



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PAULO ALEXANDRE ALVES

A teologia da fé em Hans Urs von Balthasar

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Nuno Brás da Silva Martins

Lisboa
2012

AGRADECIMENTOS

À minha família, que, para além de todo o apoio, carinho e exemplo de fé, me providenciaram o sempre necessário sustento material para realização do meu percurso académico.

Ao Centro de Estudos de História Religiosa, por me proporcionar a oportunidade de aí colaborar e de prosseguir a minha formação universitária, especialmente na pessoa do seu Director, o Professor António Matos Ferreira, que faz de cada jornada de trabalho, para além de uma constante aprendizagem, um momento de amigável partilha de vida.

Ao orientador, D. Nuno Brás da Silva Martins, pelo apoio na elaboração da tese e por me mostrar a beleza da Teologia Fundamental.

Ao Professor Jacinto Ferreira de Farias, pela cordial amizade e por me proporcionar a oportunidade de discutir e aprofundar as minhas posições teológicas.

Ao Paulo Fernandes e Luis Oliveira Marques, pela aventura da Fundamentum, e por todo o apoio e debate ligado à elaboração desta dissertação, bem como pela leitura e correcção das primeiras fases desta.

A todos os amigos e amigas que me apoiam pessoalmente e que me foram dando ânimo para que pudesse concluir esta dissertação no prazo pretendido.

SIGLAS E ABREVIATURAS

DH – DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (ed.) – *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.*

DV – CONCÍLIO VATICANO II – *Constituição dogmática sobre a divina revelação, Dei Verbum.*

PG – MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologiae Graecae.*

PL – MIGNE, J. P. (ed.) – *Patrologiae Latinae.*

RSR – *Recherches de Science Religieuse.*

SC – Coleção Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf.

ST – SÃO TOMÁS DE AQUINO – *Suma Teológica.*

«A nossa palavra inicial chama-se beleza. A beleza, última palavra a que pode chegar o intelecto reflexivo, já que é a auréola do esplendor inapagável que rodeia a estrela da verdade e do bem e a sua indissociável união»

Hans Urs von Balthasar

«O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplámos e o que as nossas mãos apalparam do Verbo da vida – porque a vida manifestou-se: nós a vimos e lhes damos testemunho e anunciamos a vida eterna, que estava voltada para o Pai e que nos apareceu»

Primeira Epístola de São João

«Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim. Mas a vida presente na carne, eu vivo-a na fé do Filho de Deus (ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ), que me amou e se entregou por mim»

Epístola aos Gálatas

INTRODUÇÃO

A tarefa da teologia Fundamental é, ontem como hoje, de extrema importância. Vivemos, com efeito, no contexto de uma sociedade plural, em que o sagrado se transfere para esferas que estão fora do âmbito religioso estrito, e em que a fé cristã se encontra sujeita a concorrência por parte de outras realidades que pretendem dar sentido à existência. Assim, o diálogo do cristianismo com estas é uma constante, não só a nível teológico, mas também, e em primeira instância, ao nível da vivência concreta.

Num tal contexto, pede-se à teologia que seja capaz de fundamentar a fé que vivemos. Tal não ocorre através da construção de uma muralha à sua volta, que retire o crente do risco da existência humana, mas, ao invés, de um justo apontar das razões da fé. Estas não podem constituir um preâmbulo racional, porque a dinâmica crente apenas se justifica pela fé e na fé. É certo que isto pode ser um problema, porque muito daquilo que o crente – e, por conseguinte, a teologia – diz, não pode ser entendido em toda a sua amplitude para quem não é cristão. No entanto, tal não significa que o discurso teológico não tenha uma pertinência antropológica e simbólica que extravasa as fronteiras sociais da Igreja.

A declaração, por parte de Sua Santidade, o Papa Bento XVI, do Ano da Fé, em ordem à celebração dos 50 anos do Concílio Vaticano II, constitui um *kairos* que nos deve voltar a fazer olhar para os fundamentos do cristianismo. Por muito importante que

seja a dogmática enquanto tal, ou a acção social e política da Igreja, tal só adquire sentido porque é expressão do pulsar de um coração que faz circular, por todo o corpo eclesial, a vida trinitária. Ademais, a possibilidade de termos como orientador um especialista em Hans Urs von Balthasar, deu-nos o pano de fundo desta tese.

A obra do teólogo suíço representa um tipo de racionalidade teológica que se procura distanciar da concepção moderna de razão. Não querendo aqui catalogá-lo como progressista ou tradicional, não podemos deixar de apontar que a relevância dada por ele à estética, embora não esteja em radical ruptura com a teologia que o precede, representa, para esta, uma lufada de ar fresco. Com efeito, o pensar teológico, porque demasiado centrado nos métodos histórico-críticos, esqueceu, por vezes, que o seu objecto nunca é redutível a categorias racionais, nem, muito menos, passível de uma sistematização total, no sentido hegeliano do termo.

A obra em que Balthasar mais profundamente desenvolve a temática da fé é o primeiro volume da sua trilogia (*Glória – Teodramática – Teológica*), intitulado *A percepção da forma*. Nela, o teólogo suíço elabora o princípio de uma estética teológica, ou seja, procura mostrar como a teologia pode ser pensada a partir do belo como transcendental, possuindo, por conseguinte, uma dimensão sensorial-perceptiva.

A sua teologia da fé desenrola-se em torno de três círculos concêntricos. No centro está o arquétipo da fé, Jesus Cristo, que, na sua relação histórica com o Pai, é a experiência que Deus faz de quem é Deus. Um segundo círculo é composto pelas experiências de Deus de que a Escritura dá testemunho (experiências arquetípicas). Finalmente temos o crente que, inserido no meio eclesial, participa destas e, assim, do arquétipo da fé.

Iremos, por conseguinte, estruturar o nosso trabalho em torno de dois eixos fundamentais. Na primeira parte, a nossa atenção centrar-se-á na figura de Jesus Cristo,

na tentativa de perceber até que ponto e de que modo a sua existência histórica se pode configurar como norma de fé. Uma vez que ele não é uma figura isolada, um “meteorito” que caiu na Galileia há dois mil anos, mas antes uma pessoa que se insere no marco de uma *historia salutis*, da qual é o centro, ganham com ele especial relevo os testemunhos de fé que a Escritura nos transmite.

Na segunda parte da dissertação, cabe perceber como é que estas experiências se articulam com a vida dos crentes, não tanto com os contemporâneos que lidaram directamente com as figuras bíblicas, mas com o cristão que vive, aqui e agora, a sua fé. Assim, a fé concretiza-se como uma experiência, que outorga ao crente um outro tipo de sensibilidade, que contempla um conhecimento e que o determina segundo a forma cristológica, ou seja, de modo total e não apenas num ou noutro aspecto da existência humana.

Uma vez que o nosso objectivo será o de apresentar a posição de Hans Urs von Balthasar, tomaremos a liberdade de, no corpo do texto, nos limitarmos a expor, salvo algumas introduções ou conclusões, imprescindíveis para o estruturar do presente trabalho, o pensamento do teólogo suíço, transferindo qualquer comentário de teor mais pessoal, ou dos seus comentadores, para as notas de rodapé. Remeteremos, frequentemente, para outros autores e obras, aos quais Balthasar alude explicitamente e que, por conseguinte, podemos considerar como parte da sua posição.

1. FÉ ARQUETÍPICA DE JESUS

A fé cristã não pode ter outro referencial que não seja Jesus Cristo, o Verbo encarnado. Com efeito, se Cristo é o evento escatológico da revelação, então a maneira como o homem se relaciona com Deus não pode permanecer na anterioridade veterotestamentária ou numa abertura indefinida de tipo filosófico-universal. Por conseguinte, neste ponto iremos expor o modo como a vida de Jesus é relevante para a vida do crente. Por outras palavras, trata-se de perceber até que ponto o acto de fé cristão está dependente de Jesus, sobretudo na sua dimensão histórica¹.

Outro conceito profusamente tematizado por Balthasar é o de “experiência”, para o qual iremos aqui olhar, apenas enquanto “experiência arquetípica”². Este conceito pretende dizer o modo como a experiência de Deus tem uma componente estético-formal³, ou seja, como não se reduz a uma mera experiência espiritual, oposta

¹ Não pretendemos entrar de maneira alguma na discussão da relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. A posição de Hans Urs von Balthasar acerca desta questão, como iremos ver pontualmente ao longo da dissertação, é de continuidade e não de ruptura.

² Neste primeiro ponto iremos olhar para a experiência enquanto experiência de Deus de que a Escritura dá testemunho, e que constitui, enquanto tal, a experiência arquetípica da fé cristã. O modo como o crente participa desta dinâmica apenas será abordado de modo mais extenso no segundo ponto da presente dissertação.

³ A razão da composição, por parte de Balthasar, de uma estética teológica, bem como os objectivos da mesma estão fora do objectivo da presente dissertação. Para um maior aprofundamento da temática ver: BALTHASAR, Hans Urs von – *Gloria I: la percepción de la forma*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985, p. 76-109; NICHOLS, Aidan – *The word has been abroad: A guide through Balthasar's aesthetics*. Washington: The Catholic University of America Press, 1998, p. 1-8. Devemos ter sempre presente, contudo, que o texto que nos serve de referência é apenas o primeiro volume de uma obra que, na sua configuração definitiva, contempla sete extensos volumes, sendo esta totalidade a estética teológica composta por Balthasar e não apenas o primeiro volume.

ao sensível⁴. Ademais, o qualificativo de arquetípico atribuído à experiência cristã alude também à historicidade intrínseca à fé. Com efeito, a fé deve ser pensada de modo estreitamente ligado quer à *historia salutis*, quer à própria historicidade da pessoa humana, cujo acesso à realidade é mediado pelos sentidos⁵.

A importância que Jesus, enquanto Deus feito homem, tem para a teologia da fé é um dos eixos do pensamento balthasariano. Trata-se de compreender de que maneira «aquele fragmento de mundo e da história»⁶ se pode tornar universalmente relevante para o homem de todos os tempos⁷. É neste marco que iremos relacionar a experiência arquetípica com a existência histórica de Jesus. De facto, o acto de fé não se resume, simplesmente, a uma adesão a enunciados ou a um acto estritamente intelectual. Ao invés, é um acto de participação nas experiências arquetípicas da fé, fundado no

⁴ O conceito de “forma”, central na estética balthasariana é demasiado complexo para que possamos abordá-lo, de modo conveniente, no âmbito desta dissertação. Contudo, dada a sua importância, não podemos deixar de apontar algumas das suas características. Assim, uma forma é «expressão de um interior, que tem necessidade do exterior tanto como protecção quanto como expressão, manifestação de si, para poder ser, em absoluto, um interior» (BALTHASAR, Hans Urs Von – «La forma cristiana». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Lo Spirito e l’istituzione: Saggi teologici IV*. Brescia: Morcelliana, 1979, p. 39). É uma «totalidade que transcende a variedade e diversidade das suas partes» (O’DONNELL, John – *Hans Urs von Balthasar*. New York: Continuum, 2000, p. 21). Tal pré-compreensão aplica-se quer a uma forma mundana, quer à forma cristã. Em âmbito cristão, contudo, o conceito de “forma” assume «a extrema amplitude, mas esta dilatação está já incluída na pré-compreensão» (BALTHASAR – «La forma cristiana», p. 42). A juízo de Balthasar, a introdução do conceito de forma traz mais vantagens que perigos, uma vez que «a alternativa é constituída pela dissolução dialéctico-evolutiva-utópica de cada forma no fluxo do decorrer da história» (BALTHASAR – «La forma cristiana», p. 42-43). Para um desenvolvimento da temática ver BALTHASAR – «La forma cristiana», p. 33-52.

⁵ No que concerne ao acesso à realidade divina, contudo, não falamos de sensibilidade puramente humana. Para o homem ser capaz de responder ao chamamento divino – «um chamamento que não procede de nenhuma ordem natural criada, mas das profundezas do eterno e absoluto – essa capacidade deve ser-lhe dada juntamente com o chamamento» (BALTHASAR, Hans Urs von – «O acesso à realidade de Deus». In FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus – *Mysterium Salutis. Vol. II/1*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 31). Iremos desenvolver esta temática mais adiante (p. 78-92), quando abordarmos os sentidos espirituais.

⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 272.

⁷ Por outras palavras, numa cultura de mundividências díspares, é mister compreender novamente como é que Jesus Cristo pode ser o “peso” que, colocado de um lado da balança é tão pesado que, do outro lado, se pode pôr «tudo o que se quiser, todas as verdades, as religiões, as filosofias deste mundo e as acusações contra Deus, sem que estas desequilibrem minimamente o fiel da balança» (BALTHASAR, Hans Urs von – «Por qué soy todavía cristiano?». In BALTHASAR, Hans Urs von; RATZINGER, Joseph – *Por qué soy todavía cristiano? Por qué permanezco en la Iglesia?.* Salamanca: Ediciones Sigueme, 2005, p. 37-38).

arquétipo cristológico⁸. Deste modo, podemos dizer que o «acto fundamental da existência de Cristo [é um] acto de fé arquetípico»⁹, sendo que a vida do crente está intimamente ligada a este acto.

De um outro ponto de vista, porque Jesus Cristo é uma figura histórica de modo pleno, não é apenas a sua humanidade enquanto abstracção universal do “homem novo” que é relevante¹⁰. Por conseguinte, a história concreta de Jesus, a sua carne, as vicissitudes da sua vida, bem como toda a história da salvação antes dele, têm significado teológico. Ou seja, «a forma de Jesus não é separável do marco espaço-temporal em que se situa. É a que é apenas na medida em que, por uma parte, cumpre as promessas que fazem referência a ela e, por outra, promete algo que cumprirá»¹¹. Assim, torna-se necessário olhar para a existência histórica concreta de Jesus, de modo a perceber quais as implicações que esta tem para a relação entre Deus e o homem¹².

⁸ Esta participação não é, por conseguinte, algo meramente extrínseco, como alguém que procura mimetizar as acções de outrem. Ao invés, e por isso falamos de arquétipo, trata-se de uma participação interna. Hans Urs von Balthasar, contudo, não é unívoco na linguagem que utiliza, falando quer de imitação (ex.: BALTHASAR – *Gloria I*, p. 271.273), quer de participação (ex.: BALTHASAR – *Gloria I*, p. 272.289). Por conseguinte, o uso de ambos os termos na presente dissertação remete para a mesma realidade. Quanto ao conceito de arquétipo, não dispomos de nenhum texto em que Balthasar o tematize enquanto tal. Contudo, o uso que o nosso autor faz dele parece apontar para o entendimento filosófico corrente, em que os arquétipos «são formas metafísicas, paradoxalmente existentes num mundo de essências» e que determinam todo o real. Um arquétipo «nunca pode ser concebido como termo de um processo racional, e não é um *inteligido*, mas justamente [...] uma fonte do acto da própria inteligência» (SILVA, Carlos – «Arquétipo». In AAVV – *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. I. Lisboa: Editorial Verbo, 1989, col. 462). Contudo, ao contrário deste entendimento, de saber sobejamente platónico, o arquétipo da fé (Jesus Cristo) é um ente histórico, é, por assim dizer, o mundo das ideias feito carne, história. Ou seja, «em Jesus Cristo, o Logos já não é o reino das ideias, dos valores e das leis que regem a história e lhe dão um sentido, é Ele próprio história» (BALTHASAR, Hans Urs von – *Teologia da História*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010, p. 32). Mais adiante (p. 29-33) iremos abordar com mais detalhe o modo como Jesus Cristo constitui o arquétipo da fé.

⁹ BALTHASAR, Hans Urs von – *La mia opera ed epilogo*. Milano: Jaca Book, 1994, p. 55.

¹⁰ Não podemos, por conseguinte, realizar uma abstracção da figura de Jesus no sentido filosófico de busca das dimensões a-históricas de um sujeito. O “homem novo” não é simplesmente o servo, o humilde, o pobre, mas é aquele servo, aquele que viveu humildemente de um modo concreto, aquele pobre, Jesus Cristo.

¹¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 180-181.

¹² Esta existência histórica de Jesus é também uma experiência, embora de ordem radicalmente diferente, porque é a experiência de Deus feito homem. Para tornar mais clara esta distinção, iremos classificá-la como o arquétipo da fé, sem esquecer, contudo que este é também, enquanto tal, uma experiência. Esta distinção permite-nos distanciar o arquétipo cristológico das experiências arquetípicas que iremos analisar mais adiante (p. 33-50).

1.1. Fé e existência histórica de Jesus

A consideração de Jesus Cristo como o arquétipo da fé radica na própria vida e missão de Jesus e, em última análise, na vida trinitária¹³. Ao abordarmos este ponto, sabemos estar a entrar num debate, de cariz exegético-teológico, no qual se discute o alcance e sentido das várias afirmações, sobretudo paulinas, que falam de uma πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ¹⁴.

1.1.1. Jesus e a fé de Israel

Um primeiro aspecto, que convém ter em linha de conta, é que a atitude de Jesus Cristo em relação ao Pai se inscreve no marco da relação de confiança veterotestamentária entre o homem e Deus, levando-a à perfeição¹⁵. De um ponto de vista teológico, porque existe uma continuidade entre Antiga e Nova Aliança, o acto de fé cristã não pode representar uma ruptura total com aquele veterotestamentário. Mais do que um postulado apriorístico, tal asserção advém do facto de, já no Antigo Testamento, o homem ser chamado a crer na palavra de Deus, ou, o que é o mesmo, na

¹³ A fé, como as restantes virtudes teológicas, permanecem mesmo para lá da existência terrena do crente, ainda que, obviamente, de modo transfigurado. A posição de Balthasar é clara quanto a este ponto, falando inclusive de fé no seio da vida trinitária. Cf. BALTHASAR, Hans Urs von – «A unidade das virtudes teológicas». In *Communio*, ed. portuguesa, 1 (1984), p. 316-318.

¹⁴ Esta expressão e outras variantes equivalentes encontram-se em *Rm* 3, 22.26; *Gl* 2,16.20, *Fl* 3,9. Não é objectivo do nosso trabalho entrar no campo desta discussão exegético-teológica enquanto tal. Antes de mais, o que pretendemos é a apresentação da posição balthasariana no que diz respeito a este ponto em particular. Qualquer referência ao debate em si é meramente acessória. Para alguma bibliografia, expressamente aludida pelo autor e, portanto, datada, veja-se a que se encontra citada em BALTHASAR, Hans Urs von – «Fides Christi». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Ensayos Teológicos II: Sponsa Verbi*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 68-78 e BALTHASAR – «A unidade das virtudes teológicas», p. 315, notas 16 e 17. No presente ponto, os termos apresentam-se em hebraico e grego transliterado, ou em grego não-transliterado, conforme tal ocorre artigo «Fides Christi».

¹⁵ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 57. Ver também GUILLET, Jacques – *La foi de Jésus-Christ*. Paris: Desclée, 1980, p. 79-94. Citamos este estudo não só pela sua competência científica, mas, sobretudo, por este ser citado pelo próprio Balthasar em BALTHASAR – «A unidade das virtudes teológicas», p. 316. Não podemos deixar de referir que a fé, no Antigo Testamento comporta também uma dimensão sapiencial, que não se identifica plenamente, enquanto tal, com a fé como confiança. Antes, constitui um momento de teor sobretudo reflexivo, dentro da própria fé de Israel. Com efeito, «os ditos ou o “ensinamento sapiencial” são a codificação de uma experiência vital, e apenas facetas deste encontro com a realidade podem ser descritas por palavras. É o encontro que gera as intuições sobre o mundo e os seres humanos» (MURPHY, Roland E. – «Wisdom in the OT». In FREEDMAN, David Noel (ed.) – *The anchor Bible dictionary*. Vol. VI. New York: Doubleday, 1992, p. 925).

promessa ou nos seus mandamentos. Assim, se a palavra de Deus se faz carne em Jesus, ao referirmos a ele a fé neotestamentária, continuamos diante da mesma realidade fundamental, a de crer na palavra¹⁶. É legítimo, inclusive, dizer que «o Pai contraiu a Aliança com o povo, Aliança que pensou realizar pela encarnação do seu Filho»¹⁷. Não tem, portanto, sentido separar a fé do povo hebreu da fé cristã, considerando que a primeira representaria um acto total da pessoa (acto de fidelidade, entrega, paciência e confiança), ao passo que a segunda seria a «aceitação de um facto histórico atestado por homens»¹⁸, o de aceitar Jesus como Cristo, o Filho de Deus.

Podemos apontar dois motivos para tal compreensão errónea da relação entre fé cristã e fé veterotestamentária. Em primeiro lugar, mais do que um acto que tem origem no próprio Deus, a fé cristã parece ter a sua origem num acto humano – o *kerigma* – que, posteriormente, deve ser visto como palavra do próprio Deus. Contudo, este modo de mediação está também presente no Antigo Testamento, quer no facto da Palavra de Deus dever ser acolhida como tal e, portanto, exigir, assim como Jesus, fé em si mesma, quer na atitude dos próprios mediadores dessa palavra, os profetas, que, com a sua vida e palavra, falam com «autoridade divina»¹⁹. Um segundo motivo prende-se com o facto de, na fé do Antigo Testamento, se crer em Deus em virtude das suas obras, que são evidentes, ao passo que, no Novo Testamento, é necessário acreditar na própria obra de Deus – a salvação de todos os homens através da morte de Cristo na cruz²⁰. Frente a esta segunda objecção, podemos dizer que, mais do que uma acentuação da importância do

¹⁶ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 58.

¹⁷ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 42.

¹⁸ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 58.

¹⁹ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 59.

²⁰ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 59-60. Balthasar remete aqui para Rudolf Bultmann. Cf. BULTMANN, Rudolf – «πιστεύω – πίστις ed il suo gruppo concettuale nel N.T.». In KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.) – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. X. Brescia: Paideia, 1975, col. 451-452. Mais adiante, o próprio Bultmann di-lo com outros termos: «se o homem piedoso do Antigo Testamento espera a obra futura de Deus, pensando naquelas que já se sucederam, o homem piedoso do Novo Testamento espera apenas a manifestação total da salvação que Deus já operou» (BULTMANN – «πιστεύω», col. 455).

kerigma na fé, neotestamentariamente é o próprio mistério trinitário que influencia a estrutura desta. De facto, se ao Verbo cabe a missão de «ocultar a palavra»²¹, ao Espírito, como Espírito de Cristo e da Igreja, cabe-lhe «o papel de mostrar a Palavra, servindo-se, para isso, das testemunhas instrumentais da Igreja»²². Deve-se ainda acrescentar que, se é verdadeiro que a pertença à Igreja não é algo transmissível biologicamente, também a incorporação no Israel espiritual (no “resto”), não o era²³.

Num outro plano, a fé veterotestamentária assiste a uma progressiva independência entre o acto de fé e a lei de Deus, de tal modo que se pode falar num “crer que”. Ao levar esta concepção ao extremo, começamos a entrar no entendimento judaico das obras da lei, tal como é rebatido por São Paulo. Este, por sua vez, remete para uma compreensão da relação entre Deus e o crente, baseada num acto integral do homem²⁴.

O Antigo Testamento foi descrevendo esta atitude total através de vários termos.

Em primeiro lugar surgem os termos que têm como raiz *‘mn*, que aponta para “estar

²¹ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 60. Cf. BALTHASAR, Hans Urs von – *Gloria VII: Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998, p. 259-312, onde o autor elabora toda uma reflexão acerca do modo como a vida de Jesus constitui uma manifestação da glória de Deus, mas no «absoluto ocultamento». Com efeito, «Deus é incompreensível e, quanto mais se manifesta ao nosso espírito cognoscente, tanto mais cresce a sua incompreensibilidade» (BALTHASAR – *Gloria VII*, p. 259).

²² BALTHASAR – «Fides Christi», p. 60. A transmissão da fé em termos eclesiais há-de ser, portanto, a transmissão de uma experiência originária (arquetípica), como veremos adiante (p. 45-50).

²³ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 61: «Também cada indivíduo [...] tinha que decidir-se pessoalmente pela fé do povo: precisamente nisto consistia já na Antiga Aliança a divisão entre o Israel puramente carnal e os verdadeiros filhos de Abraão, os quais eram os únicos que haviam de formar o “resto santo”». Com efeito, pelo menos no entendimento dos profetas, o resto «é uma pequena parte, escolhida do povo que, pela misericórdia de Deus, sobrevive à ameaça de castigo, para ser o novo sujeito da promessa» (GROSS, H. – «Resto». In BAUER, Johannes B. (ed.) – *Diccionario de Teologia Bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1967, col. 907). A pertença ou não ao resto, por conseguinte, move-se apenas por motivos teológicos, e nunca se dá por transmissão hereditária.

²⁴ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 61-62. Com efeito, esta fé integral «implica algo mais do que o elemento de confiança de Lutero e, naturalmente, mais também do que um mero “ter por verdadeiras” as verdades dogmáticas, o que representa uma desfiguração do conceito católico de fé» (BALTHASAR – «Fides Christi», p.62). O conceito de *obras da lei* não é meramente negativo, na visão paulina. Genericamente ele deve ser entendido como «aquilo que constituía a justificação de Israel, a parte de Israel na aliança que Yahweh fez com Israel ao escolher Israel como o seu povo especial» (DUNN, James D. G. – *The theology of Paul, the Apostle*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1998, p. 355). Contudo, esta visão acabou por degenerar num elemento que separa Israel dos restantes povos. A «escolha de Israel por parte de Deus trouxe o corolário de que a justificação salvadora de Deus estava restringida a Israel, logo, o papel da lei na definição da santidade de Israel para Deus ocupou também um lugar na separação de Israel das nações» (DUNN – *The theology of Paul*, p. 355).

firme”, “seguro”, mas também para aquilo em que uma realidade se firma, donde se tornar num conceito que é «expressão da própria divindade de Deus»²⁵. Deus, ao tornar-se aquele em quem o homem é chamado a confiar, convida-o a entrar numa relação que o engloba totalmente, facto recordado pelos profetas e por São Paulo²⁶. Outros grupos semânticos completam esta ideia fundamental: o grupo *batach* (achar-se seguro, poder confiar-se); o grupo *chasah* (acolher-se, refugiar-se), sobretudo importante nos salmos; *chakah*, *yichel* (esperar, perseverar). Todos estes elementos encontram acolhimento no Novo Testamento, ainda que este, por vezes, os separe, «para que se tornem mais concretos»²⁷. Com efeito, tudo aquilo que se refere à fé, ainda que opte por ressaltar um aspecto concreto, remete sempre para esta atitude integral de que falamos.

