, von Balthasar considera que é insuperável a afirmação unânime dos Padres da Igreja de que «en Dios no puede existir *pathos* en la medida en que éste significa ser golpeado involuntariamente desde fuera. O Dicho de forma positiva: Dios (y el Hijo hecho carne) puede ser afectado de forma pasiva sólo en la medida en que esto responde a una decisión libre, activa y precedente de su voluntad (...) sin que por eso se postule una “mutabilidad” en Dios» (Td 5, 219).

³⁹ Cf. Td 5, 215.

⁴⁰ Cf. P. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought*, 11.

⁴¹ Tertuliano dirá a este propósito que o cuidado de Deus pelo mundo envolve sentimentos que são experimentados por Deus à maneira que convém à divindade: «patitur suo more» (cf. TERTULIANO, *Marc.* II, XVI: SC 368, 100-106).

⁴² Cf. P. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought*, 16.

⁴³ Cf. Td 5, 218.

⁴⁴ A respeito do tema da imutabilidade e impassibilidade de Deus em Orígenes poderá ser útil a síntese de von Balthasar: Cf. Td 5, 218-219.

o Filho de Deus não tivesse sentido na eternidade a nossa miséria, não se havia feito homem nem se havia deixado crucificar. Daí não hesita em retirar conclusões, aplicando-as ao próprio Pai. Chega mesmo a afirmar que «o próprio Pai não é impassível»⁴⁵, uma vez que Ele é capaz de se compadecer de nós⁴⁶. Deste modo, Deus que é impassível em relação a si mesmo, não o é em relação com os demais⁴⁷.

Posto isto, podemos dizer que a originalidade de Orígenes o afasta da acusação simples de teopasquismo ou patripassianismo, uma vez que este considera não só que o *pathos* divino não é causado pela encarnação, antes antecede-a, como também considera que o Pai não sofre do mesmo modo que o Verbo incarnado pelo que continua a não ser legítimo atribuir a Deus de maneira indiferenciada qualquer tipo de paixão humana⁴⁸. Não obstante, será importante ter em conta que no período patrístico também houve um movimento, embora pequeno, com conotações patripassianistas e teopasquistas⁴⁹.

1.1.2. O tema na escolástica

No período posterior à patrística, predominou um pensamento filosófico escolástico cuja tendência, de um modo geral, foi a de conceber, de forma mais estreita que a dos Padres da Igreja, as noções de imutabilidade e de impassibilidade divinas, até ao ponto de se obscurecer ou dificultar o significado da encarnação e da cruz para a compreensão de Deus⁵⁰.

⁴⁵ «Ipse Pater non est impassibilis» (ORÍGENES, *Ez. Hom.* VI, 6: SC 352, 230).

⁴⁶ Cf. ORÍGENES, *Ez. Hom.* VI, 6: SC 352, 230; E. FALQUE, *Dieu, la chaire et l'autre: D'Irénée à Duns Scot* (Paris: PUF 2008), 359; Td 5, 218.

⁴⁷ Assim se pode resumir o pensamento de Orígenes, de acordo com K. Doi, no seu artigo *Ist Gott leidenschaftslos? Pathos und Apatheia bei Origenes* cit. por L. F. LADARIA, *El Dios Vivo y Verdadero: El misterio de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2010⁴) 540. O artigo, publicado na revista *Theologische Zeitschrift* 54 (1998) 228-240 pode ser consultado em https://theolrel.unibas.ch/fileadmin/theorel/redaktion/Theologische_Zeitschrift/PDF_Dateien/pdfs_ThZ_1998/ThZ_3_1998/03_DoI_5.5.pdf.

⁴⁸ Cf. ORÍGENES, *Ez. Hom.* VI, 6: SC 352, 230; E. FALQUE, *Dieu, la chaire et l'autre*, 359; L. F. LADARIA, *El Dios Vivo y Verdadero: El misterio de la Trinidad*, 538-539. A *passio* em Deus segundo Orígenes torna-se com São Bernardo de Claraval *compassio* sendo que «a segunda corrige a primeira e previne-a das suas possíveis derivações antropomórficas» (E. FALQUE, *Dieu, la chaire et l'autre*, 363).

⁴⁹ Cf. P. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought*, 4.

⁵⁰ Cf. S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 351; Td 5, 220. K. Rahner, num dos seus escritos teológicos intitulado *Advertencias sobre o tratado dogmático «De Trinitate»* (K. RAHNER, «Advertencias sobre el tratado dogmático “de Trinitate”» in K. RAHNER, *Escritos de Teología*. IV [Madrid: Taurus 1964 {orig. al. 1962}] 105-136), identifica no período escolástico, e em certo sentido já em Santo Agostinho, uma comum estruturação do tratado acerca da Trindade em duas partes: uma primeira que se fixa no Deus uno e na sua única natureza (tratado a-trinitário) e uma segunda em que se aborda a questão trinitária, na qual o movimento da unidade à Trindade não é histórico-salvífico, mas sim especulativo dando a impressão de que da Trindade só se podem fazer afirmações formais que se refiram ao Mistério de Deus absolutamente encerrado em si (cf. K. RAHNER, «Advertencias sobre el tratado dogmático “de Trinitate”», 113-114). Esta divisão poderá ter levado a que não se privilegiasse nem o envolvi-

Santo Anselmo de Cantuária, no seu famoso *Proslogion*, dá-nos um exemplo claro desta rigidez na forma de conceber os conceitos de imutabilidade e impassibilidade divinas quando afirma que Deus é misericordioso segundo o nosso sentir, mas não segundo o Seu sentir. Segundo o nosso sentir, são manifestos os efeitos da sua misericórdia, mas Deus não sente qualquer afeição. Deus é, portanto, misericordioso porque perdoa os pecadores, mas não é afetado por nenhuma compaixão para com o infeliz⁵¹.

São Tomás de Aquino, expoente da teologia escolástica, também desenvolve os conceitos de imutabilidade e impassibilidade divinas com esta mesma rigidez. Na sua *Summa Theologiae*, por exemplo, declara explicitamente que enquanto as criaturas têm uma relação real com Deus, Deus não tem uma relação real com as criaturas, mas apenas uma relação de razão, dado que as criaturas são a Ele referidas⁵². Com efeito, Deus transcende toda a ordem criada e se as criaturas se referem necessariamente a Ele como sua causa e seu fim, Ele não se refere realmente às criaturas. Deste modo não há reciprocidade de relação⁵³. O doutor angélico, ainda que tenha em conta que existe amor em Deus e que Deus ama todas as coisas⁵⁴, adianta que certos nomes divinos que implicam relação com as criaturas são temporais. Estes dizem respeito à relação das criaturas com o Criador, não implicando qualquer mudança em Deus e só

mento dramático de Deus na História nem o realismo das experiências humanas do Verbo de Deus incarnado, levando os escolásticos a conceber de forma mais estreita que os Padres da Igreja as noções de imutabilidade e de impassibilidade divinas.

⁵¹ «Sed et misericors simul et impassibilis quomodo es? Nam si es impassibilis, non compateris; si non compateris, non est tibi miserum cor ex compassione miseri, quod est esse misericordem. At si non es misericors, unde miseris est tanta consolatio? Quomodo ergo es et non es misericors, Domine, nisi quia es misericors secundum nos, et non es secundum te? Es quippe secundum nostrum sensum, et non es secundum tuum. Etenim cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis affectum. Et misericors es igitur, quia misericors salvos et peccatoribus tuis parcis; et misericors non es, quia nulla miseriae compassione afficeris» = «Mas de que modo és tu misericordioso e impassível simultaneamente? Porque se és impassível não te compadeces. Se não te compadeces, o teu coração não sofre de compaixão para com o infeliz, o que significa ser misericordioso. E se não és misericordioso, donde vem ao infeliz tal consolação? De que modo, pois, és e não és misericordioso, Senhor, senão porque és misericordioso segundo nós e não o és segundo ti? Seguramente tu és misericordioso segundo o nosso sentir, mas não o és segundo o teu. Quando olhas para nós, nós que somos infelizes, sentimos o efeito da tua misericórdia, [mas] tu não sentes a afeição. És, pois, misericordioso porque salvos os infelizes e perdoas aos teus pecadores. Não és misericordioso porque não és afetado por nenhuma compaixão para com o infeliz» (SANTO ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Proslogion* VIII: CORBIN, M. (dir.), *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry. 1. Monologion | Proslogion* [Paris: Les Éditions du CERF 1986]) 106.

⁵² «Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum» = «Como Deus está fora de toda a ordem das criaturas, e todas as criaturas se ordenam a Ele sem que a recíproca seja verdadeira, é evidente que as criaturas têm uma relação real com Deus. Em Deus, porém, não existe uma relação real com as criaturas, apenas uma relação de razão, uma vez que as criaturas são a Ele referidas» (*STh* I, q. 13, a. 7, co.).

⁵³ Cf. M. GERVAIS, «Incarnation et immuabilité divine», 218.

⁵⁴ Cf. *STh* I, q. 20. O facto de Deus amar todas as coisas não implica, contudo, alguma mudança ou paixão em Deus pelo que a imutabilidade e o amor, no pensamento de São Tomás, não se excluem mutuamente (cf. H. JANSEN., «Moltmann's view of God's (Im)mutability: The God of the Philosophers and de God of the Bible», 287-288).

neste sentido podem ser aplicados a Deus, o que aparentemente parece contradizer o testemunho bíblico de um Deus profundamente envolvido com a História e com o Seu povo⁵⁵.

Adentrando-se na questão da imutabilidade divina⁵⁶, São Tomás afirma que, sendo Deus um ato puro, causa efetiva de todas as coisas, não pode haver n'Ele mudança uma vez que esta é característica daqueles que ainda estão em potência, as criaturas⁵⁷. Neste sentido, «é-lhe inteiramente próprio ser imutável»⁵⁸, sendo que «só Deus é totalmente imutável»⁵⁹. Nesta linha, negar a imutabilidade de Deus é afirmar que Deus perdeu uma das suas perfeições – ser totalmente imutável / ser ato puro. Isto não pode acontecer uma vez que Deus (o *ipsum esse subsistens* por definição) inclui em si todas as perfeições, não podendo faltar nele qualquer uma delas⁶⁰.

No que toca ao realismo da Paixão de Cristo, São Tomás afirma que o sofrimento pertence à natureza divina apenas em razão da natureza humana assumida, mas não em razão da natureza divina que é impassível. Desta forma, mantém clara a afirmação da imutabilidade e impassibilidade divinas, mesmo quando aborda o envolvimento de Deus na História, que tem o seu clímax no Mistério Pascal⁶¹.

Partindo daqui a tradição tomista vai acentuar a dimensão ontológica da imutabilidade admitindo que a História não afeta a natureza divina da humanidade e que não há movimento no interior da vida divina. Torna-se assim difícil conciliar a imutabilidade de Deus com o destino trágico do Filho de Deus⁶².

⁵⁵ «Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato» = «Assim, nada impede que esses nomes, implicando uma relação com as criaturas, sejam atribuídos a Deus em sentido temporal; não por causa de uma mudança em Deus, mas por causa de uma mudança da criatura. Como a coluna que se põe à direita do animal, excluída qualquer mudança nela, tendo o animal mudado de lugar» (*STh* I, q. 13, a. 7, co.).

⁵⁶ Para uma aproximação mais exaustiva ao tema da imutabilidade divina em São Tomás de Aquino ver K. CHARAMSA, *L'immutabilità di Dio: l'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2002).

⁵⁷ Cf. *STh* I, q. 9, a. 1, co.

⁵⁸ «(...) proprium eius est omnino immutabilem esse» (*STh* I, q. 9, a. 2, co.).

⁵⁹ «(...) solus Deus est omnino immutabilis» (*STh* I, q. 9, a. 2, co.).

⁶⁰ Cf. *STh* I, q. 4, a. 2, co.; H. JANSEN, «Moltmann's view of God's (Im)mutability: The God of the Philosophers and de God of the Bible», 286.

⁶¹ «Supposito divinae naturae attribuenda est passio, non ratione divinae naturae, quae est impassibilis, sed ratione humanae naturae» = «A Paixão há-de atribuir-se à natureza divina, não por razão desta natureza que é impassível, mas por razão da natureza humana» (*STh* III, q. 46, a. 12, co.). Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* (Salamanca: Ediciones Sígueme 2010³ [orig. al. 1972]) 264.

⁶² Cf. J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios* (Salamanca: Ediciones Sígueme 1983² [orig. al. 1980]), 59-62; S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 353.

1.2. Nos alvares da modernidade

A ideia de um Deus imutável e impassível, pela qual a patrística e a escolástica se debateram, foi sendo progressivamente abandonada. Sobretudo a partir do século XIX, começaram a surgir aos poucos indicações de que o tema da dor de Deus viria a ter um papel proeminente no discurso teológico que foi dando preferência a um Deus sofredor e solidário com o sofrimento dos homens face a um Deus apático, impassível e imutável que a teologia até então elegia⁶³.

Antes de nos adentrarmos nos motivos que estiveram por detrás desta mudança de discurso na teologia, poderá ser proveitoso passarmos primeiramente por dois autores que, cada um a seu modo, contribuíram para alimentar as polémicas contra a doutrina da imutabilidade e impassibilidade divinas. Isto permitir-nos-á uma melhor compreensão daquelas teologias que, afastando-se redondamente da doutrina tradicional da Igreja acerca da imutabilidade e impassibilidade divinas, postulam a dor e a morte na essência de Deus: por um lado, o filósofo alemão Georg Hegel (1770-1831); por outro o teólogo, também ele alemão, Adolf von Harnack (1851-1930).

1.2.1. Georg W. F. Hegel

O filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel é um filósofo complexo em cujo pensamento o problema de Deus se pode considerar central⁶⁴. Se associarmos a este facto o diagnóstico de von Balthasar que identifica Hegel como fonte, em parte patente, em parte oculta das teologias do século XIX e XX que postularam a mutabilidade, a dor e a morte na essência de Deus, torna-se bastante pertinente determo-nos no seu pensamento de modo a compreendermos o seu lugar dentro da nossa temática⁶⁵.

Se ao início Hegel não tinha a pretensão de se tornar um filósofo puro, mas antes um educador político e religioso, a sua descoberta da negatividade inerente ao real acaba por o

⁶³ Cf. R. BAUCKHAM, «Only the Suffering God Can help: divine passibility in modern theology» in *Themelios* 9 (1984) 6; S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 333.

⁶⁴ Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III. *Siglos XVIII, XIX y XX* (Barcelona: Editorial Herder 1992) 389; J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in modern thought* (Londres: SCM Press 1993) 212; J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme*. I. *Du deuil au dévoilement de Dieu* (Paris: Les Éditions du Cerf 2002) 165; M. RENAUD, «Hegel» in R. CABRAL et al. (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. 3. *E-I* (Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo 1999) cc. 1027; 1030.

⁶⁵ Cf. Td 5, 221.

empurrar para o pensamento puro, que marcará todo o seu sistema filosófico. Tudo começa quando Hegel perscruta no Evangelho que é necessário passar pelo negativo da morte para chegar à vida plena. Mas rapidamente compreende o alcance universal desta formulação, que deixa assim de ser uma simples convicção religiosa para se tornar o trágico constitutivo de toda a existência e que, como tal, deve encontrar a sua expressão conceptual⁶⁶.

Reconhecendo a «pertença do negativo no domínio do essencial»⁶⁷, para Hegel torna-se uma certeza que toda a realidade, não só nos seus níveis natural e humano, mas também no nível do divino, se realiza mediante a «dor do negativo»⁶⁸, ou seja, mediante a contradição e a morte. Isto provoca uma dilaceração interna que é condição de crescimento e de expansão da realidade rumo à sua realização plena⁶⁹. O conceito de negativo torna-se então um conceito central da filosofia hegeliana, ao qual vale a pena prestar atenção, seguindo a proposta de Piero Coda (1955-), que nos apresenta três significados para este conceito na filosofia de Hegel⁷⁰.

Um dos significados de negativo presente no pensamento de Hegel é o de negativo enquanto «elemento estrutural e necessário de autoconstituição da totalidade»⁷¹, significado que Hegel elabora na sua lógica e que não tem grande relevância para o nosso estudo.

Um outro significado que o negativo assume na especulação hegeliana relaciona-se com a negação compreendida como um ato de livre renúncia do sujeito ao próprio *ser-em-si*. Por meio deste ato, o sujeito nega-se no seu isolamento para se tornar *um-com-o-outro* atingindo, por sua vez, o seu autêntico *ser-para-si*, mediante a superação deste afastamento⁷².

O conceito de negativo, aqui, adquire uma nota tipicamente cristã com implicações ao nível da compreensão do significado da *kénosis*, entendida como «negação do puro estar-em-si do absoluto»⁷³, e da Páscoa de Cristo, entendida como superação do movimento anterior, de onde decorre um Deus que só se realiza em percurso dialético⁷⁴.

⁶⁶ Cf. M. RENAUD, «Hegel», 1030-1031.

⁶⁷ E. BRITO, *Hegel e a tarefa atual da cristologia* (São Paulo: Edições Loyola 1983 [orig. fr. 1979]) 145-146.

⁶⁸ «(...) la douleur (...) du négatif» (G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit* [Paris: Aubier 1941 {orig. al. 1807}] 18).

⁶⁹ Cf. M. RENAUD, «Hegel», 1031-1032.

⁷⁰ Cf. P. CODA, *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel* (Roma: Città Nuova Editrice 1987) 393-397.

⁷¹ «Elemento strutturale e necessario dell'autocostituzione della totalità» (P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 393).

⁷² Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III, 391; P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 394

⁷³ «(...) negación del puro estar-en-sí de lo absoluto» (Td 5, 224).

⁷⁴ Cf. B. GRÜMME, «Proximidade de Deus no sofrimento?: Reflexão sobre o significado do axioma teológico da imutabilidade», 521; E. BRITO, «Kénose» in LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie* (Paris: PUF 1998) 631; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III, 391; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Ediciones Sígueme 2011⁸ [orig. al. 1982]) 224. É importante ter em conta que Hegel não distingue o que significa o ato livre de renúncia do sujeito ao próprio *ser-em-si* na vida de Deus e na vida dos sujeitos criaturais (cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III, 391; P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 394).

Um terceiro e último significado que o negativo recebe na especulação hegeliana brota da identificação do finito com o próprio negativo. Proclamado como negativo, o finito deve necessariamente negar-se enquanto tal – *negação da negação*, conceito tipicamente hegeliano – e por esta via aceder à sua plena transfiguração na totalidade do espírito absoluto⁷⁵. Esta noção de negativo tem para Hegel a sua máxima representação religiosa na morte de Cristo crucificado que é expressão da morte ou alienação de Deus⁷⁶ e que constitui um momento determinante da cristologia e da teologia hegeliana⁷⁷.

O negativo surge assim na filosofia hegeliana como um momento do divino que não está fora de Deus, mas que pertence à natureza divina mesma⁷⁸. O acento recai então na ideia de que o absoluto tem necessariamente que conhecer o finito, o frágil, tem que passar pela humanidade e fazer a experiência da morte para assim alcançar a sua constituição plena, sendo necessário integrar na ideia de Deus o «sentimento doloroso de que Deus mesmo morreu»⁷⁹.

Fazendo um balanço do pensamento de Hegel até aqui exposto, podemos considerá-lo como um abismo que acaba com todo o Cristianismo, reduzindo-o a filosofia. Todavia, este também pode ser tomado como um palanque providencial para utilizar na construção teológica pedras que até agora foram só pedras de escândalo tais como o sofrimento e a morte, Histó-

⁷⁵ Cf. P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 394-395. Por outras palavras, se, segundo a lógica hegeliana, só o infinito é, sendo que o finito é inquietude de não ser o que é, o finito realiza-se num constante movimento de autossuperação que implica a sua negação enquanto negativo, para se tornar verdadeiro infinito que é negação da negação e, por isso, pura afirmação. Neste sentido, a dialética converte-se num imenso movimento em que cada momento supera e conserva o movimento anterior até conseguir atingir um sistema de conceitos que coincida com o real em sua totalidade, ou seja, com Deus, o ser absoluto, a unidade do múltiplo, o Espírito absoluto (cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III, 391-392). É de notar que em Hegel «espírito» tem um duplo sentido, significando tanto a terceira Pessoa da Santíssima Trindade como Deus em geral (cf. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, «Hegelianismo» in O. XABIER PIKAZA; O. NEREO SILANES [dir.], *Diccionario Teológico: El Dios Cristiano* [Salamanca: Secretariado Trinitario 1992] 600).

⁷⁶ «Al final del ensayo [*Glauben und Wissen*], Hegel alude por primera vez al tema de la muerte de Cristo como expresión de la muerte o alienación de Dios» (E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III, 391). A expressão “morte de Deus” pode conter algumas ambiguidades na filosofia hegeliana pelo que podemos questionar qual o seu verdadeiro significado e o seu alcance (cf. J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in modern thought*, 221). De facto, se até aqui temos falado da morte de Deus enquanto morte de Cristo na cruz, tema presente em Hegel, devemos, contudo, ter em conta que nem sempre a expressão “morte de Deus” tem esta conotação. De facto, no seu escrito *Fé e Saber* (1802), Hegel alude pela primeira vez ao tema da morte de Deus fazendo-lhe corresponder o sentimento dominante da modernidade, como sendo o de perda de percepção do divino na Natureza que é sentida como despojada do divino enquanto natureza profanada e neste sentido identificada como uma «Vendredi Saint spéculatif, qui jadis fut historique» (G. W. F. HEGEL, *Foi et Savoir: Kant - Jacobi - Fichte* [Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1988 {orig. al. 1802}] 206). Para um aprofundamento da noção de “sexta-feira santa especulativa” ver P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 98-101. É de salvaguardar, contudo, que não podemos atribuir conotações ateias a esta expressão da morte de Deus como teremos presente por exemplo em Nietzsche no qual significava a perda da experiência de Deus na humanidade (cf. Td 5, 211; J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in modern thought*, 221). Não aprofundaremos, contudo, as várias aceções da noção de “morte de Deus em Hegel” ficando apenas por esta salvaguarda.

⁷⁷ Cf. B. MONDIN, *Storia della Teologia*. 4. *Epoca contemporanea* (Bolonha: Edizione Studio Domenicano 1997) 71; P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 394-395.

⁷⁸ Cf. G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*. I, 18.

⁷⁹ G. W. F. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit* cit. in Td 5, 222. Cf. CTI, *Teologia, Cristologia, Antropologia* (1981), II. B. 1.1: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 2ª ed. (Bolonha: ESD 2010) 212; Td 5, 223-224.

ria de Deus. A filosofia de Hegel torna-se assim o necessário corretivo de um teísmo e iluminismo que não levavam a sério a História e a Revelação de Deus na mesma, sobretudo na encarnação e crucifixão enquanto prolongamento no mundo da realidade trinitária de Deus⁸⁰. Hegel intenta «pensar o Absoluto e a História, o Absoluto como História e a História como Absoluto, integrando a negatividade e a kénosis em Deus mesmo»⁸¹. Foi assim que por influência de Hegel, muitos tratados cristológicos contemplaram em primeiro plano a inserção trinitária de Deus na História pela encarnação, cruz e morte de Jesus⁸².

Não obstante, o pensamento de Hegel, dominado por uma negatividade originária, tem lacunas evidentes. Por um lado, pode levar à perda do conhecimento positivo da transcendência divina. Por outro lado, à perda da consistência positiva do finito cujo destino final é apenas a sua negação enquanto negativo. Falta, pois, a Hegel, pensar conjuntamente o admirável intercâmbio que se deu entre o absoluto e a finitude na encarnação redentora e no evento pascal⁸³. Por isto, torna-se necessário remediar em Hegel o carácter unilateralmente mortal do seu pensamento, para que não fique oculta a dimensão pascal, assim como corrigir a sua compreensão acerca do vínculo entre a economia e a transcendência⁸⁴.

Um outro limite notável no pensamento de Hegel é que este, ao pensar um Deus que só se realiza em percurso dialético e que, por necessidade, só atinge a sua plenitude com o mundo e com o homem, não integra a absoluta liberdade de Deus que transcende qualquer imposição que o pensamento especulativo lhe possa colocar⁸⁵.

⁸⁰ «Hegel puede ser el abismo que acabe con todo el Cristianismo reduciéndolo a filosofía, pero puede ser también una palanca providencial para utilizar en la construcción teológica piedras que hasta ahora han sido sólo piedras de escándalo (sufrimiento, muerte, historia de Dios), pero que una vez labradas, recortadas y puestas en un determinado orden, pueden también convertir-se en piedras angulares o cumbres, dentro de una nueva comprensión del Cristianismo, que localiza el problema de la verdad y de Dios en la historia de Cristo» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*. I. *El camino* [Madrid: BAC 2005] 532-533). Hegel deu grande importância a Cristo crucificado enquanto epifania absoluta da vida divina Trinitária, com toda a ambiguidade que o seu sistema possa trazer (cf. P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 313). Mesmo quando Hegel fala da Trindade em si mesma, ele pensa-a sempre dialeticamente através do seu envolvimento histórico nas missões do Filho e do Espírito (cf. E. BRITO, «Hegel Georg Wilhelm Friedrich» in J.-Y. LACOSTE [dir.], *Dictionnaire critique de la théologie* [Paris: PUF 1998] 519).

⁸¹ «(Y eso es lo que él intenta:) pensar el Absoluto y la historia, el Absoluto como Historia y la historia como Absoluto, integrando la negatividad y la kénosis en Dios mismo» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* [Madrid: BAC 2012] 334).

⁸² Cf. J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme* I, 166; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*. I. *El camino*, 531.

⁸³ Cf. E. BRITO, *Hegel e a tarefa atual da cristologia*, 147-149; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III, 392.

⁸⁴ Cf. E. BRITO, *Hegel e a tarefa atual da cristologia*, 297.

⁸⁵ Cf. B. GRÜMME, «Proximidade de Deus no sofrimento?: Reflexão sobre o significado do axioma teológico da imutabilidade», 521; S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 347.

Por fim, será de destacar que «os vários significados da noção de negativo em Hegel (...) não são conciliáveis com uma integral hermenêutica do mistério cristão»⁸⁶, sendo necessário excluir completamente de Deus o conceito hegeliano de negatividade⁸⁷.

1.2.2. Adolf von Harnack

Adolf von Harnack foi um dogmático e um historiador do dogma que marcou sem dúvida, no final do século XIX e princípio do século XX, o estudo das origens do Cristianismo. Todavia, as suas obras tiveram uma recepção bastante polémica, sendo olhado por muitos como o precursor do modernismo⁸⁸.

Estudando as origens do Cristianismo e a História da Igreja dos primeiros séculos, Harnack olhou para o dogma como uma consequência da tradução da mensagem evangélica em categorias gregas. Olha-o então como um elemento extrínseco à essência do Cristianismo, como uma distorção helenizante do Evangelho pela filosofia, transformando-o numa especulação filosófica⁸⁹. O dogma é assim olhado como um processo de helenização do dado cristão, como uma obra do espírito grego sobre a mensagem evangélica que levou à deterioração do Evangelho e à introdução deste num sistema doutrinal rígido⁹⁰. Libertar o Cristianismo do peso da helenização, de todos os aspetos dogmáticos, litúrgicos e hierárquicos, tornou-se assim o objetivo de Harnack que passou a considerar que o Evangelho só conserva a sua eficácia no hoje da Igreja se se libertar da sua identificação com o dogma⁹¹.

Com o processo de deselenização da teologia, iniciado por Harnack, o conceito patrístico de *apatheia* divina foi posto em causa e apontado como causador de inconsistências face à

⁸⁶ «(...) i vari significati del negativo in Hegel (...) non sono conciliabili con un'integrale ermeneutica teologica del mistero cristiano» (P. CODA, *Il negativo e la Trinità*, 396).

⁸⁷ A Comissão Teológica Internacional, no seu documento *Teologia - Cristologia - Antropologia*, alerta-nos para o facto de que o conceito hegeliano de negatividade não se coaduna com a nossa ideia de Deus: «Quanto al concetto hegeliano di "negatività", esso va escluso radicalmente dalla nostra idea di Dio» (CTI, *Teologia, Cristologia, Antropologia* [1981], II. B. 5.2: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004* [Bolonha: ESD 2010²] 216).

⁸⁸ Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III, 614.

⁸⁹ Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III, 615 ; P. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought*, 4.

⁹⁰ Cf. A. von HARNACK, *What is christianity?* (Londres: Williams and Norgate 1902) 214-215; M. GITTON, «Hellénisation du christianisme» in J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie* (Paris : PUF 1998) 525; P. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought*, 3.

⁹¹ Cf. B. MONDIN, *Storia della Teologia*. 4, 144-145; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III, 615.

compreensão do envolvimento de Deus na História, principalmente pela encarnação⁹². A impassibilidade divina foi então muitas vezes caricaturada como uma alienação helénica que distorcia por completo a imagem bíblica de um Deus intensamente envolvido com a História. Abriu-se então lugar a um olhar negativo sobre o conceito patrístico de impassibilidade divina, identificando-o sem mais com a noção rígida de imutabilidade e de *apatheia* da filosofia helénica, sem uma análise séria do seu significado no pensamento dos Padres⁹³.

1.3. Teologias da dor e da morte na essência de Deus

Uma série de fatores empurraram o discurso teológico para a elaboração de posições passibilistas surgindo, sobretudo nos séculos XIX e XX, a intenção de formular uma séria teologia da dor de Deus: o olhar negativo sobre o conceito patrístico de impassibilidade divina atribuindo-lhe o mesmo significado que tinha na filosofia helenística; o confronto dos estudos bíblicos com os esquemas rígidos da escolástica; a receção do pensamento de Hegel pela teologia; e, por fim, o facto do discurso teológico se ter deixado levar por uma conceptualidade que, por vezes, obscurecia os rasgos próprios e específicos do Deus da revelação⁹⁴.

A par disto, importa ter em conta que o pensamento intelectual do século XX foi indubitavelmente caracterizado por mudanças conceptuais sem precedentes. Podemos destacar as mudanças ao nível das ciências naturais que, com a formulação da teoria da evolução das espécies e com a descoberta da estrutura subatómica da matéria, sobretudo com Darwin e Einstein, deixaram de olhar a realidade como algo estático, passando a olhá-la como algo dinâmico e em permanente devir. Estas mudanças conceptuais, recebidas pela teologia, tornaram aliciante a ideia de as compatibilizar com o discurso acerca de Deus. Começou então a surgir

⁹² Cf. P. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought*, 3-4; A. MCGRATH, *Historical Theology: An introduction to the History of Christian Thought* (Londres: John Wiley & sons 2013²) 10. Mesmo W. Kasper, que na sua obra *El Dios de Jesucristo* olha para o dogma, a partir da análise das afirmações de Niceia, não como uma helenização do Cristianismo, mas como uma deselenização das afirmações arianas, acaba por considerar que o dogma de Niceia, ao introduzir termos provenientes da filosofia, como o termo *homoousius*, acabou por introduzir o pensamento metafísico na pregação e na teologia abrindo portas à transposição do pensamento histórico e escatológico para o plano especulativo. O seu resultado imediato foi o de ter marcado a imagem tradicional de Deus, contra a intenção de Niceia, com as notas da imutabilidade e impassibilidade face à qual as afirmações relativamente à encarnação perdem o seu sentido (cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 213-215).

⁹³ P. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought*, 5.

⁹⁴ Cf. P. GAVRILYUK, *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought*, 2; S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 337-349; Td 5, 219-220.

a ideia de que Deus está envolvido no processo do mundo e que faz parte desse mesmo processo. Estas afirmações vieram a ser consagradas pela apelidada teologia do processo⁹⁵.

A todos estes motivos, por si suficientes para levar a uma alteração no discurso teológico, junta-se o facto da teologia – porque é feita por homens que procuram pensar e dizer o Mistério da Fé cristã no concreto –, não ser alheia às circunstâncias históricas e sociais em que o teólogo e o interlocutor do teólogo vivem. Importa ter em conta que o século XX foi palco de duas grandes guerras mundiais que colocaram o teólogo em confronto com o drama do sofrimento inocente, fazendo com que a teologia da dor de Deus se tornasse ainda mais atrativa. Surge assim uma nova sensibilidade humana e teológica face à questão do mal. Opta-se então por um discurso teológico que privilegie a solidariedade de Deus para com o sofrimento do homem, em vez de um qualquer discurso que deixe transparecer um Deus insensível aos gritos da dor humana, incapaz de sentir afeição pelo sofrimento humano⁹⁶. É neste panorama que surgem dois nomes bastante significativos e que são exemplo de como as circunstâncias históricas aportam para o interior do discurso teológicos novas exigências: Kazoh Kitamori (1916-1998), teólogo luterano japonês que escreveu em plena Segunda Guerra Mundial e o alemão Jürgen Moltmann (1926-), ambos com propostas que supõem uma certa rutura com a tradição teológica anterior⁹⁷. Kitamori escreve muito pouco tempo depois da explosão de Hiroshima, enquanto que a teologia de Moltmann assenta na sua experiência de prisioneiro de guerra⁹⁸, pelo que se torna compreensível neles o mesmo grito de D. Bonhoeffer (1906-1945): «só o Deus sofredor nos pode ajudar»⁹⁹.

Este discurso teológico em torno de um Deus sofredor em solidariedade para com o homem pode ser legítimo, e até ortodoxo, uma vez que pela *communicatio idiomatum* podemos elaborar um discurso acerca do sofrimento de Deus e, ao extremo, até da morte de Deus. De facto, corresponde ao núcleo da fé cristológica tradicional afirmar que o sujeito que padece e morre na cruz é o Filho de Deus, uno com o Pai. O problema surge quando no discurso

⁹⁵ Cf. T. REGAN, «La “Process Theology” et la foi chrétienne contemporaine» in *Études* 368/1 (1988) 81.

⁹⁶ Cf. R. BAUCKHAM, «‘Only the suffering God can help’: divine passibility in modern theology», 9; S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 338.

⁹⁷ Cf. S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 334.

⁹⁸ Poderá tornar-se bastante esclarecedor, no que toca à influência que teve a II Guerra Mundial no processo de conversão de Moltmann e na sua própria teologia, o pequeno artigo publicado na plataforma digital do jornal *Público* aquando da participação de Moltmann nas Jornadas de Teologia da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa em 2007: A. MARUJO, *Jürgen Moltmann: Descubrir Deus na Guerra* (29-04-2007) in <https://www.publico.pt/temas/jornal/jurgen-moltmann-descobrir-deus-na-guerra-212827> acedido em 23-02-2016.