O termo grego *pistis*, ainda que não tenha um sentido primariamente religioso, acaba por ser o termo maioritariamente escolhido (inclusive nos LXX) para dar conta da atitude integral a que vimos aludindo, uma vez que mantém as suas notas essenciais. De igual modo, o termo latino *fides* aponta no mesmo sentido, podendo ser aplicado quer ao homem, quer a Deus (porquanto este é fiel à aliança)²⁸.

Tudo isto que foi dito parece apontar para o facto do homem perfeito (Jesus Cristo) não se poder colocar à margem de uma tal atitude, resultado de séculos de história. Contudo, no caso cristológico, a sua profundidade é tal que é possível dizer que «assim, ainda ninguém tinha cumprido a Lei, nem honrado o Pai. Assim, ainda ninguém tinha sido perfeito. Assim, ainda ninguém tinha compreendido à letra a última e mais

²⁵ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 63. O teólogo suíço remete aqui para WEISER, Artur – «πιστεύω – Il concetto nell’A.T.». In KITTEL; FRIEDRICH (ed.) – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. X, col. 359-399.

²⁶ Cf. HEALEY, Joseph P. – «Faith». In FREEDMAN – *The anchor Bible dictionary*. Vol. II, p. 749: «A mensagem profética não reflecte, primariamente, uma instrução ética, mas antes um chamamento a uma contínua relação de confiança». Do mesmo modo, o tema paulino da justificação pela fé aponta para «uma concepção profunda da relação entre Deus e a humanidade – uma relação de radical dependência, de confiança incondicional» (DUNN – *The theology of Paul*, p. 379).

²⁷ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 64.

²⁸ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 65.

secreta intenção do Espírito»²⁹. Apenas podemos excluir da atitude de Jesus a fé enquanto “ter por verdadeiro” o *kerigma* neotestamentário, do qual ele é objecto.

1.1.2. Atitude existencial de Jesus

Para descrever de modo global a atitude de Jesus enquanto Verbo Encarnado, Balthasar usa o termo “fé”³⁰. Mais do que entrar aqui na discussão de saber se este é ou não um termo adequado, sobretudo no que concerne à pastoral, interessa ser o mais fiel possível aos textos balthasarianos, fazendo uma interpretação teológica deste conceito³¹. Para isso, o teólogo suíço procede a um apuramento do conceito de fé, quando aplicado a Jesus, nunca o colocando no mesmo plano da fé do crente. Ademais, a radicação trinitária de tais afirmações, mantém intacta a natureza divino-humana de Jesus³².

Tradicionalmente, a fé aparece como oposta à visão, como algo próprio da condição humana pecadora e, como tal, impróprio do Verbo Encarnado. No entanto, é possível encarar de modo diverso a existência histórica de Jesus, vendo-a como uma existência fora de uma visão intemporal. Com efeito, «se se coloca no centro e na base

²⁹ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 43.

³⁰ É verdade que em *Gloria I* Balthasar se parece inclinar para falar de uma, mais tradicional, *visio Dei* (Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 287, 288, 290). Contudo, mesmo nesta parte do texto, ele nunca se coíbe de citar o artigo «Fides Christi», nem de usar a própria expressão (*fides Christi*), enquanto fé arquetípica, como estamos a analisar (Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 290-291). Tal leva-nos a crer que von Balthasar procura aqui um modo mais explícito e trinitário de enquadrar esta temática, sem que tal pressuponha o seu abandono.

³¹ Pensamos, contudo, que o teólogo suíço opta deliberadamente por manter o termo fé, ainda que saiba o carácter polémico do mesmo. Ele revela-se, com efeito, plenamente consciente do cuidado que é necessário ter ao se falar de “fé” aplicada a Cristo. Cf. BALTHASAR, Hans Urs von – *Teodramática III. Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993, p. 162: «Há que ser muito cuidadoso ao usar este termo [fé], para não suscitar a impressão de que a atitude de Jesus diante do seu Pai não vai mais além da atitude crente genérica própria do Antigo ou do Novo Testamento, ainda que seja vivida de modo perfeito».

³² Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 289. Não faz, portanto, qualquer sentido, na esteira da posição de Balthasar, colocar Jesus Cristo debaixo da categoria dos “homens de fé”, ao lado de outros homens religiosos, como Buda ou Confúcio, pois tal seria, em última análise, colocar Cristo no mesmo patamar do crente, destruindo a estrutura arquetipo – imitação. É certo que mesmo o Novo Testamento é bastante relutante em falar de fé no que toca à existência de Jesus, uma vez que «esta atitude exemplar [de Jesus] tornou-se tão perfeita e, por isso, tão inexpressável na sua esfera interna, que designá-la com a mesma palavra que a sua cópia em nós faria desaparecer a distância existente entre ambas» (BALTHASAR – «Fides Christi», p. 66). Por isso, qualquer uso unívoco do termo é-nos completamente vedado. Contudo, como iremos ver neste ponto, um uso cauteloso deste termo é uma melhor opção do que atribuir a Jesus uma visão de Deus que passa por cima da dimensão histórica da sua relação com o Pai.

do acto da existência de Cristo-homem uma visão intemporal (ao menos quanto ao conteúdo), então, o discípulo em nada se pode identificar com esse acto, e a exemplaridade arquetípica dele [Cristo] torna-se, por essa mesma razão, discutível»³³. Esta atitude existencial de Cristo para com o Pai não constitui, por conseguinte, um fim em si mesma, mas antes possui um «carácter dinâmico, ou seja, funcional e missionário»³⁴.

Isto dito, uma primeira constatação que podemos fazer é que não temos, no Novo Testamento, um termo englobante que designe «a atitude central do Filho do Homem face a Deus»³⁵. Ao olhar para esta, contudo, descobrimos a pluralidade dos elementos vetero-testamentários da fé, já vistos, elevados a uma perfeição inigualável. A vida do Filho é, sobretudo, «deixar que seja o Pai a dispor»³⁶, numa atitude de *kenótica* abdicção da *forma Dei*; deixar que seja o Pai a determinar a “hora” joanina, ainda que esta esteja no «horizonte da sua consciência»³⁷. O Filho remete tudo para o Pai, confia absolutamente nele, sendo que a sua existência, «que o faz Filho desde toda a eternidade, é essa recepção ininterrupta do Pai de tudo o que Ele é»³⁸. Nele há uma autêntica «consagração total à missão e, nela, ao que envia»³⁹. Tal comportamento leva o judeu piedoso a uma atitude qualitativamente superior, a um acto total da sua pessoa, que sabe agora que «pode receber tudo de Deus, pode pedir-lhe tudo»⁴⁰. Isto é afirmado em *Mc* 9, 14-29⁴¹, que se deve ler como um convite à adopção da mesma atitude de entrega, que é vivida por Jesus, mais do que como uma auto-afirmação solipsista.

³³ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 36.

³⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 288.

³⁵ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 66.

³⁶ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 67.

³⁷ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 67.

³⁸ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 24.

³⁹ BALTHASAR – *Teodramática III*, p. 163.

⁴⁰ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 68.

⁴¹ Referimo-nos especialmente a *Mc* 9, 23: «Então Jesus lhe disse: “Se tu poderes!... Tudo é possível àquele que crê!».

Com efeito, apenas na conjugação das exigências feitas por Jesus nos Sinópticos com esta atitude de total entrega e confiança se pode perceber «a sua atitude e a sua força própria»⁴². Esta experiência que Jesus tem de Deus não está simplesmente entre a profética e a apostólica, mas antes, porque está acima, «condiciona a forma de todas as outras, tanto anteriores como posteriores»⁴³. A fundação da fé apostólica nesta sua atitude fundamental não remete para uma imitação pálida, mas antes para uma participação autêntica no arquétipo. Só assim a fé se torna cristã, sendo que tal qualificativo não indica apenas uma fé genérica que teria Jesus como objecto⁴⁴. «Cristo deve ser também o sujeito superabundante, no qual, participando, o homem crê por graça»⁴⁵. Tal entrega de Cristo e, por ele, de Deus mesmo aos homens, é descrita por São João como “amor”. Na Epístola aos Hebreus, por sua vez, encontramos a expressão «ἀρχηγὸς καὶ τελειωτῆς τῆς πίστεως»⁴⁶ (Hb 12,2) referida a Jesus. O primeiro termo aponta para Jesus como fundador da fé, como «pioneiro»⁴⁷, na medida em que ele é aquele que «combateu o *agon* da fé, não apenas de modo exemplar, mas, antes, arquetípico»⁴⁸. Uma tal existência agónica é acolhimento sempre novo do dom pneumatológico do Pai, que vive cada momento como «o acontecimento mais original»⁴⁹, traduzindo economicamente a eterna e sempre nova geração filial. Assim, a

⁴² BALTHASAR – «Fides Christi», p. 69.

⁴³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 286.

⁴⁴ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 69.

⁴⁵ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 69. Ver também BALTHASAR – *Gloria I*, p. 287: «O homem que contempla [Cristo] está englobado no movimento circular da revelação que parte de Deus e retorna a ele. Esta é a diferença fundamental entre a experiência de Deus da Antiga Aliança e da Nova». Iremos também ver mais adiante (p. 99-105) como o *lumen fidei* é o próprio Cristo.

⁴⁶ Na linha interpretativa que temos estado a dar, esta expressão traduzir-se-ia por «pioneiro e consumidor da fé».

⁴⁷ Tradução proposta por GUILLET – *La foi de Jésus-Christ*, p. 35.

⁴⁸ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 70. Em conjugação com o termo τελειωτῆς podemos dizer que este trecho da Epístola aos Hebreus aponta para uma dinâmica existencial, um *agon*, como refere Balthasar, que foi, sem dúvida, algo vivido por Cristo. Cf. GUILLET – *La foi de Jésus-Christ*, p. 44-45.

⁴⁹ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 30.

fé cristã, como acto total da pessoa, é um acto de seguimento de Cristo, «na sua totalidade e [no seu centro]»⁵⁰.

Do que foi dito decorre que a expressão paulina “fé de Jesus Cristo” deve ser vista como contendo um “genitivo místico”⁵¹, sob três aspectos. Com efeito, trata-se, em primeiro lugar, da restauração da atitude original do crente do Antigo Testamento, através do pleno cumprimento desta. Em segundo lugar, podemos ver este genitivo como apelando à experiência pessoal do Ressuscitado feita por São Paulo. Um terceiro aspecto aponta para uma dimensão objectiva, na medida em que esta fé de que fala o apóstolo remete para a realidade da vivência concreta de Jesus, que funda a fé do crente e que, analogamente à forma aristotélica, é distinta da matéria (o crente), mas apenas nele existe⁵².

Um tal modo de encarar as coisas só é possível porque Deus se fez carne em Cristo, sendo que este, por ser homem, vive uma existência histórica concreta, marcada pela entrega total ao Pai e pela «receptividade para tudo o que vem do Pai»⁵³. Trata-se, aqui, de um evento radicado trinitariamente, pelo que «a permeabilidade da humanidade de Cristo é expressão da sua *assumptio* pelo Logos»⁵⁴. Por outro lado, porque ele é Deus, a sua vida pode ser convertida em norma universal, em arquétipo que realiza a plena «identidade de recepção do ser e do sim em adoração ao Pai»⁵⁵. Esta universalização da existência de Cristo é dom do Pai para o Filho, que transborda como graça para o mundo⁵⁶, sendo que «o homem entra em contacto com Deus através do ouvir, ver, tocar, falar, viver e sofrer de Jesus»⁵⁷.

⁵⁰ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 72.

⁵¹ Esta expressão não é um original balthasariano, sendo que este remete para Adolf Deissmann (Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 72).

⁵² BALTHASAR – «Fides Christi», p. 73-74.

⁵³ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 26.

⁵⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 289.

⁵⁵ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 25.

⁵⁶ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 74-75.

⁵⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 288.

Como homem autêntico, Cristo é a «perfeição última de todo o criado dentro da distância ontológica e cognoscitiva relativamente ao criador»⁵⁸. Concomitantemente, porque assumido por Deus, há que concluir que ele tem, também, a «autoconsciência de Filho eterno na sua eterna processão do Pai e no retorno a ele»⁵⁹, da qual é humanamente consciente, de modo funcional, «enquanto enviado pelo Pai»⁶⁰. Ele tem e é a sua missão desde toda a eternidade, ao passo que o crente recebe a sua missão «apenas por ter acedido à fé»⁶¹. Assim, «a distância que o separa de Deus, que constitui nele a *fides* arquetípica, é, enquanto tal, a expressão da autoexperiência intratrinitária de Deus através da distância interpessoal diferenciadora»⁶².

No movimento cristológico da fé estão implicados o Jesus histórico e o Cristo da fé, sendo que a atitude existencial de Jesus vai além da do judeu piedoso, remetendo para a união hipostática⁶³ e para a sua singular relação com o Pai. Nesta complexa relação, é verdade que a atitude de Jesus não pode ser chamada de “fé” se, com este termo, aludirmos à adesão ao *kerigma* apostólico⁶⁴. Com efeito, apenas depois da ressurreição muito daquilo que foi a existência de Jesus se torna claro. São Paulo, ao assinalar o caminho da fé como um caminho de luta, de combate (2Tim 4,7)⁶⁵, não afasta o crente da vida de Jesus, também ela de carácter agónico⁶⁶.

⁵⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 290.

⁵⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 291.

⁶⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 291.

⁶¹ BALTHASAR – *Teodramática III*, p. 162.

⁶² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 291.

⁶³ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 288: «A identidade entre ambos os aspectos da experiência cristológica de Deus (*experientia Dei incarnati* enquanto *genitivus subjectivus* e, subsequentemente, *objectivus*) é o mistério da união hipostática».

⁶⁴ Como já referimos anteriormente (p. 13-14).

⁶⁵ Embora esta seja uma epístola que costuma estar dentro da classificação genérica de *cartas pastorais*, de cuja autoria paulina existem dúvidas (veja-se um brevíssimo esboço da problemática em FABRIS, Rinaldo – *La tradizione paolina*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1995, p. 54-57), Balthasar trata-a como sendo de São Paulo. Para as afirmações que decorrem deste texto, no entanto, tal facto é irrelevante, uma vez que o que importa é que se trata de um texto inspirado e que, como tal, deve ser lido à luz da restante Escritura. Cabe, de resto, assinalar que o seu autor está em paralelo com o autor da Epístola aos Hebreus, que apresenta uma concepção semelhante da vida de fé, sublinhando o *agon* que esta supõe, como vimos atrás (p. 16). Cf. GUILLET – *La foi de Jésus-Christ*, p. 41-46.

⁶⁶ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 76.

O que é aqui decisivo não é que Jesus creia como um judeu piedoso, mas antes que a sua atitude, a sua vida, exijam uma decisão imediata por parte de quem com ele se cruza. Ele vem em auxílio daqueles que não se podem ajudar a si próprios, do pobre que, tal como ele, «não antecipa a vontade do Pai»⁶⁷, mas antes tudo espera de Deus. Esta «“fé” absoluta de Jesus»⁶⁸ encontra-se não só por trás das suas parábolas, onde, no fundo, «descreve a vida no seu seguimento»⁶⁹, mas também da sua oração antes da hora estauroológica, como consumação, como «cálice bebido até ao fim»⁷⁰. Jesus combate, com efeito, esta luta pelos seus discípulos; toma o seu lugar e acredita por eles⁷¹.

O crente, de algum modo, está chamado a unir-se a esta atitude do Jesus histórico, mas, por outro lado, está distante desta, porquanto o Cristo ressuscitado lhe garante que tal atitude encontra acolhimento incondicional no seio trinitário de Deus. De facto, Jesus, como aquele que vem do Pai e para ele volta, apenas é compreensível no marco da relação trinitária, daquele que é enviado do alto e para ele torna. Por outras palavras, aquele que viu a Deus não revela aos homens algo que viu na sua existência no seio da vida trinitária “antes” da encarnação, mas algo que «experimentou ao *vir de e voltar para Deus*»⁷². Assim, estabelece-se uma ponte entre atitude de entrega total e acolhimento desta por parte de Deus, tornando-se igualmente patente que o crente não pode realizar uma tal entrega na medida cristológica sem o auxílio daquele que, arquetipicamente, a viveu, de modo agónico, na sua carne⁷³.

⁶⁷ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 28, por contraste conosco, «homens no pecado [que queremos] saltar sobre o tempo e sobre os desígnios de Deus aí presentes, para conseguir para nós, numa espécie de eternidade usurpada, “visões” e “seguranças”».

⁶⁸ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 77.

⁶⁹ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 30.

⁷⁰ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 77.

⁷¹ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 194-195: «Cristo [...] mediante a sua presença através do Espírito Santo opera em nós a fé, o amor e a esperança». Iremos voltar a este tema adiante (p. 99-105).

⁷² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 287. Não se trata, por conseguinte, da comunicação de uma visão a-temporal. «Por isso estas experiências são, ao mesmo tempo e de um modo inseparável, divinas e humanas» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 287).

⁷³ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 78-79.

1.1.3. Possibilidade de uma *fides Christi* na história da teologia

Após a descrição desta atitude de Jesus, a que, com as devidas ressalvas, classificámos com o termo “fé”, cabe agora perceber até que ponto esta intuição colhe apoio na história da teologia. Com efeito, uma tal possibilidade não é consensual; mais ainda, testemunhas com o peso de Santo Agostinho⁷⁴ ou São Tomás de Aquino inclinam-se, claramente, em sentido contrário. É, portanto, mister analisar as objecções que se levantam contra esta tese, esclarecendo quais os seus fundamentos, em ordem a perceber como a fé, enquanto realidade arquetípica, pode ser associada a Jesus.

O entendimento tomista do acto de fé faz com que este o exclua das virtudes que Cristo pode ter, apesar das três objecções por ele levantadas no tratamento desta questão na *Summa Theologica*⁷⁵. Com efeito, Cristo não pode possuir fé, apesar dela ser a mais nobre das virtudes morais, uma vez que a sua nobreza apenas diz respeito ao objecto desta e não ao seu carácter deficitário (*defectum*). Em segundo lugar, para o *doctor communis*, Cristo, apesar de autor e consumidor da fé, segundo a Carta aos Hebreus⁷⁶, não ensinou uma virtude que não possuía, porquanto a cumpriu em si de modo mais pleno que o crente. Por último, não se pode atribuir fé a Cristo porque este possuía a visão, e tal seria ligar, impropriamente, a fé a algo que se vê.

A resposta tomista às três objecções presentes no texto da *Summa* pode ser reconduzida a um único princípio, a saber, o de que «o objecto da fé é a realidade divina que nós não vemos, por agora»⁷⁷, ao contrário de Cristo, que possui, desde sempre, a visão beatífica. Estamos aqui diante de um pensamento porventura demasiado marcado

⁷⁴ À guisa de exemplo, Cf. AGOSTINHO, Santo – «Tractatus XL». In AGOSTINHO, Santo – *Ouvres de Saint Augustin. Vol. LXXIII A: Homélie sur L’Evangile de Saint jean XXXIV-XLIII*. Paris: Desclée de Brouwer, 1988, p. 320: «A fé é, com efeito, acreditar naquilo que não vê». Para mais textos de Santo Agostinho que remetem para esta temática, verificar a nota 79 (p. 322) desta mesma edição.

⁷⁵ Cf. *ST III*, q 7, a 3. Iremos analisar com algum detalhe a resposta de São Tomás neste ponto do texto.

⁷⁶ Temática, de resto, já analisada neste texto (p. 17).

⁷⁷ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 80.

por categorias gregas, que vê as virtudes como qualidades pessoais, esquecendo que a vida eterna se situa na «relacionalidade das pessoas divinas»⁷⁸.

De uma tal concepção advém um entendimento da visão como realidade plena, que não admite a inserção da existência agónica da fé no seu seio. Por outras palavras, ou se vê, ou se crê. No entanto, tal concepção não diz, de maneira central, a plenitude do acto de fé⁷⁹. Ademais, ao considerar a fé como oposta à visão, num esquema de negativo-positivo ou imperfeito-perfeito, ela não está em plena consonância com a ressurreição da carne, que glorifica e torna eternos «todos os elementos que constituem as formas temporais essenciais que expressam a relação com Deus»⁸⁰. Torna-se assim difícil ajuizar quais as virtudes que Cristo pôde, ou não, possuir. Com efeito, tal é patente no tratamento que São Tomás dá à atribuição da esperança a Cristo. O *doctor communis* sente necessidade de delimitar o conceito de esperança, permitindo-o para coisas que Cristo «ainda não havia alcançado»⁸¹ (*nondum erat adeptus*), como a imortalidade e a glória do corpo. A posição tomista, contudo, representa já uma evolução em relação à de Santo Agostinho, pois ela permite esperar algo para os outros, ao passo que o santo de Hipona restringia a esperança apenas a «um objecto bom, que pertence ao futuro e que diz respeito àquele que é dito nutrir a espera»⁸². Com efeito, São Tomás permite que se espere, no que concerne à vida eterna, para os outros, em virtude do vínculo de amor que pode unir duas pessoas, de tal modo que se «espera para outro como se se esperasse para si (*sperare aliquid alteri sicut sibi*)»⁸³.

⁷⁸ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 80.

⁷⁹ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 81.

⁸⁰ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 82. Tal implica também, a juízo de Balthasar, que tais formas são relevantes, ainda hoje, para o acesso dos crentes à realidade divina.

⁸¹ *ST III*, q 7, a 3, resp.

⁸² AGOSTINHO, Santo – «Enchiridion». In AGOSTINHO, Santo – *Ouvres de Saint Augustin. Vol. IX: Exposés généraux de la foi. De fide et symbolo. Enchiridion*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947, p. 113.

⁸³ Cf. *ST II II*, q 17, a 3, resp.

A esperança, com efeito, não tem que, necessariamente, ser caracterizada pela imperfeição, no sentido de que a incerteza a ela associada fosse a sua nota mais característica. Ao invés, «a esperança infalível é a mais perfeita»⁸⁴, pelo que, mesmo na bem-aventurança, se pode admitir a esperança, uma vez que, no céu, se pode esperar em virtude da missão que cada um tem na terra. Deste modo, «Pedro espera pela Igreja visível, mas Cristo espera pela salvação de todo o mundo»⁸⁵.

É certo que uma tal posição parece contradizer de modo frontal o que foi definido pelo Papa Bento XII na constituição *Benedictus Deus*, de 1336, onde se pode ler que a «visão da essência divina e a sua fruição fazem cessar [nos bem-aventurados] os actos de fé e de esperança, enquanto a fé e a esperança são propriamente virtudes teológicas (*prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes*)» (DH 1001). Tal definição, no entanto, deve ser lida no seu contexto, em que se pretendia rebater que «os defuntos permaneciam na fé e na esperança antes do juízo, porque não podiam ainda ingressar na visão beatífica de Deus»⁸⁶. Daqui podemos deduzir que é, sobretudo, a entrada imediata na visão beatífica que Bento XII pretende defender e não tanto o desaparecimento da fé e da esperança. Ademais, a conhecida distinção entre *actus* e *habitus*, permitiu a manutenção, mesmo no âmbito da escolástica, da esperança nos bem-aventurados, porquanto permaneceria neles como *habitus* e já não como *actus*⁸⁷.

No que diz respeito à fé, a situação é um pouco mais complexa, uma vez que «a definição central de fé era a de *cognitio oscura*»⁸⁸, já desde Santo Agostinho. Restava assim uma de duas soluções: ou se acentuava o facto de se tratar de uma *cognitio*, que seria já *inchoatio gloriae*, ou se dava mais relevo ao facto de ser *oscura* e, por conseguinte, destinada a ser eliminada na visão beatífica. No primeiro caso, ocorreria

⁸⁴ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 83.

⁸⁵ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 83.

⁸⁶ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 83-84.

⁸⁷ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 84.

⁸⁸ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 84.

algo como uma superação, na medida em que a fé «se consuma a si mesma por cima de si própria»⁸⁹. No segundo, havia que dizer que Cristo, porque gozou da visão beatífica já na terra, não poderia ter fé. De facto, se admitimos uma noção meramente intelectual de fé, é difícil não prescindir desta na visão beatífica, porquanto a diferença específica da fé, a “*obscuritas et aenigma*”⁹⁰, é oposta à concepção tradicional de visão.

Isto dito, a definição de fé da escolástica não deixa, também, de causar problemas⁹¹. Em primeiro lugar, ela não consegue atender cabalmente à radical incompreensibilidade de Deus, que permanece mesmo na visão beatífica⁹². No entanto, outras razões, mais importantes ainda, podem ser aduzidas. Com efeito, apesar do entendimento tomista da fé, o *doctor communis* não deixa de atribuir a Cristo a obediência, «por causa da claridade dos textos bíblicos»⁹³. A uma tal perspectiva cabe também perguntar quais as estruturas antropológicas que permitem que Cristo obedeça, bem como «qual o grau de não-saber ou de entrega do saber próprio ao Pai»⁹⁴ é necessário para que tal ocorra. Estamos, mais uma vez, diante da questão de designar

⁸⁹ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 84.

⁹⁰ Cf. AQUASPARTA, Matteo di – *Quaestiones disputate de fide et de cognitione*. 2ª Edição. Firenze: Quaracchi, 1957, p. 150: «A fé é um hábito simples, cuja essência, razão e definição é obscuridade e enigma». Falamos aqui de diferença específica em sentido escolástico, ou seja, como aquilo que distingue o hábito (ou acto) da fé, dos restantes hábitos (ou actos) do homem.

⁹¹ É certo que o período escolástico é demasiado matizado para que possamos estabelecer algo como uma definição uniforme de fé. Contudo, Balthasar aponta aqui para uma definição intelectual de fé – uma *cognitio oscura* – tal como a que referimos anteriormente. De resto, o próprio Vaticano II, posterior ao artigo «Fides Christi» que estamos a seguir, não aponta já para uma definição de fé meramente intelectual, no seguimento da tradição escolástica mais comum. Refere, ao invés, que «pela fé o homem entrega-se total e livremente a Deus» (DV 5), sendo que esta totalidade supõe, obviamente, mais do que um mero assentimento intelectual a um conjunto de verdades.

⁹² O que faz com que se tenha que admitir não uma «fides», mas uma «credulitas», no que diz respeito à relação dos bem-aventurados com a incompreensibilidade de Deus. Cf. AQUASPARTA – *Quaestiones disputate de fide*, p. 156-157. Embora com um ponto de partida bastante distinto, Karl Rahner acaba por defender uma posição semelhante: «Deus continua a ser, mesmo na visão beatífica, o incompreensível. Tal incompreensibilidade é precisamente o que imediatamente se vê. Tal incompreensibilidade de Deus, que é vista, não pode ser concebida como o limite – lamentavelmente existente – no que, para nossa felicidade, compreendemos de Deus, mas, antes, como o conteúdo da nossa visão e o objecto do nosso amor bem-aventurado. Por outras palavras, o Deus da visão imediata é precisamente o Deus da infinitude absoluta e, com isso, da própria incompreensibilidade» (RAHNER, Karl – «Sobre el concepto de misterio en la teología católica». In RAHNER, Karl – *Escritos de Teología*. Vol. IV. Madrid: Taurus Ediciones, 1964, p. 60.

⁹³ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 85.

⁹⁴ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 85.

esta atitude existencial de Jesus Cristo frente ao Pai com o termo “fé”, arquetípica, obviamente. Tal é permitido pela sua continuidade com a atitude crente veterotestamentária, bem como pela «sua posterior realização pela graça no cristianismo»⁹⁵.

A história da teologia, com efeito, procurou sempre dar conta do elemento positivo que o crer e o esperar supõem. O fundamento escriturístico que está frequentemente presente é *1Cor* 13,13⁹⁶, pelo que será necessário analisar este texto. Tipicamente ele é visto como uma afirmação de que a caridade permanece, mesmo na visão beatífica, ao passo que a fé e a esperança, porquanto caracterizadas pela incerteza e pela não-posse, desapareceriam. Esta não é, contudo, a única interpretação possível para o texto. De facto, Santo Ireneu, por exemplo, apresenta uma outra leitura⁹⁷. Também o contexto filológico nos permite ver o versículo 8a como uma conclusão das afirmações que o precedem e não como o começo de uma nova parte⁹⁸.

A tradução mais comum, que assume o versículo 8 e não 8b como o começo de uma nova sequência lógica, aponta para que o versículo 13 seja lido em sentido temporal. Contudo, a expressão *νυνὶ δέ* aí presente pode não ser traduzida por “agora”, mas sim por algo com sentido lógico, como, por exemplo, “assim sendo”⁹⁹. Daqui decorre que, mais do que interessado em falar da fé e da esperança como passageiras, o

⁹⁵ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 86.

⁹⁶ Segundo a leitura que propomos, o texto será: «Assim sendo, permanecem fé, esperança e caridade, mas a maior de todas é a caridade». A exegese que realizamos limita-se a seguir a posição defendida por Balthasar em «Fides Christi», p. 86-88.

⁹⁷ Cf. IRENEU DE LIÃO – *Adversus Haereses*, II, 28, 3 (SC 249 p. 275): «Porque, segundo a palavra do Apóstolo, quando for abolido tudo aquilo que é apenas parcial, estas três coisas permanecerão (*perseverare*), a saber, a fé, a esperança e a caridade».

⁹⁸ Esta parece ser a interpretação de São João Crisóstomo, que liga o “suporta tudo” do versículo 7 ao “não acabará nunca” do versículo 8a. Cf. JOÃO CRISÓSTOMO – «Homélie sur les deux Épitres aux Corinthiens: Homélie XXXIV». In BAREILLE, J. (ed.) – *Ouvres Complètes de S. Jean Chrysostome. Vol IX*. Paris: Librairie de Louis Vives, 1872, p. 82: «“ela suporta tudo e não acabará nunca [itálico nosso]” [...] depois deste magnífico elogio da caridade, ele não se detém; mas, pelo contrário, procura fazer ressaltar toda a excelência dessa virtude por via da comparação».

⁹⁹ Cf. LACAN, Marc-François – «Les trois que demeurent». In *RSR* 46 (1958), p. 329. Embora saibamos que existem outras interpretações possíveis, recordamos, uma vez mais, que não é do âmbito do nosso trabalho entrar na discussão exegética enquanto tal. Ao invés, aquilo que procuramos fazer é analisar a posição de Balthasar, recorrendo às fontes que este usa.

que São Paulo pretende é dar lugar de destaque à caridade. De resto, não faria sentido separar a fé e a esperança dos restantes carismas a que alude o texto da Epístola aos Coríntios, se elas também passassem¹⁰⁰.

São Paulo parece apontar aqui para um conceito de fé e esperança mais largo do que aquele que, tradicionalmente, aparece nas definições teológicas¹⁰¹, remetendo aquelas para «atitudes fundamentais do cristão»¹⁰². As três virtudes teologais surgem, em São Paulo, como aspectos de uma única atitude fundamental, como transposição da total confiança veterotestamentária em Deus. Se a esperança consiste na «entrega de fé a Deus»¹⁰³, a caridade há-de ser a consumação de uma tal atitude, radicada no amor com que Deus nos amou. Certamente que na fé e na esperança há algo que passa, pois, na visão beatífica, já não se espera o definitivo¹⁰⁴, nem tem que se «abraçar em obediência uma doutrina cuja intelecção permanece imperfeita por agora»¹⁰⁵.

1.1.4. Validade escatológica da *fides Christi*

No que respeita ao Antigo Testamento, a fé pode ser vista como tendo validade escatológica, porquanto ela é visão da intervenção de Deus na história, que culmina no dia da sua glória, em que a «justiça escondida se revelará, por fim, a todos»¹⁰⁶. Com efeito, a ressurreição da carne constitui uma radicalização do messianismo judaico, que incluía a passagem dos ossos ressequidos (*Ez 37, 1-14*). Deste messianismo judaico faz

¹⁰⁰ Cf. LACAN – «Les trois que demeurent», p. 328.

¹⁰¹ Cf. BALTHASAR – «Fides Christi», p. 88. Ver também LACAN – «Les trois que demeurent», p.331: «O conteúdo das palavras fé e esperança é maior em São Paulo do que nas definições teológicas».

¹⁰² LACAN – «Les trois que demeurent», p. 333.

¹⁰³ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 88.

¹⁰⁴ Com efeito, o elemento de espera constante pela glória que se manifestará (ὕπομονή) não faz parte do conteúdo escatológico da esperança (ἐλπίς). Cf. LACAN – «Les trois que demeurent», p. 341-342.

¹⁰⁵ BALTHASAR – «Fides Christi», p.88. Cf. LACAN – «Les trois que demeurent», p. 340. Com efeito, o crente acredita num *kerigma* eclesial que, enquanto tal, lhe é heterónimo, apesar de encontrar nele uma conaturalidade. Esta dimensão está presente na vida da fé, mas não tem validade escatológica.

¹⁰⁶ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 89.

também parte uma atitude de fé que aspira a uma plenitude tal que pretende viver o presente como antecipação da consumação escatológica¹⁰⁷.

A fé, em São Paulo, por conseguinte, mais do que a helenização degenerativa do conceito de fé do judaísmo, deve ser vista como a cristianização de «uma possibilidade messiânico-escatológica existente dentro do judaísmo»¹⁰⁸. Mais ainda, trata-se da definitiva atitude messiânica, de uma «co-realização da forma de existência do Messias»¹⁰⁹, que não admite nenhuma outra possibilidade para além dela. Encontra-se aqui incluída a dimensão do juízo como vinda de Deus à humanidade. Daqui decorre que a humanidade de Cristo tem, para o crente, um valor eterno, do qual não se pode nunca prescindir, nem sequer na *visio beatifica*¹¹⁰. Não se trata aqui de uma humanidade qualquer, mas da humanidade do Cristo glorificado. O próprio Cristo, porquanto se encontra no céu diante de Deus como homem, encontra-se, de algum modo, diante da incompreensibilidade de Deus. *A fortiori*, os crentes, mesmo na *visio beatifica*, mediada sempre pela humanidade de Cristo, estão chamados à «entrega amorosa do “confiar-se até ao infinito” e do “saber-se aceite”»¹¹¹, diante do excesso do mistério de Deus que se lhes apresenta.

Assim, torna-se fácil compreender a razão pela qual a filosofia religiosa extra-bíblica aponta sempre para uma via negativa, em virtude do excesso que está para além

¹⁰⁷ Como por exemplo, o movimento essénio de Qumran, onde «o objectivo de uma vida santa vivida dentro da Aliança era penetrar os segredos do céu neste mundo e estar diante de Deus no próximo» (VERMES, Geza – *The dead sea scrolls: Qumran in perspective*. London: William Collins Sons, 1977, p. 174). De resto, a comunidade considerava-se não apenas «o “resto” do seu tempo, mas o “resto” de todo o tempo, o “resto” final» (VERMES – *The Dead Sea Scrolls*, p. 165). Para uma visão mais alargada dos ideais religiosos da comunidade essénia, ver VERMES – *The Dead Sea Scrolls*, p. 163-197.

¹⁰⁸ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 90.

¹⁰⁹ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 90.

¹¹⁰ Esta pode ser, com efeito, uma leitura possível e perfeitamente justificável do texto de 2Cor 1-10. Cf. FEUILLET, André – «La demeure céleste et la destinée des chrétiens: Exégèse de II Cor., v, 1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne. Deuxième partie: La demeure cèleste et le Christ Glorieux». In *RSR* 44 (1956), p. 377-378: «a morada celeste é o corpo glorioso de Cristo, mas como “primícias” da nova criação, ou seja, enquanto inclui, virtualmente, o corpo glorioso de todos os cristãos». Para a exegese do texto, ver todo o artigo, bem como a primeira parte deste (*RSR* 44 (1956), p. 161-192), onde o autor procura mostrar as insuficiências das interpretações mais comuns.

¹¹¹ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 92.

de todo o conhecimento ser considerado o «autêntico órgão do encontro com Deus»¹¹², chamado recorrentemente de πίστις. Toda esta corrente apofática penetra na teologia cristã, sendo-lhe indissociável¹¹³. São João da Cruz tem como caminho para Deus o “caminho da noite”, que progride em direcção a uma «fé cada vez mais nua»¹¹⁴, não para que se dissipem as trevas noctívagas, mas antes para que estas revelem «a sua própria luz interna e super-abundante»¹¹⁵. Esta corrente teológica está nos antípodas da visão alexandrina, que considera a fé como anterior ao conhecimento, pese embora esta também admitir um modo de «não-saber, de entrega de si mesmo»¹¹⁶ no que diz respeito à fé.

A *fides Christi*, para além do mais, é a *fides Dei*, a aliança de Deus com os homens feita carne, num ente histórico. Só assim a resposta de Cristo, o homem perfeito, pode ser entendida como o arquétipo da fé, como «aliança personificada da humanidade com Deus»¹¹⁷, tudo isto possibilitado pela união hipostática, que faz com que se tratem de momentos concomitantes de uma mesma atitude. A Igreja entra nesta relação uma vez que Cristo não é apenas um homem, mas é o Verbo, cuja encarnação possui relevância para toda a humanidade, «não apenas “moralmente”, mas também “onticamente”»¹¹⁸.

De resto, a experiência bíblica de Deus é antecipação da experiência escatológica deste, estando-lhe referida. De algum modo, ainda que não totalmente, a vida de Jesus, a sua morte e ressurreição e a sua presença através do corpo eclesial é escatologia cumprida. Cada epifania divina tende, gradualmente, para uma percepção

¹¹² BALTHASAR – «Fides Christi», p. 93.

¹¹³ Mesmo hodiernamente, numa sociedade marcada pelo excesso da comunicação será pertinente manter uma via negativa na teologia, «como condição para um outro tipo de dizer, um dizer como *memória* e como *narração*» (FARIAS, José Jacinto Ferreira de – «Será necessário hoje uma teologia negativa?». In *Didaskalia*, 37/2 (2007), p. 75).

¹¹⁴ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 94.

¹¹⁵ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 94.

¹¹⁶ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 94.

¹¹⁷ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 95.

¹¹⁸ BALTHASAR – «Fides Christi», p. 95.

«mais profunda e melhor compreendida»¹¹⁹, sendo que, apesar da manifestação cristológica de Deus constituir um cume insuperável, a visão que dela temos permanece oculta pela temporalidade. Daí que a existência cristã possa ser vista como uma progressiva «impressão da forma [de Cristo] na memória e na compreensão dos crentes»¹²⁰. Do carácter proléptico da experiência de Deus não se deve inferir a sua insuficiência. Ao invés, trata-se de uma experiência que transborda para lá da compreensão humana, em direcção a um *sempre mais*. Acrescente-se ainda que, ao contrário da estética humana, a estética arquetípica não cai numa «eterna melancolia e autoconsumação»¹²¹, uma vez que aponta para além da morte, pois é precisamente aí que se encontra o Ressuscitado.

Se a aliança veterotestamentária era já uma relação entre Deus e o povo, ainda que mediada por um homem (Moisés), a mediação cristológica suprime qualquer instância intermédia entre Deus e o homem¹²². Com efeito, na fé, o crente apreende directamente «a fé da Igreja e a *fides Christi*, a qual é, em Cristo, hipostaticamente idêntica à *fides Dei*»¹²³. Deste modo, a distinção das naturezas em Cristo torna-se «possibilidade da identificação directa, possibilidade daquelas santas núpcias entre Deus e a criatura, cuja realização substancial são Cristo, a Igreja e o Espírito Santo»¹²⁴.

1.2. Jesus Cristo como o arquétipo da fé

No ponto anterior olhámos para a existência histórica de Jesus, procurando mostrar até que ponto podemos designar a sua atitude global frente ao Pai com o termo

¹¹⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 283.

¹²⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 284. Como veremos mais adiante (p. 99-122).

¹²¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 285.

¹²² Com efeito, Cristo irradia a plenitude da glória divina como «luz espiritual e forma configurada», sendo que estas constituem a mediação entre o homem e Cristo. Este, por sua vez, é mediador diante de Deus. No entanto, nenhum destes três centros pode ser considerado uma instância intermédia, pois «o Espírito é, ao mesmo tempo, Espírito de Cristo e do Pai, a Igreja uma só coisa com o corpo de Cristo e o próprio Cristo essencialmente um com o Pai» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 196).

¹²³ BALTHASAR – «*Fides Christi*», p. 96

¹²⁴ BALTHASAR – «*Fides Christi*», p. 96.

“fé”. Um conceito que foi aflorando progressivamente foi o conceito de “arquétipo”. Cabe agora abordar o modo como esta existência histórica de Jesus constitui para o crente o arquétipo da fé, no qual ele participa. Tal implica perceber, ainda que de modo provisório, algumas consequências que a consideração de Cristo como arquétipo tem para a vida do crente¹²⁵.

Podemos adiantar já, *a priori*, que um arquétipo é algo como «o inimitável que se há-de imitar»¹²⁶. Trata-se de um paradoxo que há-de ser possível, se quisermos olhar para Cristo como algo mais do que um modelo ético de virtudes para o crente, que, em última análise, não poderia influir directamente na vida deste. Esta estrutura arquetípica impede-nos de ver a fé como um conceito unívoco que resulta de uma síntese que ultrapassa a concretude histórica da relação entre Deus e cada ser humano¹²⁷.

O modo bíblico de experimentar Deus funda-se na aproximação que este faz ao homem, aparecendo-lhe para que possa ser encontrado, «de um modo plenamente humano, através da forma eleita e revestida por ele próprio»¹²⁸. Com isto dizemos duas coisas: é Deus mesmo e não apenas uma emanção demiúrgica sua que entra em contacto com o homem; a historicidade da revelação divina (que culmina na humanidade de Jesus) não deve desaparecer em função de uma relação mística a-histórica entre Deus e o homem. De facto, se a encarnação há-de ser, efectivamente, o

¹²⁵ Iremos olhar de modo mais concreto para esta temática no próximo capítulo (sobretudo p. 50-69).

¹²⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 271. Podemos dizer que o arquétipo cristológico, enquanto tal, é também uma experiência (como vimos atrás, **nota qq coisa**); é a experiência que Deus faz de Deus sendo, portanto, radicalmente diferente da nossa. No entanto, paradoxalmente, como graça e em virtude da união hipostática, o crente pode participar dela.

¹²⁷ Com efeito, porque radicalmente marcado pelo mistério da Encarnação, o encontro do homem com Deus «é sempre encontro de todo o homem com o Deus encarnado» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 271).

¹²⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 269. A categoria do encontro reveste-se de grande importância na compreensão da Revelação em Balthasar. Não abordaremos este tema no decorrer deste trabalho, a não ser na medida em que ele seja necessário para compreender o acto de fé. Cf. ZAZO, Jorge – *El encuentro: Propuesta para una Teología Fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010, p. 57-74, onde o autor se debruça sobre a presença da categoria personalista do ‘encontro’ em dois escritos balthasarianos (*Gloria I* e «O acesso à realidade de Deus»).

«*escathon da história*»¹²⁹, então ela não poderá ser superada por nenhum outro modo de revelação ou por uma ulterior comunicação. Isto dito, não devemos entender, à maneira marcionita, que o arquétipo Jesus Cristo esteja em radical ruptura com a revelação veterotestamentária, mas antes que ele é a assunção e consumação da forma do mundo, por si criado¹³⁰.

Enquanto arquétipo, Cristo é, «em corpo e alma, a personificação da [experiência do que é Deus]»¹³¹. Como consequência, ele «define-se a si mesmo e aos demais»¹³², pelo que não podemos aspirar a qualquer síntese antropológicamente superior. O seu tempo é único e «está acima dos estados historicamente mutantes da humanidade, subordina tudo o que é modal e categorial à sua unicidade»¹³³. Daqui decorre que ele é o único critério de medida da fé, e não as disposições interiores do sujeito¹³⁴. Estamos aqui, pois, perante um ser histórico que é, precisamente na sua historicidade, o arquétipo (enquanto «imparticipavelmente participável»¹³⁵) para a história da Igreja¹³⁶. Contudo, tal não significa que haja apenas um único modo de

¹²⁹ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 64. Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 270.

¹³⁰ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 271.

¹³¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 271. Devemo-nos recordar que o conceito de experiência que prepassa todo este trabalho não é psicológico, mas teológico. Cf. ZAZO – *El Encuentro*, p. 64: «Balthasar recorre à experiência como um conceito teológico, não psicológico, ao contrário das teologias subjectivistas».

¹³² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 271.

¹³³ BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 32.

¹³⁴ Com efeito, não é a percepção subjectiva, de um ponto de vista psicológico, que o crente tem da sua vida de fé que é decisiva. A fé enquanto tal e porque misteriosa participação do crente no arquétipo cristológico, está sempre mais além da atitude humana, ainda que esta seja de total entrega a Deus. Cf. BALTHASAR, Hans Urs von – *Só o amor é digno de fé*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008, p. 93. Mais adiante (p. 50-69), quando abordarmos a temática da experiência crente, iremos desenvolver esta ideia.

¹³⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 272.

¹³⁶ Esta alusão remete para a temática do *universale concretum*, mas no campo da relação arquétipo – imitação. Sobre o *universale concretum* ver PONGA, Silouane – «Le Christ *Universale Concretum* chez Hans Urs von Balthasar». In *NRT* 127 (2005), p. 587-603 e BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 67. Com efeito, toda esta obra pode ser lida como uma abordagem à problemática do *logos* universal que se revela na existência histórica de um ente (Jesus Cristo), elevando esta a norma universal. Há, assim, o estabelecimento de uma ponte, porquanto «da parte de Deus, Jesus, como o seu Verbo, exprime aquele “concretíssimo” que o próprio Deus é; da parte da história do mundo, como palavra feita carne, ele representa o mundo das leis universais. Estas, por conseguinte, não são abolidas, mas, ao serem inseridas na unidade cristológica da pessoa, resultam “reguladas e enformadas”» (MARCHESI, Giovanni – *La cristologia di Hans Urs von Balthasar: La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1977, p. 49).

imitação do arquétipo. Com efeito, existe uma diferenciação na experiência de Deus que cada cristão está chamado a fazer, sendo que, no entanto, «cada grau de imitação reflecte o *todo* a imitar»¹³⁷. Se a experiência de Jesus Cristo é algo como uma «“sobre-fé”, que se identifica com a visão do Pai»¹³⁸, a Igreja, ao invés, é chamada a imitar, ao seu próprio nível, a unidade de fé (em Cristo) e visão (de Cristo) que caracteriza a experiência histórica dos discípulos¹³⁹. A participação nesta dá-se «através do *kerigma* apostólico e eclesial»¹⁴⁰.

Isto dito, convém relevar que a experiência bíblica de Deus tem sempre carácter sensível e objectivo, uma vez que ela não se insere no contexto de um numinoso informe que emana, mas antes no de uma relação entre Criador, que «toma forma e se deixa ver, ouvir e tocar»¹⁴¹, e criatura. Este facto é constatável, *a fortiori*, nas aparições do Ressuscitado, onde a tónica é dada à sua corporeidade e ao facto delas não estarem dependentes dos estados de ânimo ou da vontade dos discípulos. Nada há, aqui, de projecção subjectiva, tratando-se, ao invés, de algo objectivo que cria e determina os estados de ânimo dos apóstolos ou de todos aqueles a quem Deus aparece, no Antigo ou no Novo Testamento. Estamos, por conseguinte, longe de qualquer invocação de tipo mágico, tratando-se, ao invés, da entrega, ao homem, de um «dom incompreensível»¹⁴².

¹³⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 272.

¹³⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 272.

¹³⁹ E também a experiência de Maria, como iremos ver adiante, p. 38-41.

¹⁴⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 272. Limitamo-nos aqui a enunciar esta participação da Igreja no testemunho ocular apostólico. Adiante (p. 45-49) iremos olhas para ela mais de perto.

¹⁴¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 277. Por conseguinte, a categoria de numinoso, tão cara à história comparada das religiões não descreve de modo cabal a relação de Deus com o homem própria do entendimento bíblico. O numinoso, «uma vez que não é racional, isto é, [...] não pode desenvolver-se por conceitos» (OTTO, Rudolf – *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 21), não pode ser tematizado, «a não ser observando a reacção do sentimento particular que o seu contacto em nós provoca» (OTTO – *O Sagrado*, p. 21). Este sentimento «é o sentimento do *mysterium tremendum*, do mistério que causa arrepios» (OTTO – *O Sagrado*, p. 22). «O conceito de mistério designa unicamente o que está escondido [...] sem indicar com precisão a qualidade. Contudo o que entendemos por mistério é algo de absolutamente positivo. Esta realidade positiva manifesta-se exclusivamente nos sentimentos» (OTTO – *O Sagrado*, p. 22). Sobre o conceito de numinoso, ver, principalmente, OTTO – *O Sagrado*, p. 13-45.

¹⁴² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 279.

Deve-se acrescentar ainda que «a percepção bíblica de Deus não é espiritualizável»¹⁴³. Quer isto dizer que o especificamente cristão não está num qualquer espírito superior, mas, antes, na carne concreta e histórica de Jesus¹⁴⁴. Assim, não é legítimo pretender superar ingenuamente as experiências de proximidade divina veterotestamentárias, nem as sensíveis dos apóstolos. A história da teologia procurou, frequentemente, ultrapassar esta forma estética, para chegar a uma contemplação do belo em si, o que trouxe consigo quer uma desconfiança em relação a toda a imaginação, quer uma posterior desmitologização da experiência bíblica, que culmina no existencialismo bultmaniano¹⁴⁵. Tal atitude esquece que «o realmente histórico é sensível»¹⁴⁶, pelo que a beleza sensível é algo espiritualizado, apenas na «medida em que o espírito se corporizou nela»¹⁴⁷.

A importância de encarar a experiência da fé de maneira arquetípica, ao invés de psicológica e subjectiva, prende-se com o facto de tal nos permitir uma maior radicação cristológica e por conseguinte, apostólica. Se, Cristo é, de facto, o *escathon*, a tónica cristã não pode deixar de apontar para o corpóreo e, deste modo, para o sensível. Ademais, o próprio Cristo, a sua existência histórica e concreta é a fé encarnada, sendo

¹⁴³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 279.

¹⁴⁴ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 279: «Trata-se, precisamente, de carne e de ossos, pois de “espírito” já há quanto basta em todas as religiões e concepções do mundo».

¹⁴⁵ Porventura devido a um excessivo influxo que o esquema platónico teve na história da teologia, frequentemente se procurou espiritualizar a vida cristã, afastando-a do mundo sensorial. No que diz respeito à desmitologização de Bultmann, esta é criticável porque pretende ultrapassar a forma dos textos bíblicos em ordem a chegar a um entendimento dos mesmos que estivesse “para além” da sua forma (o que constitui uma tentativa de contemplar o belo em si através do desprezo da forma da Revelação). Este projecto resulta, no fundo, de uma desvalorização do mito, considerado como incapaz de revelar algo ao homem hodierno, porque elaborado numa linguagem que já não lhe diz nada. Segundo este entendimento devemos eliminar o modo mítico de falar «como fizeram os racionalistas, mas sobretudo temos que reinterpretar os relatos evangélicos em termos adaptados ao homem moderno, especialmente em chave existencialista» (LATOURELLE, René – «Bultmann, Rudolf». In LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino – *Diccionario de Teologia Fundamental*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992, p. 168). As representações objectivas do mito estão sujeitas a constante crítica por sua própria natureza, uma vez que «o mito não deve ser interpretado cosmologicamente, mas antropologicamente, ou, melhor, existencialmente» (BULTMANN, Rudolf – *L’interprétation du Nouveau Testament*. Paris: Aubier, 1955, p. 148). O cristianismo deve, por conseguinte, «interpretar existencialmente a mitologia dualista do Novo Testamento» (BULTMANN – *L’interprétation du Nouveau Testament*, p. 154), através da teologia e, sobretudo, do *kerigma* eclesial.

¹⁴⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 281.

¹⁴⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 282.

que a fé do crente é participação, pelo Espírito, neste arquétipo, no joanino tocar, ver e ouvir¹⁴⁸.

1.3. Experiências arquetípicas da fé

Após termos olhado para a existência histórica de Jesus, descrevendo o modo como ela pode ser entendida como *fides*, procurámos tematizá-la como o arquétipo da fé. No entanto, a experiência da fé do cristão não é, sem mais, participação no arquétipo cristológico, pois tal seria realizar uma abstracção da existência história concreta de Jesus, e, a partir daí, de toda a historicidade da revelação. Contra um tal entendimento já nos fomos precavendo no ponto anterior. Assim, antes de olharmos para a existência do crente, falta acrescentar ao arquétipo cristológico «as experiências de Deus em âmbito bíblico, [que] pertencem à forma objectiva da fé»¹⁴⁹.