⁹⁹ «(...) sólo el Dios sufriente puede ayudarnos» (D. BONHOEFFER, «Carta a Eberhard Bethge [16 de julho de 1944]» in D. BONHOEFFER, *Resistencia e sumisión: Cartas y apuntes desde el cativerio editadas por Eberhard Bethge* [Salamanca: Ediciones Sígueme 2004⁴ {orig. al. 1977}] 253).

acerca de um Deus sofredor, que morre por nosso amor, se considera esta morte na sua vertente intradivina e nas suas repercussões intratrinitárias; quando se postula a dor e a morte de Deus na sua essência; quando se dá preferência a afirmações como a da ruptura das relações recíprocas entre o Pai e o Filho por causa da solidariedade de Cristo para com os pecadores e do abandono que este experimenta, concluindo daí que o sofrimento do Filho não é somente o da crucifixão, mas o do próprio abandono por parte do Pai. Passa-se então a falar do acontecimento histórico-salvífico da cruz como um acontecimento que afeta as relações intratrinitárias, na medida em que o Filho se sente abandonado pelo Pai e na medida em que o Pai se sente afetado e comprometido com as dores da cruz. Isto para não falar da teologia da paixão do Espírito Santo, que acarreta dificuldade ainda maiores que as do caso do Pai e do Filho¹⁰⁰.

Consideremos estas teologias que postulam a dor e a morte na essência de Deus, assim como aquelas que estão a favor do envolvimento de Deus no processo do mundo, e que por isso se afastam da Tradição eclesial.

1.3.1. Teologia do processo

As mudanças conceptuais que ocorreram no século XX ao nível das ciências naturais e que contribuíram para que se passasse a olhar a realidade como algo dinâmico, acabaram por influenciar todos os ramos do saber, e a teologia cristã não foi exceção¹⁰¹. A filosofia grega de Heraclito, os filósofos modernos como Hegel e Bergson e até a teologia do padre Teilhard de Chardin, entre outros, tornaram-se advogados de uma conversão do discurso teológico aos esquemas dinâmicos propostos pelas ciências naturais. É neste contexto que começam a surgir os primeiros passos em direção à elaboração da apelidada *teologia do processo*¹⁰².

A expressão teologia do processo é complexa. Segundo John Cobb, pode ter três aceções distintas. Numa das aceções, abarca toda a forma de teologia que coloca o seu acento nos acontecimentos, nos acidentes e no devir. Numa outra aceção, diz respeito à teologia que emprega sistematicamente a conceptualidade filosófica do matemático e filósofo britânico Alfred North Whitehead (1861-1947). Numa terceira, aponta para a tradição própria da Faculdade de

¹⁰⁰ Cf. S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 357. Não nos detemos na teologia em torno do papel do Espírito Santo no acontecimento histórico-salvífico da cruz. Para uma abordagem sucinta das principais reflexões teológicas em torno do tema ver S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 361-364.

¹⁰¹ Cf. T. REGAN, «La “Process Theology” et la foi chrétienne contemporaine», 81.

¹⁰² Cf. T. REGAN, «La “Process Theology” et la foi chrétienne contemporaine», 83.

Teologia de Chicago, grandemente influenciada por Whitehead¹⁰³. Em qualquer uma destas três aceções, mas sobretudo nas duas últimas que referimos, a teologia do processo está referida à filosofia do processo de A. Whitehead, exposta sistematicamente na sua obra *Process and reality* (1929)¹⁰⁴.

Segundo esta filosofia, o universo não é algo estático, mas antes um processo dinâmico, constituído pela sucessão de eventos relacionados entre si no espaço e no tempo¹⁰⁵. Esta processualidade que caracteriza o universo dá conta de que a realidade está em continua mudança, de que toda a existência está em processo de autorrealização e atualização, sendo estas as principais coordenadas que se mantêm constantes em toda a filosofia de Whitehead¹⁰⁶. Esta forma de entender o Universo a partir da categoria de processo, fortemente influenciada pela teoria quântica e pela física relativista, irá forjar uma metafísica também ela marcada por esta processualidade. Em contraste com a metafísica clássica, que colocava o acento no primado do ser, das substâncias e das essências, a metafísica forjada a partir da filosofia do processo afirma antes o primado do devir, da mudança, dos acontecimentos¹⁰⁷.

Atento à processualidade do universo, marcada pela sucessão dos eventos relacionados espaço-temporalmente, Whitehead verifica que há coisas que aparecem e que voltam a aparecer enquanto tudo o resto está em permanente devir. Influenciado pela filosofia platónica, Whitehead concebe então a existência de objetos eternos (*eternal objects*) que se realizam em entidades atuais (*actual entities*). Estas são aquelas realidades que aparecem e reaparecem na transitoriedade que pauta o universo sem serem afetados por esta¹⁰⁸.

Quando chega a hora de incluir Deus no seu sistema filosófico, este não é tratado como uma exceção a todos os princípios metafísicos, antes é tido como a sua exemplificação principal¹⁰⁹. Deus é proclamado como uma entidade atual, pelo que se Lhe aplicam os processos e características das demais entidades atuais e, ao mesmo tempo, como o lugar em que os obje-

¹⁰³ Cf. J. COBB, «La théologie du processus et la doctrine de Dieu» in *RHPR* 62 (1982) 1-2.

¹⁰⁴ Cf. P. FIDDES, «Process theology» in A. E. MCGRATH (dir.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (Oxford: Basil Blackwell Ltd. 1993) 472; J. MUELLER, «Process theology and the catholic theological community» in *ThS* 47 (1986) 420.

¹⁰⁵ Cf. G. REALE; D. ANTISERI, *História da Filosofia*. 6. *De Nietzsche à Escola de Frankfurt* (São Paulo: Paulus 2006 [orig. it. 1997]) 301-302.

¹⁰⁶ Cf. T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía*. VII. *Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica* (Madrid: BAC 1984) 408.

¹⁰⁷ Cf. P. FIDDES, «Process theology», 472; T. REGAN, «La “Process Theology” et la foi chrétienne contemporaine», 83.

¹⁰⁸ Cf. P. FIDDES, «Process theology», 472-473; T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía*. VII, 413-414.

¹⁰⁹ «In the first place, God is not to be treated as an exception to all metaphysical principals, invoked to save their collapse. He is their chief exemplification» (A. N. WHITEHEAD, *Process and reality: An essay in Cosmology* [New York: The Free Press 1978] n. 521).

tos eternos são realizados conceitualmente, num momento anterior à sua realização nas entidades atuais¹¹⁰.

Este Deus, que tanto é uma entidade atual como o lugar onde os objetos eternos são realizados, é, segundo Whitehead, «dipolar»¹¹¹. Tem uma natureza primordial (*primordial nature*), enquanto mente ordenadora do Universo, que garante as regras do processo¹¹², e uma natureza consequente (*consequent nature*), enquanto «é o princípio da realidade concreta, vive no processo, co-cresce com o universo»¹¹³. Deste modo, «Deus, para além de ser primordial, é também consequente. Ele é o princípio e o fim»¹¹⁴. «A natureza primordial é conceptual, a natureza consequente é o tecer dos sentires físicos de Deus com os seus conceitos primordiais»¹¹⁵. Daqui decorre que, enquanto natureza primordial, Deus é imutável, independente do mundo, mas enquanto natureza consequente, é afetado pelo mundo¹¹⁶.

Ao pensar a natureza de Deus como dipolar postula-se um Deus que é tanto transcendente ao mundo como imanente à História¹¹⁷. Para além do mais, «a distinção de Whitehead entre “primordial nature” e “consequent nature” em Deus possibilita algo como a distinção entre uma vida intradivina impassível e uma relação da Trindade com o mundo aberta à possibilidade»¹¹⁸. Enquanto natureza primordial Deus é impassível, mas enquanto natureza consequente sofre com o mundo, «é o grande companheiro, o amigo que sofre connosco e que compreende»¹¹⁹ e que é afetado pelo mundo como afeta o próprio mundo¹²⁰.

Quando no interior da teologia se aceitam as implicações hermenêuticas de um determinado sistema filosófico, aqueles que o adotam são incitados a elaborar uma teologia em harmonia com essa visão das coisas. Foi isso que aconteceu, por exemplo, com Santo Agostinho quando toma o neoplatonismo como matriz teórica do seu pensamento, ou com São Tomás de Aquino quando recebe no interior da sua teologia a metafísica aristotélica. Neste mesmo sentido, quando se começou a integrar no ensino da teologia o pensamento de Whitehead,

¹¹⁰ Cf. T. URDANOZ, *Historia de la Filosofía*. VII, 419.

¹¹¹ «(...) the nature of God is dipolar» (A. N. WHITEHEAD, *Process and reality*, n. 524).

¹¹² Cf. P. FIDDES, «Process theology», 473.

¹¹³ G. REALE; D. ANTISERI, *História da Filosofia*. 6, 302.

¹¹⁴ «(...) God, as well as being primordial, is also consequent. He is the beginning and the end» (A. N. WHITEHEAD, *Process and reality*, n. 523).

¹¹⁵ «The primordial nature is conceptual, the consequent nature is the weaving of God's physical feeling upon his primordial concepts» (A. N. WHITEHEAD, *Process and reality*, n. 524).

¹¹⁶ Cf. P. FIDDES, «Process theology», 473.

¹¹⁷ Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 294.

¹¹⁸ «(...) la distinción de Whitehead entre “primordial nature” y “consequent nature” en Dios, possibilita algo así como una distinción entre una vida intradivina impassible y una relación de la Trinidad con el mundo abierta a la pasibilidad» (S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 356-357).

¹¹⁹ «(...) God is the great companion – the fellow-sufferer who understands» (A. N. WHITEHEAD, *Process and reality*, n. 532).

¹²⁰ Cf. P. FIDDES, «Process theology», 472; 475.

surgiu a *American Process Theology*, um movimento teológico que começa nos anos 30 a ganhar a sua forma, sobretudo através da Universidade de Chicago. A teologia do processo vai-se mostrando cada vez mais interessante, porque mais compatível com a experiência humana do homem contemporâneo com as suas mundividências, sendo integrada pelas mais importantes faculdades de Teologia americanas e atinge o seu apogeu com o renovamento do ensino das ciências nos Estados Unidos da América, por volta dos anos 60¹²¹.

Na teologia do processo, as regras do processo que se aplicam a tudo o que é e que se tomam como critério hermenêutico de verificação da realidade, são também aplicadas a Deus. Este torna-se íntimo ao mundo, entra no seu devir, acha-se realmente afetado pelo mundo, na mesma medida em que também o afeta, no que toca à sua natureza conseqüente. A tradição eclesial e a teologia do processo entram então em conflito no que toca ao enraizamento metafísico do vocabulário teológico de cada uma. Num caso muito concreto, enquanto a tradição metafísica da teologia clássica está a favor da imutabilidade de Deus, a teologia do processo não concebe que Deus possa ser imutável¹²².

1.3.2. Kazoh Kitamori e a *Teologia da dor de Deus*

Publicada um ano após o fim da Segunda Guerra Mundial, mas escrita durante os massacres deste conturbado período da História, a obra *Teologia da dor de Deus* (1946), da autoria do teólogo protestante japonês Kazoh Kitamori, insere-se naquele paradigma teológico «depois de Auschwitz». Esta correspondeu a uma nova etapa do pensamento judeu e cristão, na qual o discurso acerca de um Deus imutável e impassível parece inútil perante os clamores dos homens que experimentam o drama do sofrimento inocente¹²³.

Interpelado pelo profeta Jeremias, por meio do qual descobriu o tema do «“Deus em sofrimento”»¹²⁴ a partir da leitura, tradução e interpretação de Jer 31,20¹²⁵; confirmado pelo tema paulino do Deus crucificado; impulsionado pela filosofia de Hegel e pelo tema luterano do *Deus absconditus*; e influenciado pela particular sensibilidade da alma japonesa ao tema da

¹²¹ Cf. T. REGAN, «La “Process Theology” et la foi chrétienne contemporaine», 83-84.

¹²² Cf. T. REGAN, «La “Process Theology” et la foi chrétienne contemporaine», 87-89.

¹²³ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, «“La Teología del dolor de Dios”. Kitamori» in *Estudios Eclesiásticos* 48 (1973) 13; S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 338.

¹²⁴ «(...)“God in Pain”» (K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God* [Oregon: Wipf and Stock Publishers 2005 {orig. jap.1958⁵}] 44).

¹²⁵ No final da sua obra *Teologia da dor de Deus*, Kitamori dedica um longo apêndice ao tema da Dor de Deus, principalmente em Jer 31, 20, a partir da exegese bíblica e da sua interpretação pessoal (K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 151-167). Para Kitamori a tradução que melhor se adapta a Jer 31,20b é «My heart is pained» (K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 8) de onde advém o tema da dor de Deus.

dor, Kitamori esboçará a sua *Teologia da dor de Deus*¹²⁶. Por meio dela adentra-se no que considera ser o coração do Evangelho – a dor de Deus –¹²⁷, que se tornará não só o ponto central da sua teologia, como também o seu verdadeiro ponto de fricção¹²⁸.

Adentrando-nos na teologia deste teólogo nipónico, rapidamente verificamos que a dor de Deus é um conceito complexo e que tem causa dupla. Por um lado, advém do facto de Deus amar o objeto da sua ira, o homem pecador, em vez de o condenar à morte, o que provoca uma verdadeira dor em Deus¹²⁹ pois «esta dialética amor-ira é vista como algo dilacerante»¹³⁰. Por outro lado, a dor de Deus prende-se com o facto de Deus Pai entregar o Seu Filho à morte para justificação do homem pecador. Tal ato provoca em Deus uma dor insuperável, uma vez que Deus continua a viver na Pessoa do Pai, apesar de morrer na Pessoa do Filho¹³¹. Partindo de Jer 31, 20 e de Heb 2,10, Kitamori concluirá que o sofrimento é «necessário para a essência de Deus»¹³², faz parte da sua essência e corresponde ao Seu ser eterno¹³³.

Consciente de que o termo *essência* é um termo clássico da teologia trinitária e que desempenhou um papel decisivo no pensamento acerca de Deus, Kitamori alerta para o facto

¹²⁶ Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, «“La Teología del dolor de Dios”. Kitamori», 7; K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 19-20; 27-29; Td 5, 229, 230.

¹²⁷ «The heart of the gospel was revealed to me as the “pain of God”» (K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 19). Há que salvaguardar, contudo, que na teologia de Kitamori a dor de Deus é uma dor em certo sentido inefável, pois não se sabe em absoluto o que esta dor é, uma vez que é diferente da dor humana (cf. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 167).

¹²⁸ «Para insinuar un balance sobre la obra que hemos presentado es conveniente prescindir de las consecuencias apuntadas, por interesantes que parezcan, para centrarnos en lo que constituye el verdadero punto de fricción: el concepto del dolor de Dios» (J. I. GONZÁLEZ FAUS, «“La Teología del dolor de Dios”. Kitamori», 36).

¹²⁹ Cf. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 21. Nas palavras de K. Kitamori, «the love of God which loves only those who loves, fear, and obey God may be called simply “God’s love”. But the love which loves sinners who become his “enemies” is called “God’s love rooted in the *pain of God*.” And the “pain of God” means this coexistence of the wrath of God with the love of God in tension» (K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 111).

¹³⁰ «Esta dialéctica amor-ira es vista como algo lacerante» (J. I. GONZÁLEZ FAUS, «“La Teología del dolor de Dios”. Kitamori», 25).

¹³¹ «(...) God continues to live in the person of the Father while dying in the person of the Son. The death of God the Son can be called the pain of God because the person of the Father lived. Pain can only be experienced by the living, not by the dead who are already freed from suffering. Because God is essentially one in his essence, although Father and Son differ in the persons of the Trinity, it is possible that the Father still lives even in the death of his Son. Thus the pain of God arises. The death of God the Son is real death, and its darkness was real pain. God the Father who hid himself in the death of God the Son is God in Pain. Therefore the pain of God is neither merely the pain of God the Son, nor merely the pain of God the Father, but the Pain of the two persons who are essentially one» (K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 115). Kitamori identifica esta dor de Deus provocada pela entrega de Jesus à morte com aquilo que a tragédia japonesa apelida de *tsurasa*. A *tsurasa* é um princípio básico da tragédia japonesa que se realiza quando alguém sofre e morre, ou faz o Seu filho amado sofrer e morrer, para fazer outros viver. Comumente traduzida por “dor”, é aquele conceito que para Kitamori descreve com maior aptidão a dor de Deus, ainda que só diga respeito a uma das suas dimensões – a da entrega do Filho muito amado –, deixando a outra dimensão – a da dor provocada pelo amor ao objeto da ira –, sem correspondência (cf. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 135).

¹³² «(...) be necessary to his essence» (K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 45).

¹³³ «The pain of God is part of his essence! This is really the wonder. God’s essence corresponds to his eternity. The Bible reveals that the pain of God belongs to his *eternal being*» (K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 45).

deste termo ser o mais remoto que possa haver relativamente ao conceito bíblico de Deus. Assim se perdeu aquilo que de mais vital há em Deus, a sua essência real, o seu verdadeiro coração: a dor de Deus de que fala Jeremias, o amor de Deus manifestado na cruz de que São Paulo fala¹³⁴. A essência de Deus como é apresentada pela doutrina trinitária clássica, muito influenciada pelo pensamento grego, é então, segundo Kitamori, uma «essência sem essência»¹³⁵.

Mas Kitamori não se fica por aqui na crítica que faz à teologia trinitária clássica, acusando-a ainda de ter dado um grande relevo à geração do Filho pelo Pai, uma *opera trinitatis ad intra* de acordo com a essência de Deus, esquecendo algo decisivo: a dor de Deus que, é a verdadeira essência de Deus. A partir destas conclusões o teólogo japonês apelará a que a afirmação central da teologia trinitária clássica – Deus Pai gera o Seu Filho unigénito da sua própria essência / substância (*homoousious*) – se torne secundária e ao serviço da afirmação de que o Pai entregou o Seu Filho à morte. Esta última diz respeito à verdadeira essência de Deus, a qual só pode ser compreendida a partir da cruz, que nos revela claramente a essência de Deus como dor¹³⁶. Com este discurso, Kitamori acusa a teologia greco-romana de se ter cristalizado a partir da noção de Deus como três pessoas numa substância, uma noção que deixou perder uma qualidade divina revelada pela escritura: a dor de Deus. A tarefa que Kitamori propõe à teologia é, então, a de recuperar a verdadeira essência de Deus, que ficou perdida ao longo do discurso teológico clássico, influenciado pela filosofia grega, mas não pela tragédia¹³⁷.

Fazendo um balanço do que até aqui foi dito podemos verificar que a dor de Deus na teologia de Kitamori não é a dor de Jesus de Nazaré, em virtude da *communicatio idiomatum*. Tampouco se trata de uma apropriação indevida, por parte do Pai, de um predicado que diz respeito ao Verbo de Deus incarnado, o que decorreria em patripassianismo. Muito menos se trata de uma afirmação pietista que faz decorrer a dor de Deus diretamente do nosso pecado¹³⁸. O conceito de dor de Deus diz respeito ao Pai, é a dor do Pai. Mas esta dor é também a dor do Filho, porque estas duas pessoas são essencialmente uma, sendo que este conceito diz respeito

¹³⁴ Cf. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 46.

¹³⁵ «(...) the “essence” of God presented in classical Trinitarian doctrine may be called an *essence without essence*» (K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 46).

¹³⁶ Cf. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 47-49.

¹³⁷ Cf. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 46, 131-133.

¹³⁸ Cf. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 115. Para Kitamori, o que realmente causa dor em Deus não é o pecado em si, mas sim o facto de Deus amar o objeto da sua ira, o homem pecador.

a Deus não por via da natureza divina, mas por via da relação e é a partir daqui que se devem colocar as críticas¹³⁹.

Entre as muitas críticas que se lhe podem apontar, «o problema principal que coloca o pensamento de Kitamori é o da sua conciliação com a afirmação clássica da imutabilidade do ser Infinito»¹⁴⁰ ao colocar na essência divina uma nota que por si implica imperfeição quando, segundo as palavras de von Balthasar, transfere a dor de Deus para a “essência” de Deus¹⁴¹. A respeito desta acusação, ainda que Kitamori advogue que a essência de Deus é, na teologia clássica, «uma essência que perdeu a sua essência» e que a teologia da dor de Deus não significa que a dor exista em Deus enquanto substância, mas enquanto relação, esta argumentação é rejeitada por muitos teólogos, não resolvendo as dificuldades inerentes à teologia deste teólogo nipónico¹⁴².

Uma outra dificuldade inerente ao pensamento de Kitamori advém do facto deste teólogo pensar apenas a partir da cruz, enquanto a ressurreição de Jesus não tem papel algum. A cruz torna-se, para Kitamori, no único lugar a partir do qual se pode entender a essência de Deus. A geração do Filho pelo Pai torna-se uma afirmação acessória e apenas necessária para levar ao cumprimento da cruz¹⁴³. A religião cristã mantém-se, na sua totalidade, ao serviço da dor de Deus. Jesus, o Verbo de Deus incarnado, aparecerá na *Teologia da dor de Deus* como mera incarnação da dor de Deus, «personificação» por excelência do Seu amor pelo objeto da sua ira¹⁴⁴.

1.3.3. A teologia hegelianizante de Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann era um simples jovem proveniente de uma família secular, afastado da fé e da religião, até ter sido feito prisioneiro de guerra, durante os massacres da Segunda

¹³⁹ Segundo Kitamori, «the theology of the pain of God does not mean that the pain exists in God as *substance*. The pain of God is not a “concept of substance” – it is a “concept of relation”, a nature of “God’s love”. Failure to understand this point is the fundamental cause of confusing this theology with patripassianism» (K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 16). Daqui decorre que Deus imutável como “essência” é mutável enquanto “relação” (cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, «“La Teología del dolor de Dios”. Kitamori», 37).

¹⁴⁰ «El problema principal que planteará el pensamiento de K. es el de su conciliación con la afirmación clásica de la inmutabilidad del Ser infinito» (J. I. GONZÁLEZ FAUS, «“La Teología del dolor de Dios”. Kitamori», 36).

¹⁴¹ «Desde un punto de vista crítico, hay que constatar que Kitamori transfiere con gran énfasis el dolor de Dios a la “esencia” de Dios» (Td 5, 231).

¹⁴² Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, «“La Teología del dolor de Dios”. Kitamori», 37

¹⁴³ Cf. Td 5, 229; 231.

¹⁴⁴ Cf. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 35, 167.

Guerra Mundial. Foi neste contexto que descobriu Cristo e aderiu a Ele, acabando mais tarde por estudar teologia e se tornar num importante teólogo de tradição protestante¹⁴⁵.

As experiências que viveu enquanto prisioneiro de guerra marcaram profundamente o pensamento teológico de Moltmann, que aos poucos adquiriu a convicção de que os fundamentos de um discurso cristão genuíno acerca de Deus têm de estar enraizados na cruz de Cristo, onde Deus se revela no doloroso abandono do Seu Filho Unigénito¹⁴⁶. Esta convicção acabará por levar Moltmann a alicerçar o seu pensamento teológico numa clara *theologia crucis* que manifesta uma dupla preocupação: integrar o *negativo* presente na História sob a forma de lutas, guerras, injustiça, morte, sofrimento e dar à esperança cristã o seu verdadeiro fundamento, o Deus crucificado¹⁴⁷.

Numa das suas primeiras obras de referência, a *Teologia da Esperança* (1964), Moltmann começará a esboçar o seu itinerário teológico centrando-se na ressurreição enquanto fonte de esperança que abre uma nova possibilidade para o mundo. A ressurreição manifesta o poder de Deus que irrompe a partir do que não é, do negativo da experiência real, aparecendo como negação da negatividade que domina a História e a sociedade (tema bastante hegeliano)¹⁴⁸.

Se num primeiro momento Moltmann coloca o acento do seu discurso teológico na ressurreição, acabará mais tarde por deslocar este acento para o evento da cruz, olhado de uma maneira autenticamente hegeliana, como uma negação da negação¹⁴⁹. Assim, assiste-se a uma inflexão do pensamento de Moltmann caracterizada pela formulação de uma *theologia crucis*, bem ao estilo luterano e cheia de pressupostos hegelianos, que apela a uma conversão radical da teologia da esperança em teologia da cruz¹⁵⁰. A cruz aparece então no edifício teológico de Moltmann como um lugar teológico fundamental, um lugar privilegiado, se não mesmo o único válido, da autorrevelação da Trindade¹⁵¹. Na cruz, Deus revela a sua divindade precisamen-

¹⁴⁵ Cf. A. MARUJO, *Jürgen Moltmann: Descubrir Deus na Guerra* (29-04-2007); M. STEEN, «Jürgen Moltmann's critical reception of K. Barth's theopaschitism» in *ETL* 67 (1991) 287, 292.

¹⁴⁶ Cf. M. STEEN, «Jürgen Moltmann's critical reception of K. Barth's theopaschitism», 278-279.

¹⁴⁷ Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*. III, 773.

¹⁴⁸ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann» in *Franciscanum* 164 (2015) 153-154; J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza* (Salamanca: Editorial Sígueme 2006⁷ [orig. al. 1968]) 224-225.

¹⁴⁹ Cf. Td 4, 299.

¹⁵⁰ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 153-154; 159. Para Moltmann, a cruz é algo de absolutamente central na teologia cristã e à qual nada se pode sobrepor: «La muerte de Jesús en la cruz es el *centro* de la teología cristiana. No es su único tema, pero sí constituye la puerta de entrada a sus problemas y respuestas en la tierra. Todas las afirmaciones cristianas sobre Dios, la creación, el pecado y la muerte señalan al Crucificado. Todas las afirmaciones cristianas sobre la historia, la Iglesia, la fe y la santificación, el futuro y la esperanza vienen del Crucificado» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 233).

¹⁵¹ Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 234; P. SEQUERI, «Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio: Balthasar, Küng, Mühlen, Moltmann, Galot» in *La Scuola Cattolica* 105

te no seu contrário, no paradoxo, sendo a *kénosis* do Filho até à morte de cruz revelação de toda a Trindade¹⁵². Moltmann afirmará doravante que «a teologia da cruz tem de ser doutrina trinitária e esta tem de ser teologia da cruz porque, se assim não é, o Deus humano e crucificado não pode ser descoberto em plenitude»¹⁵³.

Partindo, não da dialética das duas naturezas de Cristo, que deverá passar para segundo plano, mas do aspeto total da sua pessoa, na sua relação com o Pai e com o Espírito, Moltmann interpreta teologicamente a morte de Jesus como morte *em Deus*, um acontecimento trinitário entre o Pai e o Filho no Espírito Santo¹⁵⁴. Segundo Moltmann, «no acontecimento da cruz revelam-se as relações de Jesus, o Filho, com o Pai e vice-versa»¹⁵⁵, num acontecimento entre Deus e Deus. A cruz aparece sob a forma de uma dilacerante contradição, na qual figuram a dor do Pai e o abandono do Filho, dentro das coordenadas espaço-temporais do Calvário onde se dá um episódio da História de Deus, que «corresponde à essência de Deus na contradição do abandono»¹⁵⁶. Partindo daqui, Moltmann postula que no evento da cruz há uma alteração das relações intradivinas entre o Pai e o Filho e uma divisão no interior da vida intratrinitária, que introduz nela uma dor infinita que é expressão de um amor que se comunica¹⁵⁷.

(1977) 137. A este propósito Moltmann afirmará que «el principio material de esa doctrina [de la Trinidad] es la cruz de Cristo. El principio formal del conocimiento de la cruz es la doctrina de la Trinidad (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 277) e que «el que verdaderamente dice Trinidad, habla de la cruz de Jesús sin especular con enigmas celestes» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 236).

¹⁵² Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 214; 236. Em grande parte influenciado pelas suas experiências de prisioneiro de guerra, durante as quais descobriu Deus exatamente no seu contrário, Moltmann convence-se de que Deus se revela *sub contrario* podendo somente ser conhecido no abandonado de Deus, no Deus crucificado. Neste sentido Moltmann propõe deixar de lado toda a metafísica e toda a analogia e torna-se um apologeta do conhecimento dialético (cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 50-54, 234, 242; S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 346).

¹⁵³ «(...) la teología de la cruz tiene que ser doctrina trinitaria y ésta tiene que ser teología de la cruz, porque, si no es así, el Dios humano y crucificado no puede ser descubierto en plenitud» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 278).

¹⁵⁴ «La muerte de Jesús no se puede entender “como muerte de Dios”, sino sólo como muerte en Dios» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 236). Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 235-237.

¹⁵⁵ «En el hecho de la cruz se revelan las relaciones de Jesús, el Hijo, con el Padre y al revés» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 236).

¹⁵⁶ «El abajamiento hasta la muerte de cruz corresponde a la esencia de Dios en la contradicción del abandono» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 234). Moltmann defenderá acerrimamente que Jesus, ainda que consciente da profunda proximidade de Deus, morreu manifestando um profundo abandono de Deus, do qual o grito ‘Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?’ é clara expressão (cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 175-178).

¹⁵⁷ «La cruz del Hijo separa a Dios de Dios hasta la enemistad y diferencia completa» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 183); «la cruz se halla en medio del ser trinitario de Dios, separa y une las personas en sus relaciones mutuas y las muestra concretamente» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 236). Cf. S. del CURA ELENA, «El “sufrimiento” de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales», 345-346.

Moltmann acabará então por desenvolver uma doutrina da Trindade partindo da *diastasis* suprema entre o Pai e o Filho na cruz, com todas as ambiguidades que daí possam advir¹⁵⁸. Parece não ter qualquer pudor em mencionar um conflito real em Deus no seu discurso teológico, conflito que advém do facto de na cruz Pai e Filho estarem em oposição entre si, numa *stasis* ou revolta, numa inimizade entre ambos¹⁵⁹. A afetação das relações intratrinitárias no acontecimento da cruz torna-se assim um aspeto chave do pensamento de Moltmann. Com efeito, postula-se que os mecanismos e lógicas perversas que provocaram a morte do Filho afetam o próprio ser trinitário de Deus. O Deus trino aparece então como fundamentalmente modificado e afetado pelo evento da cruz¹⁶⁰, uma vez que «o Pai e o Filho se separam na cruz até ao extremo de romper as suas relações»¹⁶¹, ainda que se mantenha a comunhão entre o Pai e o Filho, sob a forma de comunhão de vontades¹⁶². Esta comunhão de vontades, manifestada no único e mesmo movimento de entrega do Pai e do Filho, unidos no mesmo Espírito, que mantém a união e a separação¹⁶³, dá conta de que até no abandono do Filho na cruz, Deus age trinitariamente¹⁶⁴. Pode, por isso, falar-se de uma afetação nas relações trinitárias, mas não de uma interrupção da comunhão, que fica assegurada pelo Espírito Santo¹⁶⁵.

Interpretando os acontecimentos do Calvário a partir do grito de abandono do Filho, Moltmann dirá que

¹⁵⁸ Cf. Td 5, 225.

¹⁵⁹ «El abandono en la cruz, que separa al Hijo del Padre, es un acontecimiento en Dios mismo, es *stasis* en Dios – “Dios contra Dios”» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 182). Moltmann chegará mesmo a afirmar que «la cruz del Hijo separa a Dios de Dios hasta la enemistad y diferencia completa» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 183), separação que só a ressurreição reparará unindo o Filho ao Pai na mais íntima comunhão (cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 183). O termo *stasis*, com a sua comum conotação estática, só se compreende neste contexto se se tiver em conta que ele tem que ver também com a tomada categórica de uma posição, que pode acontecer em contexto de litígio (cf. H. LIDDELL; R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* [Oxford: Clarendon Press 1961⁹] 1634). Segundo Moltmann, a cruz é o lugar onde Pai e Filho exprimem uma oposição intradivina.

¹⁶⁰ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 161; J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 97; M. STEEN, «Jürgen Moltmann’s critical reception of K. Barth’s theopaschitism», 293.

¹⁶¹ «El Padre y el Hijo se separaron en la cruz hasta el extremo de romper sus relaciones» (J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 97).

¹⁶² «En la cruz Padre e hijo están sumamente separados en el abandono y, al mismo tiempo, sumamente identificados en la entrega» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 281), pelo que a separação não anula a mútua referencia destas duas pessoas divinas (cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 161). De facto, no Gólgota, Pai e Filho estão separados, mas ao mesmo tempo o Espírito Santo une-os intensamente no sacrificio comum que ambos oferecem para a salvação da humanidade (cf. M. STEEN, «Jürgen Moltmann’s critical reception of K. Barth’s theopaschitism», 287).

¹⁶³ Cf. J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 97-98.

¹⁶⁴ Cf. A. PALMA, *L’esperienza della Trinità e la Trinità nell’esperienza: Modelli di una loro configurazione* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2013) 37.

¹⁶⁵ Segundo Moltmann, na entrega do Filho na cruz aparece o Pai que entrega o Filho à morte por todos nós, o Filho que se entrega por nós e o Espírito Santo que une o Filho abandonado ao Seu Pai, permitindo um sacrificio comum de ambos (cf. J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 99).

«Nas relações entre o “Pai” e o “Filho” se interpôs a morte, classificada com razão como “morte eterna”, como “morte de Deus”. “Deus” é abandonado por “Deus”. Se se toma a sério a omissão da palavra “Pai” no grito de Jesus, as relações vitais da Trindade ficam quebradas: se o Pai abandona o Filho, o Filho perde a filiação e o Pai perde a paternidade. O amor unitivo transmuta-se em maldição distanciadora: o Filho é o Filho abandonado e rejeitado. E o Pai é o Pai que abandona. E o Pai é o Pai que abandona»¹⁶⁶.

Não obstante, Moltmann terá o cuidado de clarificar que o Pai, que abandona o Filho e o entrega à morte, sofre a morte do Filho como dor infinita de amor, mas não sofre da mesma maneira que o Filho. Daqui decorre que não se pode afirmar que o Pai sofre e morre como o Filho (patripassianismo)¹⁶⁷. O Filho sofre o morrer, o Pai sofre a morte do Filho. À orfandade do Filho abandonado pelo Pai corresponde a carência do Filho por parte do Pai, cuja paternidade morre¹⁶⁸. Na cruz, o Filho morre abandonado e o Pai padece a morte do Filho e, por isso, a morte do Filho induz dor no Pai. O Filho perde o Pai e o Pai perde o Filho e, por tudo isto, o que ocorre no Calvário afeta o mais profundo de Deus, o mais profunda da vida intratrinitária¹⁶⁹.