Este âmbito da experiência bíblica, contudo, não tem validade em si, mas apenas «partilha o carácter arquetípico [...] pois inclui o centro, que é Cristo»¹⁵⁰. A experiência eclesial da fé será, por conseguinte, uma experiência de terceira ordem. É, certamente, uma experiência do arquétipo, mas «através da experiência que aqueles testemunhos oculares tiveram da sua dependência e da sua participação relativa no arquétipo e que nos transmitiram»¹⁵¹. Toda a história da salvação encontra acolhimento na forma de Cristo e, por conseguinte, é normativa para a fé¹⁵², não de modo meramente accidental, mas antes constitutivo da própria vivência crente.

¹⁴⁸ Iremos olhar para este aspecto de modo mais detalhado no próximo capítulo

¹⁴⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 274. O carácter objectivo da fé será tratado com ulterior detalhe no próximo capítulo (p. 61-69).

¹⁵⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 272.

¹⁵¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 273.

¹⁵² Não se trata, contudo, de uma normatividade estrita, de tal modo que as experiências bíblicas se convertessem em objecto da fé, ao lado de Jesus Cristo. Ao invés, o arquétipo cristológico está acima das experiências arquetípicas, porque é ele que lhes dá o carácter arquetípico. Mais uma vez, a distinção entre arquétipo e experiência arquetípica, que temos vindo a realizar, mostra a sua pertinência.

A experiência eclesial, considerada também dentro do âmbito das experiências arquetípicas é, contudo, de uma outra ordem em relação à experiência bíblica e, por conseguinte, é um limite que remete já para a consideração da vida crente, que será realizada posteriormente. Ela é, sobretudo, uma revisitação dos arquétipos bíblicos, do ponto de vista da Igreja, procurando saber o modo como a experiência arquetípica daqueles está disposta nesta. Por outro lado, a atribuição de carácter arquetípico à experiência eclesial deve-nos fazer recordar, também, que o crente só o é porque é membro de uma comunidade de fé. O núcleo apostólico das testemunhas oculares é uma realidade anterior à fé de cada crente, pelo que todos os que quiserem ter uma tal «comunhão com Deus, deverão unir-se a esta célula primordial»¹⁵³.

1.3.1. Experiência veterotestamentária

A experiência veterotestamentária de Deus encontra-se numa tensão essencial para Cristo¹⁵⁴. Ela «tem atrás de si o mito e à sua frente a encarnação de Deus»¹⁵⁵, passando de uma à outra através de uma série de tensões, indo desde a contemplação cosmológica de Deus à sua presença na Lei, tendo «uma concretização que se apodera não só da fé e da inteligência do homem, mas também dos seus sentidos que vêm,

¹⁵³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 303. O testemunho ocular, contudo, não se restringe à visão terrena de Jesus. Por isso São Paulo, como veremos adiante (p. 43-45), ocupa uma posição de charneira, uma vez que o seu testemunho ocular é só um testemunho ocular do Ressuscitado e, neste sentido, embora pertença ao tempo apostólico, a sua experiência aproxima-se mais da experiência eclesial.

¹⁵⁴ Como já assinalámos atrás, a experiência veterotestamentária de Deus é arquetípica para o cristão na medida em que ela, como as restantes, é uma experiência de Cristo. Porque faz parte da forma global da Revelação, não pode deixar de apontar para o seu centro e, como tal, adquire pleno direito enquanto experiência arquetípica. O modo concreto como podemos relacionar a experiência crente com a experiência arquetípica veterotestamentária, contudo, não é simples de delinear de modo unívoco.

¹⁵⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 299. Este entendimento implica a possibilidade de uma leitura tipológica da Escritura, que parte de uma visão que defende que «determinadas pessoas e acontecimentos, além de terem o seu significado imediato para a Revelação soteriológica do Antigo Testamento, anunciam e prefiguram, por desígnio de Deus, alguma realidade do Novo Testamento» (HEMELSOET, B. – «Bíblia». In VAN DEN BORN, A. (ed.) – *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petropolis: Editora Vozes, 1987, col. 185). Para indicar esta radical dependência cristológica do Antigo Testamento, o teólogo suíço utiliza uma curiosa imagem: «Israel é existencialmente imagem e figura que não pode interpretar-se a si mesma, esfinge cujo enigma não pode ser resolvido sem Édipo» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 559). Esta forma de ver a Escritura coaduna-se perfeitamente com a inclusão da experiência veterotestamentária nas experiências arquetípicas da fé.

ouvem, tocam, provam e saboreiam a Palavra»¹⁵⁶. Apesar da diversidade de aspectos que a compõem, este elemento fundamental e intrínseco garante-lhe alguma unidade, que pode ser resumida em dois pontos. Em primeiro lugar, a Antiga Aliança «encerra de antemão a estrutura [da Nova Aliança] de um modo implícito e totalizante»¹⁵⁷. Em segundo lugar, ela tem carácter provisório, relativamente a Cristo, quer como relação tipo-antitipo, quer como dimensão pedagógica e aproximativa da perfeição da encarnação. Do ponto de vista literário, a revelação veterotestamentária não é um conjunto uniforme, estando marcada por uma mudança, que arranca de um período predominantemente mítico, passa pela «época dos reis, relativamente “ilustrada”, à que pertencem também os profetas»¹⁵⁸, e termina num tempo em que é a apocalíptica que está em voga. Daí que num mesmo relato possa haver uma miscelânea de diversos extractos literários, que podem resultar de desmitologizações ou da amplificação literária de eventos históricos. Em todo o caso, o Antigo Testamento lega-nos um conjunto de «testemunhos existenciais de um encontro total (e, portanto, também sensível) com Deus»¹⁵⁹.

Assim, podemos dizer que, o facto do Antigo Testamento estar pedagogicamente orientado para Cristo, faz com que o conceito de Deus que ele testemunha não seja o mais espiritual possível. Ao invés, deve afirmar a «soberania global de Deus sobre o

¹⁵⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 299

¹⁵⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 293. O Antigo Testamento, contudo, aponta sempre para além de si mesmo, sem conseguir realizar aquilo para o qual aponta. João Baptista é paradigmático neste aspecto, uma vez que «ele é o tipo de todo o Antigo Testamento, que aponta para além de si, para uma solução que não pode ver» (O'DONNELL – *Hans Urs von Balthasar*, p. 36).

¹⁵⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 294.

¹⁵⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 294. Devemos, contudo, assinalar que este encontro não tem por intervenientes dois “parceiros” que se situariam ao mesmo nível. De facto, o homem «só percebe Deus só em Deus e por meio de Deus. Tudo o que sucede no âmbito da Revelação do Deus vivente, acontece num campo aberto por Deus e tornado acessível ao homem mais além da sua mera “natureza”, ali onde Deus quer morar junto ao seu povo eleito» (BALTHASAR, Hans Urs von – *Gloria VI: Antigo Testamento*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, p. 16-17). Assim, tudo, no âmbito da aliança veterotestamentária, decorre de modo assimétrico.

homem verdadeiro e histórico, ao mesmo tempo corporal e espiritual»¹⁶⁰. Daí não ser legítimo olhar apenas para a proibição veterotestamentária das imagens como princípio orientador da experiência de Deus. Antes, deve ser tido em linha de conta que as imagens sensíveis não são abandonadas pela Bíblia, estando presentes, de modo purificado, na globalidade da forma veterotestamentária da revelação. É certo que o Deus de Israel é sobretudo um Deus que fala, como nas teofanias sinaíticas, mas a sua palavra é «pelo menos tão vista como escutada»¹⁶¹. Moisés entra só na nuvem, mas um grupo de anciãos come também com ele o banquete ritual da aliança diante de Deus e todo o povo pode ver a glória do Senhor. Na época paradigmática do estabelecimento da aliança, todo o povo pode ver a coluna de fogo ou a nuvem, respondendo aos seus movimentos, montando ou erguendo a tenda. Estas configurações religiosas têm a sua continuidade no culto do templo, que representa, sem rupturas fundamentais, «um aprofundamento, que não se concebe como uma “espiritualização” (pelo menos total) e está encaminhada para a Palavra de Deus encarnada»¹⁶².

As próprias prescrições de pureza e impureza ritual ligam toda a vida de um israelita a Deus, não deixando nenhuma das esferas da existência fora da dinâmica da Aliança. Não estamos diante de um mero legalismo farisaico, mas antes de uma realidade que remete para a perfeição futura da encarnação. O Novo Testamento, de resto, transporta consigo «esta sacralidade global da existência cristã»¹⁶³, colocando a

¹⁶⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 295. A radicalidade da implicação de todas as dimensões que compõe a historicidade do homem na relação com Deus é levada ao extremo no Antigo Testamento. «O facto de que Deus queira estabelecer uma relação vital excepcional com este grupo, comporta que este seja implicado de um modo total e incondicional: não se trata simplesmente de “interioridade”, de “ética”, de elementos “cultuais”, mas também, e ao mesmo tempo, de toda a existência exterior, “jurídica” e “política” do grupo» (BALTHASAR – *Gloria VI*, p. 134).

¹⁶¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 295. Não deixa de ser de assinalar a intensidade com que Balthasar se recusa a olhar para as teofanias veterotestamentárias como simples fase arcaica da experiência de Deus. «Balthasar está bem no oposto da tendência exegética de atenuar o conceito veterotestamentário de “ver” Deus, tratando-o como uma metáfora para a participação no culto centrado na arca ou no templo» (NICHOLS – *The word has been abroad*, p. 195).

¹⁶² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 296.

¹⁶³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 296. É aqui que, a nosso juízo, podemos integrar, por exemplo, as múltiplas exortações éticas de São Paulo. O princípio que as move é simples: «o que Cristo fez é a base

vida do cristão totalmente debaixo da soberania de Deus. A crítica de Jesus a esta estrutura procura atingir quaisquer abusos de tipo mágico-moralista e não o seu «carácter palpável»¹⁶⁴, sendo respaldada pela sua entrega total e soberana aos homens pecadores.

Como tempo de revelação que é, o Antigo Testamento torna-se normativo para o povo, não só do ponto de vista textual, mas também através da transposição da experiência teofânica de figuras paradigmáticas como Elias e os profetas em norma para cada israelita. O modo sensorial como tais figuras fazem a experiência de Deus é semelhante ao dos apóstolos na sua relação com Jesus. E, como «o Antigo Testamento não foi um período da revelação fechado em si mesmo»¹⁶⁵, qualquer membro do povo poderia, em princípio, ser chamado a ter uma experiência de tipo teofânico. Do que foi dito, podemos inferir que as experiências visionárias dos profetas não representam uma ruptura com a liturgia do templo, sendo tais visões prolepses da futura visão de Deus por toda a carne¹⁶⁶. Isto insere na fé de Israel uma componente escatológica, de espera pela manifestação definitiva de Deus, que ajuda a perceber a proibição das imagens. Por outro lado, há nestas experiências arquetípicas de Deus «uma cristologia antecipada»¹⁶⁷,

para o que quer que o crente tenha que fazer» (DUNN – *The theology of Paul*, p. 630). Os seus imperativos não são simplesmente um subproduto da sua visão teológica, mas antes parte integrante da mesma, uma vez que «o imperativo é o complemento inevitável do indicativo» (DUNN – *The theology of Paul*, p. 630).

¹⁶⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 296.

¹⁶⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 297.

¹⁶⁶ Este tema, com algumas variantes e não poucas vezes associado à visão da glória de Deus está frequentemente presente no Antigo Testamento. *Is* 40,5: «Então a glória de Iahweh há-de revelar-se e toda a carne, de uma só vez, o verá, pois a boca de Iahweh o afirmou»; *Is* 35,2: «A glória do Líbano lhe será dada, bem como a beleza do Carmelo e do Saron. Eles verão a glória de Iahweh, o esplendor do nosso Deus»; *Sl* 102, 16: «As nações temerão o nome de Iahweh, e os reis todos da terra a tua glória»; *Sl* 97,6: «o céu proclama a sua justiça e os povos todos vêm a sua glória»; *Hab* 2,14: «Porque a terra será repleta do conhecimento da glória de Iahweh, como as águas cobrem o fundo do mar». Para uma análise mais detalhada ver: WEINFELD, M. – «כְּבוֹדָהּ kəbôdêh». In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. VII. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1995, p. 34-36.

¹⁶⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 298. Não podemos deixar de assinalar que esta visão do Antigo Testamento é bastante diversa de uma outra, porventura mais comum, e que defende que «toda a teologia israelita [é] centrada no ouvir e cumprir, não no ver e adorar» (PIKAZA, Xabier – «Ver a Dios». In *Diccionario de la Biblia: Historia y palabra*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2007, p. 1063). A visão

porque o sensível acede ao divino. Assim, não é possível concebê-las como simplesmente pertencentes a um estado inferior da revelação. O livro do Apocalipse recolhe todas estas imagens e símbolos, inserindo-as no marco de uma revelação cristológica, sem, no entanto, hierarquizar Antigo e Novo Testamento, como o recurso ao número vinte e quatro nos mostra¹⁶⁸.

O tempo da Igreja conserva algo desta estrutura arquetípica, ainda que com alterações. Com efeito, o facto da revelação estar concluída em Cristo faz com que as «revelações privadas estejam submetidas ao ditame da autoridade magisterial e pastoral»¹⁶⁹.

1.3.2. A experiência de Maria

A experiência de Maria encontra-se na transição do Antigo para o Novo Testamento, não como um simples extremo que sirva apenas para uma inflexão, mas como «o pano de fundo do que se manifesta»¹⁷⁰. Ela é o lugar fecundo onde «Sião se transforma na Igreja»¹⁷¹. A encarnação dá-se porque Maria acredita na palavra de Deus (e não na do anjo). A partir daqui há todo um caminho sensorial a percorrer, que começa

seria algo mais próprio de uma concepção grega do mundo. Este entendimento, contudo, esvazia de conteúdo significativo a revelação veterotestamentária, porque ela não pode ser propedêutica para a encarnação. «Esta é a verdade final do mais profundo judaísmo que manteve, de modo admirável, a sua fidelidade a um mistério que jamais poderá encarnar-se, quer dizer, identificar-se com um homem» (PIKAZA – «Ver a Dios», p. 1063).

¹⁶⁸ Como por exemplo: *Ap* 4,4: «Ao redor desse trono estavam dispostos vinte e quatro tronos, e neles assentavam-se vinte e quatro Anciãos, vestidos de branco e com coroas de ouro sobre a cabeça»; *Ap* 11, 16: «os vinte e quatro Anciãos que estão sentados em seus tronos diante de Deus, prostraram-se e adoraram a Deus». Também na visão da Jerusalém celeste se encontra presente quer a nomeação «das doze tribos de israelitas» (*Ap* 21,12), quer a dos «doze Apóstolos do Cordeiro» (*Ap* 21,14), sem qualquer diferença relevante.

¹⁶⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 299.

¹⁷⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 299.

¹⁷¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 299. Esta transformação é uma constante na vida de Maria e não se limita a um simples momento da sua vida com Cristo. «Já a Abraão se lhe tinha exigido uma inaudita obediência de fé, quando sobre o monte Moria se lhe pediu que devolvesse a Deus o presente que o próprio Deus lhe tinha dado. Precisamente pela sua fé, o filho da promessa é um sacrifício espiritualmente consumado e só interrompido materialmente. Com Maria chegará Deus ao final desta fé, quando aos pés da cruz, devolve a Deus o seu filho, o filho da realização de todas as promessas, na obscuridade de uma fé incompreensível e impenetrável, e sem a intervenção de nenhum anjo como salvador» (BALTHASAR, Hans Urs Von; RATZINGER, Joseph – *Maria, primera Iglesia*. Madrid: Narcea Ediciones, 1982, p. 62. [A parte que citamos é da autoria de Balthasar]).

com o tacto, na relação umbilical entre uma mãe e um filho. Há aqui, no desdobramento da consciência maternal em consciência que engloba a ambos, uma analogia com a união hipostática. O sentir mútuo pode ser comparado à vida da fé, uma vez que «o ver-a-Deus do crente pressupõe o ser-visto-por-Deus»¹⁷². Donde, toda a experiência estar chamada a abrir-se ao outro, à Palavra, a qual, num primeiro momento, parece crescer no crente para, posteriormente, este se aperceber que, ao invés, é ele que cresce nela. Toda esta transformação ocorre pela fé, ainda que, ao início, ela passe despercebida, e deriva de «uma relação espiritual originária»¹⁷³, de um “sim” a partir do qual a experiência do outro pode acontecer. Deste modo, a obra do Espírito Santo e os mistérios do corpo místico que para ele remetem «começam com a concepção da Virgem por obra do Espírito»¹⁷⁴.

A arquetipicidade da experiência mariana da maternidade faz com que a relação entre arquétipo e imagem não possa ser concebida à maneira platónica, como uma relação entre um arquétipo do mundo das ideias e uma imagem claramente diferenciada dele. Ao invés, a experiência arquetípica transforma-se em experiência derivada, quer porque a fé mariana «é a mesma que a fé de Abraão e de todos os cristãos»¹⁷⁵, quer porque Maria gera o Filho (cabeça da Igreja) e, por este, os crentes, de um modo, por assim dizer, físico. A experiência veterotestamentária tem aqui o seu culminar, e abre-

¹⁷² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 300. A anterioridade da acção de Deus é património da teologia cristã e algo afirmado por Balthasar através de uma outra imagem que lhe é muito cara: a da relação entre a mãe e o seu filho bebé: «Quando a mãe, ao longo de muitos dias e semanas, sorriu ao filho, recebe dele, um dia, a resposta de um sorriso. [...] O conhecimento [...] começa a actuar, porque o jogo do amor partiu primeiro da mãe, do transcendente. Assim Deus se manifesta como amor frente ao homem: o amor brilha a partir de Deus, infunde a sua luz no coração dos homens, o qual consegue ver precisamente este amor, o amor absoluto» (BALTHASAR – *Só o amor é digno de fé*, p. 71-72).

¹⁷³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 300.

¹⁷⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 301.

¹⁷⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 301. Podemos, contudo, em virtude da sua missão, consignar-lhe um outro grau: «na concepção de Jesus exige-se uma fé maior que a de Abraão e que a de Sara, que se ria desconfiada» (BALTHASAR; RATZINGER – *Maria, primera Iglesia*, p. 62).

se, internamente, à neotestamentária, através de um esvaziar progressivo da experiência maternal de Maria, que culmina na cruz¹⁷⁶, em favor da Igreja.

O crente está, por conseguinte, chamado, através da graça, a fazer a experiência mariana, especialmente aqueles que dedicam a sua vida exclusivamente à Palavra de Deus. Tal ocorre como um «despojo prévio da experiência humana fundamental»¹⁷⁷, numa disponibilidade de corpo e alma¹⁷⁸, sendo esta a condição fundamental para que o crente possa abrir espaço para a experiência arquetípica mariana. Tudo isto tem uma função cristológica e, portanto, eclesiológica, uma vez que a experiência pessoal de Maria é levada à sua plenitude, tornando-se experiência comunitária. A experiência mariana é anterior ao testemunho ocular apostólico e arranca da natural, mas sempre gratuita, maternidade humana, em direcção ao mistério da Encarnação. Esta relação, transposta eclesialmente, faz com que «as experiências da Igreja não tenham porque ter nada de extravagante: são-lhe dadas de um modo absolutamente natural»¹⁷⁹.

O pano de fundo físico da solidariedade espiritual na Igreja radica, por conseguinte, não só na Eucaristia, mas também na experiência mariana. Já no Antigo Testamento a solidariedade dos membros eleitos com o povo era tal que cada um se podia considerar como qualquer uma das figuras relevantes presentes na Escritura. Do ponto de vista neotestamentário, esta relação é aprofundada, de tal modo que as

¹⁷⁶ Esta progressiva iniciação de Maria à maternidade eclesial é também obra do próprio Filho: «o sentido desta iniciação constante à pura fé e a sua preparação para a hora da cruz não é, frequentemente, compreendido; assombra-nos e desconcerta-nos ver como Jesus trata a sua mãe, à que chama tanto em Caná como na cruz apenas de “mulher”. Ele próprio é o primeiro a manejar a espada que a atravessa» (BALTHASAR; RATZINGER – *Maria, primera Iglesia*, p. 68).

¹⁷⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 302.

¹⁷⁸ Esta diponibilidade total é também abordada por Balthasar num outro texto: «a palavra de Deus, que vai tomar carne em Maria, precisa de um sim receptor, que tenha sido pronunciado pela pessoa inteira, espírito e corpo, sem restrições nem sequer inconscientes e que ofereça a natureza humana inteira como lugar da encarnação» (BALTHASAR; RATZINGER – *Maria, primera Iglesia*, p. 62).

¹⁷⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 302. Por conseguinte, a espiritualidade por excelência do cristão tem uma configuração mariana. Contudo, não nos referimos aqui a devoções, como o rosário, tipicamente associadas à virgem Maria. «A espiritualidade cristã é um modo de viver que, como observa Von Balthasar, ao menos por definição, é uma espiritualidade mariana. [...] Porque a vocação de cada cristão e da Igreja na sua totalidade é, por assim dizer, “viver” Maria na sua transparência para Cristo, até ao ponto de poder dizer “já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20)» (LEAHY, Brendan – *El principio mariano en la eclesiologia de Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Ciudad Nueva, 2002, p. 153)

experiências especiais com que alguns são agraciados pertencem «à comunidade e a cada um dos seus membros»¹⁸⁰. Aqui radica a comunhão dos santos, tal como a intercessão por parte deles, sendo que esta comunhão se fomenta através da «distinção e interconexão recíproca»¹⁸¹ das missões eclesiais. O carácter irrepetível da maternidade mariana está internamente aberto, na Igreja, a todos os crentes, sendo Maria, unida ao seu filho, a condensação visível desta experiência.

1.3.3. A experiência apostólica

A experiência apostólica é sobretudo a experiência da testemunha ocular. Vivem com o Messias, tendo com ele uma relação global, que inclui, naturalmente, a sensibilidade. São «a célula primordial da comunhão de Deus com o homem»¹⁸², uma comunidade de vida, bem delimitada, que não está sujeita a flutuações, mas que não é sustentada de modo mágico, pelo que Judas poderá dela sair, sendo substituído, em nome da manutenção da forma numérica, por alguém eleito pelo Espírito Santo.

A experiência histórica dos discípulos tem um carácter descendente, porquanto está em função da fé de toda a Igreja. Por conseguinte, não se trata de algo que seja inteligível em si, mas apenas enquanto parte da sua missão de testemunhas, nas quais se funda a fé da Igreja de todos os tempos¹⁸³. O testemunho ocular adquire, assim, uma dimensão que vai para além da mera provisoriedade da breve existência terrena de Jesus

¹⁸⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 303.

¹⁸¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 303. A primigénia missão eclesial não se identifica com as missões especiais a que a comunidade pode enviar algum dos seus membros. Antes de mais, esta missão é uma missão de cariz teológico, porquanto é outorgada por Deus e, eventualmente, reconhecida pela comunidade. Balthasar vai aprofundar esta ideia sobretudo na sua *Teodramática*, ao considerar que cada cristão participa no drama divino apenas na medida em que Cristo lhe designa um lugar. «No marco cénico aberto por Cristo, os sujeitos criados podem participar no teodrama convertendo-se em personagens teologicamente relevantes. Mas não podem entrar neste marco cénico pelas suas próprias forças. [...] A eleição, vocação, missão procedentes de Deus são, no caso de serem afirmadas e assumidas, a possibilidade suprema para que o homem adquira a sua possibilidade e se faça dono do seu próprio fundamento e da sua própria ideia, que, caso contrário, se lhe escaparia» (BALTHASAR – *Teodramática III*, p. 243).

¹⁸² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 303.

¹⁸³ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 273.

e possui várias dimensões, que vão desde a experiência de Jesus à da Igreja, passando por Maria como testemunha privilegiada. Ainda que não se tornem objecto de fé, as experiências bíblicas de Deus fazem parte da sua manifestação no mundo, pelo que não se pode fazer abstracção «das pessoas históricas com que Cristo teve contacto, em favor de um conceito “universal”»¹⁸⁴ de fé. Por outro lado, se cada crente há-de participar de modo humanamente integral e, portanto, na sua situação histórica concreta, na dimensão de testemunha ocular, então os sentidos terão que fazer parte do «conhecimento religioso cristão»¹⁸⁵.

Os apóstolos gozam de uma experiência de Deus realista, mas ainda veterotestamentária até à morte de Jesus. Apenas depois, os seus sentidos se tornam espirituais e podem conviver com o Senhor durante os quarenta dias¹⁸⁶. Se é daqui que o testemunho ocular «extrai toda a sua força»¹⁸⁷, não é menos verdade que «o homem que lhes aparece é *o mesmo*»¹⁸⁸ com quem tinham convivido, sendo a partir deste pressuposto que a experiência sensorial dos apóstolos «adquire a sua plena envergadura»¹⁸⁹. O carácter veterotestamentário da experiência apostólica inicial é a consumação da Antiga Aliança, dos sentidos que não cumprem a sua função. Os apóstolos, com efeito, são dignos representantes do povo de Israel, igualmente «cegos e obstinados»¹⁹⁰. É com o Espírito Santo, quer subjectiva quer objectivamente, que os

¹⁸⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 274.

¹⁸⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 274. Esta temática será abordada mais adiante (p. 77-91)

¹⁸⁶ Esta convivência mostra que a temporalidade e a eternidade não se contrapõem. O tempo do ressuscitado é o tempo «mais verdadeiro e autêntico que se possa conceber. Que este seja simultaneamente um tempo eterno, nada altera. Só seria contraditório, se se partisse da ideia de que a temporalidade e a eternidade não são conciliáveis, e, assim, o tempo não pudesse ser resgatado e abrigado nela, bem guardado, no sentido mais positivo» (BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 61).

¹⁸⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 304.

¹⁸⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 304. O itálico está presente na tradução e também no original alemão. Como já referimos anteriormente (p. 7, 18), Balthasar não parece considerar como determinante a separação entre o Jesus da história e o Cristo da fé.

¹⁸⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 304.

¹⁹⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 305. No fundo, os apóstolos são a consumação de Israel, também na medida em que têm olhos que não vêem e ouvidos que não ouvem. No Antigo Testamento esta temática também aparece associada à idolatria: «Os ídolos deles são prata e ouro, obra de mãos humanas: têm boca, mas não falam; têm olhos, mas não vêem; têm ouvidos, mas não ouvem; têm nariz, mas não

apóstolos podem ultrapassar esta situação, consumando a forma veterotestamentária da Palavra, que era de escândalo e de juízo para a multidão, e esotérica para apenas um resto, que se convertia em sinal para os demais.

Olhando para trás, a vida comum com Jesus mostra a insuficiência do acreditar apostólico que, como uma luz crepuscular, apenas compreende uma pequena parte do todo. Por isso os apóstolos vivem constantemente experiências com o Senhor, que devem ser por eles aceites enquanto tais, cujo significado apenas posteriormente se aclarará – e isto faz parte de uma «analogia essencial para a credibilidade»¹⁹¹. A interpenetração entre crer e compreender¹⁹², é um facto posterior. A fé apostólica antes da ressurreição ainda não é plenamente adequada ao seu objecto. Contudo, eles são um «arquétipo permanente da Igreja apostólica e da *fides ex auditu*»¹⁹³, que, com frequência não vai para além do *auditus*.

Na prova (πειρασμός) de Cristo, os apóstolos experimentam a fé de modo humano no estar-com-Jesus. Com efeito, é apenas depois da ressurreição que, após a dispersão e a prova, o rebanho é de novo reunido e a fé adquire outra dimensão. Os apóstolos devem também testemunhar a experiência da deserção ante a paixão de Cristo.

O testemunho ocular paulino ocupa um lugar destacado, de transição, de progresso do Antigo Testamento para o Novo. Ele terá que defender «não apenas o seu

cheiram» (Sl 115, 4-5). O povo é igualmente acusado de semelhante comportamento: «Embota o coração deste povo, torna pesados os seus ouvidos, tapa-lhe os olhos, para que não veja com os olhos, e não ouça com os ouvidos, e não suceda que o seu coração venha a compreender, que ele se converta e consiga a cura» (Is 6,10). O Novo Testamento recolhe esta passagem relativamente ao ensinamento de Jesus: «é por isso que lhes falo em parábolas: porque vêem sem ver e ouvem sem ouvir nem entender» (Mt 13,13).

¹⁹¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 305.

¹⁹² Iremos ver isto adiante (p. 91-98).

¹⁹³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 306. O sentido da audição também faz parte do testemunho ocular no sentido lato que Balthasar o parece utilizar, como equivalente de testemunho apostólico. De um ponto de vista cristão podemos dizer que «o ouvido aspira a uma obediência cada vez mais perfeita e, em consequência, a uma criaturalidade que cada vez se distingue mais humildemente do Criador. Esta humildade não será suprimida por toda a eternidade, pois nela se expressa, de um modo cada vez mais perfeito, a verdade da relação entre Deus e o homem» (BALTHASAR, Hans Urs von – «Ver, oír y leer en la Iglesia». In BALTHASAR – *Ensayos Teológicos II: Sponsa Verbi*, p. 569).

testemunho ocular enquanto tal, mas também a própria função do testemunho ocular»¹⁹⁴. Em São Paulo o testemunho ocular remete apenas para o Ressuscitado e é a partir deste que ele chega ao Crucificado. A única legitimação do seu testemunho é a sua própria conversão, sendo que ele afirma ter visto porque se deixou ver por Cristo. «Abandona-se ao ver, ao ouvir, ao tocar, porque nele a graça de Deus formou Cristo, que é de carne e osso e não um simples fantasma»¹⁹⁵. A experiência arquetípica paulina está a meio caminho entre o período apostólico e o da Igreja. A sua pertença ao primeiro é-lhe garantida pelo próprio Senhor e reconhecida pela Igreja pela canonicidade dos seus textos. No entanto, ele é já sujeito de uma revelação que há-se ser confirmada «pela sua santidade pastoral»¹⁹⁶. Esta transição é vivida durante a história arquetípica da Igreja (os *Actos dos Apóstolos*), enquanto tempo em que o Espírito Santo é especialmente visível, audível e palpável, como «expansão do estalido do Pentecostes»¹⁹⁷. Paulo, de resto, faz da potência do Espírito uma prova da presença do Senhor ressuscitado¹⁹⁸.

Por conseguinte, a experiência paulina mostra a existência de uma experiência pneumática do Ressuscitado. Ocorre no marco de um acto soberanamente livre de Deus que se abre objectivamente em Cristo e subjectivamente no Espírito. Este apenas move o crente de acordo com a lei cristológica, pelo que o tempo se torna espaço da liberdade soberana de Deus. A identidade entre o Crucificado e o Ressuscitado, que São Paulo propugna, é a consequência lógica de uma experiência que vai do espírito à carne,

¹⁹⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 306.

¹⁹⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 307.

¹⁹⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 307. São Paulo, por conseguinte, apesar de saber que a sua autoridade lhe é dada pelo facto de ser apóstolo, exerce o seu ministério com uma dupla dimensão, de pai e mãe. Ou seja, não se limita a dar ordens à comunidade, mas autoimplica-se no crescimento e desenvolvimento da mesma. Cf. BALTHASAR, Hans Urs von – «Amare la chiesa?». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Lo Spirito e l'istituzione: Saggi teologici IV*. Brescia: Morcelliana, 1979, p. 145-146.

¹⁹⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 307.

¹⁹⁸ Veja-se, por exemplo *1Cor* 2,4-5: «a minha palavra e a minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus».

inversamente à dos restantes apóstolos. É por esta identidade que São Paulo pode aceitar as tradições anteriores a ele. Analogamente, a missão paulina será a de edificar «o corpo espiritual do Senhor, a Igreja»¹⁹⁹.

1.3.4. Experiência eclesial

Depois de analisar as diversas experiências arquetípicas, cabe agora precisar com ulterior detalhe como é que na Igreja, enquanto comunidade dos crentes, a experiência arquetípica está disposta e disponível a todos. Será possível atribuir «à Igreja enquanto tal uma experiência que seja arquetípica para o cristão»²⁰⁰? Em que medida poderá a Igreja ser entendida como sujeito²⁰¹? Tal apenas pode ocorrer em virtude do Espírito de Deus que a anima, a partir da morte e ressurreição de Cristo. É certo que aquele apenas se concretiza nos membros, mas, em virtude da *communio sanctorum*, as experiências arquetípicas, que alguns membros possuem, resultam em benefício de todos e todas elas se apoiam no arquétipo cristológico.

Ademais, as experiências arquetípicas que descrevemos têm um carácter proléptico²⁰², estando relacionadas com a experiência corrente da Igreja de quatro modos distintos que iremos analisar. Há, obviamente, uma interpenetração recíproca destes modos, mas é o próprio Novo Testamento que os distingue. Estas experiências

¹⁹⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 308.

²⁰⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 309.

²⁰¹ A resposta a esta questão não é linear, uma vez que a Igreja, enquanto sujeito não pode ser hipostisada nem é um mero colectivo, como uma tribo ou um povo. «Não existe uma pessoa total resultante de pessoas que se sucedem. Não existe nenhuma analogia para essa realidade que a revelação chama Esposa de Cristo» (BALTHASAR, Hans Urs von – «Quién es la iglesia?». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Ensayos Teológicos II: Sponsa Verbi*, p. 230). Com efeito, a Igreja apenas é compreensível na tensão misteriosa de corpo e esposa de Cristo.

²⁰² Esta prolepse, para além da relação entre Antigo e Novo Testamento remete também para a visão escatológica, que transcende a experiência arquetípica. Ou seja, a continuidade entre existência terrena e visão beatífica não invalida que exista também uma descontinuidade e que, por conseguinte, no campo da experiência, haja também uma consumação escatológica. Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 321.

arquetípicas não são meras «ideias inalcançáveis»²⁰³, mas, ao invés, fundam a forma da fé que é impressa no crente.

A centralidade do testemunho ocular transmitido pelos escritos de tradição petrina é «o *kerigma* e a sua realização na vida cristã»²⁰⁴. As cartas de Pedro²⁰⁵ remetem para alguém que testemunhou os sofrimentos de Cristo e participou na sua glória (1Pd 5,1). A luz do Filho, manifesta na teofania do Tabor é agora dada aos crentes com o *kerigma* apostólico daqueles que a viram. Os crentes, através da realização deste, «farão seu o destino de Cristo»²⁰⁶, sendo que o papel de destaque dado à hierarquia está precisamente em função desta configuração com Cristo. A fé da Igreja é tida como diversa da visão apostólica, pelo que os crentes vêem o arquétipo através do «*kerigma* e pelo sacramento da Igreja»²⁰⁷, actualizando-o pela «realização moral do Credo pregado»²⁰⁸.

Se a experiência petrina é marcada por uma horizontalidade que liga a Igreja a Cristo, o testemunho ocular paulino é a irrupção vertical por excelência, sem, no entanto, nunca descurar a sua ligação com a tradição que o precede. Para além da conservação da visão paulina, a tradição de São Paulo «será a irrupção vertical sempre nova e imprevista de novos carismas na história da Igreja»²⁰⁹. A Igreja, para o Apóstolo

²⁰³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 321.

²⁰⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 310.

²⁰⁵ Von Balthasar, ao referir-se a tradição petrina remete apenas para as epístolas que a Igreja recebeu como sendo explicitamente de Pedro. O caso do Evangelho de Marcos, por exemplo, que é visto pela patrística (ex: Eusebio de Cesareia) e por uma larga maioria da comunidade exegética como reportando-se ao *kerigma* de Pedro, não é aqui tido em conta. Sobre a autoria do Evangelho de Marcos e a sua ligação à tradição petrina ver GUNDRY, Robert H. – *Mark: A commentary on his apology for the cross*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1993, p. 1026-1045.

²⁰⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 310.

²⁰⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 312.

²⁰⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 312.

²⁰⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 312. À semelhança de São Paulo, a missão que cabe aos homens carismáticos parte sempre da sua experiência pessoal de Cristo, e nunca reverte em favor próprio, mas antes da comunidade. Com efeito, tal como São Paulo «não poderia anunciar aos coríntios este seu Senhor como o crucificado se ele, o enviado, não soubesse estar presente em si a realidade da cruz de quem o envia, [...] não poderia, por conseguinte, demonstrá-la como a prova da verdade da sua palavra, exibindo-a na sua existência» (BALTHASAR, Hans Urs von – «Sacerdoti della Nuova Alleanza». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Lo Spirito e l'istituzione: Saggi teologici IV*, p. 297). Assim, «os

dos gentios, está marcada pela verticalidade, pela união da cabeça ao corpo, e vai até à Jerusalém celeste. Por conseguinte, ele entende-se mais como alguém que está em ruptura do que como um modelo a seguir. Isto ocorre como pura graça, pelo que não está de modo algum excluído, à partida, que o Espírito «repita na história da Igreja missões e experiências arquetípicas como a sua»²¹⁰, sobretudo através de homens carismáticos que entendem possuir uma missão dada directamente por Deus.

Na *Epístola aos Hebreus*²¹¹, a palavra de Deus ressoa escatologicamente desde o céu. A existência terrena está marcada pelo seguimento de Cristo, sendo que «o véu da carne de Cristo já não oculta nada, ao contrário do véu do Antigo Testamento»²¹². Isto dá ao crente uma compreensão da vida da fé, que é «um imperativo ético permanente que nos urge a seguir o arquétipo»²¹³, mas também a assimilar internamente o *kerigma*. Assim, o crente vai adquirindo capacidade de distinguir o belo do feio, mediante uma sensibilidade espiritual, que «permite captar a forma da revelação bíblica»²¹⁴. No entanto, se este modo de “paulinismo” teve um grande sucesso na vida da Igreja, tal sucedeu à custa de um «esquecimento dos carismas especiais»²¹⁵.

No que toca ao apóstolo João, temos uma síntese de elementos do “petrinismo” e do “paulinismo”. Ao contrário de São Paulo, onde há uma distinção entre o eleito que imita a Cristo e os restantes que imitam o apóstolo, São João está sempre incluído no “nós” da comunidade, fazendo afirmações que o afectam do mesmo modo que os restantes membros. Ele parte da visão contemplativa de Jesus, da qual faz memória,

enviados não se anunciam a si mesmos, mas ao Senhor, esses, em si, são apenas servos por amor de Jesus» (BALTHASAR – «Sacerdoti della Nuova Alleanza», p. 298). O seu fulgor e a sua nulidade «devem tornar-se manifestas ao mesmo tempo, e isso não por causa do destino pessoal do enviado, mas por amor à comunidade» (BALTHASAR – «Sacerdoti della Nuova Alleanza», p. 298).

²¹⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 313.

²¹¹ Balthasar inscreve a *Epístola aos Hebreus* no marco da tradição paulina, embora não trate a Paulo como o seu autor.

²¹² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 314.

²¹³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 314.

²¹⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 314. Iremos voltar à temática dos sentidos espirituais mais adiante, p. 77-91.

²¹⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 314.

deixando-a transbordar sobre todos aqueles que o seguem. Qualquer «oposição entre sentidos corporais e espirituais é-lhe impensável e supérflua»²¹⁶, sendo que, no amor, tudo é possível, «inclusive a identificação de olhos, ouvidos e mãos alheios com os próprios»²¹⁷.

Um outro aspecto do arquétipo joanino é-nos dado pelo livro do Apocalipse, em que o apóstolo se dirige profeticamente à comunidade a partir da visão de Cristo glorificado. Os anjos estão aqui nas mãos do Filho do Homem e fazem parte da revelação, elevando as comunidades ao mundo celestial, colocando-as diante de Deus. O arrebatamento joanino leva-o ao céu onde «volta a encontrar a realidade da terra, se bem que contemplada desde a perspectiva celeste»²¹⁸. Contudo, muito do que ele vê não só sucede na terra, mas também no céu.

A mediação angélica, apesar de multifacetada, remete para uma realidade de fundo, a de que, na Igreja, «toda a sua existência e a sua liturgia antecipa aqui em baixo, na fé, o que os anjos realizam acima na visão»²¹⁹. Trata-se não apenas de fazer o que os anjos fazem, mas também de fazê-lo com eles. Este pode ser um dos sentidos da própria vida monástica. Por conseguinte, há uma constante ligação entre a fé e a visão, que está associada ao testemunho ocular joanino, não como desprezo pela realidade concreta da Igreja terrena, mas como «plena expansão encarnatória da sua realidade»²²⁰.

²¹⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 315.

²¹⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 315.

²¹⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 316. Na sua *Teodramática*, Balthasar irá realizar uma ulterior análise do livro do Apocalipse, enquanto espaço por excelência da ocorrência do drama divino. O centro do último livro da Escritura «consta de uma série de imagens que “como reflexo e enigma” (não seria possível de outro modo), mostram as consequências do evento evangélico de Cristo que se distribuem entre terra e céu, entre tempo e eternidade» (BALTHASAR, Hans Urs von – *Teodramática IV. La acción*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995, p. 45).

²¹⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 319. No livro do Apocalipse, por conseguinte, «é totalmente possível estar ao mesmo tempo na terra (na “grande tribulação”) e no céu, ou pelo menos ser visto ali, saiba ou não que se encontra no céu. [...] Temos que contar, por isso, com uma realidade que ultrapassa a distância entre céu e terra, ainda que não a anule; é a realidade da santa Igreja, ou da Igreja dos santos, [...] que se encontram do lado do Logos no seu combate» (BALTHASAR – *Teodramática IV*, p. 27).

²²⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 319.

Os três tipos de experiência atrás descritos são sustentados e incluídos pelo tipo mariano, porquanto este é anterior à experiência apostólica. Neste é o tacto que tem a primazia, atingindo, progressivamente, níveis mais espirituais, sem que haja, contudo, qualquer correcção «no trânsito da fé à visão»²²¹. Devido ao carácter sublime da experiência da Mãe de Deus, que corresponde plenamente à graça que lhe é dada, é impossível determinar com clareza a sua presença na Igreja. Sabemos, contudo, que, por pura graça, o crente pode ter ocasiões de plena correspondência à graça divina²²².

O homem pecador apenas pode ter esta confiança «a partir do dom da Mãe imaculada e Esposa do Senhor, feito a toda a Igreja»²²³. Tal pode acontecer de um modo que não está para além da carne, da existência concreta da Igreja, mas sim na sua dimensão corporal, na visibilidade dos seus sacramentos e instituições²²⁴.

²²¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 320.

²²² Balthasar não nos oferece, contudo, nenhum critério para discernir tais ocasiões, limitando-se a falar de sentimento: «o crente pode sentir-se assombrado por acreditar realmente»; «sente a graça que o sustém» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 320). O teor deste sentimento irá ser abordado mais adiante (p. 61-69).

²²³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 321.

²²⁴ Tal acontece como dom da graça e nunca como realização conquistada pelos seus membros. Porque «Cristo não é nunca um átomo isolado no mundo; na medida em que se estende o plano salvífico de Deus com o mundo – “antes da fundação do mundo” – a sua Igreja é pensada e fundada por ele» (BALTHASAR – «Amare la chiesa?», p. 154-155). Daqui podemos estabelecer uma analogia com a vida de Maria: «logicamente, tal como o dado de facto da imaculada concepção precede o “sim” de resposta de Maria, a comunhão de amor dos membros da Igreja é precedida “pelo banho na água acompanhado da palavra” (Ef 5,26) e pelo “único pão” (1Cor 10,17), pelo qual os participantes do convívio podem ser um único corpo, também no amor subjectivo» (BALTHASAR – «Amare la chiesa?», p. 156).

2. A FÉ CRISTÃ COMO EXISTÊNCIA CRENTE

No primeiro capítulo deste trabalho procurámos perceber em que medida se pode falar de uma fé arquetípica, atribuindo-a a Jesus. Tal implicou também uma análise do arquétipo da fé, de modo a perceber como se delineavam os traços da figura de Jesus, bem como a possibilidade de se falar de *fides Christi*, sempre de um modo arquetípico. O marco em que nos movemos foi o da obra de Hans Urs von Balthasar, cuja teologia da fé é marcada por uma forte componente estética. Depois da tematização do arquétipo cristológico, olhámos para as experiências arquetípicas da fé, as quais fazem também parte da forma da fé do crente. Esta análise deixou-nos no limiar da consideração da existência crente enquanto tal, que não é mais do que a participação no arquétipo cristológico, através das experiências arquetípicas.

Uma prática tradicional no campo da teologia da fé consiste em distinguir, sem separar, acto de fé (*fides qua*) e objecto de fé (*fides quae*). Assumindo esta distinção, podemos dizer que «a *fides quae* do cristão é a *fides qua* de Cristo frente ao Pai»²²⁵. Foi esta *fides qua* de Cristo que procuramos descrever anteriormente, de modo a percebermos qual é o objecto de fé, a *fides quae*, do crente. Tal não dispensa, contudo, uma ulterior análise que contemple também o objecto da fé, não só pela inseparabilidade deste em relação ao seu acto (*fides qua*), mas também porque uma sua

²²⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 197.

tematização, do ponto de vista do crente, está apenas em parte realizada. Por outro lado, no que diz respeito à *fides qua* de cada cristão, ela «vive da irradiação desta luz [da fé] de Cristo, que pode considerar-se como a sua *fides* arquetípica, que configura a totalidade da sua forma, na medida em que faz do ser integral do homem uma resposta adequada à palavra de Deus»²²⁶. Daqui decorre que uma das principais consequências de um entendimento estético da fé é que o próprio acto de fé do crente participa desta atitude existencial de Cristo frente ao Pai. Tal dá-se não apenas de modo extrínseco, como simples modelo moral, mas de um modo tão interno que é a própria luz do arquétipo que brilha no acto de fé, fazendo deste um acto plenamente cristão, no sentido objectivo de um acto configurado com a forma de Cristo.

A análise da existência crente que iremos realizar mover-se-á em torno de quatro pontos. O primeiro ponto, que faz a ligação com o capítulo anterior, continua a análise da experiência da fé, mas agora enquanto esta se refere ao crente. Já não nos movemos, por conseguinte, no marco da experiência arquetípica enquanto tal, mas antes no da dinâmica da fé, que se constitui como uma experiência do crente.

Num segundo ponto, iremos olhar para a temática dos sentidos espirituais, ou seja, para o modo como a natureza humana, que experimenta a realidade, inclui uma dimensão sensorial, mesmo no que diz respeito à experiência de Deus. Espírito e sentidos não se encontram contrapostos, mas antes integrados num todo, pelo que a fé afecta também a sensibilidade humana, e tal ocorre não só no caso da mística em sentido estrito.

Um terceiro ponto que abordaremos é o modo como a fé se integra com a razão, ou, mais precisamente, com o conhecimento. Pode a fé constituir um saber, ou é oposta a este? Numa definição meramente intelectual de fé, como a que vimos atrás²²⁷, a fé

²²⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 197.

²²⁷ Ver supra, p. 23

facilmente se opunha ao saber, devido à consideração do elemento de *obscuritas et aenigmatate* como a sua diferença específica²²⁸.

Um quarto e último momento pressupõe uma análise detalhada dos elementos que compõe a forma da fé do crente. Trata-se aqui de perceber, como já aludimos, quais os elementos que compõem o acto de fé do crente, enquanto acto de percepção iluminado pela luz que irradia do arquétipo da fé. Este acto pressupõe uma transformação real do crente, uma impressão da forma de Cristo no crente.

2.1. Análise teológica da experiência

Uma das dimensões mais importantes da fé cristã é a da experiência. É certo que, ao longo da história da Igreja, principalmente no confronto com a reforma protestante, o pensamento católico tendeu a acentuar a dimensão intelectual da vida crente²²⁹. No entanto, se pretendemos recuperar um conceito de fé mais global, a temática da experiência é essencial, porquanto ela diz o ser humano, que se encontra diante de Deus de modo integral, «não só com o seu intelecto [...], mas também, e de um modo imediato, com a sua vontade, não só com a sua alma, mas também com o seu corpo»²³⁰. Por outro lado, a acentuação da experiência pretende também ultrapassar uma

²²⁸ Não deixa de ser relevante que uma das obras que mais marca toda a modernidade, a *Crítica da razão pura*, de Kant, seja escrita precisamente com o intuito de «suprimir o saber (*wissen*) para encontrar lugar para a crença (*glaube*)» (KANT, Immanuel – *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 27). Tal pressupõe uma clara separação de âmbitos, tornando impossível uma mútua compenetração.

²²⁹ Cf. DULLES, Avery – *The Assurance of things hoped for: A theology of christian faith*. New York: Oxford University Press, 1994, p. 72-73: «O século XVI é dominado pelas controvérsias entre protestantes e católicos sobre a questão da fé e da justificação. A posição protestante, inclinando-se para a justificação “apenas pela fé”, concebida de maneira fiducial, é levada a cabo com diferentes nuances por Lutero, Melanchthon e Calvino. A resposta católica, que vê a fé como um assentimento, meramente preparatório para a justificação e que fala da caridade e das boas obras como necessárias para a salvação, recebe expressão oficial no Concílio de Trento». Para toda a problemática em questão, ver DULLES – *The Assurance of things hoped for*, p. 44-73.

²³⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 201. Tal não poderia ocorrer de forma diversa, em virtude da própria constituição humana, uma vez que o originário no homem, «não é um espírito desprovido de corpo, que olha à sua volta procurando um campo de expressão [...], abandonando-o depois. Também não é um corpo sem espírito, um aglomerado resultante, de um modo ou de outro, de uma interacção

concepção do acto de fé não só demasiado individualista, mas também marcada por uma componente sobrenatural que, enquanto tal, apenas se dá ao crente de modo negativo.

Biblicamente, a temática da experiência crente aparece, sobretudo, em São Paulo e em São João, quer enquanto experiência apaixonada e provada ao crisol, quer enquanto experiência de permanência no amor de Deus. Da integração destas dimensões surge a percepção da existência, no crente, de um sentimento harmonizador, enquanto faculdade global do homem que é mais profunda que todas as dimensões psicológicas. É através desta faculdade (ou sentimento) harmonizadora que o diálogo entre Deus e o crente se dá.

O belo exige do homem uma reacção integral, pelo que, por antonomásia, no encontro com o belo divino, tal exigência terá que manter-se. A fé, por seu turno, constitui-se no homem como uma resposta integral²³¹ que, enquanto tal, é obediência, entendida como serviço ao belo, numa dinâmica em que «o homem é artista e obra de arte ao mesmo tempo»²³². Assim, «a obediência não está em contradição com a beleza»²³³, pelo que, qualquer autonomia absoluta que o sujeito poderia reclamar para se autoconstruir, é falsa, uma vez que ele terá que se submeter «à lei gradual de ideal e realidade, de liberdade e obrigação»²³⁴.

Ao encarnar, Jesus Cristo, o *Logos* de Deus, constitui-se como o modelo do homem e da totalidade do cosmos, como o arquétipo que procede de Deus e que, por conseguinte, está para além de qualquer realidade meramente humana, por mais profunda que seja. Por conseguinte, a experiência da fé não é uma entrada do sujeito no

inexplicável de forças materiais [...] que se dissolve de seguida nos elementos que o compõem» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 24).

²³¹ Pese embora Balthasar, pela acentuação estética que dá ao seu pensamento, lhe dê um cunho diferente, a acentuação da fé como acto integral do homem tornou-se património da teologia contemporânea, na esteira do Concílio Vaticano II. Cf. ALFARO, Juan – «A fé como entrega pessoal do homem a Deus e como aceitação da mensagem cristã». In *Concilium*, ed. brasileira, 2/1 (1967), p. 48-59.

²³² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 203.

²³³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 203.

²³⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 203. Tal como já referimos atrás (p. 41), a possibilidade mais autêntica de auto-construção por parte do homem não é por ele criada, mas, ao invés, dada por Deus.

mais profundo de si próprio, mas antes um processo de «introdução no filho de Deus, Jesus Cristo»²³⁵.

Entendida deste modo, a fé será sempre uma experiência de saída de si, e é neste quadro que deve ser encarada a demanda por saber se o «homem pode ser consciente da sua própria fé»²³⁶. Santo Agostinho, por exemplo, defende-o²³⁷. Contudo, é no contexto da modernidade que se procura saber de modo mais premente até que ponto é possível o ser humano experimentar algo sobrenatural, que ultrapassa a psicologia. Francisco Suarez²³⁸ e a sua escola apontam para a impossibilidade desta premissa, sendo o único critério seguro em termos de fé «a evidência da submissão à norma de fé eclesial»²³⁹. São Tomás de Aquino não tinha excluído este princípio, mas, no entanto, conjuga-o com o da *fides informis*²⁴⁰ que não se constitui como certeza experimental. Ambas as

²³⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 204. Podemos também dizer que a fé é «um movimento promovido pelo próprio Deus, mas não sem o consentimento do ser humano. É, por isso, uma “ex-periência”, na sua acepção etimológica de “*ex-perire*”, de se ir morrendo para si próprio no percurso para o encontro com a *Gestalt Christi* [forma de Cristo] que se dá antecipadamente na história» (GORDO, Jesús Martínez – *Del miedo a la libertad al miedo a la solidaridad: Propuesta de teología fundamental práctica en diálogo con Hans Urs von Balthasar, Gustavo Gutierrez y Wolfhart Pannenberg. Extracto de la Tesis Doctoral presentada para la obtención del grado de Doctor*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 1993, p. 177). Infelizmente, não nos foi possível consultar na íntegra a tese de doutoramento para a qual esta citação remete.