Deixando de parte qualquer discurso que pense a paixão e morte de Jesus na cruz a partir da diferença das duas naturezas de Cristo – a divina, impassível, e a humana, passível –, Moltmann não pensa a morte de Cristo na cruz como um acontecimento humano-divino, no qual se questiona a humanidade e a divindade de Cristo na sua mútua correspondência. Pensa-a como um acontecimento trinitário entre o Pai e o Filho que tem em conta o aspeto total e pessoal da filiação de Jesus. Este é um ponto de partida novo a respeito da tradição da Igreja e que supera a dicotomia entre Trindade imanente e Trindade económica, assim como a dicotomia entre a natureza de Deus e a sua ‘trindade’¹⁷⁰. Assim, Moltmann dirá que o Filho «não

¹⁶⁶ «En las relaciones entre el “Padre” y el “Hijo” se interpuso la muerte, calificada con razón como “muerte eterna”, como “muerte de Dios”. “Dios” es abandonado por “Dios”. Si se toma en serio la omisión de la palabra “Padre” e el grito de Jesús, las relaciones vitales de la Trinidad quedan rotas; si el Padre abandona al Hijo, el Hijo pierde la filiación y el Padre pierde la paternidad, El amor unitivo se transmuta en maldición distanciadora: el Hijo es el Hijo abandonado y reprobado. Y el Padre es el Padre que abandona» (J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 96).

¹⁶⁷ Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 280.

¹⁶⁸ «El Hijo sufre el morir, el Padre sufre la muerte del Hijo. A la orfandad del Hijo corresponde la carencia del Hijo por parte del Padre, y si Dios se ha constituido en Padre de Jesucristo, entonces sufre él en la muerte del Hijo también la muerte de su paternidad. Si no fuera así, la doctrina de la Trinidad tendría aún un trasfondo monoteísta» (J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 280).

¹⁶⁹ «El Hijo muere abandonado. El Padre padece la muerte del Hijo. Por eso la muerte del Hijo induce el dolor del Padre. Y si el Hijo en este viaje por el infierno pierde al Padre, también el Padre en este juicio pierde al Hijo. Aquí está en juego la vida más profunda de la trinidad. Aquí el amor autocomunicante del Padre se torna en dolor infinito por el sacrificio del Hijo. Aquí el amor correspondiente del Hijo se transmuta en sufrimiento infinito por el rechazo y la reprobación del Padre. Lo que ocurre en el Calvario afecta a las profundidades de Dios y marca la vida trinitaria desde la eternidad» (J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 97).

¹⁷⁰ Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 282-283.

só se sentiu torturado na sua natureza humana, como afirma a tradição escolástica, mas na sua pessoa, na sua relação com o Pai, ou seja, na sua filiação divina»¹⁷¹.

Abandonado um discurso que partia das duas naturezas em Cristo, Moltmann, na sua *Theologia crucis*, não afirma a passibilidade da natureza divina, mas acaba por atribuir o sofrimento a toda a Trindade, falando de sofrimento e morte *no* Deus trino (e não *do* Deus trino), isto é, na essência de Deus¹⁷². Ao mesmo tempo, alerta para o facto de que este sofrimento em Deus só pode ser compreendido de forma correta a partir de distinções trinitárias claras: no Calvário, o sofrimento do Pai ao ver o Filho morrer de forma ignominiosa, é diferente do sofrimento do Filho ao morrer¹⁷³. Neste mesmo sentido, Moltmann afirma que «com a mensagem cristã (...) se introduziu algo estranho e novo no mundo metafísico»¹⁷⁴, pois obrigou a interpretar a divindade de Deus a partir da paixão e morte do Filho pensando o sofrimento de Cristo como força de Deus e a morte de Cristo como «possibilidade essencial de Deus»¹⁷⁵. Face a isto, Moltmann acusará a teologia cristã de se ter constituído a partir das categorias gregas de pensamento e dentro do ambiente cultural do helenismo, caindo no paradoxo de ter de harmonizar a Paixão de Cristo com a impassibilidade de Deus. Por conseguinte, limitou-se a justapor o axioma grego da impassibilidade de Deus às afirmações do Evangelho, falando por exemplo da paixão do impassível e caindo em contradições que ficaram por resolver¹⁷⁶. Moltmann, olhando a imutabilidade e o amor como mutuamente excludentes¹⁷⁷, sublinhará que um Deus impassível em absoluto é um Deus incapaz de amar. Propõe-se, por isso, a entender o sofrimento divino como um sofrimento singular, um sofrimento ativo que não advém de uma carência de ser, mas do amor de Deus para com a sua criatura, um sofrimento extratrinitário que encontra uma correspondência intratrinitária¹⁷⁸.

¹⁷¹ «Y no sólo se sintió torturado en su naturaleza humana, como afirma la tradición escolástica, sino en su persona, en su relación con el Padre, es decir, en su filiación divina» (J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 93).

¹⁷² Cf. M. STEEN, «Jürgen Moltmann's critical reception of K. Barth's theopaschitism», 299.

¹⁷³ Cf. M. STEEN, «Jürgen Moltmann's critical reception of K. Barth's theopaschitism», 290. Deve evitar-se a confusão da teologia de Moltmann como um patipassianismo. Moltmann está convencido de que o próprio Pai sofre realmente, mas isto não representa um reaparecimento de teorias patipassianistas que derivavam de uma inadequada distinção entre o Pai e o Filho, ao jeito modalista. De facto, Moltmann reage de forma veemente ao modalismo, pois o sofrimento que afeta o pai na crucifixão não é identificado com o sofrimento do Filho preferindo falar de patricompassionismo ou de patipassionismo trinitário (cf. M. STEEN, «Jürgen Moltmann's critical reception of K. Barth's theopaschitism», 299).

¹⁷⁴ «Con el mensaje cristiano (...) se ha introducido algo extraño y nuevo en el mundo metafísico» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 246).

¹⁷⁵ «(...) posibilidad esencial de Dios» (J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, 246).

¹⁷⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 36.

¹⁷⁷ Cf. H. JANSEN., «Moltmann's view of God's (Im)mutability: The God of the Philosophers and de God of the Bible», 285.

¹⁷⁸ «Si Dios fuera impasible en absoluto, sería incapaz de amar. Sería capaz, cuando más, de amarse a sí mismo, no a los demás, como sostiene Aristóteles. Pero si Dios es capaz de amar a otros, está expuesto a los sufrimientos que le acarrearán el amor a otros; pero este mismo amor no le permite sucumbir al dolor. Dios no sufre, como la criatura, por carencia de ser. En este sentido sí es impasible. Dios padece por efecto de su amor,

Nascida destas suas experiências, a teologia de Moltmann acolhe os desafios reais da História e da sociedade, o que a dota de uma enorme sensibilidade face aos dramas que experimenta o homem contemporâneo¹⁷⁹. Porém, não podemos deixar de ter um olhar crítico sobre as suas afirmações. De entre as várias críticas que se podem tecer à teologia de Moltmann pode destacar-se a identificação da Trindade imanente com a económica sem mais¹⁸⁰ e a coincidência entre o processo trinitário e o processo do mundo (um reavivamento das afirmações hegelianas)¹⁸¹. Esta falta de diferenciação entre Deus e o mundo em algumas das afirmações de Moltmann subestima a liberdade autónoma de Deus e do mundo e diminui o valor da transcendência de Deus convertendo-o num Deus mitológico. Um outro limite do pensamento de Moltmann prende-se com o facto de este, ao olhar para o Mistério Pascal de uma forma autenticamente hegeliana, como uma negação (expição) da negação (pecado), postular o sofrimento de Deus como algo necessário em vista à completa reconciliação do mundo e das criaturas, colocando em cima da mesa o célebre problema em torno da liberdade do agir de Deus¹⁸². Por fim, o facto de Moltmann postular a existência de sofrimento e morte *em* Deus ataca brutalmente a Tradição teológica que se mantém firme na afirmação da imutabilidade e impassibilidade do ser de Deus.



Desde o início da teologia cristã que os axiomas da imutabilidade e impassibilidade divinas foram tidos como verdadeiros fazendo parte da imagem tradicional de Deus. Para além do mais, pronunciamentos dogmáticos sucessivos tornaram a imutabilidade e impassibilidade divinas objeto de fé.

A reflexão teológica, principalmente no período da patrística, sem deixar de afirmar a imutabilidade e a impassibilidade como atributos divinos, soube harmonizá-los com a fé num

que es el desbordamiento de su ser. En este sentido Dios está sujeto al sufrimiento» (J. MOLTSMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 38). Cf. A. PALMA, *L'esperienza della Trinità e la Trinità nell'esperienza: Modelli di una loro configurazione*, 32.

¹⁷⁹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 153.

¹⁸⁰ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 153.

¹⁸¹ O próprio Moltmann identifica como o grande mérito de Hegel o facto de ter estabelecido uma ponte entre o Absoluto e o histórico, reconciliando-os, mesmo nas formas mais extremas como é a morte (cf. M. STEEN, «Jürgen Moltmann's critical reception of K. Barth's theopaschitism», 296).

¹⁸² Cf. M. STEEN, «Jürgen Moltmann's critical reception of K. Barth's theopaschitism», 306; Td 4, 299.

Deus que não é insensível aos destinos do mundo. Por ser perfeito, Deus não pode mudar nem por diminuição nem por progresso e por isso é imutável e impassível. Contudo, este mesmo Deus é capaz de se compadecer pelas suas criaturas, um padecimento que não provem de uma carência ou de uma imperfeição, mas de uma perfeição do ser divino: a perfeição do amor. A plenitude do ser de Deus revela-se exatamente no amor pelas suas criaturas manifestado nos gestos de cuidado de Deus pelo mundo. Deste modo, a compaixão de Deus pela sua Criação é compatível com o próprio ser de Deus não afetando os atributos de imutabilidade e impassibilidade divinas.

A encarnação, ato supremo de compaixão, também não coloca em causa nenhum destes atributos, salvaguardaram os Padres, uma vez que o Filho de Deus, ao assumir a nossa natureza humana, não deixa de permanecer divino aceitando livremente as limitações da existência humana e sujeitando-se voluntariamente ao sofrimento e à morte de cruz para a salvação do mundo e do homem, sofrimento e morte que só podem ser colocados na natureza humana de Cristo, e apenas nesta. Todo este esforço permitiu conciliar os atributos de imutabilidade e impassibilidade de Deus com o Seu cuidado pelo mundo e com o realismo da encarnação e das experiências humanas do Verbo de Deus incarnado.

Todavia, algumas correntes do pensamento teológico moderno, desafiado esta imagem de Deus e tentando fazer justiça à reciprocidade de relação entre Deus e o mundo e, em particular, ao sofrimento provocado pelo envolvimento de Deus com a Criação e com a História, acabaram por dar preferência a afirmações que falam de um Deus que está envolvido no processo do mundo, que faz parte desse mesmo processo e que só se realiza plenamente enquanto imiscuído nesse mesmo processo ou de um Deus sofredor que morre por nosso amor, considerando esta morte na sua vertente intradivina e nas suas repercussões intratrinitárias chegando mesmo a falar de uma rutura das relações recíprocas entre o Pai e o Filho nos acontecimentos do Calvário. Deste modo não foram capazes de harmonizar o cuidado de Deus pelo mundo e o realismo da encarnação com os atributos da imutabilidade e impassibilidade divinas, o que trouxe sério problemas para o interior da teologia.

CAPÍTULO II

PROCURANDO UMA TERCEIRA VIA NO «DRAMA ORIGINAL»: A PROPOSTA DE VON BALTHASAR

Harmonizar o dogma da imutabilidade e impassibilidade divinas com a *kénosis* do Verbo de Deus e com tudo aquilo que ela envolve não foi tarefa fácil em toda a História da teologia. É certo que o esforço dos Padres da Igreja permitiu conciliar os atributos da imutabilidade e impassibilidade divinas com o realismo da encarnação e das experiências humanas do Verbo de Deus incarnado, mas nem sempre se conseguiu esta justa harmonia. Se em alguns casos, sobretudo na escolástica, houve uma tendência a conceber de forma mais estreita que a dos Padres da Igreja as noções de imutabilidade e de impassibilidade divinas, noutros casos assistiu-se exatamente ao fenómeno contrário de onde brotaram, por exemplo, aquelas teologias que postulam a existência de dor e de morte no ser de Deus.

Neste segundo capítulo pretendemos sondar a abordagem que Hans Urs von Balthasar fará na sua *Teodramática* aos atributos da imutabilidade e da impassibilidade divinas e o modo como os harmoniza com a tensão dramática que caracteriza a relação de Deus com a sua Criação. Deste modo esperamos encontrar uma alternativa que, sem deixar de valorizar o envolvimento dramático de Deus na obra da Criação e da redenção, permita passar por cima do problemático daqueles autores do primeiro capítulo que não foram capazes de harmonizar o cuidado de Deus pelo mundo e o realismo da encarnação e das experiências humanas do Verbo de Deus incarnado com os atributos da imutabilidade e impassibilidade divinas.

2.1. A imutabilidade e impassibilidade de Deus na *Teodramática*: Enquadramento do tema

2.1.1. O tríptico balthasariano

A derradeira obra do teólogo suíço Hans Urs von Balthasar é a trilogia teológica *Glória - Teodramática - Teológica (Herrlichkeit - Theodramatik - Theologik)*¹⁸³. Trata-se de uma obra de admirável extensão e coesão, construída em forma de tríptico cujo quadro principal, a *Teodramática*, se encontra ao meio. A *Glória* e a *Teológica* estão em ordem àquela e os três quadros têm como ponto de articulação o primado do amor de Deus que se revela plenamente em Jesus Cristo¹⁸⁴.

Na primeira parte do tríptico (*Glória*) esboça-se uma estética teológica. Esta descreve a percepção do fenómeno da revelação divina partindo do facto de Deus, em si mesmo, corresponder a uma ausência de forma que caracteriza o abismo divino em relação às criaturas. Mas porque Deus é infinitamente livre, deu uma forma à Sua revelação. Na relação com a alma humana, na manifestação na Criação e, sobretudo, na encarnação de Cristo, «centro da forma da revelação»¹⁸⁵, Deus dá forma e realidade à revelação, manifesta a Sua glória e fá-la perceptível ao homem¹⁸⁶. Ao contemplarmos a beleza desta glória, dirigimos o nosso olhar a Deus, vemos como Ele é e como é que atua em favor do homem¹⁸⁷. Opera-se então uma «transição da contemplação para a ação»¹⁸⁸ e a estética teológica converte-se em drama, em *Teodramática*, a «doutrina teológica do agir de Deus e do contra-agir dos homens»¹⁸⁹. A revelação da glória de Deus e o modo como Deus age dizem algo sobre Ele e sobre a vida intratrinitária e

¹⁸³ Volumes publicados em alemão entre 1961 e 1987, pela editorial Johannes Verlag. Em 1987, foi publicado um pequeno volume que constitui o Epílogo da trilogia (*Epilog*).

¹⁸⁴ Cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar* (Madrid: San Pablo 2008 [orig. it. 2006]) 245; P. HENRICI, «A Trilogia de Hans Urs von Balthasar: Uma teologia da cultura europeia» in *Cmn* 22/3 (2005) 282.

¹⁸⁵ «(...) centro de la forma (*Gestalt*) de la revelación» (Gl 1, 415).

¹⁸⁶ Cf. Gl 1, 27; 381-384.

¹⁸⁷ A passagem da contemplação da glória de Deus, manifestada ao homem sobretudo em Cristo, para a contemplação da Sua ação em favor do homem, que também encontra o seu ápice na ação redentora de Cristo, é um passo necessário para uma salutar abordagem da revelação divina, uma vez que Deus se revela na Sua ação *no e para* o mundo (cf. Td 1, 19; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 215).

¹⁸⁸ «(...) transition from contemplation to action» (B. QUASH, «The theo-drama» in E. T. OAKS; D. MOSS [org.], *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* [Cambridge: Cambridge University Press 2004] 143). Esta transição da contemplação para a ação é algo que está patente no projeto teológico de von Balthasar e que foi em parte influenciado pela estrutura dos exercícios espirituais inicianos, onde também se opera esta passagem (cf. B. QUASH, «The theo-drama», 143-144).

¹⁸⁹ P. HENRICI, «A Trilogia de Hans Urs von Balthasar: Uma teologia da cultura europeia», 286.

revelam-nos a lógica de Deus, a verdade a respeito d'Ele e a respeito do mundo. A dramática abre-nos então um adequado acesso à última parte deste tríptico - a *Teológica*¹⁹⁰.

Estética, dramática e teológica, articuladas neste tríptico, formam uma abordagem trinitária da revelação. Esta abordagem respeita a pedagogia de Deus e a liberdade do homem e encontra em Jesus Cristo a chave que abre a porta de acesso à vida intratrinitária¹⁹¹. Deste modo, em cada uma das partes do tríptico esboça-se uma cristologia. Na cristologia estética, apresentada na *Glória*, fala-se de Cristo como forma/figura (*Gestalt*) da revelação, manifestação da glória de Deus que corresponde à sua beleza teológica e expressão transparente de Deus no mundo, inclusive no mistério da cruz e na sua aparente disformidade (*Ungestalt*). Na cristologia dramática da *Teodramática*, estamos centrados naquilo que se pode chamar a *práxis* de Deus no mundo, um drama que se joga entre a liberdade infinita de Deus e a liberdade finita do homem. Na cristologia lógica da *Teológica*, pergunta-se pelas condições de possibilidade para que a palavra humana expresse a palavra divina oferecendo-nos uma cristologia em perspectiva trinitária¹⁹².

2.1.2. O centro do tríptico

2.1.2.1. A Teodramática no contexto da Trilogia

No que diz respeito à estética elaborada nos vários volumes de *Glória*, estamos no âmbito da percepção de um objeto Belo e Glorioso mas que, por si, não consegue fazer justiça à dinâmica do fenómeno da revelação. Nos três volumes da *Teológica*, estamos agarrados a uma dimensão estática da teo-logia que só consegue ficar justificada se se experimentou a

¹⁹⁰ Cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 214-216

¹⁹¹ Na medida em que Cristo é a imagem de Deus visível aos nossos sentidos, aparece como a figura central que nos permite aceder à vida do Deus Uno e Trino, constituindo o ponto de partida de todo o ato teológico. Em Cristo, Deus Pai mostra-se (Belo - *Glória*), dá-se (Bom - *Teodramática*), diz-se (Verdadeiro - *Teológica*) e só partindo daqui podemos chegar à inteligibilidade da vida divina (cf. E. VETÖ, *Du Christ à la Trinité: Penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar* [Paris: Les Éditions du Cerf 2012] 222; R. RIVERO, *El misterio de la diferencia: Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria* [Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2002] 506). O cristocentrismo da teologia balthasariana é notável. Em von Balthasar tudo é pensado desde Cristo e até Cristo, sem que se negue às realidades a sua própria consistência e autonomia (cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*. II, 221). A propósito do cristocentrismo da teologia balthasariana pode ser útil a consulta de A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico* (Milano: Jaca Book 1991) 59-67.

¹⁹² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*. II, 716-718; P. MARTINELLI, «Mistério Pascal, Sábado Santo e Revelação trinitária: Considerações sobre uma ideia fundamental de Hans Urs von Balthasar» in *Cmn* 27/2 (2010) 146-147.

dinâmica do acontecimento revelador. Falta então aquele elemento capaz de fazer justiça ao fenómeno da revelação enquanto ação de Deus *no e para* o mundo, ação que provoca uma dramaticidade que atravessa a História e a existência das criaturas e à qual a teologia não pode ser alheia¹⁹³.

A *Teodramática* aparece assim, no projeto teológico balthasariano, como uma reivindicação do caráter dramático da revelação cristã, evidenciando os aspetos dramáticos do acontecimento revelador. Estes dão conta da tensão dramática que caracteriza a relação de Deus com a sua Criação, enquanto drama que se joga entre a liberdade infinita de Deus e a liberdade finita do homem. Para isto, coloca à disposição da teologia os esquemas e os motivos literários do drama teatral, usando-os para descrever a dinâmica da revelação divina¹⁹⁴.

A *Teodramática* constituirá, então, o verdadeiro centro da trilogia balthasariana. Neste quadro central, surge o drama da liberdade finita do homem perante a manifestação da Glória de Deus, na Sua ação em favor dos homens, por meio de Jesus Cristo. Esta ação de Deus, por meio da qual Ele se revela, é salvação efetiva, é reconciliação do mundo em Cristo, a partir de uma iniciativa amorosa da parte de Deus, sendo, por isso, uma ação eminentemente boa: é desta ação que trata a *Teodramática*¹⁹⁵.

2.1.2.2. *Deus em palco: a revelação de Deus no teodrama*

Como já vimos, no projeto teológico balthasariano, o drama teatral fornece as categorias necessárias ao desenvolvimento de uma teodramática. Surgem deste modo pertinentes questões: o que distingue uma teodramática de uma dramática meramente humana? Terá isso a ver

¹⁹³ Cf. Td 1, 20-21; 122-123; B. QUASH, «The theo-drama», 155; E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 133. Não deve, contudo, pensar-se que a *Teodramática*, por fazer justiça à dinâmica do acontecimento revelador, vale por si mesma e em nada depende da estética teológica esboçada em *Glória*. Na verdade, a *Teodramática* necessitava de ser precedida por uma estética teológica de modo a preparar o espectador-participante para a percepção da glória divina e do drama divino, assim como para preparar a cena em que tem lugar este drama. Só assim o homem pode perceber que aquele que age em seu favor no teodrama é Deus mesmo. Há então uma interdependência das três partes do tríptico balthasariano. Elas estão orientadas umas para as outras e a sua disposição no projeto teológico da trilogia não é aleatória (cf. P. HENRICI, «A Trilogia de Hans Urs von Balthasar: Uma teologia da cultura europeia», 291).

¹⁹⁴ Cf. Td 2, 139; B. QUASH, «The theo-drama», 144; E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 228-229. Quando importa as categorias do teatro para o interior da teologia, von Balthasar não tem como objetivo dotar a teologia de categorias que até agora lhe haviam sido estranhas, como deixa claro logo no primeiro volume da *Teodramática*: «No se trata evidentemente de verter la teología en una forma nueva que le haya sido extraña hasta ahora. Debe exigir esta forma desde sí misma, tenerla ya implícitamente y en algunas partes también explícitamente. Pues la teología nunca ha podido ser otra cosa que explicación de la revelación de la antigua e nueva alianza, junto con sus presupuestos (el mundo en cuanto creado). Esta revelación es dramática en toda su figura, en el conjunto y en los detalles. Es la historia de un compromiso de Dios con el mundo (...). La teología tiene que meditar esto de modo continuo y sin fin; en todos los esfuerzos sistemáticos tiene que dejar espacio para este dramatismo y encontrar la forma mental adecuada para él» (Td 1, 119-120).

¹⁹⁵ Cf. Td 1, 22.

com o lugar que Deus ocupa no teatro do mundo? E que lugar é este? Também já referimos que no centro da *Teodramática* está a ação de Deus em benefício dos homens. A este propósito, somam-se as questões: Mas como é que Deus age no teodrama? E como é que, agindo, se revela? Para penetrarmos no cerne da *Teodramática* torna-se assim importante determinar, desde já, quer o lugar que Deus ocupa no teodrama, quer o modo como age.

Hans Urs von Balthasar, no decorrer da *Teodramática*, ao tentar determinar o lugar de Deus no teodrama, faz uma importante questão que, pela resposta que lhe sucede, funda uma teologia dramática¹⁹⁶:

«Pode Deus aparecer em cena? Ou, pelo contrário, esta é uma representação teodramática porque foi organizada por Deus para ser interpretada diante dele e para ele? A resposta cristã é que Deus entrou em cena – em Jesus Cristo, o Filho do Pai, que possui o Espírito “sem medida” – e que Deus pode muito bem entrar em cena»¹⁹⁷.

Daqui se depreende o lugar de Deus no teodrama: este é um teodrama porque Deus entrou em cena, o que levou a que uma dramática meramente humana desse lugar a uma teodramática¹⁹⁸. Rapidamente podemos ser levados a pensar que Deus se despiu da sua própria natureza (ao extremo diríamos que se despiu da sua divindade) para incarnar na humanidade não divina, renunciando ao cargo que lhe parece ser mais conforme: o de condutor do teodrama, que o assiste de cima a toda a representação. Isto seria o fracasso de todo o pensamento a que von Balthasar nos quer conduzir e um contrassenso com toda a revelação cristã.

Diz-nos a revelação cristã que Deus se fez carne em Jesus Cristo e deste modo faz-se presença carnal no teodrama, mas sem com isso renunciar ao que era, é e será: Deus¹⁹⁹. O Deus escondido é assim capaz de se desvelar sem deixar, por isso, de ser Deus. Deus pode chegar a ser imanente na representação do mundo sem ter de abandonar a sua transcendência, superior a toda a representação. Pode entrar em cena sem deixar, contudo, de ser diretor e juiz da representação²⁰⁰.

¹⁹⁶ Cf. R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 468.

¹⁹⁷ «¿Puede aparecer Dios en escena? O, por el contrario, ¿ésta es una representación teodramática porque ha sido organizada por Dios para ser interpretada ante él y para él? La respuesta cristiana es que Dios ha entrado en escena – en Jesucristo, el Hijo del Padre, que posee el Espíritu “sin medida” – y que Dios puede muy bien entrar en escena» (Td 3, 464).

¹⁹⁸ Cf. Td 2, 175.

¹⁹⁹ Porque o Pai e o Filho são um só, Deus aparece como espectador do teatro do mundo, mas ao mesmo tempo plenamente implicado nele. De facto, Deus Pai é o verdadeiro espectador diante do qual ocorre o teatro do mundo, mas porque o Pai é um com o Filho, esta atitude de Deus como espectador não é separável da sua implicação no acontecimento cénico (cf. R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 503).

²⁰⁰ Cf. Td 1, 247-248; Td 3, 464-465. De facto, é este o Deus cristão – um Deus transcendente e ao mesmo tempo imanente, sem que um ponha em causa o outro. Esta capacidade de Deus poder entrar em cena sem deixar, contudo, de ser superior a toda a representação denota um mistério concreto e positivo, como afirma Balthasar: «Un Dios puramente transcendente (...) sería un misterio abstracto, puramente negativo. Pero un Dios que en su transcendencia pudiera ser también inmanente, es un misterio concreto e positivo» (Td 3, 486).

Ao fazer-se presença carnal no teodrama, Deus revela-se na sua trindade, pronuncia-se em favor do mundo e torna-se compreensível para o mundo. O drama de Cristo torna-se então a única imagem válida do que Deus é em si²⁰¹. Daqui se conclui que qualquer afirmação acerca da Trindade imanente só pode ser feita a partir da económica, ou seja, do agir de Deus no teodrama, por meio de Jesus Cristo²⁰².

Surge então a questão de como numa só pessoa - Jesus Cristo - pode aparecer a natureza tripessoal de Deus, ficando para nós revelado o mistério do Deus que se faz presença atuante na representação teodramática, sem deixar, contudo, de ser transcendente a essa mesma representação²⁰³.

Cristo, presença carnal de Deus no teodrama, é enviado pelo Pai (cf. Jo 5,43; 8,42; 16, 28) para ser o mediador através do qual chegará a salvação ao mundo. Se Cristo é enviado pelo Pai para realizar esta missão, então quer dizer não só que Ele vem do Pai e que, como o Pai, é uma Pessoa divina²⁰⁴, mas que já pré-existia no Pai a condição de possibilidade para

²⁰¹ Cf. Td 2, 85; 148; B. QUASH, «The theo-drama», 144. O status ontológico de Cristo - Ele é Deus - significa que Ele revela e expressa Deus de uma forma única (cf. G. O'HANLON, «Does God change? - H. U. von Balthasar on the Immutability of God» in *ITQ* 53/3 [1987] 162) pelo que se pode dizer que o seu comportamento é uma autoexplicação de Deus Uno e Trino (cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 78). Daqui se pode afirmar, juntamente com von Balthasar, que o mistério de Jesus Cristo é a única via de acesso à Trindade, na medida em que a inteligibilidade do insondável Mistério do Deus Uno e Trino depende da sua revelação por meio da Pessoa de Cristo (cf. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico*, 72-73). Parte-se então dos mistérios de Cristo, da «figura» de Jesus e dos eventos da sua vida para perscrutar o Mistério trinitário, o que reafirma o princípio primeiro que rege o pensamento de von Balthasar: a «figura» de Jesus constitui o ponto de partida de todo o ato teológico pois é a figura por excelência que nos pode dar acesso, de maneira plena e definitiva, à vida de Deus (cf. E. VETÖ, *Du Christ à la Trinité*, 222-226).

²⁰² Podemos dizer, segundo aquilo que já foi exposto, que a aplicação do *Grundaxiom* rahneriano é feita por von Balthasar de uma forma bastante vincada, sendo que é ele que preside ao raciocínio lógico: só podemos chegar a conhecer a Trindade imanente e fazer afirmações a respeito dela pela Trindade económica. Todavia, não podemos deixar de admitir que ambas não se podem distinguir adequadamente, como o próprio von Balthasar enfatiza, pelo que é necessário refutar a simples identidade entre Trindade económica e imanente. A Trindade económica é uma interpretação da Trindade imanente que, sendo o princípio fundador da primeira, não pode ser simplesmente identificada com ela: Deus é sempre maior que a sua manifestação económica na qual o mistério não fica anulado, mas antes aparece mais claramente enquanto tal (cf. Td 3, 150; 466; A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico*, 76; L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión* [Salamanca: Secretariado Trinitario 2013³] 165). Também Karl Rahner salvaguardou o facto de que não há uma distinção adequada entre a doutrina da Trindade e doutrina da economia: «ciertamente es acertado decir que la doctrina sobre la Trinidad y la doctrina sobre la economía de la salvación no pueden ser separadas adecuadamente» (K. RAHNER, «Advertencias sobre el tratado dogmático “de Trinitate”», 118). Ainda assim, von Balthasar considera que o *Grundaxiom* de Rahner, pela sua formulação, coloca o acento sobre o momento económico da autocomunicação de Deus, o que não parece fazer justiça à Trindade imanente enquanto princípio fundador da Trindade económica. O diálogo de von Balthasar com o axioma de Rahner, principalmente com o seu “vice-versa”, é complexo e de uma relevante importância, uma vez que assinala a diferença de métodos destes dois grandes teólogos (cf. M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar* [Roma: Città Nuova 2009] 317). Por economia, este tema não será abordada no nosso trabalho. Para um aprofundamento deste tema, com muita bibliografia indicada, ver *Ibidem*, 309-335.

²⁰³ Cf. Td 3, 467.

²⁰⁴ O mediador de Deus entre os homens só pode ser divino, caso contrário não poderia realizar esta missão.

todo o envio. Daqui resulta desde já uma dupla pessoalidade no Deus único: o enviado e o que envia²⁰⁵.

Jesus, na sequência do envio, busca continuamente cumprir a vontade do Pai. Para isso, abre-se em oração e pede ao Espírito Santo que mostre a vontade do Pai e o conduza no cumprimento desta. Com isto, entra uma terceira pessoalidade do Deus único, também ela totalmente envolvida nesta missão – o Espírito Santo – que torna possível o acolhimento da missão atribuída a Jesus em obediência filial²⁰⁶.

Fica deste modo revelado o rosto trinitário de Deus na Pessoa do Filho incarnado. Opera-se assim uma transposição da Trindade imanente ao plano económico, na qual a Pessoa do Pai e do Filho se relacionam sob o signo da obediência por meio do Espírito Santo. Isto denota uma inversão ao nível da relação entre as hipóstases na transposição do plano imanente ao plano económico: se no mistério intratrinitário o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, já na economia Jesus incarna por meio do Espírito Santo que o guiará no cumprimento obediente da missão que lhe foi confiada pelo Pai. A esta inversão von Balthasar deu o nome de inversão trinitária, um tema singular e polémico da teologia balthasariana²⁰⁷.

²⁰⁵ Cf. Td 3, 468. O envio do Verbo de Deus e, inerentemente, a sua missão, tem a sua raiz numa procedência originária em Deus uma vez que se pressupõe, como condição de possibilidade para o envio, o ser já em Deus, o ter pré-existido. Isto remete-nos para a paternidade e filiação eternas (cf. Td 3, 147). Assim sendo, a missão com que Jesus se sabe idêntico não lhe foi outorgada em tempo algum, mas é coeterna com Ele. A missão do Filho aparecerá então na cristologia balthasariana como a forma económica da sua processão intratrinitária, o que implica que as categorias de missão e de processão se entendam na sua mútua reciprocidade (cf. R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 484, 499): «*processio* (intradivina) y *missio* (extradivina) son para las personas divinas la misma y única cosa» (Td 5, 53). Esta missão, que brota da preocupação do Criador pela sua Criação, aceite livremente por Jesus e realizada em obediência até ao fim, não pode ser outra coisa senão revelação do amor original e absoluto do Pai pelas suas criaturas (cf. Td 3, 473-477). A reciprocidade entre os conceitos de *processio* e *missio*, na teologia balthasariana, é uma clara influência da teologia de São Tomás (cf. Td 5, 63-64; A SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico*, 74) e funda o axioma fundamental da sua cristologia: a identidade entre pessoa e missão em Jesus Cristo (cf. A SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico*, 89-90). De facto, na teologia balthasariana, há uma absoluta identificação entre a sua pessoa e a sua missão. Ele não tem simplesmente uma missão; Ele é essa missão e isto é central para a compreensão da cristologia balthasariana (cf. K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction* [Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans 2012] 95-98).

²⁰⁶ Cf. Td 3, 468; 478-479. Importa ter em conta que von Balthasar acredita que Jesus Cristo, o Verbo de Deus incarnado, reconhece-se como Filho de Deus (missão no aspeto do ser), mas não conhece os detalhes desta missão (missão no aspeto da consciência), sendo que o Seu conhecimento é proporcional ao seu ser (o de Filho), à sua situação (incarnada) e à Sua missão (o seu destino redentor), o que em nada diminui a Sua divindade (cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*. II, 293). É por isso que se abandona ao Pai, deixando-se guiar pelo Espírito, agindo numa certa ignorância económica. Por isto, pode dizer-se que a missão do Filho diz respeito a toda a Trindade (cf. A SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico*, 90; B. QUASH, «The theo-drama, 150).

²⁰⁷ Cf. M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 279-283. A tese da inversão trinitária vem exposta na *Teodramática* (Td 3, 173-180). Segundo von Balthasar, esta inversão é, nada mais nada menos, que «la “translación” (“Umlegung”) de la Trinidad immanente al ámbito de lo “económico”, en el que la “correspondencia” del Hijo al Padre se articula como “obediencia”» (Td 3, 180), o que não altera a ordem das hipóstases em Deus comumente admitida na teologia católica (cf. Td 3, 179-180). Não obstante, trata-se de um dos temas mais polémicos da teologia balthasariana que não podemos deixar de referir ainda que não lhe demos especial atenção. Voltaremos a referir-nos à inversão trinitária mais adiante, relacionando-a com o nosso tema.