²³⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 204. O problema da consciência da fé é multiforme e inclui vários níveis, que vão desde níveis mais interiores, ao assentimento explícito dado às verdades do credo. Ademais, «porque eu não compreendo os meus actos de pensamento no seu próprio brotar fora da sua fonte, eu não compreenderei o meu acto de fé nem no seu brotar directo fora do meu espírito, nem, com maior razão, no seu brotar a partir da minha inteligência sobrenaturalizada: a fonte, aqui, escapa-me duplamente» (MOURoux, Jean – *L'expérience chrétienne: Introduction a une théologie*. Paris: Éditions Montagne, 1952, p. 82).

²³⁷ Cf. SANTO AGOSTINHO – *De Trinitate*, XIII. 1. 3: «vemos em nós a mesma fé quando em nós existe, porque a fé, mesmo relativa às coisas ausentes, está presente, e a fé das realidades que existem no exterior é interior, e vê-se a fé das realidades que não se vêem, e todavia ela acontece no coração dos homens no tempo; e, se os crentes se tornarem descrentes, a fé desaparece deles».

²³⁸ No que diz respeito a Suárez, este nega a possibilidade de uma certeza psicológica da fé, porquanto esta possui um carácter sobrenatural: «e eu simplesmente respondo [...] que, dado que no seu acto [da fé] concorrem sempre, de algum modo, quer motivos naturais, quer sobrenaturais [...], o homem nunca o discerne de forma suficientemente evidente, nem a razão é movida e operada pela pura sobrenaturalidade» (SUAREZ, Francisco – «Tractatus de gratia Dei». In VIVÈS, Ludovico (ed.) – *Suarez: Opera Omnia. Vol. VII*. Paris: Bibliopolam, 1857, p. 639). Para uma análise mais detalhada da posição de Suarez, com recurso a referências bibliográficas dos textos deste teólogo jesuíta, ver MOURoux – *L'expérience chrétienne*, p. 69-73.

²³⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 204.

²⁴⁰ São Tomás de Aquino, ao comentar *2Cor* 13,5, defende que, «quanto ao intelecto, o próprio [Cristo] habita em nós pela fé informe. E este modo em nada nos proíbe saber com certeza que Cristo habita em nós, evidentemente, quando nós sabemos ter fé, como defende e ensina a Igreja Católica» (SÃO TOMÁS DE AQUINO – *Super epistolas S. Pauli lectura. Vol. I*. 8ª Edição. Roma: Marietti, 1953,

realidades, contudo «constituem apenas o ponto de partida do que o Antigo e o Novo Testamento chamam fé, no pleno sentido da palavra»²⁴¹.

A certeza psicológica da fé permanece, por conseguinte, problemática, na medida em que o homem não pode saber nunca se a sua resposta é adequada ao dom infuso da fé que lhe é feito. Mais ainda, a fé, enquanto «participação outorgada na perfeita fidelidade de Jesus Cristo à aliança»²⁴², não pertence exclusivamente ao crente, sendo este um ramo da vide que é Cristo. Como tal, o que é importante na dinâmica da fé é o movimento que leva o crente para além de si mesmo, e não tanto o apego à sobrenaturalidade do acto de fé, como se se tratasse de uma realidade de pertença exclusivamente sua. O crente, ao iniciar-se vitalmente à forma divino-humana de Jesus introduz-se na esfera da realidade divina, sendo que, através do progressivo abandono a esta forma o crente adquire «um novo modo de certeza cristã, que se pode denominar experiência cristã»²⁴³.

2.1.1. O caso paulino

São Paulo dá testemunho desta estrutura da experiência cristã na sua *Segunda Epístola aos Coríntios* (especialmente em *2Cor* 13, 3-9)²⁴⁴. Frente à necessidade de mostrar que é Deus quem move o seu ministério, Paulo ameaça visitar a comunidade como juiz, na medida em que, o não reconhecimento nele do «mistério da sua condição

p. 558). Sobre São Tomás de Aquino, ver MOURoux – *L'expérience chrétienne*, p. 66-69. A fé informe difere da fé formada na medida em que esta opera pela caridade, contudo, ambas têm o mesmo hábito. Com efeito, como a fé é um acto que pertence essencialmente ao intelecto e não à vontade, a sua operatividade não altera o hábito da fé: «a distinção entre fé formada (*fidei formatae*) e informe (*informis*) depende do que pertence à vontade, isto é, depende da caridade, e não do que pertence ao intelecto. Logo, a fé formada e informe não são hábitos diversos» (*ST II-II*, q. 4 a. 4, resp.).

²⁴¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 205.

²⁴² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 205.

²⁴³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 206. O abandono do crente não pode ser confundido com um acto que, em primeira ordem, lhe pertencesse. Estar à disposição de Deus é resposta à palavra de Deus, pelo que «não é um ponto de partida de uma iniciativa humana, mas pressuposto para o advento do empreendimento divino, que quer colocar os pés na terra, nos corações» (BALTHASAR, Hans Urs von – «Per determinare dove si colloca la mistica cristiana». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Lo Spirito e l'istituzione: Saggi teologici IV*, p. 269).

²⁴⁴ *2Cor* 13,3: «já que vós procurais uma prova de que Cristo fala em mim, ele que não é fraco a vosso respeito, mas que é poderoso no meio de vós».

“provada”²⁴⁵, atesta a falta de compreensão do mistério de Cristo por parte dos crentes. Uma tal argumentação apenas é possível porque Paulo remete toda a sua existência para fora de si, para Cristo, nunca se detendo no plano psicológico-individual. A experiência cristã, seguindo a lei cristológica de «ser forte em Deus através da debilidade»²⁴⁶ torna-se aqui numa «prova conclusiva, sempre que seja conduzida pela fé para a fé»²⁴⁷. No caso paulino, cabe ainda acrescentar que aquilo que o torna realmente forte é o ministério, porque é na medida da submissão a este que ele se submete a Cristo.

Se esta «saída-de-si da fé é o fundamental»²⁴⁸, então a mais alta experiência cristã não a pode ultrapassar, e qualquer análise da existência crente não pode dispensar o objecto da fé²⁴⁹. A natureza eminentemente dinâmica da experiência cristã faz com que o crente apenas se possa aperceber da meta da sua existência dentro desta dinâmica, pelo que, qualquer certeza de salvação nunca poderá ser estática, de tipo apocatástico. Ao invés, ela apenas pode ser dada ao crente na medida em que este é acompanhado pelo Espírito Santo, que o sustem no progressivo abandono que a fé supõe.

Outra consequência deste carácter excêntrico da fé é a de que apenas na sua realização prática o homem pode experimentá-la, estando aqui radicada, em última análise a «compreensibilidade objectiva [e a] inteligibilidade subjectiva»²⁵⁰ da dogmática cristã. Daqui decorre que a verdade do cristianismo é demonstrada através da vida dos cristãos, pelo que podemos dizer que «o santo é a apologia da religião

²⁴⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 206.

²⁴⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 207. São Paulo não apenas conhece, mas aplica a si próprio uma dupla série de afirmações que traduzem «por um lado o temor e a insegurança do homem diante da sua fraqueza e do desconhecimento dos julgamentos divinos; por outro lado, a confiança e a certeza do cristão acusado, animado, envolto pelo amor eterno e todo-poderoso» (MOUROUX – *L'expérience chrétienne*, p. 164)

²⁴⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 207.

²⁴⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 208. Por conseguinte, aquilo que é relevante é a medida em que o crente pode dizer, como São Paulo, «já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim» (*Gl 2,20*).

²⁴⁹ Por conseguinte, aquilo que é relevante é a medida em que o crente pode dizer, como São Paulo, «já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim» (*Gl 2,20*).

²⁵⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 209.

cristã»²⁵¹, na medida em que este deixa Cristo viver em si. Mais uma vez o caso paulino é paradigmático, porquanto ele pretende demonstrar a validade do Evangelho que prega através da sua santidade, o que só é válido porque ele remete tudo para Cristo, tal como este remete tudo para o Pai.

O facto do carácter da fé apontar essencialmente para fora de si não significa que o homem se perca a si próprio, uma vez que é o Espírito Santo que «lhe comunica a mais profunda experiência de si próprio»²⁵². O papel revelador do Espírito mostra também ao crente de onde este partiu para chegar ao que agora é, fazendo-o ver, concomitantemente, que tal não teria sido possível, nem sequer desejável, ao homem abandonado a si.

2.1.2. O caso joanino

A experiência joanina é marcada pela quietude do permanecer, o que não significa que ele não seja também, como São Paulo «um arrebatado no amor»²⁵³. A complementar esta atitude está a afirmação que inicia a *Primeira Epístola de São João*²⁵⁴, o que lhe dá um carácter eminentemente estético. Isto ocorre porque a glória de

²⁵¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 209. Tal acontece não tanto em virtude de um carisma próprio, mas como fruto da acção do Espírito Santo. «O Espírito dá a resposta certa e oportuna às questões candentes do tempo. Nunca na forma de uma dissertação abstracta [...] mas quase sempre na forma de uma missão nova, concreta, sobrenatural, formando um santo que faça viver [...] o acesso oferecido a esse tempo à verdade de Cristo, que é de todos os tempos. [...] Os santos são a mais viva Tradição. [...] São de tal modo resposta do Alto às perguntas vindas da terra que, não raramente, dão uma impressão incompreensível» (BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 43). Cremos que esta estrutura pode ser expandida para o resto dos crentes, em primeiro lugar através do martírio, como testemunho dado com a totalidade da vida. Fé e vida a partir da fé «significa agradecer, com a vida inteira o dever toda a sua existência ao Jesus histórico. E como lhe devo a minha existência, só porque ele deu a sua existência pela minha, tal agradecimento apenas se pode expressar com todo o ser (BALTHASAR, Hans Urs von – *Córdula: ou o momento decisivo*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2009, p. 19). Também a vida quotidiana do cristão, no entanto, deve estar marcada por um sinal de escândalo: «a primeira coisa que, na fé dos cristãos, deveria surpreender um não-cristão é que eles, de um modo visível, arriscam demasiado» (BALTHASAR – *Só o amor é digno de fé*, p. 91).

²⁵² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 210. Cf. BALTHASAR – *Teodramática III*, p. 243.

²⁵³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 212.

²⁵⁴ Cf. *1Jo* 1,1-2: «O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplámos e o que as nossas mãos apalparam do Verbo da vida – porque a vida manifestou-se: nós a vimos e lhes damos testemunho e anunciamos a vida eterna, que estava voltada para o Pai e que nos apareceu».

Deus se manifesta na carne de Jesus, numa forma finita, não ultrapassável ou espiritualizável, onde «se manifesta o próprio ser absoluto»²⁵⁵. A experiência joanina está distante do esteticismo gnóstico uma vez que está marcada pela gravidade da encarnação. A partir desta o Apóstolo descansa «na visão (suprafilosófica) do ser no tu amado, que é, ao mesmo tempo, Deus e homem»²⁵⁶.

Nesta experiência estética conjuga-se a maior concretude possível com «a máxima universalidade»²⁵⁷, no *kairos* cristológico que São João quer dar a experimentar. Daí que categorias que lhe são tão caras, como manifestação ou desvelamento, apenas possam ser concebidas de modo interpessoal, porque são expressão de um «amor pessoal manifestado»²⁵⁸ em Cristo. Não se detendo no mero aspecto pessoal, o Apóstolo olha para este amor como «a luz, a verdade»²⁵⁹. Esta consideração de Deus como «o que ocupa o lugar do ser»²⁶⁰ é exclusivamente neotestamentária. São João não a concebe à maneira hegeliana, que procura ultrapassar a forma em direcção a um saber absoluto²⁶¹. Uma vez que «o amor crente é para ele a gnose suprema»²⁶², a inabitação do ser nos entes é a inabitação de Deus no homem e o ponto de partida para a inabitação do homem em Deus. A mística joanina, por

²⁵⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 213.

²⁵⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 213.

²⁵⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 213.

²⁵⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 214. Com efeito, podemos dizer que «o modo de ser divino penetra nos crentes pela revelação de Jesus e sua recepção por parte daqueles de tal modo que o amor com que Deus ama o seu Filho se faz presente neles, habita neles e continua a operar. O amor, que brota da fonte originária de Deus, é o laço vinculante não só entre o Pai e o Filho, mas também entre ambos e os crentes» (SCHNACKENBURG, Rudolf – *El Evangelio según San Juan: Versión y comentario*. Vol III. Barcelona: Editorial Herder, 1980, p. 245).

²⁵⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 214.

²⁶⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 214.

²⁶¹ Iremos abordar mais adiante (p. 91-98) a relação entre fé e conhecimento. No entanto, adiantamos já que não tem porque haver uma mútua delimitação. «Há, portanto, uma “gnose” joanina e, para São João como para São Paulo, o cristão perfeito não está mais nas trevas, mas na luz, ele sabe! Ele sabe que passou da morte à vida. Ele conhece a Deus e conhece o amor. Ele sabe que ele é de Deus, que ele está em Deus e Deus nele, que ele está na verdade e que ele possui a vida eterna» (MOURoux – *L'expérience chrétienne*, p. 167).

²⁶² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 214.

consequente, não é marcada por experiências extraordinárias, estando aberta a todos os homens.

A oposição entre luz e trevas não aponta para um dualismo gnóstico, mas para um entendimento da obscuridade como «existência que se subtrai à luz-vida-amor de Deus»²⁶³, em que o demónio procura substituir a unção do Espírito por um vazio autosuficiente. A existência crente é, deste modo, uma entrega total a Deus, que contempla uma componente ética e estética, pois a entrega ao amado só se pode dar na existência concreta²⁶⁴. Há aqui um paradoxo, uma vez que a fé, do ponto de vista joanino, é posse de algo que não se pode perder, mas que é constantemente ameaçado pela possibilidade de «não poder garantir-se a si mesmo o “permanecer” no amado»²⁶⁵. A verdade será, portanto, esta entrega, que toca «existencialmente o supratemporal»²⁶⁶, donde perder a fé se tornar num enigma sem resolução.

O entendimento joanino da fé, tal como o temos vindo a delinear, tem uma forte componente estética, que não sofre de uma «tristeza divina»²⁶⁷, derivada do facto da forma bela ter que morrer, precisamente porque o amado morre como expressão do poder do seu amor²⁶⁸. Isto implica por parte do crente a entrega à lei do amor, que não se reduz à simples iniciativa justificadora de Deus, pois, se tal acontecesse, a experiência cristã não poderia ser mais que uma experiência de graça no pecado e de

²⁶³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 215.

²⁶⁴ Para São João, «Deus é “o Verdadeiro”, o único Deus verdadeiro; e, nele, nós fazemos a verdade, que é a própria completude da nossa vocação. Há, portanto, para nós, uma *veritas vitae* [em latim no original], que tem origem em Deus e nos implica inteiramente: as nossas palavras, as nossas acções, as nossas atitudes espirituais devem ser conformes a esta verdade, para serem reais, verdadeiras, cristãs e nos inserirem (ou manterem) na comunhão com Deus» (MOURoux – *L’expérience chrétienne*, p. 173)

²⁶⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 215.

²⁶⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 216.

²⁶⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 216.

²⁶⁸ É a própria finitude do espírito humano que encontra a sua consumação em algo que o ultrapassa porque possui cariz infinito. «A angústia do espírito finito, ao pensar, descobre em si a abertura do infinito e o entusiasmo diante da aparição de uma plenitude. É nesse lugar íntimo do espírito que a luz de Deus que se revela pode brilhar a partir da luz do ser» (CARVALHO, Maria Manuela da Conceição Dias de – *A centralidade cristológica do “escathon” nos escritos de Hans Urs von Balthasar*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, 1993, p. 49)

salvação na condenação. Pelo contrário, tal experiência apenas é válida se for submetida ao critério fundamental de amar com «ações e em verdade» (1Jo 3,18). Não há, contudo, um carácter linear na experiência cristã, mas antes um carácter composto, cujos diferentes elementos «se remetem reciprocamente e de modo circular»²⁶⁹, pois derivam da fé vivida na obediência, ultrapassando, assim, qualquer nível puramente psicológico.

A experiência cristã, contudo, insere-se plenamente na vida quotidiana, uma vez que o verdadeiramente belo não resulta de uma fuga do viver diário, pois só assim se pode «polir a pedra preciosa que há-de surgir do bloco em bruto da nossa existência»²⁷⁰. Onde esta, embora permaneça sempre misteriosa, perder algum do seu carácter enigmático à medida que o homem é por ela provado e experimentado. Esta lei é assumida e ultrapassada, joaninamente, pela gnose cristã, que está submetida à lei e ao mandamento do amor²⁷¹. Este apenas pode proceder do Pai, que o mostra em Cristo, «manifestação do Ser»²⁷². Daqui deriva a componente de seguimento de Cristo que a fé possui.

O “outro” possui um papel fundamental na dinâmica crente, porquanto é «a visibilidade de Cristo»²⁷³, pelo que é na medida em que o amamos, que amamos a Deus.

²⁶⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 217. Esta interpenetração recíproca ocorre porque, na experiência cristã, «fé e caridade estão sempre *implicados* um no outro, e crer e amar representam, para são João, *os dois aspectos* de uma mesma graça, de uma mesma ligação espiritual, de um mesmo acto pessoal, de uma mesma vida em Deus» (MOURoux – *L’expérience chrétienne*, p. 182).

²⁷⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 217. O cristão não deve, portanto, procurar experiências extraordinárias de consolo ou euforia, como se esses fossem os únicos momentos em que Deus se deixa experimentar. A máxima decisiva da medida da perfeição «não é a experiência da união com Deus (etapa suprema do movimento ascendente), mas a obediência, que na própria vivência do abandono de Deus pode estar tão unida com Deus como a experiência de união» (BALTHASAR – «Per determinare dove si colloca la mistica cristiana», p. 270). De resto, o carácter agónico da vida da fé, à semelhança de Jesus, já tinha sido assinalado anteriormente (p. 16-17).

²⁷¹ O carácter legal do amor cristão deriva, de algum modo da nossa condição pecadora: «a lei é o rosto severo do amor para aquele que ainda não ama» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 218)

²⁷² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 218.

²⁷³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 218. Embora tenhamos plena consciência do teor de *Córdula*, este escrito de balthasariano coloca a tónica na sua polémica com Rahner precisamente na valorização que o amor ao próximo tem, sendo neste autor considerado, a juízo do teólogo suíço, apenas a partir «dos dois elementos “ordem moral” e “elevação sobrenatural”, sem menção explícita da cristologia»

Este carácter ascendente brota de uma componente descendente, pois aquele que ama procede do alto, de Deus, donde o homem apenas amar na medida em que possui o Espírito, em que abandona a sua existência nas mãos de Deus. Falta apenas acrescentar aqui a realidade sacramental, que São João associa ao lado de Cristo, morto na cruz.

Do que foi dito podemos concluir que São João olha sempre para a mística como uma «mística do estado de fé»²⁷⁴, que não é uma mera necessidade de um estado intermédio, entre a ressurreição e a parusia. Antes, a fé, que deriva da manifestação do Ser absoluto em Cristo, embora inclua uma dimensão de expectativa do final, não é marcada, em primeiro lugar, pelo negativo, mas antes pela positividade, pelo «abrir-se e abandonar-se à verdade absoluta»²⁷⁵, que é descrita como saber²⁷⁶.

2.1.3. Sentimento harmonizador cristão

A experiência cristã, tal como a temos vindo a delinear pode ser definida a partir de uma dupla dimensão: por um lado como acto integral do homem que demonstra a «autenticidade do acreditado»²⁷⁷ e, por outro, a partir da força daquilo em que se acredita, pois só ela pode explicar a transformação operada no crente. A segunda dimensão funda e torna possível a primeira, sendo esta incompreensível sem aquela. Há, portanto, uma dupla componente fundamental, de abertura do crente a Deus e de

(BALTHASAR – *Córdula*, p. 78). A perspectiva balthasariana, para além de sublinhar o papel do martírio, aduz que o cristão se encaminha «para os seus irmãos partindo de Deus e, com os irmãos, olha para Deus. No caminho de Cristo, portanto. Não apenas no caminho do mundo para Deus. Mas a curva que Jesus percorre não é calculável porque, no meio, está plantado o abismo de cruz, inferno, ressurreição. Também a curva do cristão se não pode calcular. Pode, por isso, abandonar toda a preocupação e deixar-se inserir por Deus na fraqueza» (BALTHASAR – *Córdula*, p. 106). Não pretendendo adentrar mais na polémica, remetemos para o exame detalhado da problemática em CONWAY, Eamonn – *The anonymous Christian: a Relativised Christianity?: An Evolution of Hans Urs Von Balthasar's Criticisms of Karl Rahner's Theory of The Anonymous Christian*. Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1993. Para uma análise que procura, sobretudo, integrar ambos os pólos da tensão ver FARIAS, José Jacinto Ferreira de – «Balthasar e Rahner: duas visões da seriedade do cristianismo em conflito?». In CARVALHO, Maria Manuela da Conceição Dias de; CARDOSO, Isabel Maria Alçada (coord.) – *Amor, história, eternidade: Actas das Jornadas Balthasarianas, Outubro de 2008 e 2009*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010, p. 95-106.

²⁷⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 219.

²⁷⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 219.

²⁷⁶ Adiante (p. 91-98), iremos olhar para este carácter de saber que a fe cristã supõe.

²⁷⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 220.

impressão neste da forma de Cristo. Tudo isto ocorre de modo total, visto que o homem se entrega ao todo da fé e Deus imprime nele a forma de Cristo e não apenas algum dos seus traços. Isto não impede, mas antes funda a distinção eclesial dos carismas²⁷⁸.

Esta interpenetração sujeito-objecto permite-nos falar de uma faculdade de harmonização no cristão, que não se constitui como um acto que se possa colocar ao lado do entendimento e da vontade. Trata-se, antes, de uma faculdade que integra a «totalidade humana no ponto onde todas as faculdades [...] se enraízam na unidade da sua *forma substantialis*»²⁷⁹. No homem, todas as faculdades da alma estão interligadas entre si e esta actua através delas, numa totalidade integrante, da qual o sentimento²⁸⁰ faz parte. O estado anímico geral do homem não é simplesmente uma faculdade infra-espíritual, mas antes um estado de «um sentimento global da alma»²⁸¹, que, como tal, incorpora as profundezas da totalidade corpóreo-espíritual humana. Daqui se entende que a Escritura frequentemente refira o termo entranhas para exprimir a profundidade da reacção do homem, e até «do próprio Deus, frente ao mundo»²⁸². Por

²⁷⁸ Estamos aqui, mais uma vez, diante do âmbito teológico da missão, como já referimos anteriormente (p. 41, 53). Cf. BALTHASAR – *Teodramática III*, p. 243.

²⁷⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 220.

²⁸⁰ A noção de sentimento que Balthasar aqui evoca é bastante complexa e requer uma distinção terminológica. A prioridade é dada, totalmente, à percepção de algo que me é dado exteriormente, e que não resulta, enquanto tal, de uma elaboração do sujeito. Por conseguinte, «dado que os termos “sentir” (*Fühlen*) e “sentimento” (*Gefühl*), se utilizam indistintamente para designar um comportamento activo ou passivo (também o “sentimento de dependência” enquanto tal) e por isso não dão relevo ao decisivo, é melhor aplicar os termos “notar” (*Spüren*), “advertir” (*Gespür*) que conotam a ideia de um toque ou intervenção vindo de fora e de cima» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 223). A referência de quem Balthasar aqui se distancia é Friedrich Schleiermacher (Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 209), para quem «o sentimento religioso é a prova no mundo da Unidade distinta do mundo enquanto tal» (DEMANGE, Pierre – *L'essence de la religion selon Schleiermacher*. Paris, Beauchesne, 1991, p. 74). Este sentimento, concebido à maneira romântica, aponta para uma radical interioridade e dispensa, por conseguinte qualquer referência objectiva, como o caso da *historia salutis*, pelo que, por exemplo, ele possa dizer respeito quer a uma referência teísta ou panteísta. Sem querer aprofundar as consequências de um tal entendimento, apontamos apenas para o facto de o sublinhar da interioridade se ter tornado, em alguns casos, no último reduto a que parece estar confinada a religião, principalmente frente a uma visão evolutiva e determinista do cosmos. Tal é o caso de algumas apologias da religião produzidas no âmbito da polémica actual, sobretudo em contexto anglo-saxónico, acerca da existência de Deus (Cf. REITAN, Eric – *Is God a delusion: A reply to religion's cultured despisers*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 43-45; 82-83; 140-163).

²⁸¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 221.

²⁸² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 221. Pese embora o facto deste termo (*σπλάγγνα*) apenas adquirir, nos LXX, o equivalente de «sede do apreciado impulso da *misericórdia*» (KÖSTER, H. –

consequente, o homem encontra-se, na sua mais radical profundidade, e não através de uma faculdade específica, «aberto ao tu, às coisas, a Deus»²⁸³.

São Tomás de Aquino descreve esta «sintonia com o ser na sua totalidade»²⁸⁴ como um con-sentimento, que se dá de modo instintivo nos animais e no homem está ligado a uma «complacência espiritual»²⁸⁵. Há um consentimento ontológico de fundo entre o homem e as coisas, que deriva de uma harmonização originária entre o que sente e aquilo que é sentido. Nesta funda-se não só «o acolhimento de uma *impressão* estranha, mas também o *ex-pressar-se* a si próprio o que é alheio»²⁸⁶. Daqui se retira que o carácter deste consentir é, simultaneamente, passivo e activo e «ambos são, ao mesmo tempo, a alegria originária»²⁸⁷. A angústia ou o desejo são, conseqüentemente, de ordem secundária, pelo que, qualquer exercício de discernimento de espíritos deve apelar a esta totalidade que temos vindo a referir.