2.1.2.3. *As pessoas do teodrama*

Pelo que foi dito até aqui, já se tornou claro que Deus entra no teatro do mundo como uma personagem em ação, distinta das demais personagens. É exatamente isto que faz com que a dramática meramente humana dê lugar à teodramática²⁰⁸. Há então que determinar as posições das personagens no teodrama²⁰⁹.

Pai, Filho e Espírito Santo aparecem como autor, ator e diretor, na mesma linha em que o Pai é o que envia, o Filho é o enviado e o Espírito Santo é o garante do cumprimento da vontade do Pai, analogias que von Balthasar usa, ainda que com alguma precaução²¹⁰.

No Pai, Deus é o autor do qual tudo parte e que se responsabiliza por tudo²¹¹. «Em Cristo Deus entra pessoalmente em ação»²¹² e a sua *persona* aparece no centro da representação, como personagem principal²¹³. O papel do Espírito Santo é garantir a fidelidade de Jesus à sua missão, ou seja, a fidelidade da personagem Jesus ao Seu papel. Ele é, então, o diretor do teodrama²¹⁴.

Até agora falámos apenas nas personagens divinas do teodrama. Mas, num teodrama, não basta que Deus entre em relação com o mundo, pois o próprio homem também se deve comprometer na representação de Deus. Isto é essencial numa hermenêutica teodramática²¹⁵. O homem não é um mero espectador. Ele coloca-se no cenário como ator, ou melhor, como co-ator e é como co-ator, num drama que se dá sob o signo da distinção da sua liberdade finita e da liberdade infinita de Deus, que se opera a sua salvação²¹⁶.

²⁰⁸ Cf. Td 2, 175.

²⁰⁹ Há que ter em conta que no projeto teológico da *Teodramática* só por meio da ação dramática é que se definem as personagens teológicas (cf. TD 2, 148). Todavia, na *Teodramática*, as personagens são delineadas antes da exposição da sua ação, apesar de se salvaguardar sempre que apenas se pode fazer isto de modo conceitual, pois na realidade as personagens só podem ser identificadas a partir da sua ação e nunca separadas desta.

²¹⁰ Cf. B. QUASH, «The theo-drama», 148.

²¹¹ Cf. Td 3, 487-489.

²¹² «En Cristo, Dios entra personalmente en acción» (Td 2, 148).

²¹³ Cf. Td 2, 21; Td 3, 463. Se na *Glória* von Balthasar atribuiu a Jesus Cristo a imagem plena da glória do Pai, na *Teodramática* atribui-lhe o papel de proto-ator, centro do teodrama (como é também o centro da revelação estética).

²¹⁴ Cf. Td 1, 628; Td 3, 144; 150; 463; 488. Na pessoa de Cristo, ao contrário das demais personagens do teodrama, há uma identidade entre pessoa e missão, entre ser e parecer, entre o papel e a personagem, ficando esta dualidade ultrapassada. Esta identidade é assegurada pelo Espírito Santo, diretor de toda a representação.

²¹⁵ Cf. Td 2, 86.

²¹⁶ Cf. Td 1, 22; Td 2, 21.

2.1.3. Teodrama, imutabilidade e impassibilidade de Deus

Para von Balthasar, «a glória de Deus que faz a sua aparição no mundo e que alcança o seu centro em Cristo não é algo estático que se possa contemplar de modo neutral (...). A revelação é um campo de batalha»²¹⁷. A *Teodramática*, reivindicando o carácter dramático da revelação, ao colocar o acento no compromisso de Deus com o teodrama, traz para o seu centro um Deus que não pode permanecer como um mero espectador passivo, mas que deve estar no centro de toda a representação²¹⁸.

Abrem-se então importantes questões relacionadas com o compromisso de Deus com o mundo, compromisso que encontra toda a sua dramaticidade na encarnação de Deus no teodrama que terá como clímax o Mistério Pascal. Von Balthasar não é alheio a estas questões e coloca-as logo no primeiro volume da sua *Teodramática*, procurando dar-lhes uma resposta séria ao longo do quadro central do tríptico: O que significa dizer que Deus mesmo entra na História, se faz homem e se converte em co-ator do drama do mundo? Que significa historicidade em Deus? É possível que Deus entre na representação mundana e aí assuma um papel sem se converter numa figura mitológica? O que é que a *kénosis* significa em Deus? Quais são as consequências do acontecimento da cruz? Com isto fica afetado o ser de Deus? Como é que se relaciona Trindade económica e imanente? Como harmonizar os extremos de um Deus imóvel e de uma mitologia? E por fim a questão derradeira: Deus segue sendo Deus numa teodramática²¹⁹?

A resposta que von Balthasar dará a estas questões será decisiva para encontrar uma via alternativa às propostas apresentadas no primeiro capítulo. Resta-nos então adentrarmo-nos na *Teodramática* e sondar a abordagem que o teólogo helvético fará a estas questões. Esperar-se-á encontrar nelas uma terceira via que, sem descuidar do compromisso de Deus no cuidado do

²¹⁷ «La gloria de Dios que hace su aparición en el mundo y que alcanza su centro en Cristo no es algo estático que se pueda contemplar de modo neutral (...). La revelación é un campo de batalla» (Td 4, 16).

²¹⁸ «En una teodramática Dios no puede permanecer al margen de la representación, sino que debe estar en el centro de la misma» (Td 3, 463). «(...) su responsabilidad por el conjunto, por los papeles inventados y distribuidos por él y por las libertades que otorga, no permite una actitud de mero espectador; está implicado en la representación (...)» (Td 1, 247).

²¹⁹ «¿Se puede decir que Dios se pone a sí mismo en juego? ¿Qué significa “historicidad de Dios”, su *kénosis*, la muerte del Hijo de Dios? ¿Cómo se relacionan en todo esto trinidad económica e imanente? Y ya que inevitablemente nos encontramos con estas preguntas que forman el centro de la teodramática, ¿cuál es el camino que atraviesa entre los dos abismos de una sistemática, en la que el Dios Ser Absoluto no es más que el inmóvil, ante el que se mueve el mundo, y una mitología que compromete a Dios en el proceso del mundo como una de las partes en lucha?» (Td 1, 124), «(...) ¿que quiere decir que Dios mismo entra en la historia de su mundo y que, haciéndose hombre, se convierte en co-actor del drama del mundo? ¿Quedan afectadas internamente por la historicidad, el espíritu absoluto (Hegel) o el mismo ser (Heidegger)? ¿Tenían razón los mitos, al proclamar esto mismo en lenguaje simbólico? ¿No se convierte con ello el riesgo la, la exposición, la incertidumbre del desenlace, en lo definitivo? Y el Creador, al dejar en libertad a su creatura ¿no acaba dependiendo de ella? (...) Pero entonces ¿Dios sigue siendo Dios?» (Td 1, 33).

mundo, permita passar por cima do problemático daqueles autores do primeiro capítulo que, ao tentarem valorizar o cuidado de Deus pelo mundo, acabaram por colocar em causa a transcendência de Deus não conseguindo harmonizar o cuidado de Deus pelo mundo e o realismo da encarnação com os atributos da imutabilidade e impassibilidade divinas, o que trouxe sério problemas para o interior da teologia.

2.2. A «kénosis» intradivina segundo Hans Urs von Balthasar no quadro da problemática da (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus

2.2.1. Génese da proposta: o esboço na *Teologia dos três dias*

Um texto incontornável da *Opera Omnia* de Hans Urs von Balthasar e que também terá um lugar importante no nosso tema é a sua obra *Mysterium Paschale* (1969). Na sua origem esta obra integra a grande dogmática *Mysterium Salutis*, onde foi publicada pela primeira vez. Todavia, acabou por ser re-editada, ainda no mesmo ano, numa separata intitulada *Theologie der drei Tage* (*Teologia dos três dias* - 1969)²²⁰.

O tema nuclear de *Mysterium Paschale* / *Theologie der drei Tage* é a experiência da morte de Cristo na cruz (Sexta-feira Santa) e a sua solidariedade com os mortos, ainda não redimidos na descida aos infernos (Sábado Santo). Este é um tema caro a von Balthasar e que muito deve à mística Adrienne von Speyr²²¹. Todavia, não faríamos justiça ao texto se não

²²⁰ Para o presente trabalho seguimos a tradução espanhola da dogmática *Mysterium Salutis* (MP) referindo o paralelo na tradução espanhola da *Theologie der drei Tage* (TTD).

²²¹ Cf. G. RUGGIERI, «Per un discorso su Dio: Note in margine alla *Teologia dei tre giorni*» in H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni* (Brescia: Queriniana 2005⁶) 6-9. A abordagem do Sábado Santo é um dos contributos mais originais de von Balthasar à aproximação dos mistérios da vida de Cristo. Visto não como uma descida ativa e triunfante à mansão dos mortos, mas antes como um estar-morto com os mortos, partilhando o Seu destino de forma solidária, a descida de Cristo aos Infernos é tema fulcral para a compreensão da soteriologia balthasariana (cf. E. VETÖ, *Du Christ à la Trinité*, 257). No tratamento que von Balthasar faz do mistério da descida de Cristo à mansão dos mortos, é de extrema relevância a influência das experiências místicas de Adrienne von Speyr (1902-1967). Von Speyr era uma médica evangélica que acabou por passar para a confissão católica por intermédio de von Balthasar, com quem se encontra em 1940. Após a plena adesão à Igreja católica, von Speyr é agraciada com inúmeras experiências místicas que tiveram sempre o crédito e o acompanhamento espiritual da parte de von Balthasar. Este convence-se que von Speyr tem uma missão eclesial que ele deve apoiar ao ponto de sacrificar a sua pertença à Companhia de Jesus. Fundam assim a Comunidade de São João, um instituto secular. No início, essa era uma comunidade de mulheres que viviam os conselhos evangélicos e que desempenhavam a sua profissão no meio do mundo. Das reflexões e experiências espirituais de von Speyr, da narração das mesmas e passagem para escrito por von Balthasar, nascem as obras maiores daquela que ele nunca duvidou ser mística e que se tornou a verdadeira inspiradora da orientação definitiva que tomou a teologia

referíssemos que nele a complexa doutrina da *kénosis* do Verbo de Deus, principalmente na encarnação e na cruz, ocupa também um importante lugar, ainda que seja tratada «superficialmente» e apenas na medida em que ela é indispensável para o resto da exposição de *Mysterium Paschale / Theologie der drei Tage*²²².

Ao abordar a doutrina da *kénosis*, von Balthasar parte do hino da *Carta aos Filipenses* (Filipenses 2, 6-11). Ao adentrar-se neste hino, admite como provado que o sujeito que se esvazia para assumir a forma de servo é o Cristo supracósmico que existia na forma divina. Neste sentido, é necessário admitir um acontecimento no Deus imutável, descrito com as palavras «esvaziamento», «humilhação», «abandono da igualdade com Deus». Se se admite um acontecimento em Deus desta ordem, torna-se necessário averiguar se este mesmo acontecimento provoca uma mudança em Deus. Podemos então dizer que a abordagem ao hino da *Carta aos Filipenses* traz para o âmago de *Mysterium Paschale / Theologie der drei Tage* o exigente problema da conexão entre os eventos da encarnação e da cruz e a noção de imutabilidade e impassibilidade divinas²²³.

Com este problema, já se haviam deparado os Padres da Igreja, como vimos no primeiro capítulo, tentando encontrar um equilíbrio que permitisse harmonizar no discurso teológico a noção de imutabilidade divina (e em íntima conexão com esta a de impassibilidade) com as afirmações concernentes ao realismo da encarnação e das experiências humanas do Verbo de

da Hans Urs von Balthasar (cf. E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 107-110). Para um aprofundamento da influência das experiências místicas de von Speyr na teologia de von Balthasar ver, p. ex. A. ŠTRUKELJ, «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: l'unità di due opere» in R. FISICHELLA (ed.), *Solo l'amore è credibile: Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar* (Città del Vaticano: Lateran University Press 2007) 75-94 e M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 121-142. Por nossa opção não nos dedicaremos profundamente a este tema referindo-o apenas quanto for necessário para a compreensão do nosso trabalho.

²²² No prefácio à segunda edição da tradução francesa da separata *Theologie der drei Tage*, publicada em 1981 (H. U. von BALTHASAR, *Pâques le Mystère* [Paris: Les Éditions du Cerf 1981²]), ficará muito claro a importância do tema da *kénosis* no contexto dos temas abordados na totalidade desta obra. Nele von Balthasar refere que, tendo sido o texto originalmente publicado na grande dogmática *Mysterium Salutis*, onde a doutrina sobre Deus uno e trino havia sido tratada algures noutra lugar, não havia necessidade de nele examinar com profundidade o problema delicado, mas atual, da *kénosis* do Filho de Deus na encarnação e, sobretudo na paixão (cf. H. U. von BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, 9). Todavia, o teólogo helvético sente a necessidade de fazer referência, ainda que breve, à difícil doutrina da *kénosis* tendo em conta o conteúdo das matérias que irá abordar ao longo do texto. Decide-se então a trata-la «superficialmente» e apenas na medida em que ela é indispensável para o resto da exposição de *Mysterium Paschale* (cf. MP 674 = TTD 22). Na abordagem que faz aos mistérios da vida de Cristo, von Balthasar identificará uma linha constante: o aniquilamento do Verbo de Deus que começa na encarnação, mas que se prolonga na cruz e na descida à mansão dos mortos. A assunção da natureza humana decaída por parte do Verbo de Deus é já um aniquilamento que se cumprirá na cruz e na descida aos infernos. Deste modo, a encarnação será vista já na perspectiva da cruz, falando de uma orientação da encarnação para a paixão dado que nela se realiza e se cumpre plenamente a *kénosis* do Filho de Deus, de onde se pode perscrutar que a *kénosis* acaba por ser elevada, ainda que subtilmente, a critério hermenêutico de toda a teologia. (cf. J. FARIAS, *Da incerteza à esperança: Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da encarnação* [Lisboa: Universidade Católica Editora 2012] 100-101).

²²³ Cf. MP 674-675 = TTD 23-24. Apesar do tema da (i)mutabilidade e (im)passibilidade divinas não ser de todo o tema central desta obra, aparece como uma interrogação transversal à mesma pelas delicadas temáticas nela abordadas como são a encarnação e a paixão de Cristo.

Deus incarnado²²⁴. Levando a sério o esforço dos Padres da Igreja e enfrentando a complexa doutrina da *kénosis* divina e a sua relação com os atributos da imutabilidade e impassibilidade de Deus, von Balthasar adentra-se neste tema procurando propor um caminho que permita harmonizar as noções de imutabilidade e impassibilidade divinas com as afirmações que dizem respeito à *kénosis* do Verbo de Deus introduzindo na reflexão a dimensão trinitária, que em certo sentido não está presente nos Padres²²⁵.

Partindo das afirmações de Hilário, ainda que em certo sentido carentes da dimensão trinitária, e apoiando-se no teólogo russo Sergei Bulgakov (Сергей Булгаков, 1871-1944), von Balthasar esboça uma proposta de resolução que o permitirá manter-se equidistante quer do extremo da acentuação unilateral da imutabilidade e impassibilidade de Deus – que reveste a *kénosis* de um carácter acessório –, quer do extremo da acentuação unilateral da mutabilidade e passibilidade divinas – que leva a concluir que a *kénosis* introduz uma transformação em Deus. A solução para esta tensão é encontrada no fundamento trinitário da *kénosis*, colocado no âmbito das relações e processões intratrinitárias²²⁶.

Influenciado por Hilário, von Balthasar parte da certeza de que a encarnação e a cruz não são o abandono ou a negação do poder divino. É antes o poder divino que torna possível uma exteriorização de Deus, tal como vemos na encarnação e na cruz²²⁷. Da teologia de Bulgakov, recolhe não só a utilização do termo *kénosis* estendido ao interior da vida intratrinitária, mas sobretudo a referência às relações intratrinitárias como fundamento da *kénosis* do Verbo de Deus, permitindo introduzir no discurso aquilo que faltou a Hilário: a referência às Pessoas divinas enquanto processões, relações e missões²²⁸.

Fazendo a síntese destes dois autores, von Balthasar avança com a proposta de que o despojamento de Deus na encarnação e na cruz tem a sua possibilidade no eterno esvaziamento de Deus que caracteriza o «evento» intratrinitário das processões divinas que, deste modo,

²²⁴ Cf. MP 674-675 = TTD 23-24.

²²⁵ Apesar do esforço notável que von Balthasar identifica nos Padres da Igreja, também refere que lhes falta no seu discurso a dimensão trinitária com referência às Pessoas divinas enquanto processões, relações e missões o que ajudaria, em grande parte, a encontrar o suprarreferido equilíbrio (cf. MP 676 = TTD 26).

²²⁶ Cf. A. ANELLI, «La soteriologia de H. U. von Balthasar» in *RdT* 39 (1998) 265; G. O'HANLON, «Does God change? - H. U. von Balthasar on the Immutability of God», 162.

²²⁷ Cf. A. NICHOLS, *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*, 171; G. RUGGIERI, «Per un discorso su Dio: Note in margine alla *Teologia dei tre giorni*», 11.

²²⁸ A teologia de S. Bulgakov vai marcar de sobremaneira a proposta de Balthasar da «*kénosis*» intratrinitária. Todavia, não nos vamos adentrar na sua teologia, referindo apenas o estritamente necessário e apontando a obra de P. Coda, *L'altro di Dio* como uma boa síntese do pensamento de Bulgakov (P. CODA, *L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov* [Roma: Città Nuova Editrice 1998]). S. Bulgakov pensa que, se há uma *kénosis* divina na encarnação (e também na Criação), é porque ela pré-existe na Trindade sob a forma de um dom eterno e tripessoal. Bulgakov olha então a geração do Filho e a processão do Espírito Santo, como «acontecimentos» que revelam um altruísmo por parte das Pessoas divinas e que será o pressuposto da *kénosis* do Verbo de Deus (cf. M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 273; N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 36-37; G. RUGGIERI, «Per un discorso su Dio: Note in margine alla *Teologia dei tre giorni*», 11).

é visto como condição de possibilidade para a externalização de Deus. Isto não significa que a essência de Deus é quenótica, mas que o poder divino está constituído de tal maneira que abre lugar para um autodespojamento como é o da encarnação e cruz o que significa que o esvaziamento de que fala a *Carta aos Filipenses* não é inteiramente estranho ao ser de Deus²²⁹. A partir daqui, poder-se-á formular um discurso que permita harmonizar os abaixamentos quenóticos de Deus com as noções de imutabilidade e impassibilidade divinas.

A proposta da fundamentação intratrinitária da *kénosis*, apresentada na sua forma embrionária em *Mysterium Paschale / Theologie der drei Tage*, acabará por ser desenvolvida em alguns dos seus pontos e referida de forma absolutamente explícita à problemática em torno da imutabilidade e impassibilidade de Deus no pequeno prefácio que o próprio von Balthasar faz à segunda edição da tradução francesa de *Theologie der drei Tage*, pelo que este prefácio merece a nossa atenção uma vez que por meio dele entramos no âmago do nosso tema de estudo.

Sabendo que o tema da *kénosis* foi passado muito ao de leve no texto publicado originalmente em 1969, na dogmática *Mysterium Salutis*, von Balthasar sente-se na obrigação de dizer algo mais no prefácio acima referido, de modo a evitar mal-entendidos²³⁰. Nesse prefácio, o teólogo suíço começa por diagnosticar que a ideia de que Deus sofre se tem tornado quase omnipresente na teologia atual: Kitamori colocou-a oficialmente em circulação, a teologia do processo americana alimentou-a e a teologia hegelianizante de J. Moltmann assumiu-a em toda a sua seriedade, dando a ideia de que a dogmática tradicional falhou, de certa forma, no modo como olha os conceitos de imutabilidade e impassibilidade divinas²³¹.

Consciente de que a *kénosis* do Filho permanecerá um mistério mais insondável que a Trindade das hipóstases, e tentando evitar uma doutrina da *kénosis* que coloca a ênfase exclusivamente na natureza humana assumida pelo Verbo ou na assunção dessa natureza pela natureza divina, von Balthasar reforça que se faça uma aproximação à doutrina da *kénosis* a partir daquilo que designa o «evento» eterno das processões divinas e, assim como os grandes escolásticos que viam nas processões intradivinas a condição de possibilidade da Criação, se visse nelas a condição de possibilidade da *kénosis* do Verbo²³². Para isto, von Balthasar remete analogicamente a *kénosis* do Filho para uma «suprakénosis (*supra-kénose*)» pela qual o Pai se

²²⁹ «El anonadamiento de Dios en la encarnación es ónticamente posible porque Dios se despoja eternamente en su entrega tripersonal» (MP 677 = TTD 26). Cf. MP 677 = TTD 27; G. O'HANLON, «Does God change? - H. U. von Balthasar on the Immutability of God», 163; G. RUGGIERI, «Per un discorso su Dio: Note in margine alla *Teologia dei tre giorni*», 11-12; M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 276-277.

²³⁰ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, 9.

²³¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, 9.

²³² Cf. H. U. von BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, 9-10.

«destitui (*destitue*)» de tudo o que é para gerar o Filho consubstancial que, por sua vez, rende graças ao Pai. Esta circularidade do dom entre o Pai e o Filho que faz brotar o Espírito Santo contem em si todas as modalidades de amor, incluindo os contínuos abaixamentos de Deus na História da salvação²³³. Deste modo, o que na economia aparece como amor, compaixão, e até mesmo sofrimento, sobretudo na cruz, funda-se na distinção infinita das hipóstases e não é mais do que a manifestação da eterna eucaristia trinitária do Filho²³⁴. Assim, Deus não tem necessidade de mudar quando realiza as maravilhas do Seu amor na economia, maravilhas que incluem de sobremaneira a encarnação e a paixão. Elas simplesmente manifestam aquela realidade trinitária designada por von Balthasar como o eterno acontecimento das processões divinas²³⁵.

Num balanço final, podemos dizer que este prefácio consagrará, a seu modo, um contributo notável de von Balthasar para um discurso acerca da doutrina de *kénosis* e da sua harmonização com as noções de imutabilidade e impassibilidade divinas: a proposta da sua fundamentação trinitária. Esta proposta, apresentada pela primeira vez no texto de *Mysterium Paschale / Theologie der drei Tage* e reafirmada e examinada em alguns dos seus pontos no breve prefácio suprarreferido, será explorada de sobremaneira na *Teodramática*, principalmente nos seus dois últimos volumes, um deles já publicado aquando do prefácio da segunda edição da tradução francesa de *Theologie der drei Tage*, e aos quais nos iremos dedicar mais adiante constituindo o cerne deste nosso capítulo²³⁶.

²³³ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, 10-11; G. RUGGIERI, «Per un discorso su Dio: Note in margine alla *Teologia dei tre giorni*», 12.

²³⁴ «(...) toutes les modalités d'amour, de compassion, même de "séparation" motivée par l'amour et fondée dans la distinction infinie des hypostases; modalités qui pourront se manifester au cours d'une histoire de salut avec l'humanité pécheresse (...). Tous les "abaissments" contingents de Dieu dans l'économie temporelle apparaît comme la (très vraie) souffrance de la Croix n'est que manifestation de l'eucharistie (trinitaire) du Fils: il sera toujours l'Agneau égorgé, sur le trône de la gloire paternelle, et son eucharistie – corps partagé, sang versé – ne sera jamais abolie, puisque c'est elle qui doit rassembler toute la création dans son Corps. Ce que le Père a donné, il ne le reprend jamais» (H. U. von BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, 10-11).

²³⁵ «Dieu n'a donc pas besoin de "changer" lorsqu'il réalise les merveilles de sa charité qui incluent l'incarnation et en particulier la passion du Christ, et avant lui l'histoire dramatique de Dieu avec Israël et sans doute avec l'humanité entière. Tous les "abaissments" contingents de Dieu dans l'économie du salut sont depuis toujours inclus et dépassés dans l'événement éternel de l'Amour. Ainsi, ce qui dans l'économie temporelle apparaît comme la (très vraie) souffrance de la Croix n'est que manifestation de l'eucharistie (trinitaire) du Fils» (H. U. von BALTHASAR, *Pâques le Mystère*, 11).

²³⁶ Cf. A. ANELLI, «La soteriologia de H. U. von Balthasar», 265.

2.2.2. A «*kénosis*» intradivina e a (i)mutabilidade e a (im)passibilidade de Deus: uma leitura a partir da *Teodramática*

2.2.2.1. *Pensar desde a Trindade: uma exigência da Teodramática*

Numa teodramática, Deus aparece plenamente comprometido com o teatro do mundo, com vista a instaurar nele a vida divina. Este compromisso de Deus com o mundo criado e a consequente reivindicação do caráter essencialmente dramático da revelação vão levantar inúmeras questões, como já vimos anteriormente. Von Balthasar não se escusará a enfrentar essas questões e procurará uma via de solução para elas. É necessário saber que implicações tem o cuidado de Deus pelo mundo para a vida intradivina, de modo a que Deus permaneça Deus, sem ser reduzido a uma figura mitológica imiscuída com o processo do mundo. Todavia, não basta salvaguardar a transcendência de Deus. É também necessário salvaguardar o caráter essencialmente dramático da revelação, garantindo a entrada de Deus no drama do mundo como uma personagem distinta das demais, transformando-o em teodrama.

Para von Balthasar, tornar-se-á claro que, no contexto da *Teodramática*, é necessário colocar no interior da Trindade o único fundamento que permite a Deus comprometer-se com o cuidado do mundo sem deixar de ser Deus, salvaguardando não só a verdade e transcendência de Deus como também o Seu envolvimento com o teatro do mundo. Expressa-o muito bem com a seguinte afirmação:

«Deus, o “diretor”, segue permanecendo como espectador e juiz por cima da representação, ou acha-se comprometido na própria cena? Se fosse só o primeiro, então Deus seria o Deus sem dúvida soberano, mas de algum modo inacessível (...). Se fosse só o segundo, então encontrar-nos-íamos em cheio no mito dos deuses que historicamente se reciclam, morem e ressuscitam. Para que haja uma terceira via que dê unidade à verdade dos dois aspectos, é necessário o mistério da Trindade»²³⁷.

Partindo da certeza de que «a economia da salvação encontra na Trindade imanente o seu princípio de interpretação, mas também a sua justificação»²³⁸, von Balthasar intenta pôr

²³⁷ «Dios, el “director”, ¿sigue permaneciendo como espectador y juez por encima de la representación, o se halla comprometido en la escena misma? Si fuera sólo lo primero, entonces Dios sería el Dios sin duda soberano, pero de algún modo inaccesible (...). Si fuera sólo lo segundo, entonces nos encontraríamos de lleno en el mito de los dioses que históricamente se reciclan, mueren y resucitan. Para que haya una tercera vía que dé unidad a la verdad de los dos aspectos, es necesario el misterio de la Trinidad» (Td 3, 485).

²³⁸ «L'économie du salut trouve dans la Trinité immanente son principe d'interprétation, mais également sa justification» (N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 78). Von

em Deus as condições de possibilidade do drama do mundo. Procurando um caminho que permita uma interpretação da Trindade imanente como fundamento do processo do mundo, sem que este apareça como um simples processo formal de automediação divina ou que Deus apareça simplesmente imiscuído com ele²³⁹. O ponto de partida de von Balthasar será então a Trindade imanente *em si mesma*, procurando nela as condições de possibilidade para a sua auto-manifestação económica, com tudo aquilo que ela envolve²⁴⁰.

Posto isto, von Balthasar tentará aproximar-se do Mistério do Deus Uno e Trino a partir de uma teologia negativa que descarte em Deus toda e qualquer experiência de sofrimento intramundano que o cuidado pelo mundo envolverá, ao mesmo tempo que procure as condições que possibilitem esta experiência e este sofrimento. Este discurso, rejeitando toda e qualquer referência à dor de Deus, sente-se obrigado a por em Deus um modo de atuar que não só justifique a possibilidade e eventualidade de todos os sofrimentos do mundo como justifique ao extremo a participação de Deus nestes sofrimentos que o cuidado pelo mundo envolve²⁴¹.

Este é, em certo sentido, um caminho já iniciado de forma embrionária em *Mysterium Salutis / Theologie der drei Tage* onde von Balthasar vai colocar no seio da Trindade a possibilidade do eterno esvaziamento de Deus, e confirmado no póstumo prefácio à tradução francesa, escrito durante a publicação dos vários volumes da *Teodramática*. Todavia é na *Teodramática* que von Balthasar aprofunda mais o tema com todos os seus contornos que veremos de seguida.

Balthasar, ao pensar a relação entre Trindade económica e Trindade imanente, cuida sempre de fundamentar toda a possível manifestação económica de Deus na sua vida intratrinitária de modo que prevaleça sempre a diferença entre a forma económica da sua manifestação e a maior realidade da sua imanência, nunca totalmente apreensível pelo homem (cf. R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 508). De facto, não nos podemos esquecer, como já vimos anteriormente, que em von Balthasar a Trindade económica é sempre tida como uma interpretação da Trindade imanente que, sendo o princípio fundador da primeira, não pode ser simplesmente identificada com ela (cf. Td 3, 150; 466).

²³⁹ Cf. Td 4, 299-300; 303.

²⁴⁰ Cf. R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 508-509.

²⁴¹ «No hay otro camino, para aproximarse a la realidad trinitaria, que, partiendo de lo que se revela en la kénosis de Dios en la teología de la alianza (y desde ésta, en la teología de la cruz), tratar de palpar el misterio del absoluto mediante una teología negativa con esta doble tarea: de un lado, descartar en Dios toda experiencia y sufrimiento intramundanos, pero, por otro, procurar las condiciones que posibiliten esta experiencia y este sufrimiento hasta llegar al ámbito cristológico y a sus implicaciones trinitarias. Semejante manera de pensar se está moviendo en el filo de la navaja, porque evita todos los discursos al uso sobre el “dolor de Dios” y, por otra parte, se siente obligada a poner en Dios un modo de actuar que no sólo justifica la posibilidad y la eventualidad de todos los sufrimientos del mundo, sino que además llega a justificar la participación de Dios en tales sufrimientos» (Td 4, 300-301).

2.2.2.2. A «kénosis» intradivina

Pensando desde a Trindade, procurando nela o único fundamento que permite a Deus comprometer-se com o cuidado do mundo sem deixar de ser Deus, von Balthasar olha para as Pessoas divinas enquanto processões, relações e missões de modo a colocar em Deus as condições de possibilidade da sua exteriorização e, conseqüentemente, do Seu compromisso com o teatro do mundo.

Com Sergei Bulgakov, olha a geração do Filho como uma primeira «kénosis» intradivina (*erste innergöttliche «Kenose»*) que tudo abarca. Por esta «kénosis», o Pai, que não pode ser pensado como existente antes desta autodoação, renúncia a ser Deus para Si mesmo e desapropria-se (*sich enteignet*) por completo da Sua divindade, de forma desinteressada e sem reservas, transferindo-a por completo para o Seu Filho²⁴². Este gesto pode, num primeiro relance, parecer perigoso, uma vez que o Filho poderia responder usurpando a divindade ao Pai, privando-o dela²⁴³. Todavia, a resposta do Filho a esta total e livre doação da divindade por parte do Pai, por meio da qual Ele possui consubstancialmente a divindade, não pode ser outra senão uma eterna ação de graças (*eucharistia*) à Sua origem fontal, que é o Pai, retribuindo-lhe a totalidade do Seu dom num amor sem reservas. Esta ação de graças é totalmente gratuita e desinteressada, do mesmo modo que foi a doação do Pai, sendo o gesto por excelência daquele que está disposto a dar tudo por quem tudo Lhe deu²⁴⁴. A total transferência de tudo o que são por ambas as partes, numa dinâmica de recíproca «kénosis» e de mútua inabituação, faz brotar o Espírito Santo, expressão da unidade e consubstancialidade paterno-filial, fruto e personificação do amor entre o Pai e o Filho, sem que isso implique qualquer subordinação Deste face Àqueles²⁴⁵.

²⁴² «Desde este paralelo, cabe designar con Bulgakow la autoexpresión del Padre en la generación del Hijo como una primera “kénosis” intradivina (*erste innergöttliche «Kenose»*) que todo lo abarca. En efecto, el Padre se desapropia (*sich enteignet*) por completo de su divinidad y se la transfiere al Hijo; no la “parte” con el Hijo, sino que “comparte” con el Hijo todo lo suyo» (Td 4, 300). Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 97-98. Nesta autoentrega do Pai, Ele não dá tudo o que *tem*, mas tudo o que *é*, uma vez que em Deus existe só o ser, não o ter (cf. Td 5, 83). Deste modo, quando dizemos que o Pai transfere para o Filho a Sua divindade, dizemos que o Pai dá ao Filho tudo aquilo que é. O Pai, que não pode ser pensado como existente antes desta autodoação, por meio deste gesto renuncia a ser Deus para si. Este é um gesto de amor e de renúncia absoluta que pode ser classificado como divino ateísmo (*Gottlosigkeit*), de onde decorre que a *kénosis* é simultaneamente uma negação de si e uma doação de si (cf. Td 4, 300; 305; M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 274).

²⁴³ Cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 209.

²⁴⁴ «La respuesta del Hijo a la posesión consustancial de la divinidad recibida no puede ser otra que una eterna acción de gracias (*eucharistia*) al origen Fontal, que es el Padre, acción de gracias totalmente gratuita y desinteresada, al igual que lo fue la primera donación del Padre» (Td 4, 300).

²⁴⁵ Cf. Td 5, 242; M. LOCHBRUNNER, «L'amore trinitario al centro di tutte le cose» in R. FISICHELLA (ed.), *Solo l'amore è credibile: Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar* (Città del Vaticano: Lateran University Press 2007) 120; M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von*

Assim, no íntimo da vida trinitária, a primeira e radical «*kénosis*» (*erste radikale “Kenose”*) do Pai na geração do Filho consubstancial amplia-se quase espontaneamente numa «*kénosis*» de toda a Trindade – a autoentrega realizada pelas três pessoas da Santíssima Trindade, por meio da qual a natureza divina se torna um tesouro comum possuído de forma igual e indivisa pelas hipóstases. Deste modo, a «*kénosis*» intradivina não diz respeito somente à geração do Filho pelo Pai mas, por ampliação, à autoentrega realizada pelas três pessoas da Santíssima Trindade²⁴⁶. Deste modo, no íntimo da vida trinitária, cada uma das Pessoas, para poder subsistir na única natureza divina, dá lugar ao outro, sai de Si, numa dinâmica de êxtase, para deixar o Outro ser o Outro, uma alteridade insondável que, todavia, partilha a mesma natureza²⁴⁷.

Esta autoentrega realizada pelas três Pessoas da Santíssima Trindade, vista como total desapropriação de todo o Seu ser por parte de cada uma das Pessoas da Santíssima Trindade e ao retorno eucarístico de cada uma delas para as restantes, torna-se a base da unidade, do ser e do amor trinitários, sublinhando a essência divina como amor, como *dom-de-si*²⁴⁸. A natureza de Deus é o permanente dar e receber das Pessoas divinas entre si: o Pai gera ininterruptamente o Filho, o Filho rende-lhe graças ininterruptamente e o Espírito Santo brota ininterruptamente desta dinâmica de dar e receber entre o Pai e o Filho²⁴⁹.

Com a aplicação analógica do termo *kénosis* à vida intradivina e, sobretudo, à geração do Filho, afirma-se a unidade de natureza das três Pessoas da Santíssima Trindade; a fontali-

Balthasar, 279. «E l’amore che unisce i due è così perfetto da spirare la Persona dello Spirito, compimento del co-essere di Padre e Figlio (A SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico*, 79)».

²⁴⁶ «Hemos hablado de una primera “kénosis” del Padre en el momento de su desapropiación en la “generación” del Hijo consustancial; esta primera kénosis se amplía quasi espontáneamente en una kénosis de toda la Trinidad, puesto que el Hijo no podría ser consustancial al Padre de otra manera que desapropiándose a su vez; y su “nosotros”, el Espíritu, no puede paralelamente ser Dios más que si sella como “persona” esta desapropiación idéntica en el Padre y en el Hijo, quedando claro que él no quiere ser nada “para sí”, sino (como lo muestra su manifestación al mundo) pura proclamación y efusión del amor entre el Padre y el Hijo» (Td 4, 307).

²⁴⁷ Cf. R. LAFONTAINE, «Quand K. Bart et H. Urs von Balthasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d’Aquin» in *NRT* 124 (2002) 546.

²⁴⁸ Cf. B. QUASH, «The theo-drama», 151. A dinâmica do dom que pauta a vida intradivina, ao invés de significar uma aniquilação da divindade, sublinha a essência divina enquanto dom de si (cf. R. LAFONTAINE, «Quand K. Bart et H. Urs von Balthasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d’Aquin», 542). Esta visão trinitária que descreve a essência divina como *Dom de si sem reservas* será um ponto central na teologia trinitária balthasariana: Deus é amor porque, desde sempre, já na eternidade é dom total de si (cf. R. LAFONTAINE, «Quand K. Bart et H. Urs von Balthasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d’Aquin», 538). Na autoadoação absoluta do Pai ao Filho, do Filho ao Pai e de ambos ao Espírito Santo, há uma perda total de todo o ter, de toda a posse (cf. Td 5, 242). Deus não se doa somente, Ele é dom. A sua liberdade infinita é uma livre disposição de si a doar-se. Deste modo, cada uma das Pessoas da Santíssima Trindade, em especial a Pessoa do Pai, na sua fontalidade, são por natureza dom (cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 86 -87). Apesar da fontalidade do Pai, não devemos admitir qualquer compreensão das processões divinas que inclua uma afirmação da superioridade ou subordinação de uma das Pessoas face às outras, uma vez que nenhuma delas pode ser sem as outras duas. Ainda que o Pai seja o único princípio sem princípio, não o é sem o Filho e o Pai e o Filho não podem ser sem o fruto do amor dos dois, o Espírito Santo. Deste modo, fica claro que as processões não implicam nenhuma superioridade de umas pessoas sobre as outras e isto também é claro em von Balthasar, que em nenhum momento o afirma (cf. L. F. LADARIA, *El Dios Vivo y Verdadero*, 469).

²⁴⁹ Cf. G. O’HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 113.

dade do Pai, como princípio sem origem; a geração do Filho e a expiração do Espírito Santo, como dom de amor desinteressado e sem retorno; a distinção das Pessoas divinas, no Seu dar-se recíproco, e, por último, a inclusão/reconhecimento da positividade do outro no mundo, como fruto da existência do Outro em Deus mesmo²⁵⁰.

2.2.2.3. A «kénosis» intradivina como drama original

A autoentrega realizada pelas três pessoas da Santíssima Trindade, aparecendo como o pano de fundo da vida intratrinitária, vai pressupor, segundo von Balthasar, uma «distância» entre as pessoas divinas, exigida para que haja um dador e um recetor. A diferenciação relativa em Deus (a alteridade das hipóstases) é, pois, interpretada como «distância», como espaço de liberdade que permite a doação²⁵¹.

Procurado no seio da vida intratrinitária o fundamento que permita a Deus comprometer-se com o cuidado do mundo sem deixar de ser Deus, von Balthasar coloca nessa «distância» o fundamento não só das distâncias económicas que perpassam toda a História da salvação, como também de toda a separação e divisão presentes no teatro do mundo. Deste modo, qualquer abismo que se faça notar na economia, qualquer separação e divisão que separem a criatura do Criador – em especial o pecado²⁵² – e até mesmo a distância económica do Filho relativamente ao Pai não são possíveis a não ser na absoluta e real «distância» pessoal da *circumcessio*²⁵³:

«Este ato divino que faz proceder o Filho como a segunda possibilidade de participar e de ser da única natureza divina, é a instauração de uma distância absoluta, infinita (*die Setzung eines absoluten, unendlichen Abstands*), em cujo seio todas as demais distâncias (*Abstände*) possíveis, tal como poder surgir no mundo finito, sem excluir o pecado, se acham compreendidas e abraçadas»²⁵⁴.

²⁵⁰ Cf. R. LAFONTAINE, «Quand K. Bart et H. Urs von Balthasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d'Aquin», 542; R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 513-514.

²⁵¹ Cf. Td 4, 300; N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 89.

²⁵² Há que salvaguardar que, ainda que a possibilidade do pecado por parte dos homens derive da distância intratrinitária entre as hipóstases, Deus não criou o mal. O pecado surge enquanto possibilidade da criatura recusar o dom do Criador pela sua liberdade, liberdade que se funda na distância infinita das hipóstases, como veremos mais adiante (cf. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire: Le différend théologique Balthasar-Rahner* [Paris: Les Éditions du Cerf 2007] 240).

²⁵³ «Sin esa distancia (*Distanz*) personal en la *circuminessio* de las personas no sería inteligible ni la distancia (*Distanz*) entre la criatura y Dios ni la lejanía (*Ferne*) económica del Hijo respecto del Padre (hasta el abandono)» (Td 5, 96).

²⁵⁴ «Este acto divino que hace proceder al Hijo como la segunda posibilidad de participar y de ser la única naturaleza divina, es la instauración de una distancia absoluta, infinita, en cuyo seno todas las demás distancias posibles, tal como pueden surgir en el mundo finito, sin descartar el pecado, se hallan comprendidas y abrazadas» (Td 4, 300).

Esta «distância» pessoal revela-nos, por sua vez, uma verdadeira «separação» entre as Pessoas divinas:

«Que Deus (como Pai) possa entregar assim a sua divindade, que Deus (como Filho) a receba não como um simples empréstimo, mas possuindo-a “consustancialmente”, tudo isto revela uma “separação” (*Trennung*) 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 podia dar-se a não ser dentro deste primeiro gesto de Deus»²⁵⁵.

Esta distância/separação no interior da Trindade, embora nos possa remeter para uma quebra da unidade das hipóstases divinas, ocorre sob o signo da unidade, uma vez que essa mesma distância/separação brota de uma dinâmica de doação recíproca, que faz surgir o amor absoluto – o Espírito Santo – que, por ser o Espírito de ambos, sela a unidade na diferença, garantindo a unidade essencial das hipóstases²⁵⁶. Podemos então afirmar, com von Balthasar, que o Espírito Santo garante não só a «distância» intradivina entre o Pai e o Filho, marcada pelo autodoação recíproca das hipóstases, como também a unidade divina das mesmas.

Porque este mesmo Espírito Santo mantém na sua forma económica a «distância» intradivina entre o Pai e o Filho, o que parece ser um sinal de separação suprema entre o Filho e o Pai não é mais que um sinal de união suprema que é definitiva. Deste modo, o que na economia pode aparecer como divisão ou separação está fundado na alteridade das três Pessoas da Santíssima Trindade, unas e consustanciais²⁵⁷.

Colocando na vida intradivina as condições de possibilidade que permitam a Deus exteriorizar-se e envolver-se no teatro do mundo, todo o possível drama entre Deus e o mundo (teodrama) fica referido e tem lugar naquele «drama original» (*Ur-Drama*)²⁵⁸ que é a autoentrega realizada pelas três pessoas da Santíssima Trindade e não pode ter o seu lugar senão dentro da «distância» (distinção) entre o Pai e o Filho, sob o selo unificante do Espírito²⁵⁹.

²⁵⁵ «Que Dios (como Padre) pueda entregar así su divinidad, que Dios (como Hijo) la reciba no como un simple préstamo, sino poseyéndola “consustancialmente”, todo esto está revelando una “separación” en Dios tan inconcebible e insuperable que toda división posible (mediada por ella), aunque fuera la más oscura y la más amarga, no podría darse más que *dentro* de este primer gesto de Dios» (Td 4, 301).

²⁵⁶ Cf. Td 5, 83-84. Em Deus, a distância / separação nunca é uma negação do outro, nem tampouco uma rutura com o outro. É antes uma distância diferenciadora que funda a alteridade divina, mas que, ao mesmo tempo, garante a unidade essencial das hipóstases consustanciais (cf. R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 531). A diferença entre um e o outro em Deus representa uma positividade em sentido absoluto: um Deus sem a diferença das hipóstases não pode ser o Deus que a revelação conhece: o Deus amor (cf. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, 220).

²⁵⁷ Cf. Td 4, 300; Td 5, 259.

²⁵⁸ Cf. Td 4, 302.

²⁵⁹ «(...) hay que decir que con el “vaciamiento” del corazón del Padre en la generación del Hijo ha quedado ya definitivamente inscrito y asumido todo el posible drama entre Dios y un mundo cualquiera; la razón es ésta: cualquier mundo pensable no puede tener su lugar más que dentro de la distinción del Padre y del Hijo con la diferencia unificante del Espíritu. El drama trinitario tiene duración eterna: jamás existió el Padre sin el Hijo, ni el Padre y el Hijo sin el Espíritu. Todo lo que es temporal se desarrolla en el marco del acontecimiento eterno,

Posto isto, com von Balthasar podemos afirmar que a dramaticidade do mundo é possível porque em Deus se dá um «drama originário (*Urdrama Gottes*)»²⁶⁰, aquela autodoação que cada uma das Pessoas faz de si na eternidade (a «*kénosis*» intradivina) e que permite compreender, a partir dela, a livre doação amorosa de Deus ao mundo, com tudo o que de dramático essa doação envolve²⁶¹:

«O gesto com que o Pai expressa e entrega toda a divindade (gesto que não só “faz”, mas que o “é”), pode, desde o momento em que gera o Filho como o infinitamente Outro de si mesmo, ser ao mesmo tempo o eterno pressuposto e superação de tudo o que no mundo será divisão, dor, alienação, ainda que também entrega de amor, possibilidade de encontro e felicidade. Não se trata de uma identidade imediata dos momentos, mas de um pressuposto que os domina e supera a ambos. Pelo mesmo não se trará e uma simples plataforma para uma potencial “História de Deus”, que através da dor da divisão (em si e/ou no mundo) consegue chegar à unidade, mas de um pressuposto real unitário de semelhante divisão»²⁶².

Posto isto, se o compromisso de Deus no cuidado do mundo tem o seu fundamento naquele «drama original» que outra coisa não é que a primeira «*kénosis*» intradivina, então esta «*kénosis*» primordial intradivina há de ser o fundamento das demais *kénosis*, a saber: a Criação, a Aliança com Israel e a encarnação, que tem o seu ápice no Mistério Pascal de Cristo, para o qual tende²⁶³. Estas *kénosis* são, por assim dizer, expansões ou prolongamentos da primeira «*kénosis*», na qual fica possibilitada toda a autocomunicação de Deus. Elas estão fundadas na «*kénosis*» intradivina e revelam essa «*kénosis*», permitindo deste modo conciliar a verdade e transcendência de Deus com o Seu cuidado pelo mundo²⁶⁴.

como su posible consecuencia (...)) (Td 4, 303). A aplicação da categoria de «drama» à vida intratrinitária, assim como a aplicação da categoria de «evento» às processões divinas não deve ser relacionado de forma alguma com qualquer aparência de devir ou com qualquer aparente perfeição. Com estas categorias dinâmicas von Balthasar não quer colocar em causa qualquer perfeição divina, mas antes dar conta das dinâmicas intratrinitárias que decorrem sob a marca do amor imutável e gratuito. No terceiro capítulo, abordaremos mais de perto esta questão quando nos detivermos no carácter dramático da vida intratrinitária.

²⁶⁰ Td 4, 301.

²⁶¹ «(...) la Trinidad debe ser entendida como aquella autodonación eterna y absoluta, que hace aparecer a Dios, ya en sí, como el amor absoluto; y es precisamente desde aquí desde donde llega a comprenderse la libre autodonación al mundo como amor, sin que Dios tenga la menor necesidad, para su propio devenir (para su “automediación”) de implicar-se en el proceso del mundo y de la cruz» (Td 4, 299-300). Cf. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 165.

²⁶² «El gesto con el que el Padre expresa y entrega toda la divinidad (gesto que no solo “hace”, sino que lo “es”), puede, desde el momento en que engendra al Hijo como el infinitamente Otro de sí mismo, ser al mismo tiempo el eterno presupuesto y superación de todo lo que en el mundo será división, dolor, alienación, aunque también entrega de amor, posibilidad de encuentro y felicidad. No se trata de una identidad inmediata de los momentos, sino de un presupuesto que les domina y les supera a ambos. Por lo mismo, no se trata de una simple plataforma para una potencial “historia de Dios”, que a través del dolor de la división (en sí y/o en el mundo) consigue llegar a la unidad, sino de un presupuesto real unitario de semejante división» (Td 4, 301).

²⁶³ A encarnação ordenada à Paixão é um tema que percorre toda a soteriologia balthasariana.

²⁶⁴ Von Balthasar enuncia na *Teodramática* quatro formas de *kénosis*: uma primeira «*kénosis*» do Pai na geração do Filho que possibilita as demais *kénosis*, a saber: a da Criação, a da Aliança e a da encarnação que tem o seu ápice na entrega eucarística do Filho na cruz e na posterior ressurreição em favor do mundo (cf. Td 4, 307; M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 275-276; R. RIVERO, *El*

Deste modo afirma-se que a *kénosis* histórico-salvífica expressa e manifesta a vida intratrinitária. Ou então, se assim o quisermos dizer, o êxtase divino *ad intra* que origina cada uma das hipóstases («*kénosis*» intradivina) funda os êxtases *ad extra* da Criação, da Aliança, da encarnação e da cruz²⁶⁵, sem que com isso signifique que o esvaziamento e a obediência do Verbo de Deus feito carne se possam atribuir univocamente a Deus²⁶⁶.

Vejamos então, já de seguida, como é que cada uma das *kénosis* histórico-salvíficas se funda na «*kénosis*» intradivina, é possibilitada por ela e a revela enquanto expansão/prolongamento desta.

a. Criação e Aliança

Na Criação, Deus faz surgir, frente a si, o verdadeiramente outro, colocando à sua frente uma autêntica liberdade criada, com a qual se vê ligado de alguma maneira e com a qual estabelece uma Aliança. Este gesto criador denota, em certo sentido, uma autolimitação por parte de Deus: a limitação que advém do facto da liberdade criada poder, de *per se*, opor-se ao Criador e à Aliança. Estabelecendo uma analogia com a autodoação do Pai ao Filho e da sua reciprocidade no Espírito, podemos admitir, com von Balthasar, que tal como o Filho, na geração, recebe a autonomia da natureza divina, a criatura recebe na Criação a autonomia da liberdade. É daqui que brota o possível «não» da criatura face ao Criador, ficando assim a *kénosis* da Criação e da aliança referidas àquela primeira «*kénosis*» intradivina e possibilitadas por ela²⁶⁷.

misterio de la diferencia, 513). «La perfetta comunione intratrinitária che porta in sé questo elemento essenziale di alterità (differenza) kenotica, legata all'evento perenne di amore che in Dio eternamente circola, è la spiegazione adeguata non solo della Creazione e dell'Incarnazione (*Verbum-caro*) come già abbiamo visto, ma anche, come vedremo, della assunzione mortale della *caro-peccati* nella persona di Colui che fattosi maledizione per noi, si lasciò illividire al palo ignominioso della croce (A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico*, 80)».

²⁶⁵ Cf. L. F. LADARIA, *El Dios Vivo y Verdadero*, 432-433; N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 85.

²⁶⁶ Este é um ponto que deverá ser sempre salvaguardado: a aplicação da *kénosis* e da obediência à vida intradivina é sempre uma aplicação analógica, que se quer distanciar de qualquer atribuição de sofrimento ou mudança a Deus, tal como nos faz notar G. O'Hanlon: «However it is not being maintained that the relationship between the incarnation as copy or image, and the trinitarian event as "original image", means that created forms of emptying or obedience are to be ascribed univocally to God. Rather it is being proposed that the trinitarian event contains within it all those modalities of love which "subsequently" appear in created form, in the course of the world's relationship with God». (...) In doing so he is distancing himself explicitly from any univocal attribution of change or suffering to God (G. O'HANLON, «Does God change? - H. U. von Balthasar on the Immutability of God», 163).

²⁶⁷ Cf. Td 4, 304. Quando Deus cria o mundo e o homem projeta-os de modo que seja possível o abuso da liberdade: o pecado (cf. Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 142-143). Se o acontecimento de doação radicalmente desinteressada das três Pessoas divinas é a renúncia a ser Deus para si, podendo ser classificada como divino ateísmo (*Gott-losigkeit*), já a Cria-

Fundando a Criação e a Aliança naquela «*kénosis*» intradivina, von Balthasar afirma que o que a vida trinitária estabelece nas criaturas é a possibilidade de viverem no espaço da distinção intradivina das três pessoas da Trindade. Daqui decorre que a alteridade em Deus é o pressuposto e o fundamento de toda a alteridade criatural, dando a essa alteridade um valor positivo²⁶⁸. O espaço que se abre no ato criador para a liberdade humana e, portanto, para a possibilidade do «não» da criatura ao oferecimento divino revela, para além do mais, uma real distância entre a criatura e o Criador que deixa transparecer a distância intradivina do Filho em relação ao Pai no Espírito Santo, o que denota que o drama está fundado em Cristo²⁶⁹.

b. A encarnação

Para von Balthasar, o hino pré-paulino da *Carta aos Filipenses* refere-se à encarnação de Cristo, mas, segundo o teólogo suíço, esta só pode ter lugar porque na eternidade existe previamente uma «*kénosis*» que possibilita a exteriorização de Deus, ficando a encarnação fundada na «*kénosis*» intradivina. Esta é uma intuição que aparece já em *Mysterium Paschale* e que é desenvolvida de sobremaneira na *Teodramática*²⁷⁰.

Porque está fundada na «*kénosis*» intradivina, a encarnação é revelação e prolongamento dessa mesma «*kénosis*»: o Verbo, fazendo-se carne, faz-se expressão da autodoação gratuita do Pai ao Filho e do Filho ao Pai sob o selo unificante do Espírito Santo²⁷¹. O gesto da encarnação apresenta-se, deste modo, como um gesto de amor quenótico, tal como é a autoentrega das três pessoas da Santíssima Trindade. Tal como no interior da vida intradivina tudo acontece sob a lógica do dom e da renúncia, assim também na economia a assunção da condição humana por parte do Verbo de Deus se situa na mesma lógica²⁷². O abaixamento de Deus na *kénosis* histórica do Verbo é, deste modo, expressão adequada das relações de desapropriação amorosa que marcam a vida intratrinitária: ela mostra a entrega que o Pai fez de tudo aquilo

ção fez com que surgisse a possibilidade do ateísmo negativo, aquele que abandona Deus que havia estabelecido uma aliança com a sua Criação (cf. Td 4, 305).

²⁶⁸ Cf. B. QUASH, «The theo-drama», 152; M. LOCHBRUNNER, «L'amore trinitario al centro di tutte le cose», 121; R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 539.

²⁶⁹ Cf. Td 3, 27; E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 141; N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 90.

²⁷⁰ Cf. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 209.

²⁷¹ «(...) la kénose du Fils est l'image parfaite de la kénose du Père qui engendre son Fils, kénose don l'expression serait précisément l'objectivité de l'Esprit qui vient faire face au Père et au Fils, comme leur différence dans l'unité dans l'irréductible différence» (G. VANDEVELE-DAILLIÈRE, «L' "inversion trinitaire" chez H.U. von Balthasar» in *NRT* 120 [1998] 376). Cf. R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 506.

²⁷² Cf. M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 275; T. YODER, *Hans Urs von Balthasar and Kenosis: The Pathway to Human Agency* (Chicago: Loyola eCommons 2013) 62.

que é para gerar o Filho e a correspondente entrega de tudo o que o Filho é ao Pai sob o selo unificante do Espírito Santo²⁷³.

A encarnação fica, assim, fundada na vida intradivina e estritamente ligada com a geração do Filho: ela é um prolongamento da relação eterna entre o Pai e o Filho, na unidade do Espírito Santo²⁷⁴. Porque a encarnação é prolongamento das relações intratrinitárias, o envio do Filho é entendido como continuação mundana da sua processão intratrinitária. Estabelece-se, desta forma, uma identidade entre a processão eterna do Filho e a missão económica de Jesus de Nazaré, tema tão importante na cristologia balthasariana e que já foi por nós referido. Os gestos de Jesus e a forma como encara a missão que lhe foi confiada pelo Pai tornam-se assim expressão económica daquele gesto fundamentalmente eucarístico que é o auto-oferecimento do Filho ao Pai de quem recebeu todo o ser²⁷⁵.

Podemos então dizer que a natureza divina pericorética mostra toda a sua realidade e dinâmica mediante a inversão trinitária quenótica que se opera na encarnação e que exprime a riqueza insondável da vida intratrinitária²⁷⁶. Estabelece-se então uma relação íntima entre a *kénosis* da encarnação e a inversão trinitária na medida em que a *kénosis* é o momento constitutivo da inversão trinitária: sem a *kénosis* a inversão trinitária perderia seu dinamismo interno uma vez que a *kénosis* é o princípio que a inverte, que a faz rodar²⁷⁷.

c. Cruz e descida aos infernos

O Mistério Pascal, porque é o clímax do envolvimento divino na História, a fonte de salvação efetiva para todos os homens, e a revelação plena do Mistério de Deus, torna-se o acontecimento dramático por excelência, ocupando um lugar proeminente na *Teodramática*²⁷⁸.

Olhando para o drama da cruz, em toda a sua amplitude, von Balthasar considera que este só é possível porque eternamente o Pai gera o Filho, numa primeira «*kénosis*» na qual Ele

²⁷³ Cf. L. F. LADARIA, *El Dios Vivo y Verdadero*, 433; V. HOLZER, *Hans Urs von Balthasar* (Paris: Les Éditions du Cerf 2013) 183; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*. II, 928.

²⁷⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*. II. *Meta y misterio* (Madrid: BAC 2006) 719; R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 524. Colocando o fundamento da *kénosis* histórica de Cristo numa «*kénosis*» intratrinitária, von Balthasar considera que a vida do Verbo incarnado corresponde à sua filiação trinitária. Neste sentido, a existência histórica do Verbo de Deus incarnado é o prolongamento do trinitário «ser para o pai» como um «ser para os homens» (cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 397). Todavia, embora a «*kénosis*» intradivina constitua a condição de possibilidade da *kénosis* histórica do Verbo, tratam-se de dois momentos distintos que não se podem confundir (cf. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 167).

²⁷⁵ Cf. B. QUASH, «The theo-drama», 150.

²⁷⁶ Cf. M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 284.

²⁷⁷ Cf. M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 284-285.

²⁷⁸ Cf. A. NICHOLS, *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*, 165.

lhe doa tudo aquilo que é²⁷⁹. Esta primeira «*kénosis*» gera uma «distância» no interior da vida trinitária, que vai ter o seu correspondente económico na distância económica entre o Pai e o Filho na cruz. Deste modo, o drama da cruz não só está fundado na «distância» gerada pela «*kénosis*» intradivina, como é a expressão económica dessa mesma «distância»²⁸⁰. Podemos então dizer que a tensão da cruz está já presente na vida intradivina, que a distância da cruz pré-existe na doação livre e desinteressada das pessoas divinas e que a dilaceração da Paixão revela uma «distância» entre o Pai e o Filho, que existe desde sempre no seio da Trindade. Tal distância possibilita não só a entrega do Filho ao mundo por parte do Pai, mas também o abandono de Jesus pelo Pai, enquanto dilatação dramática da alteridade das Pessoas divinas²⁸¹. De facto, Jesus só pode ser abandonado pelo Pai em razão da distância (alteridade) intratrinitária entre o Pai e o Filho, eternamente superada e confirmada pelo Espírito Santo, que assegura a união mesmo na separação. Permite-se, deste modo, ver o mistério da união e da separação que acontece na própria vida intradivina como fundamento último de todo o drama histórico²⁸².

Podemos então afirmar, juntamente com von Balthasar, que a «*kénosis*» intradivina funda a *kénosis* na História. Esta última tem o seu pleno cumprimento na obediência suprema de Cristo até à morte, obediência esta que é realização incarnada do Seu amor e fidelidade, enquanto dom completo de si até ao extremo de se identificar com os pecadores e, por isso, manifestação económica do amor intratrinitário²⁸³.

²⁷⁹ Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 10.

²⁸⁰ Nas palabras de E. Guerriero, «la distancia “económica” entre el Padre y el Hijo sobre la cruz y en los infiernos es la correspondiente de la donación inicial, de la distancia creada por la primera *kénosis*» (E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, 213).

²⁸¹ «(...) la condición de posibilidad del abandono de Jesús por el Padre ha de tener necesariamente su fundamento en la absoluta distancia que existe entre la hipóstasis que otorga la divinidad y la hipóstasis que la recibe» (Td 4, 309). Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 74-75, 78; R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 530; V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l’histoire*, 167; 238.

²⁸² «En la cruz y en el abandono de Jesús en ella es donde se hace por primera vez evidente toda la distancia entre el Hijo y el Padre; y el Espíritu como unión de ambos, su “nosotros”, aparece precisamente en el desvelamiento de la unidad, como pura distancia. El hijo que carga con el pecado y con todo lo que significa lisa y llenamente lo contrario a Dios, parece haber perdido al Padre en medio de su abandono; ahora bien, desde aquí precisamente aparece como si esta revelación de la Trinidad económica hubiera logrado llevar ahora a su consumación toda la gravedad contenida en la Trinidad inmanente» (Td 4, 296). Cf. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico*, 97; G. O’HANLON, «Does God change? - H. U. von Balthasar on the Immutability of God», 164; R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 528-529; V. HOLZER, *Hans Urs von Balthasar*, 186.

²⁸³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*. II, 719. A obediência filial com que o Filho realiza a sua missão é expressão deste deixar fazer do Filho enquanto procedente do Pai. A obediência filial não é assim uma norma imposta mas brota da postura intratrinitária do Filho face ao Pai. Neste sentido, em sua obediência, o Filho não faz outra coisa senão ser Ele mesmo porque Ele não se compreende senão na entrega absoluta ao Pai de quem procede por geração: a obediência é, deste modo, expressão do motivo quenótico presente na vida intratrinitária e terá o seu pleno cumprimento na morte voluntária de Cristo, enquanto expressão suprema do dom de Deus em favor dos homens (cf. R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 500; T. YODER, *Hans Urs von Balthasar and Kenosis: The Pathway to Human Agency*, 66).

A obediência suprema de Cristo até à morte terá o seu ápice na descida à mansão dos mortos, «centro do mistério pascal no sentido daquela dinâmica quenótica do mistério da encarnação»²⁸⁴. Tal como o abandono do Filho na cruz está fundado na trindade imanente e é revelação da vida intradivina, também a descida aos infernos – medida existencial de tudo o que se opõe a Deus e ao qual Cristo desce –, encontra o seu fundamento na distância infinita entre o Pai e o Filho, sob o selo unificante do Espírito Santo²⁸⁵. Deste modo, afirma von Balthasar, só é possível ao Filho incarnar e penetrar nas trevas da negação, assumindo vicariamente tudo aquilo que se opõe a Deus, em virtude da sua absoluta distinção intradivina relativamente ao Pai²⁸⁶.

2.2.2.4. «Kénosis» intradivina, (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus: o «drama» original como terceira via

É certo que von Balthasar não trata o tema da (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus de forma sistemática, e quando se refere a esse tema raramente o faz de forma explícita. Antes o desenvolve na medida em que é necessário para a abordagem daqueles grandes temas que se propõe abordar (Mistério de Deus, Cristologia, Soteriologia, etc.). Todavia, não deixa de ser possível recolher as principais linhas de compreensão balthasariana desta questão, sobretudo na *Teodramática*, à qual prestamos singular atenção²⁸⁷.

Divergindo do período posterior à patrística, que abordou a imutabilidade e impassibilidade divinas de forma mais rígida do que os Padres da Igreja haviam feito, von Balthasar parte da intuição de que a teologia escolástica não fazia justiça aos dinamismos da vida intradivina na forma como abordava os temas da imutabilidade e impassibilidade de Deus. Negan-do qualquer compreensão mitológica de Deus, lança-se na demanda de uma proposta que procura a existência de algo na divindade que torne possível, não só a Criação do mundo e o estabelecimento de uma Aliança com o homem, como também permita a uma pessoa divina – o Filho – assumir a nossa natureza humana e comprometer-se seriamente com a História, ao ponto de sofrer humanamente os dramas da existência, mas sem que com tudo isto se ponha

²⁸⁴ J. FARIAS, *Da incerteza à esperança*, 106.

²⁸⁵ Cf. V. HOLZER, *Hans Urs von Balthasar*, 190. Neste sentido, «la christologie du samedi saint est indissociable du thème de la kénose étendu à l'intelligence de la vie trinitaire» (V. HOLZER, *Hans Urs von Balthasar*, 180).

²⁸⁶ Cf. Td 4, 310; Td 5, 254.

²⁸⁷ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 5; G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar: La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio* (Roma: Università Gregoriana Editrice 1977) 345.

em causa a verdade e a transcendência de Deus, ou, por outras palavras, a sua imutabilidade e impassibilidade, enquanto atributos do Deus vivo e verdadeiro²⁸⁸.

Partindo do facto de Deus não poder atuar no teodrama como simples espectador sob o pretexto de ser imutável e impassível²⁸⁹, von Balthasar parte da doutrina trinitária como pressuposto divino e pano de fundo do envolvimento divino no Teodrama²⁹⁰. Descartando de Deus toda a experiência e sofrimento intramundanos, procura na vida intradivina as condições de possibilidade desta experiência e deste sofrimento de modo a justificar não só a possibilidade dos sofrimentos do mundo, como também a própria possibilidade de Deus participar em tais sofrimentos²⁹¹.

Nesta demanda, von Balthasar acaba por encontrar essa possibilidade exatamente no «evento» supratemporal das processões divinas, aquele «evento» que funda em Deus a alteridade das Pessoas divinas, aquela diferença entre as hipóstases que von Balthasar não tem receio de expressar, ainda que analogicamente, em termos de «distância» e «separação». Esta distância permite a Deus alienar-se, assumir a nossa carne, substituir-nos fazendo-se Ele mesmo pecado. A alienação de Deus na encarnação e morte de Jesus encontra assim a sua possibilidade na alienação eterna de Deus, na sua entrega tripessoal – aquela primeira «*kénosis*» intradivina (*erste innergöttliche «Kenose»*) que tudo abarca²⁹².

Esta «*kénosis*» intradivina, um «acontecimento» de doação radicalmente desinteressada, instaura uma «distância» infinita e absoluta em Deus, que abre espaço para todas as distâncias possíveis, para todos os atos da liberdade humana, para todos os abismos do não-humano. Nesse «drama» intratrinitário, nesse espaço de liberdade, fica assim estabelecido o pressuposto para a missão do Filho até à cruz, que culmina com a sua morte e descida à mansão dos mortos²⁹³. De facto, assim como a doação de cada uma das Pessoas que cede lugar à outra pode ser entendida numa dinâmica de morte, enquanto expressão extrema de amor que é capaz de morrer para si para que o outro seja, assim também o Filho se entrega totalmente para que nós tenhamos vida até ao extremo da morte²⁹⁴. Com esta ousada proposta, von Balthasar

²⁸⁸ Cf. Td 4, 299-304; A. NICHOLS, *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*, 172.

²⁸⁹ Cf. Td 4, 294.

²⁹⁰ Cf. Td 4, 295.

²⁹¹ Cf. Td 4, 300-301.

²⁹² Cf. Td 4, 301; A SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico*, 97.

²⁹³ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 142.

²⁹⁴ Cf. Td 5, 242. Von Balthasar coloca uma forma análoga à morte no interior da vida intratrinitária: a geração do Filho pelo Pai, como vontade de doação de Si, da qual nasce o Outro, e a autoentrega total que o Filho e o Espírito correalizam respondendo à doação primeira do Pai significa, tal como uma «morte», uma primeira «*kénosis*» radical, uma «supramorte (*Über-Tod*)». Esta «supramorte» não significa aniquilação do Pai, mas sim um reconhecimento do Outro, um dar espaço para que o Outro seja. Esta aplicação analógica da morte à

consegue colocar em Deus as condições de possibilidade de toda a possível implicação Deste no processo do mundo²⁹⁵. Em Deus encontra-se inclusive o ponto de partida de tudo o que se pode converter em dor²⁹⁶.

Colocar em Deus as condições de possibilidade de toda a possível implicação Deste no processo do mundo não significa, de todo, que a Trindade imanente se veja envolvida de uma forma mitológica com o destino do mundo, nem tampouco que Deus é, em si mesmo, mutável e passível. Significa antes que no Deus imutável e impassível, no Seu eterno dar e receber que constitui cada uma das hipóstases, se encontram as condições de possibilidade do Seu envolvimento no mundo, da sua exteriorização, da entrega e da morte do Filho de Deus e do Seu estar morto com os mortos. Tudo isto permite fazer justiça aos dinamismos do amor divino sem reduzir a absoluta transcendência de Deus e a imutabilidade e impassibilidade do Seu Ser²⁹⁷.