A relação da criatura com Deus remete para esta anterioridade onde a criatura é «ontologicamente ressonância de Deus e para Deus»²⁸⁸, pois este assim o quis. Tal faz com que esta «sintonização originária»²⁸⁹ não seja uma mera intuição gnosiológica nem uma conclusão que resulta da lógica dos entes finitos. Assim, qualquer teologia da

«σπλάγγιον». In KITTEL; FRIEDRICH (ed.) – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. XII, col. 911) em poucas passagens, é mais significativo que, no Novo Testamento, mais especificamente nos sinópticos, ele «esteja sempre referido ao comportamento de Jesus e caracterize a divindade do seu agir» (KÖSTER – «σπλάγγιον», col. 919). Já em São Paulo, este vocábulo «indica o homem todo, na medida em que, enquanto cristão, resulta capaz de um intercâmbio pessoal de simpatia e de amor» (KÖSTER – «σπλάγγιον», col. 923).

²⁸³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 221.

²⁸⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 221.

²⁸⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 221. «Mas consentir é sentir juntamente (*simul sentire*) [...]. Por isso, a vontade, à qual pertence tender para a coisa, mais propriamente se diz que consente. O intelecto, porém, cuja operação não é um movimento para a coisa, pelo contrário, mais propriamente se diz que assente» (ST I-II q. 15 a. 1 ad 3).

²⁸⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 221-222. A relação sujeito-objecto, mesmo no próprio mundo dos entes finitos é uma relação recíproca: o sujeito está no objecto e este no sujeito. Por conseguinte, o mundo dos objectos não é um «cosmos fechado em si, que não necessitaria do mundo dos sujeitos de um modo essencial senão, quanto muito, accidental» (BALTHASAR, Hans urs Von – *Teológica I: Verdade del mundo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997, p. 64).

²⁸⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 222.

²⁸⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 222.

²⁸⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 222.

experiência erra ao «conceber o sentimento como um acto isolado»²⁹⁰, olhando para estados emocionais pontuais, na tentativa de discernir neles a existência de relação com Deus. Tendo em conta que a iniciativa de estabelecer comunicação com o homem parte sempre de Deus, a passividade terá primazia sobre a actividade, sendo aquela entendida como «um ser activo na sua receptividade»²⁹¹.

No que concerne ao terreno cristão, cabe dizer que, se «Deus se ofereceu ao mundo debaixo da forma do seu Filho»²⁹², e dá aos crentes o Espírito Santo para que estes possam captá-la, então a experiência cristã terá que alargar o que foi dito em duas direcções. Em primeiro lugar, o Espírito terá que conceder ao homem o gosto e a alegria em relação a esta forma. Por outro lado, o homem deve colocar-se conscientemente frente à forma da revelação e procurar sintonizar-se com ela. Estes dois pontos formam uma unidade que remete para a componente estética da experiência cristã, pois no belo o homem inteiro é arrebatado e afectado. Assim, uma tal experiência totalizadora afasta o homem de «um gozo sensível e puramente actualista»²⁹³, em direcção a uma apreciação da revelação com a totalidade corpóreo-espiritual do crente.

2.1.3.1 O papel da graça

O Espírito Santo, ao elevar o crente para si e ao habitar pessoalmente nele cria no cristão uma «conaturalidade da alma com as coisas divinas»²⁹⁴. Esta, no entanto, não se manifesta adequadamente no plano da consciência, pois é o ser global da pessoa que

²⁹⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 222. Tal representa um entendimento deficitário do próprio sentimento em si, enquanto realidade humana, uma vez que a afectividade coloca em jogo, «a totalidade do sujeito, segundo a sua tríplice profundidade: tendências fundamentais dadas com a própria natureza [...] “hábitos” psico-orgânicos e espirituais; actos e operações que, por fim, brotam do ser» (MOUROUX – *L’expérience chrétienne*, p. 243).

²⁹¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 223. Também na própria estrutura antropológica, podemos falar de um “padecer” fundamental, que caracteriza a abertura do ser humano ao mundo enquanto tal. «O padecer conota, ao mesmo tempo, a grandeza de um ser, feito para acolher tudo, tornar-se tudo, possuir tudo; e a miséria de um ser que não é, na origem, mais que uma capacidade definida [...] de acolher o outro, de se orientar para ele, e de se completar nele» (MOUROUX – *L’expérience chrétienne*, p. 242).

²⁹² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 223.

²⁹³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 224.

²⁹⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 224.

muda, sendo a consciência desta mudança algo de segunda ordem. Donde não ser possível distinguir claramente entre virtudes infusas e dons do Espírito Santo, entendendo estes como o «desenvolvimento consciente»²⁹⁵ daquelas, uma vez que ambos estão contidos na nova inclinação global outorgada pela graça. Na patrística há uma confluência entre a conversão do homem e o batismo, que remete para um entendimento «eminentemente ôntico, se bem que também noético»²⁹⁶ dos sacramentos.

A inabitação do Espírito Santo no crente dá-lhe uma «compreensão do gosto de Deus»²⁹⁷, do modo como o próprio Deus experimenta o divino. Tal não se identifica com o natural, embora esteja nele inserido, uma vez que, quanto mais ele é dado ao homem, mais se percebe como dom. Há aqui toda uma pedagogia por parte de Espírito que leva o crente a deixar de procurar este gosto no sensível, para o encontrar no seu centro pessoal, como gosto passivo «para participar do sentir do Espírito Santo»²⁹⁸. É legítimo estabelecer uma analogia com a estética natural, uma vez que o artista não se deixa tanto guiar por uma ideia própria, mas antes deve aprender a não ser obstáculo, não só à criação da obra de arte enquanto tal, mas também ao nascimento da ideia no

²⁹⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 224.

²⁹⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 225. Por exemplo, em Santo Agostinho, são as próprias alegrias do homem que se alteram, como resultado da sua conversão a Deus: «Esta vida, com efeito, quando se apresenta repleta de todas as alegrias, engana a muitos; Deus não engana ninguém. E, tal como quando o homem se converte a Deus se alteram os seus gostos, se alteram também as suas alegrias: não lhe são retiradas, mas mudam» (SANTO AGOSTINHO – «Enarratio in Psalmum 74». In SANTO AGOSTINHO – *Esposizione sui Salmi*. Vol. II. 2ª Edição. Roma: Città Nuova Editrice, 1990, p. 907).

²⁹⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 225. Sem prejuízo do que iremos acrescentar mais adiante, quando falarmos dos sentidos espirituais (p. 77-91), o sentido do gosto aparece associado, na dinâmica crente, à Eucaristia, que não é uma mera refeição ritual, mas antes, entre outras coisas, o plano por excelência do «encontro entre o pão e a fé. E esse plano é também alcançado porque a tarefa da própria vontade e a identificação do Filho com a vontade do Pai, quer dizer, o processo que levará incontestavelmente até à cruz, até à carne rasgada e ao sangue derramado, cita-se já aqui [*Jo* 6, 38] como pressuposto da “panificação” da palavra. A revelação do Filho tem, desde o primeiro momento, uma estrutura eucarística, pelo que também a fé que responde como eco a essa revelação possui essa mesma estrutura» (BALTHASAR, Hans Urs von – «Contemplar, criar, comer». In BALTHASAR – *Ensayos Teológicos II: Sponsa Verbi*, p. 591-592).

²⁹⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 226. Já São Tomás de Aquino defendia que os dons são perfeições que dispõem o homem a ser movido por Deus. Possuem este nome «não só por serem infundidas por Deus, mas também porque, graças a elas, o homem se dispõe a se deixar mover prontamente pela inspiração divina» (ST I-II q. 68, a. 1, resp.). Ou seja, «o dom, enquanto distinto da virtude infusa, pode ser definido como aquilo que é dado por Deus em vista da moção divina, ou seja, aquilo que leva o homem a seguir de pronto os instintos divinos» (ST I-II q. 68, a. 1, ad 3).

seu espírito, constituindo-se em «seio que acolhe humildemente a “concepção”»²⁹⁹. Assim, podemos olhar para o cristão como um instrumento que deve estar afinado de tal modo que docilmente se possa converter, sem preocupação sua, «em obra do divino artista»³⁰⁰.

2.1.3.2 A mediação do sentimento harmonizador

Esta harmonização do crente com Deus ocorre sempre de modo mediado, uma vez que a contemplação de Deus não ocorre de forma imediata, mas «através do *medium* dos seus actos humanos intencionais»³⁰¹ e porque Deus, ao encarnar, se serviu da criação para se expressar. Há aqui uma barreira frente a qualquer mística de carácter ascendente que procure a imediatez, ainda que Deus converta os obstáculos da criação em «fio condutor de corrente»³⁰². A humanidade de Cristo é para nós «porta aberta para o Pai»³⁰³, sendo que a forma do Filho não pode nunca ser superada pelo homem na sua relação com Deus, donde o Espírito poder ser dito proceder *Filioque*³⁰⁴.

A Igreja e os sacramentos não se limitam a irradiar a luz de Cristo, mas antes são também «forma da forma de Cristo»³⁰⁵. Por conseguinte, os crentes não são totalmente estranhos à realidade interior da presença de Deus neles. Para que isto ocorra é necessário uma harmonização, não só com Deus, mas também com Cristo e com a Igreja. A harmonização cristológica não diz respeito a uma mera filiação abstracta, mas

²⁹⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 227.

³⁰⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 227.

³⁰¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 227.

³⁰² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 227.

³⁰³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 227.

³⁰⁴ Balthasar irá retornar, na sua *Teodramática* à questão do *Filioque*, defendendo que «assim como o Filho recebe eternamente do Pai o seu ser divino íntegro, do mesmo modo recebe também eternamente dele a sua capacidade de fazer surgir o Espírito em união com o Pai» (BALTHASAR – *Teodramática III*, p. 179). Ao encarnar, o Filho «possui realmente em si a disposição de ser conduzido pelo Espírito; o Espírito está sem medida (*Jo* 3,34) nele, para que o Filho se possa entregar, sem nenhum elemento de heteronomia, à condução do Espírito *sobre* ele» (BALTHASAR – *Teodramática III*, p. 180). Há aqui uma “inversão” trinitária, segundo um esquema em que, economicamente, o Filho cumpre a sua missão de enviado do Pai através da entrega total e radical ao Espírito (Cf. BALTHASAR – *Teodramática III*, p. 180; 480).

³⁰⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 227.

ao modo como existencialmente o próprio Cristo viveu, no *agon*, «a distância e proximidade de Deus que Deus lhe designou»³⁰⁶. Trata-se, por conseguinte, de uma sintonização com a missão do Filho, com a disponibilidade total para obedecer ao Pai, que se estabelece não como experiência extraordinária, mas antes como «situação normal do cristão»³⁰⁷, de ordem divino-humana. Assim, qualquer estado de ânimo do crente não é mais que uma variação de um único estado fundamental «que possui a sua verdadeira [...] unidade no sentir de Cristo»³⁰⁸.

O sentir de Cristo é essencialmente o sentir de quem, em virtude da sua missão, se despoja totalmente para se entregar a Deus e aos homens. Nele coincidem o «sentimento de exaltação próprio da missão filial e o sentimento de humilhação extrema do próprio servo de Yahweh»³⁰⁹, sendo que tal não é passível de uma compreensão puramente psicológica. Este sentir global apenas é compreensível ao crente enquanto incorporação na realidade do “outro”, que não se lhe opõe, mas que faz com que o “eu” não seja já completamente autónomo. Tal, contudo, não implica a ausência de manifestações desta realidade nova no conhecimento e na vontade do crente³¹⁰.

O sentimento harmonizador cristão está além da dualidade actividade/passividade, uma vez que é um sentimento configurado pelo Espírito Santo.

³⁰⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 228. Esta distância funda, como vimos (p. 19), o carácter de arquétipo da *fides Christi*.

³⁰⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 228. Já anteriormente (p. 53, 60), aludimos ao facto de ser a obediência que marca a vida normal do cristão, mais do que uma busca por experiências extraordinárias. «Se Cristo é o caminho no sentido puro e simples, ele define a orientação do seguimento (*μέθοδος*), ao qual ele convida expressamente, bem como inicia e exercita, segundo o seu modelo (“se me perseguiram a mim, perseguirão também a vós” [Jo 15,20])» (BALTHASAR – «Per determinare dove si colloca la mistica cristiana», p. 269).

³⁰⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 229.

³⁰⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 229. Tocamos aqui, tal como em parte já o fizemos no primeiro capítulo (p. 14-19), o difícil tema da consciência de Jesus. Como a presente dissertação não pretende dirimir esta questão, limitamo-nos a afirmar que este despojamento total de Cristo em virtude da sua missão faz com que «na consciência humana individual de Jesus habite uma dimensão que continuamente, de modo inequívoco e radical, supera o horizonte puramente humano da consciência, pois uma missão mais-que-humana (a de reconciliar com Deus o mundo na sua totalidade) não pode ir crescendo numa consciência humana de modo secundário e acidental (por mais que se possa e deva deixar espaço para que a consciência da missão se vá tornando progressivamente mais clara[...]). “Eu sou aquele a quem corresponde esta missão”, tal é, formulada em palavras, a intuição original de Jesus acerca da sua identidade» (BALTHASAR – *Teodramática III*, p. 158).

³¹⁰ Quando olharmos para os sentidos espirituais (p. 77-91), vamos voltar aqui

Tem, primariamente, uma componente passiva que imprime a forma de Cristo na alma do crente, mas, ao mesmo tempo, converte-a em «ex-pressão da própria alma»³¹¹. Isto é um reflexo do papel do Espírito, que é «emanação passiva que expressa e é a suprema actividade de Deus»³¹².

O *sentire cum Ecclesia* que se pede a cada crente não é algo que derive de uma lei própria, mas antes uma realidade que remete para o sentir de Cristo, pois dele provém. Assim, a Igreja pode esperar do crente auto-superação e auto-negação, tornando-se não só em «cánone de preceitos e coisas exteriores, mas também de realizações interiores»³¹³. Esta identidade entre subjectivo e objectivo, contudo, deve ser procurada em Maria e nos santos, aqueles onde «melhor se expressa e realiza a *forma Christi*»³¹⁴. Assim se constrói a *anima ecclesiastica* a partir de cada um dos crentes, como ajuste do que há «de mais pessoal (o seu carisma) à norma do que é mais-que-pessoal»³¹⁵. Ainda que o crente se sinta individualmente interpelado por Deus, o despojamento de si em favor da Igreja é sempre um critério que atesta a autenticidade de tal interpelação. O amor ao próximo é o «critério por antonomásia do amor a

³¹¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 230.

³¹² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 230. Com isto dizemos também que a suprema norma do crente não é nenhuma lei ou imperativo categórico, mas antes a acção do Espírito nele. «Uma vez que o discípulo não pode pesquisar por si, na vida do Senhor, o individual que quer imitar (porque senão armar-se-ia em dono e avaliador dessa vida), tem necessidade de uma instância que adapte umas às outras as situações da vida de Cristo e da vida dos cristãos. Esta instância é o Espírito. Ele determina como e até que ponto o respectivo momento tem de entrar neste ou naquele aspecto proeminente da vida de Cristo; se há-de agora agir com o Senhor ou orar com o Senhor, esconder-se com o Senhor ou, com o Senhor, combater os seus inimigos, anunciar ou calar com o Senhor, comer ou jejuar com o Senhor, regozijar-se ou sofrer com o Senhor no abandono do Pai» (BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 73).

³¹³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 230.

³¹⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 230.

³¹⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 231. Este é, por exemplo, o caso de São Paulo, uma vez que o seu carisma pessoal se transforma em dom para as suas comunidades, ou seja, para a Igreja. Assim, ele, «como pai que concorre na geração, como mãe que partilha o parto, é sinal que não só reenvia para outros além de si, mas é também eficaz, de certo modo, sacramental. A sua pessoa inteira é empenhada, mas, na medida em que ela é penetrada, ela é imersa e submersa no serviço do ofício» (BALTHASAR – «Amare la chiesa?», p. 151). Esta estrutura não é algo de extrínseco, nem se resume às missões eclesiais mais visíveis, mas antes é património da existência cristã, como dom do Espírito (Cf. BALTHASAR – *Teologia da História*, p. 74-75).

Deus»³¹⁶, estando arquetipicamente marcado pelo amor dos cristãos entre si, no despojamento pessoal em favor de toda a Igreja, mesmo no mais recôndito interior de um mosteiro.

2.1.4. Breve apontamento histórico

A experiência da fé não é uma realidade que tenha tido um tratamento unívoco ao longo da história da teologia. Por vezes, alguns posicionamentos de ordem mais extrema provocaram uma reacção contra este conceito, pelo que importa perceber até que ponto ele pode ser utilizado.

Como temos vindo a ver, a experiência da fé é marcada por uma saída de si motivada pelo próprio objecto, sendo nesse abandono que o objecto se dá a experimentar. Este carácter objectivo não é uma concessão a pessoas pouco avançadas na fé, mas antes uma marca «de pessoas exercitadas e experimentadas na fé e no amor abnegado»³¹⁷, uma vez que é reflexo da própria existência de Cristo, que se abandona à vontade do Pai

2.1.4.1 A reflexão da Escritura

No mundo veterotestamentário, o encontro do homem com Deus é sempre concebido de modo total, ou seja, é o homem todo que se encontra diante de Deus. A resposta deste à aliança pode ser positiva ou negativa, experimentando a graça de Deus ou a sua ira. Trata-se de um conhecimento vital e não de «uma especulação sobre a essência de Deus e sobre o conteúdo dos seus desígnios»³¹⁸. Ao início, tal ocorre de

³¹⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 231. Como já vimos atrás (p.60-61), o amor ao próximo só se pode transformar em critério por antonomásia enquanto irradiação do amor de Cristo e não de modo autónomo.

³¹⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 233.

³¹⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 233. O carácter primordial e vital do homem é dado em primeira ordem pela relação que este estabelece com Deus. Um autor tão caro a Balthasar, como é Karl Barth, ao fundar a sua antropologia teológica na Escritura, dá primazia a este carácter de estar-diante-de (Cf. BALTHASAR, Hans Urs Von – *La Teologia de Karl Barth*. Milano: Jaca Book, 1985, p. 143-146).

modo colectivo, individualizando-se depois com o passar do tempo. Este conhecimento contempla sempre uma dimensão sensorial, que não é simplesmente um «“estado infantil” da religião»³¹⁹.

No que concerne ao Novo Testamento, há algumas mudanças, motivadas pela encarnação. Com efeito, Deus manifesta-se num homem, pelo que o contacto que os discípulos têm com ele é marcado pelos sentidos, nomeadamente o ver, o ouvir e o tocar. A validade permanente da humanidade de Cristo como caminho de acesso ao Pai, faz com que esta estrutura não se limite ao tempo apostólico, pelo que na relação normal do crente com Deus «o ver, ouvir e tocar da fé está necessariamente incluído»³²⁰. A experiência da fé contempla uma dupla dimensão, humana e sobre-humana, porquanto é marcada quer por um saber que se adquire agonicamente, quer por uma componente de tipo mais místico.

A estrutura agónica da fé deriva da própria existência de Cristo, não porque este, através do seu sofrimento tivesse que conquistar algo que lhe faltasse, mas antes porque é através desta profunda forma de comunhão que ele pode «apresentar os seus irmãos ao Pai»³²¹, para que estes possam experimentar Deus. Daqui temos que a fé tem uma dimensão de sofrimento, na qual o próprio Jesus entra, sendo que, naquela, «o sujeito primário é Cristo e o homem apenas participa da experiência arquetípica de Cristo mais além de si próprio»³²², pelo que as categorias psicológicas nunca podem, cabalmente, descrever a experiência cristã.

Adiante, p. 82-84, iremos olhar para a antropologia de Karl Barth, a propósito da questão dos sentidos espirituais.

³¹⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 234.

³²⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 235. É esta dimensão que funda essencialmente a dinâmica dos sentidos espirituais, que iremos olhar adiante, p. 77-91.

³²¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 236. Estamos mais uma vez diante da dimensão agónica da fé, tal como já referimos anteriormente (p. 16, 67)

³²² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 237.

2.1.4.2 A recepção patrística

Um primeiro autor do período patrístico para o qual o conceito de experiência é importante é Santo Ireneu. Para ele, a «essência do homem é experimentar»³²³, o que constitui uma tese anti-gnóstica, porque defende a necessidade do tempo e da prova em ordem a atingir a perfeição. A experiência da graça, contudo, apenas nos é acessível em virtude da «experiência que Cristo fez do pecado e da morte»³²⁴. Mantém-se, por conseguinte, quer a aceção de experiência como prova que requer tempo, quer a de «experimentar o que de verdade é Deus (para o homem)»³²⁵.

A partir de Ireneu, arrancam dois caminhos distintos. Um, seguido por Orígenes, associa a experiência agraciada de Deus a um toque que recorda a alma de uma experiência originária (antes da corporização) de união com Deus³²⁶. Evágrio Pôntico, inspirando-se no mestre de Alexandria, faz da oração um acto de gradual aproximação a Deus, que aspira a um estado que está para além do sensível, «superando todo o sentimento sensível e inclusive espiritual»³²⁷, em busca de algo que está além da mera alegria.

Outro caminho vê a queda do espiritual no corpóreo como uma mudança de estado, em que, antes o «espírito “percebe” ou “sente” espiritualmente o que no estado

³²³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 238. A experiência, por conseguinte, ainda que seja de realidades menos positivas, reveste-se de um carácter positivo para Santo Ireneu. «Tal como a língua adquire, pelo gostar, a experiência do doce e do amargo, que o olho distingue pela visão o preto do branco, que o ouvido conhece, pela audição, a diferença dos sons, do mesmo modo o espírito, depois de ter adquirido pela experiência de um [o bem] e do outro [o mal] o conhecimento do bem, torna-se mais escrupulosamente atento a conservar-se na obediência a Deus» (IRENEU DE LIÃO – *Adversus Haereses*, IV, 39,1 (SC 100/II, p. 965)).

³²⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 238. Santo Ireneu considera que «era preciso, portanto, que aquele que deveria matar o pecado e resgatar o homem digno de morte se fizesse aquilo que este era, ou seja, homem reduzido à escravidão pelo pecado e retido sob o poder da morte, afim de que o pecado fosse morto por um homem e que o homem saísse, deste modo, da morte» (IRENEU DE LIÃO – *Adversus Haereses*, III, 18,7 (SC 211, p. 369))

³²⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 239.

³²⁶ Cf. ORÍGENES – *Peri Archon*, II, 8,3 (SC 252, p. 347): «A alma recebeu esse nome porque ela arrefeceu, perdendo o fervor dos justos e a participação no fogo divino, sem abandonar, nesse processo, a possibilidade de se restabelecer nesse estado de fervor onde ela estava ao início».

³²⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 240. Cf. EVÁGRIO PÔNTICO – «De Oratione», cap CXX. In PG 79, col. 1194: «Feliz a mente que durante o tempo da oração possui a perfeita insensibilidade».

de queda percebe e sente sensivelmente»³²⁸. A experiência sensível pode excluir a espiritual, pelo que é necessário proceder continuamente a uma rigorosa «discriminação dos espíritos a partir da experiência e do sentir»³²⁹. Pseudo-Macário, um dos autores de referência desta tendência, vê a experiência cristã como uma recondução da alma, pela graça de Deus, ao estado anterior à queda. Isto é possível, porque, na encarnação, há uma condensação do *logos* divino, entendida como «expressão positiva do seu amor»³³⁰, que faz com que, a partir do sensível se possa reconhecer o amor espiritual. Esta posição, fortemente marcada pela vivência da humilhação e da paixão de Cristo, contempla um “con-sentir”, na medida em que a Igreja «sente como suas as feridas do esposo»³³¹. A criatura espiritual, por conseguinte, é «chamada à visão de Deus através da graça»³³², sendo que este tem para com aquela uma pedagogia marcada essencialmente pela «alternância de consolo e desespero»³³³. O homem redimido, apesar de se considerar a si como o maior dos pecadores, experimenta já, no seu interior, algo do *eon* da ressurreição, sem que isso lhe traga qualquer certeza de salvação.

Diádoco de Foticeia torna mais estreito o horizonte da experiência cristã em virtude da sua adesão ao Concílio de Calcedónia e do seu *múnus* episcopal, que o faz sublinhar a graça objectiva do baptismo. Contudo, ao partir da sua própria experiência mística, associa o crescimento da graça à experiência, de modo que o baptismo é um

³²⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 240.

³²⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 241.

³³⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 242.

³³¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 244.

³³² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 245.

³³³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 245.

«mero ponto de partida»³³⁴ que renova a imagem de Deus no homem, sendo que a semelhança depende da «"realização" consciente»³³⁵.

A grande diferença em relação a Evágrio remete para o facto de Diádoco conciliar «uma espiritualidade plenamente alexandrina [...] com uma dogmática calcedoniana»³³⁶. Através da constante recordação (anamnese) de Deus, o crente coloca-o no centro, «relegando o antídívino para a periferia»³³⁷. A queda originária manifesta-se na existência dos cinco sentidos, que não são maus, havendo, contudo, «apenas um sentido espiritual, que está orientado para Deus e para o amor»³³⁸. O discernimento dos espíritos, que arranca deste sentido, proporciona um conhecimento experimental da oposição divino-demoníaco, a auto-experiência humana e «a experiência dos caminhos e da pedagogia de Deus com o homem»³³⁹. Resumidamente, podemos dizer que «a experiência espiritual parte de um sentimento indeterminado da presença divina»³⁴⁰, para chegar, «através de dramáticos estados intermédios [...] a uma experiência de profundidade»³⁴¹.

³³⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 247. Cf. DIÁDOCO DE FOTICEIA – «Cent chapitres gnostiques», Cap LXXXIX (SC 5/II, p.149): «Do mesmo modo que, com efeito, os pintores traçam, ao início, com uma só cor o esboço do retrato, e que, ao fazer florir, a pouco e pouco, uma cor sobre a outra, conservam até aos próprios cabelos o aspecto do modelo, assim também a graça de Deus começa, no baptismo por refazer a imagem tal qual ela era quando o homem veio à existência».

³³⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 247.

³³⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 248. O teor calcedoniano da dogmática de Diádoco é claro no seu *Sermão para a Ascensão*: «é portanto um só e mesmo Senhor que os profetas anunciam; mas o modo da sua encarnação, eles não o confundiram numa só natureza [...]. O Senhor que subiu e que foi exaltado nos céus, naquilo que ele é, é do Pai; naquilo que nasceu da virgem, permanece homem, uno na forma e uno na pessoa» (DIÁDOCO DE FOTICEIA – «Sermon pour l'ascension», V (SC 5/II, p. 167)).

³³⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 249.