Assim sendo, na forma económica da Trindade,

«não é Deus em si mesmo o que muda, mas é o Deus imutável que entra em relação com a criaturalidade, e esta relação dá às suas relações internas um novo rosto que não é puramente externo, como se esta relação exterior não o afetasse realmente, mas de tal forma que a nova relação com a natureza mundana, unida hipostaticamente ao Filho, traga à luz uma das infinitas possibilidades que se encontram na vida eterna de Deus»²⁹⁸.

Fundando a encarnação no «evento» eterno das processões divinas, e afirmando que as mutações na vida temporal do Filho aparecem como expressão da sua vida eterna imutável e impassível, fica mais claro que o Verbo de Deus incarnado pode experimentar tudo aquilo que diz respeito à condição humana, sem que isso diminua a sua divindade²⁹⁹.

vida intratrinitária outra coisa não é que a expressão do dom de si de cada uma das Pessoas para que as restantes sejam (cf. Td 5, 83; T. YODER, *Hans Urs von Balthasar and Kenosis: The Pathway to Human Agency*, 70-71).

²⁹⁵ Cf. Td 4, 303.

²⁹⁶ «(...) en Dios se encuentra el punto de partida de lo que puede convertirse en dolor» (Td 4, 304).

²⁹⁷ Cf. Td 4, 337-338; G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 112.

²⁹⁸ «No es Dios en sí mismo el que cambia, sino que es el Dios inmutable el que entra en relación con la criaturalidad, y esta relación da a sus relaciones internas un nuevo rostro, rostro a decir verdad no puramente externo, como si esta relación exterior no le afectara realmente, sino tal que la nueva relación a la naturaleza mundana, unida hipostáticamente al Hijo, saca a la luz una de las infinitas posibilidades que se encuentren en la vida eterna de Dios» (Td 3, 480).

²⁹⁹ De facto, como homem, Jesus não é um Deus mutado; como Deus, não é um homem modificado. O Filho, na terra, não perdeu em nada a sua divindade, nem sequer quando desceu à debilidade extrema da cruz e se sentiu abandonado pelo Pai até ao extremo de partilhar com os mortos o Seu destino. O Filho de Deus feito homem é sempre o mesmo desde toda a eternidade. Não tem necessidade de despojar-se do Seu ser para incarnar no tempo e na História. Ele é verdadeiro Deus e verdadeiro homem e ambas as coisas de um modo perfeito. O que na economia se manifesta na vida e obra de Jesus de Nazaré, encontra o seu correspondente na vida intratrinitária, pelo que as mutações na sua vida temporal são, como tais, expressão da sua imutável vida eterna (cf. Td 5, 495-497: as referências a von Speyr nestas páginas são em numero infindável). Deste modo, Trindade e História aparecem assim correlacionadas (cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristologia*. II,

O Teodrama fica, assim, fundado no «drama» intratrinitário das processões divinas. Tudo o que na economia é distância, separação, dor, morte, encontra o seu fundamento em Deus. Encontra n'Ele a sua possibilidade, salvaguardando-se, deste modo, a imiscuidade de Deus no processo do mundo, a sua imutabilidade e a sua impassibilidade.

O tratamento do tema da (i)mutabilidade e (im)passibilidade divinas fica, portanto, ancorado no «evento» supratemporal das processões trinitárias que, abordado dentro dos limites da Revelação e Tradição, faz luz sobre este tema³⁰⁰.

Surge então uma pertinente questão, transversal a todo o nosso trabalho: com todas aquelas categorias dramáticas aplicadas à vida intradivina, através das quais von Balthasar funda os dramas da economia sem que eles impliquem uma alteração em Deus, pode ainda dizer-se que o Deus da *Teodramática* é imutável e impassível? Essas categorias não trazem para o interior de Deus aumento, diminuição, devir, dor ou morte? Na tentativa de salvaguardar a imutabilidade e a impassibilidade de Deus nos Seus abaixamentos económicos, von Balthasar não acaba por cair na contradição de postular um Deus mutável e passível? Podemos responder redondamente a esta questão afirmando, com o teólogo de Basileia, que o Deus da *Teodramática* não é um Deus mutável em sentido mítico, mas também não é um Deus imutável em sentido filosófico³⁰¹. Adentremo-nos então na proposta de von Balthasar.

Estabelecendo não uma mera imutabilidade ética (de fidelidade à Aliança), mas uma imutabilidade ontológica do ser de Deus, von Balthasar não deixa, contudo, de apelar a uma nova imagem de Deus. Esta deve ir além da clássica noção filosófica de imutabilidade, sem que com isso ponha em causa a transcendência divina. Von Balthasar opta então por uma *lectio difficilior* que tenta fazer justiça ao mistério do Deus transcendente e, ao mesmo tempo, imanente, fazendo incidir uma nova luz sobre o problema da (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus que tome a sério os dinamismos de vida e de amor intratrinitários e o envolvimento de Deus no teodrama e que, ao mesmo tempo, salvaguarda a sua transcendência, superior a toda a representação³⁰².

728). Toda a exteriorização de Deus está, assim, fundada na Trindade imanente e a encarnação aparece então como revelação da possibilidade do Filho se tornar homem no Seu imutável permanecer Deus (cf. P. SEQUERI, «Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio: Balthasar, Küng, Mühlen, Moltmann, Galot», 120).

³⁰⁰ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 110. De facto, a questão da (i)mutabilidade e (im)passibilidade divinas é um tema importante em von Balthasar, mas tratado raramente de forma direta, aparecendo usualmente conexo com a teologia do «evento» supratemporal das processões trinitárias. Podemos, então, dizer que se trata de um tratamento indireto que, muito embora, ilumina com grande lucidez uma possível abordagem (cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 131).

³⁰¹ «El Dios de la Teodramática no es por ello ni “mudable” (en sentido mítico) ni “inmutable” (en sentido filosófico). En el desarrollo del drama se pondrá de manifiesto cómo él no puede ser ni lo uno ni lo otro» (Td 2, 14).

³⁰² Cf. G. O'HANLON, «Does God change? - H. U. von Balthasar on the Immutability of God», 161-162.

Segundo von Balthasar, a superabundância de vida e de amor que percorrem a vida intratrinitária, dotam-na de uma «dramaticidade» que é fundamento da dramaticidade do mundo. Ora, esta «dramaticidade» envolve como que uma supramutabilidade, uma suprapassibilidade e, ao extremo, uma supramorte.³⁰³ Importa então esclarecer o que é que estas noções, aplicadas à vida intradivina, envolvem. Para tal socorrer-nos-emos do teólogo G. O'Hanlon.

Primeiro, fica claro para von Balthasar que Deus não muda, não entra no devir, não sofre de modo temporal. O teólogo helvético rejeita taxativamente qualquer atribuição unívoca de mudança e de sofrimento em sentido temporal a Deus, salvaguardado a Sua verdade e transcendência. Neste sentido von Balthasar recusa-se a dizer que Deus é mutável e passível. Segundo, a imutabilidade não pode ser meramente reduzida ao seu sentido ético que diz respeito à fidelidade de Deus a uma Aliança contraída. Ela deve ser uma imutabilidade ontológica que constitui uma perfeição do ser de Deus. Terceiro, von Balthasar continua a dizer que Deus é imutável, embora considere que a imutabilidade em sentido filosófico não pode ser aplicada a Deus, rejeitando uma noção de imutabilidade que olhe para o amor de Deus de forma absolutamente altruísta de modo que nos afete a nós mas não O afete a Ele. O que von Balthasar acaba por concluir é que há em Deus algo análogo ao que está presente no amor interpessoal humano e que envolve, em certo sentido, uma recetividade e um aumento, um sempre mais que caracteriza uma relação. Mas este sempre mais, esta recetividade, este aumento, aplicados à vida intradivina são-no de forma analógica, não denotando qualquer aumento ou diminuição em Deus. Há, de facto, n'Ele dinâmicas de recetividade e de aumento relacionadas com o dar e o receber que está inerente à *circumincessio* trinitária, mas sem que isso altere o ser de Deus ou denote qualquer imperfeição. As dinâmicas da vida intratrinitária consistem, precisamente, em «receber» o amor do outro e devolver esse mesmo amor. Isto é algo positivo, é uma perfeição de Deus³⁰⁴.

Podemos então dizer que von Balthasar teve uma enorme habilidade em reinterpretar, de forma original, a tradição que conhecia tão bem propondo uma noção modificada de imutabilidade e impassibilidade divinas, ao reinterpretar estas noções clássicas à luz do «evento» intratrinitário das processões intratrinitárias. A natureza de Deus é dinâmica, porque Deus é amor. Mas esta natureza dinâmica, expressa sob categorias dramáticas, não advém de qualquer carência em Deus; antes se relaciona com aquela dimensão positiva do «sempre-mais» que caracteriza uma relação fundada no amor e que, em Deus, diz respeito à riqueza do Seu amor, expressa em diferentes modalidades. Von Balthasar apela, assim, a uma mudança na

³⁰³ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 131.

³⁰⁴ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 121-122; 131-132.

noção clássica de imutabilidade e impassibilidade, que seja dinâmica o suficiente ao ponto de fazer justiça ao ser de Deus. Deste modo, continua a ser verdade falarmos de imutabilidade e impassibilidade divinas, mas atendendo a que esta noção se coadune com o carácter dramático do ser de Deus, enquanto movimento de dom e acolhimento contínuo entre as Pessoas da Santíssima Trindade³⁰⁵.

Usando uma linguagem analógica, von Balthasar atribui a Deus algumas características tais como recetividade, autotranscendência (Deus é sempre mais) e até mesmo sofrimento e morte, sem que isso signifique atribuir a Deus uma mutabilidade e passibilidade características dos seres criados: Deus continua a ser imutável e impassível, mas estes atributos devem ser compreendidos à luz das dinâmicas do amor intratrinitário³⁰⁶. De facto, a imutabilidade e a impassibilidade divinas são perfeições que, todavia, envolvem, ainda que de forma análoga, dinamismos que fazem parte do amor e que podem ser descritos como supramutabilidade e suprapassibilidade e que são perfeições de Deus, dinamismos livres que brotam do Seu amor movendo-nos nós no domínio do paradoxo³⁰⁷.

Ainda que haja uma revolução no contexto de imutabilidade, von Balthasar prefere isso do que abandonar os conceitos de imutabilidade e impassibilidade para descrever a natureza de Deus. De facto, a imutabilidade e a impassibilidade divinas envolvem uma supramutabilidade (inerente às dinâmicas de recetividade que brotam do amor intratrinitário) e um suprasofrimento, assim como uma supramorte (inerentes à autodoação total que caracteriza a dinâmica das processões trinitárias), mas devem continuar a atribuir-se a Deus. Assim, ao invés de criar um terceiro termo ou de aplicar os conceitos de mutabilidade e passibilidade, von Balthasar decide dotar os termos de um significado que melhor convém à perfeição do amor trinitário e que envolve mecanismos análogos aos do amor humano em termos de recetivida-

³⁰⁵ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 132-133. O'Hanlon aponta a modificação da noção tradicional de imutabilidade divina como a grande proposta de von Balthasar para o tratamento da teologia da imutabilidade de Deus com as seguintes palavras: «The ever-greater liveliness of the inner-trinitarian event of free love involves a supra-mutability within God which requires a modification of the traditional notion of divine immutability. This modification does not mean any univocal attribution of change to God. Neither does it mean a reduction of the notion of immutability to an economic divine attribute of ethical significance only - the notion does indeed convey the fidelity of God's love in relation to his covenant with us, but there is an inner link between the economic and the immanent, the ethical and the ontological. Positively, then, this modification means that Balthasar includes an analogous responsiveness and growth ("ever-more") within the divine love, in a way which clashes with the traditional classical philosophical meaning of the term immutability, while respecting the philosophical tradition which goes back to Plato concerning the ontological difference between God and the world» (G. O'HANLON, «Does God change? - H. U. von Balthasar on the Immutability of God», 175).

³⁰⁶ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 168.

³⁰⁷ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 169.

de, responsividade e crescimento. Von Balthasar prefere assim modificar e renovar os conceitos ao invés de atribuir a Deus noções que convidavam a maiores desentendimentos³⁰⁸.

A conclusão geral de Balthasar é que Deus não é mutável em sentido mitológico, mas também não é imutável no sentido que alguns discursos filosóficos pretendem. A terceira via do teólogo de Basileia outra coisa não é que o reinventar os conceitos de imutabilidade e impassibilidade, de modo a fazer justiça aos dinamismos da vida intradivina, tão explorados pelo autor.



Ao ler em chave trinitária todo o mistério da *kénosis*, Hans Urs von Balthasar ilumina o problema da (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus, encontrando uma terceira via entre aqueles dois extremos com os quais se tentou abordar este problema: o de uma imutabilidade e impassibilidade rígidas e o de uma diminuição do valor da transcendência de Deus, convertendo-o num Deus trágico e mitológico, extremos que nos ocuparam de sobremaneira no primeiro capítulo.

Nas mútuas relações intratrinitárias, em que as pessoas se doam reciprocamente umas às outras, está presente uma «*kénosis*» primordial que funda as demais *kénosis* como simples derivações da primeira. Coloca-se então em Deus o único fundamento que permite trazer a Deus algo como a mudança, a dor e a morte. Deste modo, consegue passar-se pela problemática das teses que colocam em causa a imutabilidade e a impassibilidade de Deus mas, em certo sentido, tem-se em conta que em Deus pode haver mudança e dor, entendidas em sentido supratemporal, sem que isso signifique que Deus não é imutável e impassível.

O que von Balthasar acaba por fazer é atribuir a Deus uma combinação complexa entre dois termos aparentemente contraditórios de modo a fazer justiça ao ser de Deus. Estamos no mistério de Deus e, enquanto tal, movemo-nos no paradoxo. Podemos então dizer que von Balthasar nos dá ferramentas para continuar a dizer que Deus é imutável e impassível, se bem que com um significado modificado, que faz justiça aos dinamismos da vida intratrinitária e à sua expressão económica nos contínuos abaixamentos de Deus na História.

A proposta de von Balthasar evitará assim duas tendências repetidas ao longo da histó-

³⁰⁸ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 135-136.

ria da Igreja: que Deus é indiferente aos dramas da História e, por outro lado, que Deus está mitologicamente comprometido com ela, colocando em causa a sua absoluta transcendência. Deus pode continuar a ser olhado como imutável, pois não precisa de se comprometer com o mundo para ser Ele próprio. Todavia, compromete-se com ele livremente, numa dinâmica de Aliança e de dom gratuito que faz eco do «evento» intratrinitário que contém todas as modalidades de amor que aparecem no decurso das relações entre Deus e o mundo.

CAPÍTULO III

ALCANCES E LIMITES DA PROPOSTA DE VON BALTHASAR: APONTAMENTOS PARA UM BALANÇO CONCLUSIVO

Ao encontrar na «*kénosis*» intradivina algo que fundamente em Deus a possibilidade do Seu compromisso com o cuidado do mundo, von Balthasar faz aparecer uma terceira via que evita as duas tendências repetidas ao longo da História da Igreja que, por excesso ou por defeito, não conseguem harmonizar a imutabilidade e a impassibilidade de Deus com o realismo da encarnação e das experiências humanas do Verbo de Deus incarnado. Incide-se então uma nova luz sobre este conturbado tema.

Consagraremos este último capítulo a alguns apontamentos que serão úteis para um balanço conclusivo, tentando dar conta dos principais alcances e limites da terceira via de von Balthasar. Não se fará uma abordagem exaustiva desses alcances e limites. Dar-se-á, isso sim, um conjunto de apontamentos que, acima de tudo, nos fornecerão instrumentos para pensar a originalidade, mas também a fragilidade desta proposta da proposta de von Balthasar.

Entre os vários alcances e limites, elencamos apenas aqueles que vão diretamente ao encontro das debilidades dos autores do primeiro capítulo, apresentando assim a proposta de von Balthasar como uma terceira via para abordar a questão da (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus, mas também as suas fragilidades que, em certo sentido, podem fazer com que alguns a considerem inviável.

3.1. Alcances da proposta

3.1.1. A cruz como *símbolo* do amor intratrinitário: a superação do carácter dilacerante da cruz

Harmonizar o dogma da imutabilidade e impassibilidade divinas com o suplício da cruz que culminou com a morte do Filho de Deus feito homem, não é, nem nunca foi, tarefa fácil. Todavia, a reflexão teológica, principalmente no período da patrística, sem deixar de afirmar a imutabilidade e a impassibilidade divinas, soube harmonizá-las com as experiências do Calvário. Os Padres da Igreja, como vimos largamente no primeiro capítulo, recorrendo sobretudo à *communicatio idiomatum* e argumentando que os sofrimentos que conduziram à morte do Filho de Deus foram por Ele aceites livremente, num ato que condiz com os atributos divinos do amor e da compaixão, acabaram por conseguir uma síntese harmoniosa de ambas as partes.

Todavia, algumas correntes do pensamento teológico moderno, tentando evidenciar a reciprocidade da relação entre Deus e o mundo e, em particular, o sofrimento provocado pelo envolvimento de Deus na História, que tem o seu cume no suplício da cruz, acabaram por dar preferência a afirmações em torno da dor de Deus. As experiências humanas do Verbo de Deus incarnado, de sobremaneira as experiências do Calvário, passaram a ser referidas não como algo que afete apenas a natureza humana do Verbo de Deus incarnado, como haviam feito os Padres da Igreja, mas a própria vida de Deus na sua comunhão intratrinitária. Passa-se então a falar do acontecimento histórico-salvífico da cruz como um acontecimento dilacerante que afeta as relações intratrinitárias na medida em que o Filho se sente abandonado pelo Pai e na medida em que o Pai se sente afetado e comprometido com as dores da cruz, atribuindo-se dor e morte à essência de Deus. Com estas afirmações acabou por não se conseguir harmonizar as experiências do Calvário com os atributos da imutabilidade e impassibilidade divinas.

Tanto Kitamori como Moltmann, largamente abordados no primeiro capítulo, são autores em que estão presentes afirmações deste tipo.

Para K. Kitamori o sofrimento faz parte da essência de Deus, corresponde ao Seu ser eterno³⁰⁹. Kitamori chegará, por isso, a apelar que a afirmação central da teologia trinitária clássica – Deus Pai gera o Seu Filho unigénito da sua própria essência / substância (*homoousious*) – se torne secundária e ao serviço da afirmação de que o Pai entregou o Seu Filho à

³⁰⁹ Cf. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 45.

morte, afirmação que diz respeito à verdadeira essência de Deus e que só pode ser compreendida a partir da cruz, que nos revela claramente a essência de Deus como dor³¹⁰.

Para J. Moltmann a cruz também ocupa um lugar central no seu edifício teológico, uma vez que esta aparece como um lugar privilegiado, se não mesmo o único válido, da autorrevelação da Trindade³¹¹. Na sua exposição teológica do evento da cruz, o Deus trino aparece modificado e afetado por este, uma vez que se entende que «o Pai e o Filho se separam na cruz até ao extremo de romper as suas relações»³¹², ainda que se mantenha a comunhão no mesmo Espírito que garante a união na separação³¹³. A cruz aparece então na teologia de Moltmann como um acontecimento em Deus mesmo e que decorre sob a forma de uma dilacerante contradição. Esta provoca uma alteração das relações intradivinas entre o Pai e o Filho uma vez que na cruz estes estão em oposição entre si, numa *stasis* ou revolta, numa «inimizade» entre ambos³¹⁴.

Nestes dois autores, o evento da cruz parece contrariar de forma absoluta a afirmação da imutabilidade e impassibilidade de Deus. A dor é introduzida na essência de Deus, passa a ser afirmada como parte da sua constituição, e a vida intratrinitária aparece modificada com os mecanismos e lógicas perversas que estão por detrás do evento da cruz.

Face a estas afirmações, contrárias à afirmação da imutabilidade e impassibilidade de Deus, vejamos como é que a proposta de von Balthasar pode corrigir os seus desvios e as suas acentuações menos próprias, superando o carácter dilacerante que a cruz tem na teologia destes dois autores, assim como a atribuição de dor e morte à essência de Deus.

Ao contrário do que sugere Kitamori, von Balthasar parte exatamente do evento intratrinitário da geração do Filho, que Kitamori considera secundário face às experiências da cruz e à morte do Filho de Deus. Descrevendo a geração do Filho pelo Pai como uma primeira «*kénosis*», na qual o Pai renuncia a ser Deus para si próprio e doa tudo aquilo que é para gerar o Filho consubstancial, von Balthasar perscruta neste ato um carácter de renúncia que pode ser classificado como um pré-sacrifício³¹⁵. Este pré-sacrifício, esta primeira «*kénosis*», por meio da qual o Pai gera o Filho, origina, segundo von Balthasar, uma «distância» no interior da vida trinitária, que vai ter o seu correspondente económico na distância entre o Pai e o Filho na cruz. Deste modo, o drama da cruz não só está fundado na «distância» gerada pela «*kéno-*

³¹⁰ Cf. K. KITAMORI, *Theology of the Pain of God*, 47-49.

³¹¹ Cf. J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 234.

³¹² «El Padre y el Hijo se separaron en la cruz hasta el extremo de romper sus relaciones» (J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 97).

³¹³ Cf. J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, 97-98.

³¹⁴ «El abandono en la cruz, que separa al Hijo del Padre, es un acontecimiento en Dios mismo, es *stasis* en Dios – “Dios contra Dios”» (J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 182). «La cruz del Hijo separa a Dios de Dios hasta la enemistad y diferencia completa» (J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, 183).

³¹⁵ Cf. Td 5, 492-493 ; N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 10.

sis» intradivina, como é a expressão económica dessa mesma «distância». Assim, «a cruz não somente manifesta o Amor divino *ad extra*, mas também o *ad intra*: o amor das Pessoas divinas umas pelas outras. Ela é *Símbolo*»³¹⁶.

Posto isto, aquilo que na cruz aparece como dilaceração é, nada mais nada menos, que a revelação de uma «distância» entre o Pai e o Filho que existe desde sempre no seio da Trindade e que possibilita a entrega e o abandono de Jesus pelo Pai enquanto dilatação dramática da alteridade das Pessoas divinas. A noção de «distância» na Trindade torna-se assim o eterno pressuposto do abandono de Jesus na cruz, possível apenas se as relações intratrinitárias puderem ser caracterizadas em termos de distância absoluta, radical alteridade, separação. O sofrimento e a morte de Cristo na cruz aparecem então como uma modalidade temporal que expressa a eterna circulação de vida e de amor em Deus encontrando o seu fundamento na recíproca doação total entre Pai e Filho, que faz brotar o Espírito, vínculo de unidade das Pessoas divinas³¹⁷.

Segundo esta visão balthasariana, o evento da cruz fica fundado na vida íntima de Deus. Deste modo, até no aniquilamento mais profundo de Jesus Cristo, Ele não deixa de ser Filho do eterno Pai. Aquilo que Moltmann diz ser uma alteração das relações intratrinitárias é descrito por von Balthasar como manifestação económica de uma «distância» entre o Pai e o Filho que existe desde sempre, uma vez que ela é concomitante com a geração do Filho. Deste modo, a cruz não faz surgir uma separação em Deus. Simplesmente essa «separação» já existe na «distância» pessoal da *circumcessio*, que nos revela uma verdadeira «separação» entre as Pessoas divinas³¹⁸. Neste sentido, não há qualquer alteração das relações intratrinitárias em virtude do evento da cruz. Ela apenas manifesta na economia algo que já existia desde sempre em Deus. A cruz deixa então de ser expressão de uma dilaceração que põe em causa a unidade das Pessoas divinas para ser expressão dessa unidade que se manifesta no paradoxo da união

³¹⁶ « (...) la croix ne manifeste pas seulement l'Amour divin *ad extra*, mais également *ad intra* : l'amour des Personnes divines les unes pour les autres. Elle est *Symbole* (N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 77).

³¹⁷ Cf. Td 4, 309; Td 5, 242. «En la cruz y en el abandono de Jesús en ella es donde se hace por primera vez evidente toda la distancia entre el Hijo y el Padre; y el Espíritu como unión de ambos, su “nosotros”, aparece precisamente en el desvelamiento de la unidad, como pura distancia. El hijo que carga con el pecado y con todo lo que significa lisa y llenamente lo contrario a Dios, parece haber perdido al Padre en medio de su abandono; ahora bien, desde aquí precisamente aparece como si esta revelación de la trinidad económica hubiera logrado llevar ahora a su consumación toda la gravedad contenida en la Trinidad inmanente» (Td 4, 296). Cf. A SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teológico*, 97; G. O'HANLON, «Does God change? - H. U. von Balthasar on the Immutability of God», 164-165; K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction*, 108; R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 528-529; V. HOLZER, *Hans Urs von Balthasar*, 186.

³¹⁸ Cf. Td 4, 301.

na separação, possível naquela «distância» primeira causada pelo evento intratrinitário da processão das hipóstases, um evento amoroso do qual a cruz é símbolo³¹⁹.

Um olhar atento pode até denotar a proximidade de algumas acentuações de von Balthasar com as de Moltmann. Todavia, podemos dizer que a Moltmann faltou o fundamento intratrinitário, o que o levou a falar de uma alteração das relações intratrinitárias em virtude do caráter dilacerante da cruz³²⁰.

Relativamente à afirmação de que a dor é constitutiva da essência de Deus, tão vinculada em Kitamori, von Balthasar salvaguarda que a dor não faz parte da essência de Deus, mas dirá que nela está o ponto de partida de tudo o que se pode converter em dor³²¹. Assim, qualquer atribuição de dor à essência de Deus não é legítima, a não ser por analogia. Na essência de Deus está o fundamento que Lhe permite exteriorizar-se e sofrer o suplício da cruz que aparece na economia como um evento cruento e doloroso, mas que não corresponde a uma dor que seja constitutiva do ser de Deus. Podemos dizer, isso sim, que a dor que está patente no suplício da cruz e que advém do abandono do Filho pelo Pai é possibilitada por aquela «distância» que existe no interior da vida intradivina, mas que só por analogia pode ser descrita sob a forma de sofrimento.

Posto isto, podemos dizer que a proposta de von Balthasar de fundar o evento da cruz no «drama» intratrinitário, que é a processão das hipóstases, corrige o caráter dilacerante da cruz. Ela não é expressão de uma dor que seja constitutiva da essência de Deus, nem tampouco provoca uma alteração nas relações intratrinitárias. Ela é, sim, expressão do amor intratrinitário, o qual envolve dinâmicas de autodoação que encontram o seu correspondente económico na cruz que, deste modo, não só as manifesta como também é por elas possibilitada.

3.1.2. O elogio dos espaços dramáticos

Sabemos, pelo que foi dito no capítulo anterior, que a *Teodramática* aparece no projeto teológico balthasariano como uma reivindicação do caráter dramático da revelação cristã, enquanto ação de Deus *no e para* o mundo. Procura, por isso, expressar em chave dramática o

³¹⁹ Cf. K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction*, 100-101; N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 83.

³²⁰ Ainda que Balthasar denuncie como inviável o itinerário teológico de Moltmann, compartilha com ele alguns aspetos como o protagonismo das três Pessoas divinas, tanto nas suas relações recíprocas como na sua ação no mundo e a grande importância que dão ao Mistério Pascal (cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 130-131; K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction*, 107.

³²¹ «(...) en Dios se encuentra el punto de partida de lo que puede convertirse en dolor» (Td 4, 304).

acontecimento revelador, dando conta da tensão dramática que caracteriza a relação de Deus com a sua Criação. Deste modo, von Balthasar será um acérrimo defensor do espaço dramático, tanto na História, de onde resulta uma soteriologia dramática, como no próprio ser de Deus, onde procura os fundamentos para esta dramaticidade inerente à relação de Deus com a sua Criação. Assim surge uma teologia trinitária com um uso recorrente de categorias aplicadas ao drama literário³²².

Vejamus então como é que a proposta de von Balthasar de colocar em Deus as condições de possibilidade do drama do mundo e do envolvimento de Deus nesse drama se relaciona com a defesa dos espaços dramáticos, tanto na História como no ser de Deus. Procuraremos, neste sentido, mostrar como é que esta proposta não só salvaguarda a dramaticidade do mundo e do envolvimento de Deus no teodrama, como ainda dota a vida intradivina de uma dramaticidade que faz justiça à vitalidade da vida íntima de Deus, de onde resulta uma teologia que é, de sobremaneira, um elogio dos espaços dramáticos.

3.1.2.1. *O carácter dramático da vida intratrinitária, fundamento da dramaticidade do mundo*

Para von Balthasar, a revelação cristã é um evento essencialmente dramático em que Deus se compromete com o teatro do mundo, agindo no teodrama em favor do homem. Desta forma, tornar-se-á necessário colocar no interior da Trindade o único fundamento que permite a Deus comprometer-se com o cuidado do mundo sem deixar de ser Deus, salvaguardando, deste modo, não só a verdade e transcendência de Deus, como também o Seu envolvimento com o teatro do mundo, assim como a dramaticidade inerente a esse envolvimento³²³.

Focando o olhar no interior da vida trinitária, descreve a processão das hipóstases como uma autoentrega realizada pelas três Pessoas da Santíssima Trindade, por meio da qual a natureza divina se torna um tesouro comum possuído de forma igual e indivisa pelas hipóstases, sublinhando a essência divina como *dom-de-si*. Esta autodoação vai pressupor, segundo von Balthasar, uma «distância» entre as pessoas divinas exigida para que haja um dador e um receptor, o que nos revela uma verdadeira «separação» entre as Pessoas divinas consubstanciais e unas.

³²² Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann», 135-136. De facto, a reivindicação do carácter essencialmente dramático da revelação cristã acaba por dar uma viragem e revelar um projeto mais ambicioso de Balthasar: que a vida intradivina é revelada como algo, de certo modo, dramático (cf. B. QUASH, «Theo-drama», 144).

³²³ Cf. Td 3, 485.

Ao procurar no interior da vida trinitária os fundamentos que permitem a Deus exteriorizar-se e comprometer-se com o cuidado do mundo, von Balthasar encontra nessa «distância» entre as pessoas divinas unas e consubstanciais, o fundamento de tudo aquilo que na economia possa aparecer como divisão ou separação. Deste modo, todo o possível drama entre Deus e o mundo (teodrama) fica referido e tem lugar naquele «drama original» (*Ur-Drama*)³²⁴ que é a autoentrega realizada pelas três pessoas da Santíssima Trindade e não pode ter o seu lugar senão dentro da «distância» (distinção) entre o Pai e o Filho, sob o selo unificante do Espírito.

Posto isto, com von Balthasar podemos afirmar que a dramaticidade do mundo e o envolvimento dramático de Deus com a Sua Criação é possível porque há um «drama originário de Deus (*Urdrama Gottes*)»³²⁵. Este «drama» é exatamente aquela autoadoção que cada uma das Pessoas faz de si na eternidade e que permite compreender, a partir dela, a livre doação amorosa de Deus ao mundo com tudo o que de dramático essa doação envolve³²⁶. Se o compromisso de Deus no cuidado do mundo tem o seu fundamento naquele «drama original», que outra coisa não é que a primeira «*kénosis*» intradivina, então esta há de ser o fundamento das demais *kénosis*, a saber: a Criação, a Aliança com Israel e a encarnação, que tem o seu ápice no Mistério Pascal de Cristo, para o qual tende. Estabelece-se então como fundamento de uma dramática histórica a distância entre o Pai e o Filho que polariza o divino como um intercâmbio eterno e dinâmico³²⁷.

Com toda esta descrição que coloca no interior da vida divina o fundamento da dramaticidade da revelação de Deus no e para o mundo, a vida íntima do Deus Uno e Trino aparece como eminentemente «dramática»³²⁸. De facto, nas próprias palavras de von Balthasar, ao «drama» original onde se funda a dramaticidade do fenómeno revelador, é absurdo chamá-lo «estático» e dizer que está «encerrado em si». A vida íntima de Deus é uma comunidade de vida e de amor em que o Pai e o Filho se dão e se recebem reciprocamente no Espírito Santo, num movimento eterno e ininterrupto³²⁹.

Deste modo, von Balthasar move-se no seio da doutrina católica acerca da Trindade com uma linguagem cheia de movimento, o qual, segundo o teólogo helvético, a tradição teo-

³²⁴ Cf. Td 4, 302.

³²⁵ «(...) drama originario de Dios» (Td 4, 301).

³²⁶ Cf. Td 4, 299-300; L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 165.

³²⁷ Cf. V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, 238.

³²⁸ «L'être trinitaire de Dieu est éminemment "dramatique"» (V. HOLZER, *Hans Urs von Balthasar*, 184).

³²⁹ «A este drama original (Ur-Drama) que está por encima del tiempo, es absurdo llamarle "estático" (*statisch*), "abstracto" (*abstrakt*), "cerrado en sí" (*in sich geschlossen*), creyendo que no iba a recibir su ritmo y coloración más que pasando por un mundo temporal y creado, que sólo el pecado, la cruz y el infierno le otorgarían su seriedad y su profundidad» (Td 4, 302).

lógica não soube explorar suficientemente pelo que a Trindade aparece muitas vezes nos tratados teológicos tradicionais como algo a-dramático, como algo abstrato, fechado em esquemas rígidos, que fixam uma ordem nas relações³³⁰. Em von Balthasar, faz-se uma síntese harmoniosa entre o estático e o dinâmico, olhando para a vida intratrinitária como um «evento» de processões. Isto não significa uma atribuição de um começo ou de um evento no Deus eterno. Quando von Balthasar fala de um «drama» trinitário ou de um «evento» não fala de forma unívoca e quer expressar a vivacidade do Deus trino e não qualquer espécie de necessidade ou falta de perfeição³³¹. Há, de facto, em Deus dinâmicas de receptividade e de aumento, relacionadas com o dar e o receber que está inerente à *circuminessio* trinitária, mas sem que isso altere o ser de Deus ou denote qualquer imperfeição³³². A natureza de Deus é dinâmica porque Deus é amor, mas esta natureza dinâmica, expressa sob categorias dramáticas, não advém de qualquer carência em Deus. Brota antes de uma superabundância de vida e de amor que percorre a vida intratrinitária, dotando-a de uma «dramaticidade» que é fundamento da dramaticidade do mundo. Todavia, é legítimo perguntar, como o faz Karen Kilby, se von Balthasar tem o direito de fazer uma descrição da vida intradivina tão vívido³³³. Fica a questão.

3.1.2.2. *O «drama original», pressuposto de uma soteriologia essencialmente dramática*

A ação de Deus em favor do homem, por meio da qual Ele se revela no teodrama, é uma ação eminentemente boa³³⁴. Não obstante, o homem, ao invés de acolher o imenso amor divino, recusa-o por meio da liberdade que lhe foi outorgada pelo Criador e pela qual Lhe pode responder. Deste modo, encontra-se culpável diante de Deus e, por isso, carente de salvação³³⁵. Mas nem por isso Deus deixa de agir em favor do homem e de lhe manifestar o Seu amor, entregando o Seu Filho para a salvação do mundo.

Quando o Filho aceita a sua missão redentora, toma o lugar do homem pecador com vista à sua justificação. Aceita livremente substituir o homem culpável diante de Deus ao ponto de assumir aquela distância que caracteriza o pecado, compreendido como afastamento de

³³⁰ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 111.

³³¹ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 112-113.

³³² Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 121-122; 131-132.

³³³ Cf. K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction*, 105.

³³⁴ Cf. Td 1, 22.

³³⁵ Cf. Td 4, 208, 216-217.

Deus. Face a isto, o Filho de Deus incarnado acaba por sofrer, no meio dos pecadores, um real abandono, um distanciamento provocado pela cólera do Pai face ao pecado dos homens³³⁶. Por isto, a *kénosis* de Cristo, ato procedente do amor divino, significa que O Filho de Deus, entregue pelo Pai para a salvação do mundo, toma o nosso lugar, sofre por nós e, por meio dessa ação pela qual se efetua um intercâmbio entre justo e pecador, nos reconcilia com Deus, resgatando-nos das sombras da morte e introduzindo-nos na vida trinitária³³⁷.

Para dar conta desta dinâmica salvífica de Deus, a teologia deve procurar expressá-la por meio de uma soteriologia essencialmente dramática que dá conta da ação de Deus em favor do homem e que atinge o seu clímax na encarnação e no Mistério Pascal, pelos quais Deus quer instaurar no mundo a vida divina³³⁸.

Do centro da soteriologia balthasariana emerge então uma importante questão: como pode o abandono do Filho ser possível sem que se rompa a Sua unidade com o Pai? Como é que o hiato – necessário para que Cristo se faça pecado e nos salve – não rompe de maneira definitiva a união do Pai ao Filho? Como é que é possível o abandono da cruz sem violentar a unidade trinitária? Ao fim e ao cabo, como é que se pode harmonizar uma soteriologia essencialmente dramática com a verdade e a transcendência de Deus e com os atributos da imutabilidade e impassibilidade³³⁹?

De facto, o Filho, enviado pelo Pai com a missão de reconciliar os homens com Deus, assume a terrível distância do pecado, substituindo-se ao homem pecador, o que O leva a experimentar o abandono e o distanciamento face ao Pai³⁴⁰. «Tal distância é possível apenas dentro da Trindade económica, que transporta a alteridade absoluta das pessoas intradivinas entre

³³⁶ Cf. Td 4, 325-326. No coração da soteriologia balthasariana, encontra-se a redefinição da noção de substituição, uma redefinição essencialmente dramática, porque o próprio pecado tem uma dimensão essencialmente dramática. A noção de substituição (*Stellvertretung*) significa que Cristo não somente representa (*vertreten*) o homem pecador, mas toma o seu lugar (*Stelle*). Por meio disto somos reconciliados com Deus e é restabelecida a comunhão com Ele (cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 61-63). Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 72.

³³⁷ A entrega do Filho pelo Pai para a salvação do mundo, o intercâmbio entre o justo e o pecador, o resgate do pecador, a inserção do homem na vida trinitária e o primado do amor de Deus são cinco motivos que, segundo von Balthasar, representam a essência da soteriologia neotestamentária. Estes devem sempre guardar uma tensão dramática no seu conjunto, de modo a que se evitem unilateralidades que não fazem justiça às dinâmicas salvíficas de Deus (cf. Td 4, 217-221; 293).

³³⁸ Cf. Td 1, 25; A. NICHOLS, *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*, 165. Apesar da ação de Deus em favor dos homens atingir o seu clímax no Mistério Pascal que é o culminar da vida terrena do Verbo de Deus incarnado, continua a poder falar-se do carácter teodramático da História anterior a Cristo, uma vez que o Povo de Israel se apresenta como o modelo histórico para toda a relação com Deus (cf. Td 4, 189; 192). Ele é a pré-História necessária da encarnação de Deus. Pela Aliança que Deus estabelece com o Povo de Israel há um aguilhão divino que força a uma resposta cada vez mais clara por parte do homem: ou sim, ou não. Este apelo à decisão dá o carácter essencialmente teodramático à antiga Aliança (cf. Td 4, 197).

³³⁹ Cf. Td 4, 294; N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 73-74.

³⁴⁰ Cf. R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 533.

si ao histórico-salvífico, incluindo – e reconciliando assim – a distância pecadora a respeito de Deus»³⁴¹. A substituição encontra assim a sua última justificação na Trindade imanente³⁴².

Podemos então dizer que a Trindade imanente é a pressuposição da soteriologia dramática, pois só a *kénosis* intratrinitária, ou se quisermos dizer, a «distância» infinita entre o Pai e o Filho, torna possível não só a Criação do mundo, mas também o seu afastamento culpável face a Deus e a redenção desse afastamento pela sua assunção por parte do Filho de Deus feito homem³⁴³. Estabelece-se assim uma soteriologia dramática, fundada na vida intradivina, e que faz justiça não só às dinâmicas de vida e amor que caracterizam o ser de Deus, como também ao caráter essencialmente dramático da Sua revelação, revelação esta que é salvação efetiva para todos os homens.

Pela *kénosis* intradivina, coloca-se em Deus o fundamento que justifica a participação de Deus nos sofrimentos do mundo ao ponto de o Filho assumir vicariamente o pecado do mundo, num abismo que só é possível no marco englobante da distinção entre o Pai e o Filho, originada pela *Ur-Kenose*. Deste modo, a doutrina da *kénosis* intratrinitária prepara e possibilita uma doutrina da redenção, capaz de dar conta do aspeto dramático da ação de Deus em favor do homem e evitando os vários sistemas soteriológicos apresentados ao longo da História da teologia que não faziam justiça ao caráter dramático da ação de Deus em favor dos homens³⁴⁴.

3.1.3. Em defesa da liberdade e da transcendência de Deus

No centro do projeto teológico balthasariano, no qual a *Teodramática* ocupa um lugar de relevo, está uma valorização da dramaticidade do compromisso de Deus com o cuidado do mundo. Tal compromisso terá o seu clímax na encarnação de Deus no teodrama e no Mistério Pascal, para o qual ela tende. Dado o relevo que se dá ao compromisso de Deus no cuidado do mundo, expressando esse mesmo compromisso em chave dramática, coloca-se uma importan-

³⁴¹ «(...) tal distancia es posible sólo dentro de la Trinidad económica, que transporta la alteridad absoluta de las personas intradivinas entre sí a lo histórico-salvífico, incluyendo - y reconciliando así - la distancia pecadora respecto de Dios» (Td 5, 255). A influência de von Speyr no tratamento deste tema é notável.

³⁴² Cf. Td 4, 309; N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 75.

³⁴³ Cf. E. DURAND; V. HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle* (Paris : Les Éditions du Cerf 2010) 155 ; V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire*, 157, 238.

³⁴⁴ Von Balthasar é claro: «toda la exposición de este capítulo [exposição da *kénosis* intratrinitária como fundamento que possibilita a Deus comprometer-se com o cuidado do mundo ao ponto de assumir a dor e o sofrimento do mundo, mas descartando qualquer experiência e sofrimento intramundano em Deus] no tiene otro objeto que preparar una doctrina de la redención, que quiera evitar a toda costa la unilateralidad que siempre se da en los sistemas de la historia de la teología, y que se logra mediante una especie de salvaguardia del aspecto trinitario» (Td 4, 308).

te questão: como é que von Balthasar consegue passar por cima do problemático daqueles autores abordados no primeiro capítulo que, ao tentarem exatamente fazer justiça ao compromisso de Deus com o cuidado do mundo, acabaram por colocar em causa a transcendência de Deus? Como consegue harmonizar o cuidado de Deus pelo mundo e o realismo da encarnação e das experiências do Verbo de Deus incarnado com os atributos da imutabilidade e impassibilidade divinas, evitando afirmar que Deus está envolvido no processo do mundo, que faz parte desse mesmo processo e que só se realiza plenamente enquanto imiscuído nesse mesmo processo, tal como afirmaram aqueles mesmos teólogos? Trata-se da pergunta chave que guiou o nosso trabalho: como é que a proposta de von Balthasar surge como uma terceira via que vai diretamente ao encontro do problemático daqueles autores que colocaram em causa a verdade e a transcendência de Deus, na sua demanda de valorizar o compromisso de Deus no cuidado do mundo?

Para von Balthasar, tornar-se-á claro que, no contexto da *Teodramática*, é necessário colocar no interior da Trindade o único fundamento que permite a Deus comprometer-se com o cuidado do mundo sem deixar de ser Deus, salvaguardando deste modo não só a verdade e transcendência de Deus, como também o Seu envolvimento com o teatro do mundo³⁴⁵.

Partindo então da certeza de que a economia da salvação encontra na Trindade imanente não só o seu princípio de interpretação, mas também a sua justificação, von Balthasar intenta pôr em Deus as condições de possibilidade do drama do mundo e do compromisso de Deus com esse drama, procurando um caminho que permita uma interpretação da Trindade imanente como fundamento do processo do mundo de tal modo que este não apareça como um simples processo formal de automediação divina ou que o Deus Trino apareça implicado materialmente nele, como aparece em Hegel, na Teologia do Processo e em Moltmann. Ao mesmo tempo, que salvasse a possibilidade de Deus entrar no teodrama sem que se converta num Deus trágico e mitológico, imiscuído no processo do mundo³⁴⁶.

Von Balthasar traça então uma proposta que coloca no centro o entendimento da Trindade imanente como aquela autodoação eterna e absoluta que permite compreender a livre autodoação de Deus ao mundo, sem que tenha a menor necessidade (como de uma automediação se tratasse) de se implicar no processo do mundo. Deste modo salvaguarda-se que o «drama originário de Deus» não está submetido ao tempo nem a um processo, antes é o fun-

³⁴⁵ Cf. Td 3, 485.

³⁴⁶ «(...) la Trinidad debe ser entendida como aquella autodonación eterna y absoluta, que hace aparecer a Dios, ya en sí, como el amor absoluto; y es precisamente desde aquí desde donde llega a comprenderse la libre autodonación al mundo como amor, sin que Dios tenga la menor necesidad, para su propio devenir (para su “automedicación”) de implicar-se en el proceso del mundo y de la cruz» (Td 4, 299-300). Cf. G. O’HANLON, «Does God change? - H. U. von Balthasar on the Immutability of God», 163; N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 78.

damento desse tempo e desse processo sem ser por ele alterado ou sem ter necessidade dele para se realizar enquanto tal³⁴⁷. Assim, a implicação no drama do mundo não significa que a Trindade imanente se veja envolvida de forma mitológica e trágica no destino do mundo. Antes o mundo é que encontra o seu fundamento na Trindade imanente pelo que não se admite que um progresso na história da salvação signifique um processo interno à vida trinitária³⁴⁸. Desta forma, a proposta de von Balthasar salvaguarda que Deus se possa comprometer com o mundo sem ficar enredado no seu caos, pois o drama que se desenvolve diante dele e no qual é livre de dirigir e intervir não é o seu próprio processo³⁴⁹. Evita-se assim que Deus seja absorvido pelo processo do mundo ou que se afirme que Deus só poderia ser Deus através desse mesmo processo³⁵⁰.

De facto, ao apresentar a geração do Filho como o eterno pressuposto e superação de tudo o que no mundo será divisão, dor, alienação – sem que isso abra portas para a afirmação de uma potencial «História de Deus» ou de um Deus que através da dor da divisão (em si e/ou no mundo) consegue chegar à unidade –, impede de pensar a essência de Deus como algo em devir que necessita de passar pelos processos do mundo para se realizar, como afirmava Hegel e todos aqueles teólogos e correntes de pensamento por ele influenciadas³⁵¹.

³⁴⁷ Cf. Td 4, 295-301.

³⁴⁸ «Esta implicación en el drama no significa en modo alguno que la Trinidad inmanente se veja involucrada de una forma mitológica en el destino del mundo; más bien al contrario, es éste el que es elevado hasta el plano de la Trinidad económica, que sigue fundada sobre la inmanente, en cuanto que la distancia eterna y santa del Hijo en relación al Padre en el Espíritu es el fundamento de que la distancia impía del pecado del mundo pueda ser asumida, remontada y superada en aquélla» (Td 4, 338). Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 78.

³⁴⁹ Cf. Td 3, 485.

³⁵⁰ Cf. Td 3, 466.

³⁵¹ «El gesto con el que el Padre expresa y entrega toda la divinidad (gesto que no solo “hace”, sino que lo “es”), puede, desde el momento en que engendra al Hijo como el infinitamente Otro de sí mismo, ser al mismo tiempo el eterno presupuesto y superación de todo lo que en el mundo será división, dolor, alienación, aunque también entrega de amor, posibilidad de encuentro y felicidad. No se trata de una identidad inmediata de los momentos, sino de un presupuesto que les domina y les supera a ambos. Por lo mismo, no se trata de una simple plataforma para una potencial “historia de Dios”, que a través del dolor de la división (en sí y/o en el mundo) consigue llegar a la unidad, sino de un presupuesto real unitario de semejante división» (Td 4, 301). Na proposta de von Balthasar nunca se diz que o drama trinitário tem necessidade de passar pelas contradições do mundo para passar de algo abstrato a algo concreto como intenta Hegel (cf. Td 4, 303). Von Balthasar procede de um outro modo partindo do acontecimento amoroso intradivino no qual existe já o absoluto e eterno dom de si mesmo que faz aparecer Deus como amor absoluto e possibilita a sua autocomunicação na História mas sem necessitar da História (cf. B. GRÜMME, «Proximidade de Deus no sofrimento?: Reflexão sobre o significado do axioma teológico da imutabilidade», 520).

3.2. Limites da proposta

3.2.1. A inadequada identificação entre economia e imanência

Como já vimos no segundo capítulo da nossa dissertação, para von Balthasar, qualquer afirmação acerca da Trindade imanente só pode ser feita a partir da económica, ou seja, do agir de Deus no teodrama, por meio de Jesus Cristo, a única imagem válida do que Deus é *em-si*. Trata-se de uma aplicação bastante assertiva do *Grundaxiom* rahneriano por von Balthasar, sendo o mesmo axioma o que preside ao raciocínio lógico de toda a *Teodramática*: só podemos chegar a conhecer a Trindade imanente e fazer afirmações a respeito dela pela Trindade económica. Todavia, von Balthasar deixa bem claro que ambas não se podem distinguir adequadamente: a Trindade económica é uma interpretação da Trindade imanente, que, sendo o princípio fundador da primeira, não pode ser simplesmente identificada com ela, opondo-se deste modo ao vice-versa rahneriano. Isto gerou um intenso e complexo diálogo com o axioma de Rahner, principalmente com o seu “vice-versa”, sendo esse ponto de divergência que assinala a diferença de métodos destes dois grandes teólogos, como já afirmamos no capítulo anterior.

Partindo daqui, von Balthasar formula a sua terceira via na certeza de que «a economia da salvação encontra na Trindade imanente o seu princípio de interpretação, mas também a sua justificação»³⁵². É de facto a partir desta pedra de toque que von Balthasar intenta pôr em Deus as condições de possibilidade do drama do mundo. Procura, com isto, um caminho que permita uma interpretação da Trindade imanente como fundamento do processo do mundo, sem que este apareça como um simples processo formal de automediação divina ou que Deus apareça simplesmente imiscuído com ele. Perscruta, portanto, na Trindade imanente, as condições de possibilidade para a sua auto-manifestação económica, com tudo aquilo que ela envolve, sem que com isso se coloque em causa a verdade e a transcendência de Deus³⁵³. Com isto, tornar-se-á claro para von Balthasar que o teodrama não pode ser explicado sem referência à vida intratrinitária. Só a partir daí é que se pode compreender o envolvimento de Deus na História, uma vez que é na vida intratrinitária que se fundam os modos de agir de Deus na

³⁵² «L'économie du salut trouve dans la Trinité immanente son principe d'interprétation, mais également sa justification» (N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 78).

³⁵³ Cf. Td 4, 299-300; 303; R. RIVERO, *El misterio de la diferencia*, 508-509.

economia ao ponto de se afirmar que as *kénosis* de Deus na História são simples derivações da «*kénosis*» intradivina³⁵⁴.

Coloca-se então uma pertinente questão: é legítima a identificação que von Balthasar faz entre a economia e a imanência? Sabemos que von Balthasar se tornou um grande opositor ao vice-versa rahneriano, salvaguardado que Deus é sempre maior que a sua manifestação económica, enquanto é o princípio fundador da mesma. Todavia, enquanto há pudor por parte de von Balthasar em afirmar que a Trindade imanente é a económica, salvaguardando o sempre maior da vida intradivina, parece que há uma identificação excessiva entre a Trindade económica e a imanente, como se tudo aquilo que se revela na economia tivesse correspondência na imanência parecendo que a economia é uma mera reprodução temporal da vida íntima de Deus³⁵⁵.

L. F. Ladaria chamou bem a atenção para este problema. Ladaria começa por considerar que há aspetos irrenunciáveis de verdade na intuição de von Balthasar. Por um lado, a afirmação de que a Trindade imanente é princípio e fundamento da economia da salvação, como afirma o próprio documento da CTI, *Teologia-Cristologia-Antropologia*³⁵⁶, pelo que tudo o que se realiza na história da salvação tem a sua condição de possibilidade na vida íntima de Deus. Por outro lado, temos a afirmação de que o espaço intradivino possibilitado pela distinção entre as três Pessoas da Santíssima Trindade é a condição de possibilidade da Criação e do abaixamento de Cristo na encarnação e na cruz, na qual pode experimentar a agonia da «distância» que o separa do Pai. Esta distância, porém, é sempre superada pela obediência e entrega confiada. Todavia, assim considera Ladaria, temos de perguntar se tudo o que ocorre na economia tem de ser uma realidade na Trindade imanente, como parece considerar von Balthasar. Coloca-se então, em última análise, a eterna questão da correspondência entre economia e imanência e a sua legitimidade na proposta de von Balthasar.

Neste sentido, afirma Ladaria, é verdade que o que acontece na economia tem de facto na vida imanente de Deus o seu fundamento último. Todavia, é importante salvaguardar que a economia não é uma mera reprodução temporal do que ocorre na imanência. Neste sentido, Ladaria acha prudente renunciar à terminologia de von Balthasar, uma vez que esta pode dar lugar a vários mal-entendidos. Isto explica-se pelo facto de que as afirmações de von Balthasar parecem trazer com elas o perigo de entendermos a economia como simples repro-

³⁵⁴ «Gracias a esta *kénosis* originaria, han llegado a ser posibles en principio las demás *kénosis* de Dios en el mundo como simples consecuencias de aquélla» (Td 4, 307).

³⁵⁵ Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 161.

³⁵⁶ «Nella vita intima del Dio trinitario esiste la condizione di possibilità di questi eventi, che dall'incomprensibile libertà di Dio ci vengono offerti nella storia della salvezza del Signore Gesù Cristo» (CTI, *Teologia, Cristologia, Antropologia* [1981], I. C. 3: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 216).

dução temporal dos eventos eternos e não como manifestação livre e gratuita da vida intradivina³⁵⁷.

Também Olegario González de Cardedal, ao referir-se à proposta de von Balthasar de fundar a *kénosis* histórica de Cristo na «*kénosis*» intradivina, pensa que falar sem mais de uma «*kénosis*» intradivina, para além de carecer de fundamento bíblico, parece ser uma aplicação ilegítima da reciprocidade entre Trindade imanente e Trindade económica. Tece, por isso, uma dura crítica, no sentido de afirmar que esta proposta parece não contemplar os elementos de novidade da existência incarnada do Filho e que não preexistem nem têm fundamento na vida intratrinitária. Decorrem antes da liberdade e da História e são consequência do pecado do homem. Deste modo, não é legítimo olhar a Trindade económica como uma mera representação dos dinamismos da vida interna de Deus³⁵⁸.

3.2.2. Despojamento e subsistência: uma leitura perigosa da *circumincessio* trinitária?

Pensando desde a Trindade, procurando nela o único fundamento que permite a Deus comprometer-se com o cuidado do mundo sem deixar de ser Deus, von Balthasar olha para as Pessoas divinas enquanto processões, relações e missões, de modo a colocar em Deus as condições de possibilidade da sua exteriorização e consequentemente do Seu compromisso com o teatro do mundo.

Olhando para o interior da vida trinitária, descreve a geração do filho como uma a primeira e radical «*kénosis*» (*erste radikale “Kenose”*) que se amplia quase espontaneamente numa «*kénosis*» de toda a Trindade. Esta corresponde à autoentrega realizada pelas três pessoas da Santíssima Trindade, por meio da qual a natureza divina se torna um tesouro comum, possuído de forma igual e indivisa pelas hipóstases. Considera, deste modo, que, no íntimo da vida de Deus, cada uma das Pessoas, para poder subsistir na única natureza divina, se desapropria totalmente do Seu ser, sem nada reservar para si, sublinhando a essência divina como amor, como *dom-total-de-si*, como *negação-de-si*³⁵⁹.

³⁵⁷ Cf. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 167-171.

³⁵⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 397-398.

³⁵⁹ Cf. M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 274.

Coloca-se então uma pertinente questão, levantada com grande sobriedade por N. Pujos, na sua obra *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites: à luz da ontologia trinitária clássica* pode conceptualizar-se o amor divino como dom kenótico de si³⁶⁰?

Segundo o IV Concílio de Latrão, não é possível afirmar que no ato de gerar o Filho consubstancial o Pai doou ao Filho uma parte da sua substância enquanto reteve uma parte para si mesmo, uma vez que a substância do Pai é una e indivisível. Tampouco se pode afirmar que o Pai a transferiu para o Filho sem a reter para si mesmo uma vez que não pode haver uma diminuição do ser do Pai³⁶¹. É neste sentido que Ladaria considera a terminologia de von Balthasar pouco precisa pois não concebe que se possa falar de despojamento quando se fala das relações intratrinitárias uma vez que as pessoas divinas não se despojam de nada. O Seu ser é relação pelo que a sua subsistência própria e a sua doação aos demais são uma e a mesma coisa³⁶².

Todavia, segundo N. Pujos, von Balthasar não contradiz aquela afirmação conciliar, mesmo naquelas afirmações mais audaciosas que falam de uma total desapropriação da divindade por parte do Pai para gerar o Filho. De facto, von Balthasar, ao descrever a geração do Filho pelo Pai, nunca afirma que o Pai perde a substância divina na sua doação. Ao contrário, Ele retém-na plenamente, porque a comunica plenamente. Ele é este dom, como afirma explicitamente von Balthasar³⁶³: «Quando o Pai se expressa e se dá sem reservas, nem se perde nem se esgota com o dom, apesar de que, por outra parte, não reserva nada de si e para si. Com efeito, Ele é a total essência de Deus nesta autodoação»³⁶⁴. Assim, ainda que von Balthasar afirme que o Pai se desapropria totalmente da sua divindade para gerar o Filho consubstancial³⁶⁵, isso não significa, segundo N. Pujos, que Ele não a retém para si mesmo ou que perde a sua substância divina. Quer antes dizer que renuncia a ser Deus para si mesmo³⁶⁶, uma renúncia que, ao invés de aniquilar a divindade do Pai, confirma a sua identidade como *dom-*

³⁶⁰ «À la lumière de l'ontologie trinitaire classique, l'Amour divin peut-il sans risque être conceptualisé comme don de soi kénotique?» (N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 117)

³⁶¹ «Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia» = «E não se pode dizer que Ele [o Pai] lhe [ao Filho] tenha dado uma parte da sua substância, retendo outra parte para si, porque a substância do Pai é indivisa, enquanto absolutamente simples. E nem mesmo se pode dizer que o Pai, gerando-o, tenha transferido para o Filho a sua substância, como se a tivesse dado ao Filho sem conservá-la para si; neste caso teria cessado de ser substância» (DzH 805).

³⁶² Cf. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 169.

³⁶³ Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 118.

³⁶⁴ «Cuando el Padre se expresa y se da sin reservas, ni se pierde ni se agota con el don, a pesar de que, por otra parte, no se reserva nada de sí y para sí. En efecto, El es la total esencia de Dios en esta autodonación» (Td 4, 301-302).

³⁶⁵ «(...) el Padre se desapropria por completo de su divinidad y se la transfiere al Hijo» (Td 4, 300).

³⁶⁶ «En el amor del Padre hay una renuncia absoluta a ser Dios para sí solo» (Td 4, 300).

*de-si*³⁶⁷. Deste modo, o dom sem reservas do Pai na geração do Filho, segundo as palavras do teólogo helvético, não toca a essência divina, mas antes funda a paternidade da primeira hipóstase³⁶⁸. De facto, ainda que por algumas vezes von Balthasar afirme explicitamente que nesta autoentrega do Pai, Ele não dá tudo o que *tem*, mas tudo o que *é*, uma vez que em Deus existe só o ser, não o ter³⁶⁹, também deixa bem claro que a transferência da divindade para o Filho se trata de uma partilha com o Filho de tudo o que *é* seu, de modo a que tudo o que *é* do Filho seja também do Pai³⁷⁰. Estamos no domínio do paradoxo da autoadoção recíproca das Pessoas da Santíssima Trindade e, principalmente, da geração do Filho pelo Pai, paradoxo que von Balthasar toma bem a sério uma vez que o Pai se faz dom total sem se perder³⁷¹. Todavia, percebe-se a preocupação de Ladaria quanto à linguagem de Balthasar, que pode ser facilmente mal interpretada.

3.2.3. É von Balthasar triteísta?

Alguns autores são da opinião que o desenvolvimento que von Balthasar faz dos Mistérios de Cristo não oferecem uma visão satisfatória da unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, principalmente na sua Paixão, morte e descida à mansão dos mortos.

De facto, como pudemos ver no capítulo anterior, principalmente quando abordamos o tema da cruz e da descida aos infernos e sua relação com a «*kénosis*» intradivina, podemos por vezes ter a percepção que as processões trinitárias, no plano económico, parecem distintas ao ponto de uma aparente separação. Face a isto, num primeiro relance podemos acusar von Balthasar de triteísmo e daí concluir que a sua teologia não nos oferece uma visão satisfatória da unidade das pessoas divinas. Mas será justa essa afirmação? Será que a aplicação das noções de distância, separação, alienação, abismo à vida intradivina conduz von Balthasar a uma teologia triteísta?

Um olhar atento à sua teologia mostra que não há qualquer sinal de multiplicação da substância ou do ser de Deus. Cada uma das Pessoas é apresentada como idêntica com a única essência/natureza divina e, ainda que haja uma diferença entre as hipóstases em virtude da oposição de relações, a que von Balthasar dá tanta relevância, a unidade de Deus continua

³⁶⁷ Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 119.

³⁶⁸ Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 121-122.

³⁶⁹ Cf. Td 5, 83.

³⁷⁰ «En efecto, el Padre se desapropia por completo de su divinidad y se la transfiere al Hijo, no la “parte” con el Hijo, sino que “comparte” con el Hijo todo lo suyo» (Td 4, 300).

³⁷¹ Cf. N. PUJOS, *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites*, 121.

preservada³⁷². Tampouco há três centros de consciência ou três centros de vontade em Deus. As processões em Deus são eternas, sem antes nem depois, o que garante a unidade do Ser de Deus, sendo que o Espírito Santo mantém a unidade, mesmo na aparente diferença ou separação. Deste modo, não há qualquer interrupção da unidade divina, nem no «evento» das processões, nem na encarnação, nem na cruz³⁷³. Já a aplicação das noções de distância, separação, alienação e abismo, não são mais que usos metafóricos, que não expressam senão a real distinção das hipóstases na imanência, a qual fundamenta qualquer distância, separação, alienação e abismo que possa haver na economia o que não implica uma separação ontológica em Deus³⁷⁴.

Para além do mais, por detrás das noções de distância, separação, alienação e abismo, von Balthasar parece privilegiar sempre a unidade das três pessoas da Santíssima Trindade, fundamentando a unidade das três hipóstases nas suas obras *ad extra* na unidade intradivina. Toda a distância e toda a distinção *ad extra* encontra o seu fundamento na possibilidade das três Pessoas divinas, na sua unidade, assumirem a distância e inclusive a diferença. Toda a distinção na economia fica fundada nas processões eternas e, por isso, na unidade das Pessoas divinas, na sua comunhão eterna pela qual as três Pessoas são inseparáveis³⁷⁵. Neste sentido, a própria unidade *ad extra* das operações divinas fica fundada na «*kénosis*» original intradivina, que é medida de todo o drama que se opera na economia, o que não exclui a profunda unidade das três hipóstases: a diferenciação das hipóstases é, ao mesmo tempo, comunhão perfeita, o que permite que cada uma das Pessoas possa agir na sua alteridade, sem que se coloque em causa a unidade³⁷⁶. De facto, a autodoação em Deus constitui simultaneamente a uma essência divina e a trindade das hipóstases.

Deste modo, podemos afirmar com E. Vetö, que von Balthasar não é triteísta. A unidade divina ao plano imanente é sempre salvaguardada. Aliás, é essa mesma unidade que salvaguarda a unidade nas obras de Deus *ad extra*, onde transparece a divisão e a distância³⁷⁷.

Todavia, podemos dizer que, ainda que a unidade intratrinitária seja salvaguardada, von Balthasar não elabora de maneira satisfatória a unidade das operações *ad extra* das três pessoas da Santíssima Trindade, pelo que a teologia da von Balthasar dificilmente se livra da acusação de um triteísmo económico. Assim considera E. Vetö, sendo compreensível tal acusação por parte de alguns autores à teologia balthasariana, ainda que não seja legítimo dizer

³⁷² Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 116.

³⁷³ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 118.

³⁷⁴ Cf. G. O'HANLON, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar*, 118-119.

³⁷⁵ Cf. E. VETÖ, *Du Christ à la Trinité*, 299, 308.

³⁷⁶ Cf. E. VETÖ, *Du Christ à la Trinité*, 310-311.

³⁷⁷ Cf. E. VETÖ, *Du Christ à la Trinité*, 330-331.

que na sua teologia trinitária se coloca em causa a unidade das três Pessoas da Santíssima Trindade, pelo menos no plano imanente³⁷⁸.

3.2.4. Será o drama original um mero artifício teológico?

Como já foi ficando bastante claro ao longo do nosso trabalho, von Balthasar postula que a autoentrega realizada pelas três pessoas da Santíssima Trindade pressupõe uma «distância» entre as pessoas divinas, exigida para que haja um dador e um recetor. Interpreta, deste modo, a diferenciação relativa em Deus (a alteridade das hipóstases) como «distância», como espaço de liberdade que permite a doação³⁷⁹. É exatamente nessa distância que von Balthasar coloca o fundamento não só das distâncias económicas que perpassam toda a História da salvação, como também de toda a separação e divisão presentes no teatro do mundo. Desta forma, qualquer abismo que se faça notar na economia, qualquer separação e divisão que separem a criatura do Criador e até mesmo a distância económica do Filho relativamente ao Pai não são possíveis a não ser na absoluta e real «distância» pessoal da *circumcessio* que nos revela uma verdadeira «separação» entre as Pessoas divinas, ainda que continue garantida a unidade essencial das hipóstases³⁸⁰.

Assim se postula que todo o possível drama entre Deus e o mundo (teodrama) fica referido e tem lugar naquele «drama original» (*Ur-Drama*)³⁸¹ que é a autoentrega realizada pelas três pessoas da Santíssima Trindade³⁸².

A propósito da aplicação da noção de «distância» à vida intratrinitária por parte de von Balthasar, Karen Kilby, na sua obra *Balthasar: A (very) critical introduction* chama-nos à atenção para algo importante: enquanto no tratamento clássico da doutrina da Trindade a proximidade e inseparabilidade das Pessoas divinas se funda no dom-de-si do Pai ao Filho que impossibilita qualquer distância entre ambos, von Balthasar vai exatamente na direção oposta ao afirmar que o dom-de-si do Pai ao Filho requer uma «distância»/«separação» entre Eles, que possibilita as demais distâncias económicas³⁸³.

³⁷⁸ «(...) alors qu'il propose une conception de l'unité intratrinitaire tout à fait assurée, il n'élabore pas de manière satisfaisante l'unité d'opération du Père, du Fils et de l'Esprit dans l'économie des mystères» (E. VETÖ, *Du Christ à la Trinité*, 333). «Balthasar évite difficilement une forme de "trithéisme économique"» (E. VETÖ, *Du Christ à la Trinité*, 334).

³⁷⁹ Cf. Td 4, 300.

³⁸⁰ Cf. Td 4, 301; Td 5, 96.

³⁸¹ Cf. Td 4, 302.

³⁸² Cf. Td 4, 303; K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction*, 108.

³⁸³ «Interestingly, where in classic treatments, the closeness, the inseparability, of the Persons tends to be conceived as linked to the fullness of the Father's self-gift – because the Father gives everything he is to the Son,

Face a isto, Kilby considera que a proposta de von Balthasar de fundar as distâncias económicas numa suposta «distância» intratrinitária se trata de um mero artifício teológico dedutivo que intenta partir da noção de distância intratrinitária como um simples dado dogmático dado à partida e que possibilita uma determinada leitura das experiências do Calvário no sentido em que é apresentado como fundamento destas, o que é, segundo esta autora, ilegítimo³⁸⁴. Kilby acaba mesmo por reduzir a argumentação de von Balthasar a uma mera tentativa de antecipar o evento da cruz na vida intradivina de modo que ele não introduza algo novo no ser de Deus³⁸⁵.

Neste sentido, mais do que escrever como um teólogo, von Balthasar escreve como um novelista que, a partir de uma determinada compreensão do evento da cruz, acaba por construir livremente um pano de fundo que torne plausível esta compreensão – o tal «drama original». Para tal, transgride algumas das barreiras usuais da teologia falando com demasiada confiança ao tentar saber mais do que se pode saber acerca da vida intratrinitária³⁸⁶.

Para além do mais, os conceitos de «distância» e «separação» são conceitos frágeis e pouco claros quando aplicados à vida intradivina e que trazem algumas dificuldades, ainda que possam ser olhados como meras analogias, considera Kilby, dado que não é particularmente fácil dar-lhes um valor positivo quando aplicadas à vida intradivina³⁸⁷.



A proposta de von Balthasar que consiste em colocar em Deus as condições de possibilidade do drama do mundo e do envolvimento de Deus nesse drama (que assim se torna teodrama) permitiu encontrar uma terceira via capaz de evitar duas tendências repetidas ao longo da História da Igreja: que Deus é indiferente aos dramas da História e, por outro lado, que

there can be no distance between them – in Balthasar’s thought this same self-gift of the Father’s (though here conceived as self-stripping) leads, it would seem, in precisely the opposite direction: Balthasar’s assertion on the infinite difference of separations of the Persons regularly follows references to the Father giving himself away completely to the Son (K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction*, 100).

³⁸⁴ Cf. K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction*, 108-109.

³⁸⁵ «(...) it seems that the position is something like this: if the Cross is conceived as God abandoning God, and if we are not, like Moltmann, to think of it as introduction something *new*, something previously unexperienced, into the life of the Trinity, then we are bound to suppose that there is *something* eternally present in the life of the Trinity which anticipates it, something to which it gives expression (K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction*, 111).

³⁸⁶ Cf. K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction*, 114.

Cf. K. KILBY, *Balthasar: A (very) critical introduction*, 110-111.

Deus está mitologicamente comprometido com a História colocando em causa a sua absoluta transcendência. Todavia, esta proposta de von Balthasar que acaba por, tem alguns pontos frágeis e que podem ser apontados como limites desta proposta.

Na hora de fazer um balanço final podemos dizer que, se por um lado a proposta de von Balthasar de fundar na vida intradivina os sucessivos abaixamentos de Deus na História permitiu superar muitas das fragilidades daqueles autores que não foram capazes de harmonizar a imutabilidade e a impassibilidade de Deus com o realismo da encarnação e das experiências humanas do Verbo de Deus incarnado, por outro lado ela apresenta fragilidades que podem pura e simplesmente fazer cair por terra a proposta de von Balthasar reduzindo-a a uma mera especulação ilegítima.

Contudo, na hora de dar uma última palavra não podemos deixar de reconhecer a originalidade da proposta do teólogo helvético e da sua sagacidade em ir ao encontro das fragilidades daqueles autores que não conseguiram incorporar na sua teologia a tradição bíblica onde a imutabilidade e impassibilidade de Deus, o Seu envolvimento dramático na História e o realismo das experiências humanas do Verbo de Deus incarnado estão em harmonia.

CONCLUSÃO

O problema da conciliação entre a imutabilidade e impassibilidade divinas com o cuidado de Deus pelo mundo, que compreende no seu extremo a *kénosis* do Filho de Deus na sua encarnação e, acima de tudo, na sua paixão, é um problema tão atual na contemporaneidade como o foi nos primórdios da tradição cristã.

Cada momento da história, cheia de traços frequentemente dramáticos e até mesmo trágicos, pede um discurso teológico que saiba ir ao encontro dos anseios do homem. A contemporaneidade, marcada por grandes mudanças ao nível da compreensão do mundo e do universo, foi também palco de duas grandes guerras mundiais que colocaram os teólogos em confronto com o drama do sofrimento inocente. Face a isto, qualquer discurso que deixe transparecer um Deus insensível aos gritos da dor humana, incapaz de sentir afeição pelo sofrimento humano, afastado do devir do mundo que olha desde cima, com um olhar altivo e soberbo de quem se sabe Criador, torna-se um discurso vazio, incapaz de ir ao encontro dos anelos mais profundos do homem. Todavia, não podemos dizer que aquelas teologias que postularam um Deus envolvido no processo do mundo, imiscuído nele ao ponto de com ele se confundir ou mesmo aquelas que postularam a existência de dor e morte na essência de Deus, na tentativa de o fazer solidário com os sofrimentos do homem, conseguiram ir ao encontro desses anseios. É preciso algo mais, algo que nos permita dizer que Deus é capaz de se comprometer verdadeiramente com o mundo ao ponto de se fazer homem verdadeiro sem, contudo, deixar de ser Deus, imutável e impassível, na medida em que estes atributos condizem com o Seu ser. E von Balthasar soube fazê-lo.

O contributo mais notável de von Balthasar neste sentido foi apresentado pela primeira vez no texto de *Mysterium Paschale / Theologie der drei Tage*, e reafirmado e examinado em

alguns dos seus pontos no breve prefácio da sua tradução francesa. Contudo, só na *Teodramática*, principalmente nos seus dois últimos volumes, é que o nosso autor levou este trabalho a fundo, ainda que a partir de uma abordagem não sistemática pelo que, pretendendo expô-lo, não podemos ir por outro caminho senão pela recolha dos fragmentos e a tentativa da sua unificação. Foi o que tentámos fazer ao longo do nosso trabalho e que exporemos de seguida de forma sintética.

Em constante diálogo com algumas correntes do pensamento teológico contemporâneo (nomeadamente a Teologia do Processo) e com alguns autores atuais (particularmente, Jürgen Moltmann e Kazoh Kitamori) que colocaram em causa a imutabilidade e a impassibilidade de Deus, von Balthasar procurará algo que permita a Deus comprometer-se no cuidado do mundo ao ponto de se fazer homem e entregar a sua vida na cruz sem, contudo, deixar de ser o Deus imutável e impassível, eterno e perfeito. O teólogo helvético considera então que possa haver algo na divindade que torne possível a uma pessoa divina – o Filho – fazer-se homem e experimentar aquilo que faz parte da condição humana. Von Balthasar expressa esta ideia de forma explícita no prefácio da edição francesa de *Mysterium Paschale*, mas ela já estava patente desde o início da sua publicação, ainda como pertencente à dogmática *Mysterium Salutis*.

Ao procurar colocar em Deus as condições de possibilidade do Seu abaixamento, von Balthasar avança com a hipótese de que nas mútuas relações intratrinitárias em que as Pessoas divinas se doam reciprocamente umas às outras está presente uma «*kénosis*» primordial – a «*kénosis*» intradivina – que funda as demais *kénosis* como simples derivações da primeira. Coloca-se então na vida intradivina o único fundamento que permite trazer a Deus algo como a mudança, a dor e a morte. Deste modo consegue passar-se pelo problemático das teses que colocam em causa a imutabilidade e a impassibilidade de Deus, mas, em certo sentido, tem-se em conta que em Deus pode haver mudança e dor, entendidas em sentido supratemporal, sem que isso signifique que Deus não é imutável e impassível. Podemos então dizer que von Balthasar nos dá ferramentas para continuar a dizer que Deus é imutável e impassível, se bem que com um significado modificado, significado este que faz justiça aos dinamismos da vida intratrinitária e à sua expressão económica nos contínuos abaixamentos de Deus na história. O que von Balthasar acaba por fazer é atribuir a Deus uma combinação complexa entre dois termos aparentemente contraditórios de modo a fazer justiça ao ser de Deus. Estamos no mistério de Deus e, enquanto tal, movemo-nos no paradoxo, paradoxo este que é essencial no cristianismo.

A proposta de von Balthasar evitará, assim, duas tendências repetidas ao longo da história da Igreja: por um lado, que Deus é indiferente aos dramas da história e, por outro lado, que

Deus está mitologicamente comprometido com a história colocando em causa a sua absoluta transcendência.

Fica assim claro o lugar que ocupa a noção de «*kénosis*» intradivina na temática em torno da imutabilidade e impassibilidade de Deus: ela é exatamente o fundamento que torna possível continuar a dizer que Deus é imutável e impassível mas, ao mesmo tempo, que é capaz de se comprometer plenamente com o cuidado do mundo e com tudo aquilo que esse cuidado envolve. Von Balthasar distancia-se assim da ideia de que Deus se encontra enredado no processo do mundo e que o Seu ser é alterado por esse envolvimento, mas, por outro lado, distancia-se da perigosa representação da imutabilidade impassibilidade de Deus como uma espécie de ativa imobilidade.

Não obstante, von Balthasar está consciente da dificuldade e precariedade da sua argumentação e tem atenção às muitas difíceis questões que a sua noção de «*kénosis*» intradivina suscita. Tem, por isso, o cuidado de não a apresentar como uma solução definitiva, rejeitando qualquer uma que se apresente como tal. Para além do mais, quando fala de *kénosis* aplicada à vida intratrinitária, fala de modo analógico (note-se o recorrente uso de aspas quando se refere à *kénosis* intradivina) distanciando-se, deste modo, da aplicação de qualquer noção de distância e sofrimento ao ser de Deus. Todavia, ainda que este evento intratrinitário seja descrito como «*kénosis*» apenas de forma análoga, ele é tido por von Balthasar como real sendo nele que alicerça toda a sua fundamentação. Uma vez que esta noção não encontra nenhum fundamento nem na Sagrada Escritura, nem na Tradição eclesial, o argumento de von Balthasar torna-se também ele frágil sendo até classificado por alguns como ilegítimo, como vimos em alguns apontamentos do terceiro capítulo.

Em jeito de balanço final, podemos dizer que a proposta de von Balthasar de colocar em Deus as condições de possibilidade do drama do mundo e do envolvimento de Deus nesse drama (que assim se torna teodrama) permitiu encontrar uma terceira via capaz de evitar aquelas duas tendências repetidas ao longo da História da Igreja. Salvaguarda-se assim que Deus é imutável e impassível, ainda que haja uma reinvenção destes conceitos de modo que façam justiça aos dinamismos da vida intradivina. Porém, esta está longe de ser uma proposta definitiva. E von Balthasar também não teve essa pretensão. Ela ajuda-nos a repensar este tema tão importante e decisivo para a compreensão de quem é Deus e dos Seus dinamismos de vida e de amor que se alargam ao encontro do homem, mas tem também muitas fragilidades, principalmente devido à sua complexa formulação, demasiado especulativa talvez.

Continua então a eterna questão de como conciliar os atributos da imutabilidade e impassibilidade de Deus com a sua vitalidade no cuidado do mundo. Estamos no domínio do mistério e, neste sentido, qualquer proposta de solução é frágil.

Olhando em retrospectiva para este trabalho de dissertação final, reconhecemos-lhe sobretudo o valor de nos ter colocado e contacto com parte da extensa obra de von Balthasar e de nos ter incitado a pensar o Mistério do Deus cristão, num olhar diacrónico pela história da teologia onde são claras as demandas do homem na tentativa de saber dizer o Mistério.

Contudo, reconhecemos também os muitos limites desta dissertação. A obra de von Balthasar é extensíssima e, por vezes, obscura e difícil de compreender. Pouco sistemática e por isso exigente na hora de fazer uma síntese do seu olhar sobre determinado tema. Apesar de nos termos cingido à *Teodramática* e, dentro dela, ao tema da imutabilidade e impassibilidade divinas e da sua articulação com a noção de «*kénosis*» intratrinitária, cruzámo-nos com diversos temas que poderiam enriquecer a nossa exposição, dada a sua articulação com a proposta de von Balthasar e que acabámos por não referir, por nossa opção: a importância da analogia na teologia balthasariana e a influência de Erich Przywara neste tópico, tão fundamental para a compreensão da aplicação da noção de *kénosis* à vida intradivina; o difícil tema da inversão trinitária, tão fundamental na hora de falar do mistério da encarnação do Verbo e para a compreensão da relação entre economia e imanência; a pesada acusação de gnosticismo por parte de alguns teólogos à teologia de von Balthasar em geral, mas neste tema em particular; a incontornável influência da mística Adrienne von Speyr e de Sergei Bulgakov para a elaboração desta proposta e, por fim, a relação entre soteriologia e o tema da imutabilidade e impassibilidade de Deus.

Por fim, em jeito de partilha, apresentamos uma reflexão mais pessoal que se foi construindo no decorrer da nossa investigação.

Um trabalho de dissertação, mais do que fechar portas, rasga horizontes que nos levam mais longe. Aliás, é esta a grande mais valia da dissertação final do Mestrado Integrado em Teologia: ajudar-nos a ver mais longe enquanto nos adentramos nos mistérios de Deus e a partir deles perscrutamos o mistério da vida de Deus em nós. Durante a realização deste trabalho final foi-se abrindo uma porta que nos despertou grande interesse dada a sua pertinência para a vivência da vida cristã: o delineamento de uma teologia do dom-de-si como chave de leitura da vida cristã.

De facto, um dos critérios de autenticidade da vida cristã é a capacidade do cristão se fazer dom para os outros porque o próprio Senhor se fez dom para nós. Deus enviou ao mundo Seu Filho que deu a vida por nós. Enquanto cristãos devemos seguir os Seus passos fazendo-nos dom para os outros.

Ao fundar na vida intradivina a entrega do Filho ao mundo que culmina na Sua morte de cruz, von Balthasar impele-nos a olhar mais longe. A fundar o apelo à abnegação e ao dom de nós mesmos não só no amor com que Deus se manifestou a nós, mas no amor que Deus é em-si, na sua vida íntima.

Von Balthasar, como já referimos largas vezes, descreve a processão das hipóstases como uma autoentrega realizada pelas três Pessoas da Santíssima Trindade, por meio da qual a natureza divina se torna um tesouro comum possuído de forma igual e indivisa pelas hipóstases, sublinhando a essência divina como *dom-de-si*. Descreve-se então a vida íntima de Deus como uma comunidade de vida e de amor em que o Pai e o Filho se dão e se recebem reciprocamente no Espírito Santo num movimento eterno e ininterrupto. O amor divino aparece então como chave de leitura da teologia trinitária, o que introduz na reflexão o excesso do amor trinitário que está por detrás do dom infinito do Pai ao Filho e do Filho ao Pai que fazem brotar o Espírito Santo, fruto desse dom infinito de amor.

Por detrás da descrição da vida intratrinitária está uma linguagem cheia de movimento que exalta a dinâmica extática do deixar-o-outro-ser de cada uma das Pessoas da Santíssima Trindade que não pode subsistir em si mesma como Deus sem ceder lugar ao outro o que sublinha o valor positivo da alteridade divina³⁸⁸.

Se o dom de si que dá lugar ao outro e que funda a comunidade de vida e de amor que é a vida intradivina é a grande novidade do Deus Uno e Trino, isto não deve ser indiferente no seio da comunidade dos crentes. Deste modo abre-se uma porta que nos convida olhar o dom-de-si como critério de autenticidade da vida cristã e a positividade do outro como fundamento da vida em comunidade, não só a partir da iniciativa amorosa de Deus na sua autocomunicação, que tem o seu clímax no Mistério Pascal, mas a partir da própria vida intradivina, ainda que alguns possam acusar esta visão de se tratar uma analogia social aplicada à Trindade que pode trazer algumas complicações.

Deus é amor, e a superabundância deste amor tem o seu lugar primeiro na eterna geração do Filho pelo Pai e expiração do Espírito pelo Pai e pelo Filho. Se Deus-em-si é já esta comunidade de vida e de amor superabundantes então o dom-de-si e o concomitante reconhecimento da positividade da alteridade devem ser critérios de autenticidade da vida cristã não só porque Deus nos amou primeiro e porque a sua vida em nós nos impele a isso, mas porque Deus é, desde sempre e de toda a eternidade, dom-de-si e, ao extremo, negação de si.

Ao sublinhar a essência divina como amor, como *dom-total-de-si*, como *negação-de-si*, von Balthasar dá-nos novas linguagens para repensar a caridade e a abnegação como critérios

³⁸⁸ Cf. M. LOCHBRUNNER, «L'amore trinitario al centro di tutte le cose», 121; R. LAFONTAINE, «Quand K. Bart et H. Urs von Balthasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d'Aquin», 546.

de autenticidade da vida cristã, abrindo novas portas para fundar a próprio estilo da vida cristã na vida intradivina, comunidade de vida e de amor superabundantes da qual a comunidade dos crentes deve ser imagem e, em última análise, da qual todo o género humano deve dar testemunho.

Ousemos repensar a autenticidade cristã a partir das dinâmicas da vida intradivina tal como von Balthasar as descreve procurando nelas novas linguagens! Fica-nos o desafio.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes³⁸⁹

1.1. Obras de Hans Urs von Balthasar³⁹⁰

BALTHASAR, H. U. VON, «Mysterium Paschale» in FEINER, J.; LÖHRER, M. (dir.), *Mysterium salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. III/2 (Einsiedeln: Benziger Verlag 1969) 133-326; trad. esp. «El Misterio Pascual» in *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de la salvación*. III (Madrid: Ediciones Cristiandad 1980²) 666-814; = BALTHASAR, H. U. VON, *Theologie der drei Tage* (Einsiedeln: Benziger Verlag 1969); trad. fr. com prefácio do autor *Pâques le Mystère* (Paris: Les Éditions du Cerf 1981²); trad. esp.³⁹¹ *Teología de los tres días: El Misterio Pascual* (Madrid: Ediciones Encuentro 2000).

_____, *Herrlichkeit*. I. *Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1961); trad. esp. *Gloria*. 1. *La percepción de la forma* (Madrid: Ediciones Encuentro 1985).

_____, *Theodramatik*. I. *Prolegomena* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1973); trad. esp. *Teodramática*. 1. *Prolegómenos* (Madrid: Ediciones Encuentro 1990).

_____, *Theodramatik*. II/1. *Die Personen des Spiels: Der Mensch in Gott* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1976); trad. esp. *Teodramática*. 2. *Las personas del drama: El hombre en Dios* (Madrid: Ediciones Encuentro 1992).

_____, *Theodramatik*. II/2. *Die Personen des Spiels: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1978); trad. esp. *Teodramática*. 3. *Las personas del drama: El hombre en Cristo* (Madrid: Ediciones Encuentro 1993).

_____, *Theodramatik*. III. *Die Handlung* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1980); trad. esp. *Teodramática*. 4. *La acción* (Madrid: Ediciones Encuentro 1995).

_____, *Theodramatik*. IV. *Das Endspiel* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1983); trad. esp. *Teodramática*. 5. *El último acto* (Madrid: Ediciones Encuentro 1997).

³⁸⁹ Nas fontes referimos sempre primeiramente a edição original e só de seguida a tradução por nós utilizada quando a nossa incompreensão da língua original a tornou necessária. Ao longo do trabalho as citações e as referências bibliográficas referem-se sempre à tradução quando esta é indicada na bibliografia.

³⁹⁰ Não apresentamos a bibliografia completa de Hans Urs von Balthasar, mas apenas as obras utilizadas para a elaboração deste nosso trabalho.

³⁹¹ Tradução feita a partir da edição alemã da Johannes Verlag (1990) com nova numeração das notas por capítulo e atualização das referências bibliográficas de acordo com as novas edições das obras do autor.

1.2. Sagrada Escritura, Fontes patrísticas, medievais e magisteriais

i. Sagrada Escritura

Bíblia Sagrada: Versão dos textos originais. Coordenação geral por Herculano Alves (Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica 2008⁵).

ii. Fontes Patrísticas e medievais

ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Proslogion*: CORBIN, M. (dir.), *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*. 1. *Monologion | Proslogion* (Paris: Les Éditions du CERF 1986).

ARÍSTIDES, *Apologia*: SC 470.

ATENÁGORAS, *Supplicatio*: SC 379.

CIRILO DE ALEXANDRIA, *De sancta trinitate dialogi*: SC 231,237,246.

_____, *Quod unus sit Christus*: SC 97.

HILÁRIO DE POITIERS, *De Trinitate*: SC 443, 448, 462.

INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Epistula ad Polycarpum*: SC 10.

JUSTINO, *Apologiae*: SC 507.

LACTÂNCIO, *De ira Dei*: SC 289.

LEÃO MAGNO, *Sermones*: SC 22, 49, 74, 200.

MELITÃO DE SARDES, *Homilia de Pascha*: SC 123.

NOVACIANO, *De Trinitate*: CP 2.

ORÍGENES, *In Ezechielem homeliae*: SC 352.

TERTULIANO, *Adversus Marcionem* II: SC 368

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*. 9 vols. (São Paulo: Edições Loyola 2001-2009).

iii. Magistério

DENZINGER, H.; HÜNERMAN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral* (São Paulo: Paulinas - Edições Loyola 2007⁴⁰).

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004* (Bolonha: ESD 2010²).

1.3. Outras fontes

BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (München: Kaiser Verlag 1977²); trad. esp. *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cativerio editadas por Eberhard Bethge* (Salamanca: Ediciones Sígueme 2004⁴).

HARNACK, A. VON, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: JC Hinrichs 1900); trad. ing *What is christianity?* (Londres: Williams and Norgate 1902)

HEGEL, G. W. F., *Glauben und Wissen* (1802); trad. fr. *Foi et Savoir: Kant - Jacobi - Fichte* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 1988).

_____, *Phänomenologie des Geistes* (1807); trad. fr. *La Phénoménologie de l'Esprit* (Paris: Aubier 1941).

KITAMORI, K., *Kami no Itami no Shingaku* (Tokyo: Shinkyō Shuppansha 1958⁵); trad. ing. *Theology of the Pain of God* (Oregon: Wipf and Stock Publishers 2005).

MOLTMANN, J., *Theologie der Hoffnung* (München: Kaiser Verlag 1968); trad. esp. *Teología de la esperanza* (Salamanca: Editorial Sígueme 2006⁷).

_____, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlag 1972); trad. esp. *El Dios crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* (Salamanca: Ediciones Sígueme 2010³).

_____, *Trinität und Reich Gottes* (München: Kaiser Verlag 1980); trad. esp. *Trinidad y reino de Dios* (Salamanca: Ediciones Sígueme 1983²).

WHITEHEAD, A. N., *Process and reality: An essay in Cosmology* (New York: The Free Press 1978).

2. Instrumentos de Trabalho

LIDDELL, H.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press 1961⁹).

3. Bibliografia sobre Balthasar

ANELLI, A., «La soteriologia de H. U. von Balthasar» in *RdT* 39 (1998) 261-275.

BUENO DE LA FUENTE, E., «Trinidad y Pascua en la teología de H.-U. von Balthasar y J. Moltmann» in *Franciscanum* 164 (2015) 127-170.

GUERRIERO, E., *Hans Urs von Balthasar* (Madrid: San Pablo 2008 [orig. it. 2006]).

- HENRICI, P., «A Trilogia de Hans Urs von Balthasar: Uma teologia da cultura europeia» in *Cmn* 22/3 (2005) 281-293.
- HOLZER, V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire: Le différend théologique Balthasar-Rahner* (Paris: Les Éditions du Cerf 2007).
- _____, *Hans Urs von Balthasar* (Paris: Les Éditions du Cerf 2013).
- KILBY, K., *Balthasar: A (very) critical introduction* (Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans 2012).
- LAFONTAINE, R., «Quand K. Bart et H. Urs von Balthasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d'Aquin» in *NRT* 124 (2002) 529-548.
- LOCHBRUNNER, M., «L'amore trinitario al centro di tutte le cose» in FISICHELLA, R. (ed.), *Solo l'amore è credibile: Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar* (Città del Vaticano: Lateran University Press 2007) 113-125.
- MARCHESI, G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar: La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio* (Roma: Università Gregoriana Editrice 1977).
- MARTINELLI, P., «Mistério Pascal, Sábado Santo e Revelação trinitária: Considerações sobre uma ideia fundamental de Hans Urs von Balthasar» in *Cmn* 27/2 (2010) 143-156.
- NICHOLS, A., *Divine Fruitfulness: A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy* (London: T&T Clark 2007).
- O'HANLON, G., «Does God change? - H. U. von Balthasar on the Immutability of God» in *ITQ* 53/3 (1987) 161-183.
- _____, *The immutability of God in the theology of Hans Urs von Balthasar* (Cambridge: Cambridge University Press 1990).
- PARADISO, M., *Nell'intimo di Dio: La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar* (Roma: Città Nuova 2009).
- PUJOS, N., *La «kénose» du Père chez H. U. von Balthasar: Genèse et limites* (Paris: Les Éditions du Cerf 2013).
- QUASH, B., «The theo-drama» in OAKS, E. T.; MOSS, D. (org.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (Cambridge: Cambridge University Press 2004) 143-157.
- RIVERO, R., *El misterio de la diferencia: Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2002).
- RUGGIERI, G., «Per un discorso su Dio: Note in margine alla *Teologia dei tre giorni*» in BALTHASAR, H. U. VON, *Teologia dei tre giorni* (Brescia: Queriniana 2005⁶) 5-20.
- SCOLA, A., *Hans Urs von Balthasar: Uno stile teologico* (Milano: Jaca Book 1991).

- ŠTRUKELJ, A., «Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: l'unità di due opere» in FISICHELLA, R. (ed.), *Solo l'amore è credibile: Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar* (Città del Vaticano: Lateran University Press 2007) 75-94.
- VANDEVELE-DAILLIÈRE, G., «L' "inversion trinitaire" chez H.U. von Balthasar» in *NRT* 120 (1998) 370-383.
- VETÖ, E., *Du Christ à la Trinité: Penser les Mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar* (Paris: Les Éditions du Cerf 2012).
- YODER, T., *Hans Urs von Balthasar and Kenosis: The Pathway to Human Agency* (Chicago: Loyola eCommons 2013) disponibile http://ecommons.luc.edu/luc_diss/918.

4. Bibliografia complementar

- ÁLVAREZ GÓMEZ, M., «Hegelianismo» in XABIER PIKAZA, O.; NEREO SILANES, O. (dir.), *Diccionario Teológico: El Dios Cristiano* (Salamanca: Secretariado Trinitario 1992) 597-611.
- BAUCKHAM; R., «'Only the suffering God Can help': divine passibility in modern theology» in *Themelios* 9 (1984) 6-12.
- BRITO, E., *Hegel e a tarefa atual da cristologia* (São Paulo: Edições Loyola 1983 [orig. fr. 1979]).
- _____, «Hegel Georg Wilhelm Friedrich» in LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie* (Paris: PUF 1998) 517-520.
- _____, «Hégélianisme» in LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie* (Paris: PUF 1998) 520-521.
- _____, «Kénose» in LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie* (Paris : PUF 1998) 630-633.
- CARRASCO ROMERO, A., *La inmutabilidad divina en el contexto de la idea de Dios de la Patrística incipiente* (Roma: Athenaeum Romanum Sanctae Crucis 1995).
- CHARAMSA, K., *L'immutabilità di Dio: l'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2002).
- COBB, J., «La théologie du processus et la doctrine de Dieu» in *RHPR* 62 (1982) 1-21.
- CODA, P., *Il negativo e la Trinità: ipotesi su Hegel* (Roma: Città Nuova Editrice 1987).
- _____, *L'altro di Dio: Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov* (Roma: Città Nuova Editrice 1998).
- CURA ELENA, S. del, «El "sufrimiento" de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal: Planteamientos teológicos actuales» in *RET* 51 (1990) 331-373.

- DURAND, E.; HOLZER, V. (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle* (Paris: Les Éditions du Cerf 2010).
- FALQUE, E., *Dieu, la chaire et l'autre: D'Irénée à Duns Scot* (Paris: PUF 2008).
- FARIAS, J., *Da incerteza à esperança: Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma releitura teológica do motivo da encarnação* (Lisboa: Universidade Católica Editora 2012).
- FIDDES, P., «Process theology» in MCGRATH, A. E. (dir.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (Oxford: Basil Blackwell Ltd. 1993) 472-476.
- GAVRILYUK, P. *The suffering of the impassible God: The dialectics of patristic thought* (Nova Iorque: Oxford University Press 2004).
- GENUYT, F., *Le Mystère de Dieu* (Belgique: Desclée 1963).
- GERVAIS, M., «Incarnation et immuabilité divine» in *RvSR* 50 (1976) 215-243.
- GITTON, M., «Hellénisation du christianisme» in LACOSTE, J.-Y. (dir.), *Dictionnaire critique de la théologie* (Paris : PUF 1998) 524-526.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Fundamentos de Cristología. I. El camino* (Madrid: BAC 2005).
- _____, *Fundamentos de Cristología. II. Meta y misterio* (Madrid: BAC 2006).
- _____, *Cristología* (Madrid: BAC 2012).
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., «“La Teología del dolor de Dios”. Kitamori» in *Estudios Eclesiásticos* 48 (1973) 5-40.
- GRÜMME, B., «Proximidade de Deus no sofrimento?: Reflexão sobre o significado do axioma teológico da imutabilidade» in *Cmn* 20/6 (2003) 515-525.
- HALLMAN, J., «The mutability of God: Tertulian to Lactantius» in *ThS* 42 (1981), 373.
- HENRY, P., «Kénose» in PIROT, L. ; ROBERT, A.; CAZELLES, H. (dir.), *Dictionnaire de la Bible: Supplément. t. V* (Paris : Librairie Letouzey et Ané 1957) cc. 7-161.
- JANSEN, H., «Moltmann's view of God's (Im)mutability: The God of the Philosophers and de God of the Bible» in *NZSTh* 36 (1994) 284-304.
- JOWERS, D., «The theology of the cross as theology of the Trinity: a critique of Jürgen Moltmann's staurocentric trinitarianism» in *TB* 52.2 (2001) 245-266.
- LADARIA, L. F., *El Dios Vivo y Verdadero: El misterio de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2010⁴).
- _____, *La Trinidad, misterio de comunión* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2013³).
- KASPER, W., *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Ediciones Sígueme 2011⁸ [orig. al. 1982]).

- KÜNG, H., *La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona: Editorial Herder 1974 [orig. al. 1970]).
- MACQUARRIE, J., *Jesus Christ in modern thought* (Londres: SCM Press 1993).
- MARUJO, A., *Jürgen Moltmann: Descobrir Deus na Guerra* (29-04-2007) in <https://www.publico.pt/temas/jornal/jurgen-moltmann-descobrir-deus--na-guerra-212827> accedido em 23-02-2016.
- MCGRATH, A., *Historical Theology: An introduction to the History of Christian Thought* (Londres: John Wiley & sons 2013²).
- MOINGT, J., *Dieu qui vient à l'homme. I. Du deuil au dévoilement de Dieu* (Paris: Les Éditions du Cerf 2002).
- MONDIN, B., *Storia della Teologia. 4. Epoca contemporanea* (Bolonha: Edizione Studio Domenicano 1997).
- MUELLER, J., «Process theology and the catholic theological community» in *ThS* 47 (1986) 412-427.
- PALMA, A., *L'esperienza della Trinità e la Trinità nell'esperienza: Modelli di una loro configurazione* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2013).
- RAHNER, K., «Advertencias sobre el tratado dogmático “de Trinitate”» in RAHNER, K., *Escritos de Teología. IV* (Madrid: Taurus 1964[orig. al. 1962]) 105-136
- _____, «Para la teología de la encarnación» in RAHNER, K., *Escritos de Teología. IV* (Madrid: Taurus 1964 [orig. al. 1962]) 139-158.
- REALE, G.; ANTISERI, D., *História da Filosofia. 6. De Nietzsche à Escola de Frankfurt* (São Paulo: Paulus 2006 [orig. it. 1997]).
- REGAN, T., «La “Process Theology” et la foi chrétienne contemporaine» in *Études* 368/1 (1988) 81-92.
- RENAUD, M., «Hegel» in CABRAL, R. et al. (dir.), *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. 3. E-I* (Lisboa / São Paulo: Editorial Verbo 1999) cc. 1026-1046.
- SCHMAUS, M., *Teologia dogmática. I. La Trinidad de Dios* (Madrid: Ediciones Rialp 1960 [orig. al. 1955]).
- SEQUERI, P., «Cristologie nel quadro della problematica della mutabilità e passibilità di Dio: Balthasar, Küng, Mühlen, Moltmann, Galot» in *La Scuola Cattolica* 105 (1977) 114-151.
- STEEN, M., «Jürgen Moltmann's critical reception of K. Barth's theopaschitism» in *ETL* 67 (1991) 279-311.
- TILLIETTE, X., *La christologie idéaliste* (Paris : Desclée 1986).
- _____, «O mistério de um sofrimento divino» in *Cmn* 20/6 (2003) 496-502.

URDANOZ, T., *Historia de la Filosofía. VII. Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica* (Madrid: BAC 1984)

VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana. III. Siglos XVIII, XIX y XX* (Barcelona: Editorial Herder 1992).

ÍNDICE

Siglas e Abreviaturas	1
Introdução	3
Capítulo I - A problemática da (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus na Teologia moderna (sécs. XIX e XX)	7
1.1. O tema na Tradição da Igreja.....	8
1.1.1. O tema na patrística.....	10
1.1.2. O tema na escolástica	15
1.2. Nos alvares da modernidade.....	18
1.2.1. Georg W. F. Hegel	18
1.2.2. Adolf von Harnack.....	22
1.3. Teologias da dor e da morte na essência de Deus.....	23
1.3.1. Teologia do processo.....	25
1.3.2. Kazoh Kitamori e a <i>Teologia da dor de Deus</i>	28
1.3.3. A teologia hegelianizante de Jürgen Moltmann.....	31
Capítulo II - Procurando uma terceira via no «Drama Original»: A proposta de von Balthasar	39
2.1. A imutabilidade e impassibilidade de Deus na <i>Teodramática</i> : Enquadramento do tema.....	40
2.1.1. O tríptico balthasariano	40
2.1.2. O centro do tríptico	41
2.1.2.1. A Teodramática no contexto da Trilogia	41
2.1.2.2. Deus em palco: a revelação de Deus no teodrama	42
2.1.2.3. As pessoas do teodrama	46
2.1.3. Teodrama, imutabilidade e impassibilidade de Deus.....	47
2.2. A « <i>kénosis</i> » intradivina segundo Hans Urs von Balthasar no quadro da problemática da (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus.....	48
2.2.1. Génese da proposta: o esboço na <i>Teologia dos três dias</i>	48
2.2.2. A « <i>kénosis</i> » intradivina e a (i)mutabilidade e a (im)passibilidade de Deus: uma leitura a partir da <i>Teodramática</i>	53
2.2.2.1. Pensar desde a Trindade: uma exigência da Teodramática.....	53

2.2.2.2. A « <i>kénosis</i> » intradivina.....	55
2.2.2.3. A « <i>kénosis</i> » intradivina como drama original.....	57
2.2.2.4. « <i>Kénosis</i> » intradivina, (i)mutabilidade e (im)passibilidade de Deus: o «drama» original como terceira via	64

Capítulo III - Alcances e limites da proposta de von Balthasar: apontamentos para um balanço conclusivo 72

3.1. Alcances da proposta.....	73
3.1.1. A cruz como <i>símbolo</i> do amor intratrinitário: a superação do carácter dilacerante da cruz.....	73
3.1.2. O elogio dos espaços dramáticos	76
3.1.2.1. O carácter dramático da vida intratrinitária, fundamento da dramaticidade do mundo	77
3.1.2.2. O «drama original», pressuposto de uma soteriologia essencialmente dramática	79
3.1.3. Em defesa da liberdade e da transcendência de Deus	81
3.2. Limites da proposta	84
3.2.1. A inadequada identificação entre economia e imanência.....	84
3.2.2. Despojamento e subsistência: uma leitura perigosa da <i>circumincessio</i> trinitária?	86
3.2.3. É von Balthasar triteísta?.....	88
3.2.4. Será o drama original um mero artifício teológico?.....	90

Conclusão 93

Bibliografia..... 93