³³⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 250. Por causa da queda adâmica, contudo, este único sentido espiritual desdobra-se em dois, num gozo mais elevado e outro mais baixo: «esse sentido divide-se, ele próprio, depois do encurvamento ocorrido, por causa da desobediência, ao intelecto, segundo os movimentos da própria alma: é por isso que uma parte segue o elemento passional e, conseqüentemente, nós sentimos com prazer as aprovações da vida; mas a outra parte possui, frequentemente o movimento razoável e inteligente e, conseqüentemente, quando nós somos sábios, o nosso intelecto aspira elevar-se para as belezas celestes» (DIÁDOCO DE FOTICEIA – «Cent chapitres gnostiques», Cap XXIX (SC 5/II, p.100)

³³⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 250.

³⁴⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 252.

³⁴¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 252.

Uma última figura que referimos é Máximo o Confessor, influenciado em parte por Evágrio, mas sobretudo por Dionísio o Areopagita. Para ele, o que interessa sobretudo na experiência cristã é «o movimento global que leva a existência temporal mais além de si própria em direcção ao *eon* da eternidade»³⁴². As múltiplas acepções em que este autor utiliza o termo experiência estão, contudo, associadas à economia, pelo que derivam de uma realização da fé na acção e no amor. O que deve ser sublinhado é «o retorno do espírito à sua própria origem supramundana, ansiada através de toda a práxis e de toda a gnose»³⁴³, projectando o espírito humano, de modo incognoscível, «em direcção ao Deus incognoscível»³⁴⁴.

2.1.4.3 A sistematização medieval

O período medieval é demasiado complexo e extenso para ser analisado com detalhe, pelo que nos limitaremos a enunciar de alguns autores, relativamente à temática da experiência. Santo Agostinho, apesar de evitar usar o termo, vê a sua experiência pessoal, da qual dão testemunho as *Confissões*, ser marcada por esta temática, desde o tempo em que estava fora da Igreja, no qual se interessa «mais pelo aspecto existencial do que pelo teórico-dogmático»³⁴⁵.

³⁴² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 252.

³⁴³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 253. Destacamos apenas que o pensamento deste escritor do período patrístico se desenrola através de uma série de sínteses que unificam as diversas faculdades do homem, num esquema ascensional. «A “gnose indefectível” será um movimento perpetuamente imóvel ao redor do objecto que ultrapassa toda a ciência, movimento no qual o próprio limite é o objecto procurado, a verdade» (BALTHASAR, Hans Urs von – *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur*. Paris: Aubier, 1947, p. 259). Como esta verdade que se fala é, em última análise, Deus, esta gnose não é circunscrita, pelo que o espírito jamais pode «cessar o seu movimento porque não encontra o termo» (BALTHASAR – *Liturgie Cosmique*, p. 259).

³⁴⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 253.

³⁴⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 255. A temática do *cor inquietum*, que pode servir como chave hermenêutica das *Confissões*, é, no fundo, expressão desta incessante demanda agostiniana, nem sempre guiada de modo mais adequado. «O *cor inquietum* é o homem ainda perdido nos dinamismos que, segundo o entendimento neoplatónico o dispersam, afastando-o da fonte de unidade em que, para Agostinho, não apenas o ser se afirma como ser, mas também o inteligível distingue a razão da sua inteligibilidade, e o querer encontra a sua vocação de louvor que é, também, vocação ao dom da *caritas*» (GALVÃO, Henrique Noronha – «O *cor inquietum* como chave hermenêutica das *Confissões*». In AAVV – *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e actualidade*, p.45).

Santo Anselmo de Cantuária faz da fé uma antecâmara da experiência, sendo aquela vista na linha de um conhecimento. Com São Bernardo a experiência ganha um papel de destaque, porquanto esta faz parte da vida normal do cristão, sobretudo como amor que «enquanto fé vivida é o órgão da visão de Deus»³⁴⁶. O termo experiência, contudo, é reservado para classificar breves momentos em que a criatura se eleva até à pátria espiritual celeste.

Guilherme de St. Thierry, por seu turno, possui uma teologia que «unifica as duas fontes da sua formação, os Padres gregos e Santo Agostinho»³⁴⁷. Dos primeiros ele retira o facto da alma do baptizado ver na sua interioridade a luz originária de Deus, ao passo que, do segundo, ele vai buscar a infusão do Espírito Santo no crente como fruto da graça baptismal. Assim, a alma, na sua auto-compreensão «pode converter-se em compreensão do seu ser-imagem, precisamente na medida em que o Espírito Santo se converte em “alma” do seu crescente desejo de Deus»³⁴⁸. O centro da sua doutrina espiritual é ocupado pelo sentido do gosto, que «permite à alma distinguir o que recebe»³⁴⁹, sendo que este gosto é-nos dado pelo próprio Cristo. A experiência, por conseguinte, contempla também a visão de Deus, tanto quanto é possível na terra, o que converte a compreensão «em amor, e o amor em compreensão»³⁵⁰.

O ambiente escolástico, ao desligar este entendimento da experiência do contexto monástico que o origina, faz com que, progressivamente, haja um deslocamento da temática, centrando-a «sobre o eu, prescindindo de toda a evidência

³⁴⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 256.

³⁴⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 257.

³⁴⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 257.

³⁴⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 258. «Ora, ao gosto sucede um doce sabor, que a alma sente no interior dela própria, de uma maneira completamente particular e incomunicável aos outros sentidos, e que lhe permite discernir e julgar tudo o que ela recebe» (GUILHERME DE SAINT-THIERRY – «De natura et dignitate amoris». In GUILLAUME DE SAINT-THIERRY – *Deux traités de l’amour de Dieu: De la contemplation de Dieu; De la nature et de la dignité de l’amour*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953, p. 113)

³⁵⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 259.

objectiva da verdade cristã»³⁵¹. Tal traz ainda consigo uma deriva em direcção aos estados psicológicos do sujeito que crê. A teologia dos dons do Espírito Santo sofre uma inversão com São Tomás de Aquino, que os separa da experiência mística, «colocando entre eles a esfera da actividade própria do espírito criado, criando assim lugar para uma psicologia autónoma e também cristã»³⁵². A síntese tomista, contudo, tem a virtude de não permitir que o campo da experiência cristã devore «toda a dogmática objectiva e o acto de fé orientado para ela»³⁵³. Com efeito, a teologia da experiência de cariz platonizante, como a que encontramos nos Padres da Igreja que falámos, corre o risco de «se deter demasiado na experiência interior do crescimento do Espírito Santo no próprio espírito e a prestar muito pouca consideração à forma histórica da glória de Deus»³⁵⁴.

Uma acentuação excessiva da experiência interior, ainda hoje típica de ambientes protestantes, deve levar o pensamento católico a considerar a temática da experiência tendo em conta três vectores. Em primeiro lugar, o próprio São Tomás, utiliza prudentemente os termos *experimentum* e *quasi-experimentum*. Relaciona-os com a sabedoria que o cristão possui, mas que lhe é dada através da participação na vida intra-trinitária por doação do Filho e do Espírito Santo. Neste aspecto, ele não faz mais do que estender ao domínio do conhecimento divino a sua doutrina de que «todo o conhecimento pressupõe uma conaturalidade radical entre o que conhece e o conhecido»³⁵⁵. Um segundo ponto a reter é que os dons do Espírito Santo afectam a totalidade do crente, pelo que, no que diz respeito ao cristianismo, «é o homem integral que há-de responder à forma global da revelação, pois para isso foi capacitado por

³⁵¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 261.

³⁵² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 261.

³⁵³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 262.

³⁵⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 262.

³⁵⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 263.

Deus»³⁵⁶. Finalmente, devemos ter em atenção que a experiência cristã corrente, pese embora não deva ser confundida com a experiência mística em sentido estrito, tem com esta «uma analogia e inclusive uma certa continuidade»³⁵⁷, pelo que não se deve transformar a mística em sentido estrito na experiência crente comum, nem retirá-la por completo desta esfera, porquanto ela «é sempre uma experiência na fé»³⁵⁸. Assim, a experiência cristã é sempre eclesial e não fruto de uma vivência individual e isolada³⁵⁹.

2.2. Os sentidos espirituais

Após termos abordado a temática da experiência, em primeiro lugar enquanto experiência arquetípica e, posteriormente, enquanto participação crente nessa experiência, cabe agora olhar para a problemática da sensibilidade. Com efeito, o que até agora temos dito tem-nos conduzindo, paulatinamente, a uma concepção da fé que dá relevo à dimensão estética da mesma. Quer isto dizer que a experiência da fé não se reduz a uma mera interioridade espiritual, mas, ao invés, enquanto acto total da pessoa, tem que implicar uma dimensão sensorial. O arquétipo cristológico, que é o mundo das ideias feito carne³⁶⁰, dá-se a experimentar arquetipicamente aos sentidos dos discípulos e, prolepticamente, à sensibilidade dos personagens veterotestamentários³⁶¹.

³⁵⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 265. O carácter integral da resposta humana já foi sublinhado anteriormente (p. 61-69). Contudo, mais adiante, ao nos determos sobre a forma da fé, veremos como não estamos somente diante de uma exigência extrínseca, mas, sobretudo de algo que é constitutivo da dinâmica crente (ver infra, p. 99-122).

³⁵⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 267.

³⁵⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 267.

³⁵⁹ Podemos, por conseguinte, afirmar que «a experiência cristã é uma história pessoal, inserida na grande história da Igreja; um movimento espiritual encarnado, vivido no movimento da Igreja, um esforço por prolongar o que é dado, por descobrir o que está escondido, por se auto-introduzir no seu próprio mistério, alcançando, pela e na Igreja, o mistério do Cristo salvador» (MOUROUX – *L'expérience chrétienne*, p. 214). Por outro lado, a autenticidade da experiência crente é medida apenas por um critério cristológico e não pela sua intensidade interior. «O amor cristão tem concretamente a coloração da via de Cristo; nesta estrada pode-se chegar aos mais diversos modos de intensidade da experiência; mas não é o grau de intensidade a fornecer a medida» (BALTHASAR – «Per determinare dove si colloca la mistica cristiana», p. 275).

³⁶⁰ Como já referimos anteriormente, p. 9

³⁶¹ Não devemos, no entanto, dar carácter de exclusividade a nenhum dos sentidos, no que toca à participação nas experiências arquetípicas. Com efeito, nem o ouvir, a que se costuma associar a

À partida parece estarmos diante de uma aporia, porque uma tal concepção da fé implica que o espiritual se torne sensível e que a sensibilidade seja espiritualizada. Iremos, por conseguinte, iniciar este ponto com a análise desta aporia, em ordem a perceber os parâmetros nos quais ela se coloca.

2.2.1. Panorama histórico

A referida aporia poderia ser sintoma de uma debilidade da fé cristã, porquanto ela significa que esta está sempre dependente da forma histórica, sem dar lugar ao «ímpeto libertador da abstracção espiritual»³⁶². A participação dos sentidos no acto de fé não ocorre sem mais, mas deriva da morte e ressurreição de Cristo, que torna o homem, na sua totalidade corpóreo-espiritual, um ser espiritual, o que nos transporta para um âmbito eminentemente teológico³⁶³. Esta espiritualização dos sentidos pretende, ademais, unir os dois extremos da experiência humana: os sentidos, enquanto estrutura antropológica imersa na realidade e o «fundo místico da alma»³⁶⁴. No entanto, se quisermos permanecer em âmbito cristão, a experiência sensível que há-de ser tida em linha de conta não encontra a sua medida num qualquer acto mundano, nem sequer na mais sublime das experiências estéticas³⁶⁵. Por conseguinte, é mister olhar para a história da teologia em busca de elementos para uma doutrina dos sentidos espirituais. Três são os momentos de relevância: o período patrístico, com Orígenes à cabeça; a época medieval; a idade moderna, onde nos encontramos com Santo Inácio de Loyola.

totalidade da fé eclesial, nem a visão, tradicionalmente ligada à experiência de Deus depois da vida terrena, têm porque ser o único sentido utilizado num ou noutro caso da experiência de Deus. De facto, a revelação bíblica é composta por elementos que privilegiam quer a visão, quer a audição. Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 276.

³⁶² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 323.

³⁶³ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 324.

³⁶⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 324.

³⁶⁵ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 324.

2.2.1.1 Orígenes

Orígenes, um dos mais geniais teólogos alexandrinos, partindo da Escritura³⁶⁶, defende a existência de um sentido geral para o divino, «que se subdividiria em diversas espécies»³⁶⁷. Ademais, há uma divisão dos sentidos em corruptíveis e espirituais, sendo que o espiritual aponta para o conceito bíblico de coração³⁶⁸. Cada um dos cinco sentidos, considerados de forma isolada «são a dispersão e a queda na matéria de uma faculdade perceptiva originária, rica e englobante de Deus e das coisas divinas»³⁶⁹. Como estados de um mesmo sujeito³⁷⁰, apenas um deles pode actuar de cada vez. Apenas em Cristo, «cuja carne não tem nada de mal, a sensibilidade inferior se converte sem mais em referência à celeste»³⁷¹.

O teólogo alexandrino não deve ser interpretado num sentido intelectualista, em virtude da distinção por ele efectuada de cada um dos sentidos, nem místico, uma vez que tal nos levaria a uma outra concepção da relação entre experiência mística e fé comum. O objecto dos sentidos espirituais não é, por conseguinte, «o “Deus nudus”, mas a totalidade do “mundo superior”, que, em Cristo, desceu sobre a terra»³⁷².

³⁶⁶ Os textos de referência são aqui *Hb* 5, 14: «os adultos, porém, que pelo hábito possuem o senso moral (τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα) exercitado para discernir o bem e o mal, recebem o alimento sólido» e *Pv* 2,5 (grego segundo a versão dos LXX): «então entenderás o temor de Yahweh e encontrarás o conhecimento de Deus (ἐπίγνωσιν θεοῦ)».

³⁶⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 326. Cf. ORÍGENES – *Contra Celso* I, 48 (SC 132, p. 203-205): «Um exame aprofundado da questão fará dizer: segundo o termo da Escritura existe uma espécie de género, um sentido divino (θείας αἰσθήσεως) que apenas o bem-aventurado encontra presentemente[...]. E este sentido comporta espécies: a vista [...]; o ouvido [...]; o gosto [...]; ainda o odor [...]; o tacto [...].».

³⁶⁸ Cf. ORÍGENES – *Peri archon* I,19: «[Salomão] sabe, com efeito, que há em nós dois géneros de sensibilidade, um que é mortal, corruptível, humano, e outro imortal e intelectual que ele chama [...] divino. É por esta sensibilidade divina, não dos olhos, mas do coração puro que é a inteligência, que Deus pode ser visto por aqueles que são dignos».

³⁶⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 326.

³⁷⁰ Não nos devemos esquecer que o pano de fundo de Orígenes é o da queda original das almas nos corpos, pelo que o sujeito espiritual precede o corporal.

³⁷¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 327.

³⁷² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 327.

2.2.1.2 *Época medieval*

A época medieval é caracterizada por interpretar «os sentidos espirituais como expressão da experiência místico-intuitiva de Deus»³⁷³. Para Guilherme de St. Thierry, «ver, ouvir, provar, tocar e cheirar da alma que ama a Deus são expressão da experiência da presença oculta do amado»³⁷⁴. Em toda a sua doutrina está reflectida «a psicologia mística dionisíaca de “conhecer através do desconhecer”»³⁷⁵. São Boaventura, a partir da mística, concebe os sentidos espirituais como actos do entendimento «que constituem antes de mais uma segunda faculdade, situada junto aos sentidos corporais e superior a estes»³⁷⁶. O seu objecto é a «Palavra de Deus na sua economia, como Verbum increatum (ouvido e vista), inspiratum (olfacto), incarnatum (gosto e tacto)»³⁷⁷. A alta escolástica recolhe estas intuições mas sem a mesma vitalidade, não só pela «tendência da mística a uma unidade sem distinções»³⁷⁸, mas também porque os sentidos espirituais são frequentemente reservados aos estados mais elevados desta.

2.2.1.3 *Modernidade*

A época moderna é marcada pelos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola, que defende a aplicação dos sentidos no final de cada dia, como meditação

³⁷³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 328.

³⁷⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 328.

³⁷⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 329. O papel do Espírito Santo é aqui fundamental: «Nas realidades que concernem a Deus, o sentido do espírito (*sensus mentis*) é o amor; ele sente por ele próprio tudo aquilo que se refere a Deus segundo o espírito da vida. Ora, o espírito da vida é o Espírito Santo, pelo qual, quem quer que ame, ama aquilo que deve ser verdadeiramente amado» (GUILHERME DE SAINT-THIERRY – «Speculum Fidei». In GUILLAUME DE SAINT-THIERRY – *Deux traités sur la foi: Le miroir de la foi; L'énigme de la foi*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, p. 78-79)

³⁷⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 329.

³⁷⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 330. São Boaventura, com efeito, remete o objecto da actuação dos sentidos para Cristo: «enquanto pela fé [a alma] crê em Jesus Cristo como Verbo increado, que é o Verbo e o esplendor do Pai, recupera o ouvido e a vista espirituais: o ouvido para receber as palavras de Cristo, a vista para se fixar nos esplendores da sua luz. Enquanto pela esperança suspira por receber o Verbo interiorizado, recupera o olfacto espiritual, graças ao desejo e afecto. Enquanto pela caridade abraça o Verbo incarnado, recupera o gosto e o tacto, ao receber a deleitação que d'Ele vem, e ao mergulhar n'Ele pelo amor extático» (SÃO BOAVENTURA – *Itinerário da mente para Deus*. 2ª Edição. Braga: Editorial A. O., 1983, p. 137-139)

³⁷⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 330.

sobre estes, em ordem a imitar o uso que Cristo deles fazia. Um outro aspecto desta aplicação concerne à «representação sensível, imaginativa, do mistério a considerar»³⁷⁹, que implica também «a sintonização de todas as nossas faculdades anímicas (incluindo as sensíveis) com o peculiar estado de ânimo do objecto meditado»³⁸⁰, que não se resume, contudo, a uma sintonia activa. A meditação corrente transforma-se, assim, numa «realização íntima do mistério salvífico objectivo que chega até à sintonização sensível com o objecto»³⁸¹. A realização do mistério que os *Exercícios* procuram, uma vez que é «uma forma mundana e corpórea de Deus, não pode ser levado a cabo plenamente senão [...] através do encontro entre o pecador e o justificado na sua realidade corpórea de Deus»³⁸², que faz uso de todos os sentidos.

Os intérpretes inicianos divergem quanto ao papel que ele dá aos sentidos, olhando-os quer de uma perspectiva mística, quer como «um exercício relaxado para terminar o dia»³⁸³. Contudo, o verdadeiro problema que aqui se coloca é que os sentidos corporais e espirituais parecem estar disjuntos, mas, ao mesmo tempo, incluem-se reciprocamente, sem exclusão mútua. Por conseguinte, «uma mística da unidade radical há-de ser, forçosamente, alheia a toda a distinção entre diferentes “sentidos espirituais”, mas também ao cristianismo enquanto tal»³⁸⁴. Os sentidos espirituais apontam para um centro de contacto entre Deus e o homem, que surge se considerarmos, tal como faz a Escritura, «a “essência” do homem não no que o distingue dos demais seres existentes, mas na sua totalidade concreta e indivisível»³⁸⁵.

³⁷⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 331.

³⁸⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 331.

³⁸¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 332.

³⁸² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 332.

³⁸³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 333.

³⁸⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 335.

³⁸⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 336. Já aludimos a este centro anteriormente, aquando referimos o sentimento harmonizador cristão, p. 61-69.

2.2.2. Espírito e sensibilidade

A problemática que nos move na questão dos sentidos espirituais é eminentemente antropológica. Como tal, é necessário abordarmos esta questão do ponto de vista de uma antropologia cristã. Para tal iremos socorrer-nos de quatro autores: Karl Barth, Romano Guardini, Gustav Siewerth e Paul Claudel³⁸⁶.

Karl Barth parte da antropologia bíblica, que não considera o homem «“em si mesmo”, mas sempre no seu “acto vital” e no seu estar-comprometido»³⁸⁷, que está diante de Deus. O homem, por conseguinte, «é sempre reciprocidade, “eu e tu”, que se explicita de um modo especial e corpóreo em homem e mulher, como concretiza *Gn* 1,27 na “imagem e semelhança”»³⁸⁸. O homem conquista a sua identidade no tu, olhando-o nos olhos e deixando-se olhar por ele. O mesmo pode ser dito do diálogo, bem como do «recíproco ser-para-o-outro, na “assistência”, no ajudar e deixar-se-ajudar»³⁸⁹, sendo tudo isto culminado pela «voluntariedade e liberdade espiritual»³⁹⁰.

³⁸⁶ As análises que realizamos destes autores estão debaixo do fio condutor da presente dissertação, pelo que, ainda que procuremos recorrer directamente aos seus textos, o nosso objectivo será sempre o de apresentar a leitura que Balthasar faz deles.

³⁸⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 337. A antropologia de Karl Barth parte do principio hermenêutico do *sola scriptura* e pretende desenrolar-se em âmbito teológico estrito. O que é relevante, por conseguinte, é a relação entre Deus e o homem. «A atenção concreta que devemos ter versa sobre o homem que se encontra com o seu Deus e que existe diante dele, achando Deus e ao qual Deus está presente» (BARTH, Karl – *Dogmatique III: La doctrine de la creation. Vol. 2/II*. Genève: Éditions labor et fides, 1961, p. 83). A percepção é importante na medida em que «essa faculdade é um dos atributos pressupostos pelo evento no qual o homem encontra Deus, está diante dele e descobre a sua presença» (BARTH – *Dogmatique III. Vol. 2/II*, p. 83). Consequentemente, «o homem é feito para perceber, porque Deus, que quer entrar em relação com ele e agir sobre ele, pode existir por ele e nele, aproximar-se dele e penetrar nele. O homem pode e deve apreender Deus» (BARTH – *Dogmatique III. Vol. 2/II*, p. 83).

³⁸⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 337. Martin Buber transpõe para o campo da linguagem este carácter originário de reciprocidade que o homem traz consigo. «As bases da linguagem não são palavras isoladas, são pares de palavras. Uma das bases da linguagem é o par Eu-Tu» (BUBER, Martin – *Je et Tu*. Paris: Aubier, 1969, p. 19). Este par é anterior ao sujeito e funda-o. «O primeiro grupo, Eu-Tu, decompõe-se em um Eu e um Tu, mas ele não nasce da sua composição, ele é anterior ao Eu» (BUBER – *Je et Tu*, p. 44). O mundo dos objectos é dado ao homem como algo de posterior, que deriva já do seu carácter de se reconhecer como um Eu: «o Eu-Aquilo nasce da composição do Eu e do Aquilo, é posterior ao Eu» (BUBER – *Je et Tu*, p. 44). A importância destas afirmações, contudo, não se limita ao campo da linguagem, mas dizem, a juízo do filósofo austríaco, o modo do ser humano estar no mundo.

³⁸⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 338.

³⁹⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 338. Esta voluntariedade (*gern*) de que fala Karl Barth, encontra-se, para ele, alterada pelo *eros* grego, pelo que não é tanto este que deve servir de base para o conceito de amor cristão. Ao contrário, a voluntariedade «reveste-se de uma importância capital para a

Um ponto importante desta visão é mostrar que «nem a relação eu-tu, nem a que existe entre homem e mulher, entre Deus e Israel, ou entre Cristo e a Igreja se podem entender de um modo puramente espiritual»³⁹¹. Ou seja, a dimensão sensível está também incluída, donde o Cristo ressuscitado não ser outro que o crucificado. Ele funda, arquetipicamente, a relação entre alma e corpo. A inseparabilidade entre sensível e espiritual faz com que seja o mesmo dizer que Cristo se entregou a si ou à sua alma por todos nós, uma vez que «a sua alma (ou o seu espírito) vive plenamente e com total liberdade nos seus sentidos e afectos»³⁹².

Ademais, o homem bíblico apenas é um ser completo na medida em que recebe o Espírito de Deus, pelo que nesta totalidade corpóreo-espiritual, o homem «não pode levar a cabo a *reflexio completa* (ou *abstractio*) sem a *conversio (per phantasmata) ad rem*, e aqui a *res* é o outro: Deus e o próximo»³⁹³. Daqui temos que a sensibilidade do homem não é nunca apenas algo corporal, mas antes algo que envolve corpo e alma, sendo que o seu carácter de criatura espiritual faz com que Deus seja a sua percepção primária. A percepção do mundo dos objectos é importante na medida em que Deus se dá ao homem sempre de maneira mediata.

O acento de Karl Barth é colocado naquilo que é comum a todos os homens da Escritura, cujo ser está totalmente implicado, «ao mesmo tempo, na percepção e no pensar»³⁹⁴. A cisão entre sentidos e espírito é algo que resulta do pecado, sendo que o homem bíblico pretende sempre ultrapassá-la, donde o significado tão amplo atribuído às exortações a escutar e ver. A relação entre desejo e vontade está também inserida

noção cristã de homem e de humanidade (e, indirectamente, para a noção de ágape)» (BARTH, Karl – *Dogmatique III: La doctrine de la creation. Vol. 2/I*. Genève: Éditions labor et fides, 1961, p. 305).

³⁹¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 339.

³⁹² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 340.

³⁹³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 341. Os sentidos jogam aqui, por conseguinte, um papel fundamental, uma vez que «se eu não os dominasse e utilizasse em alguma medida, eu não percepcionaria os objectos que são diferentes de mim. E se eu não os percepcionasse, eu não me poderia distinguir, enquanto objecto idêntico a mim mesmo de estes outros objectos e, por consequência, não seria capaz de me reconhecer como sujeito» (BARTH – *Dogmatique III. Vol. 2/II*, p. 54).

³⁹⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 343.

neste marco, na medida em que o homem apenas pode desejar, de modo autêntico, Deus, mas enquanto este entra na esfera da sua percepção externa. Por isso o antropomorfismo é tão comum na Escritura e esta trata termos físicos e espirituais com uma grande proximidade.

Romano Guardini, de um ponto de vista sobretudo fenomenológico, fala de uma perda de «capacidade cognoscitiva espiritual dos sentidos humanos [...] ao longo da história da cultura»³⁹⁵. Isto deve-se à técnica e ao progresso, que trazem consigo uma «dicotomia entre conceptualidade abstracta e corporeidade sensualista»³⁹⁶. O olhar, por exemplo, na sua essência vê, antes de mais, formas, em que a componente material e espiritual estão unidas, pelo que «a coisa puramente material não existe, porque o corpo está determinado espiritualmente desde o princípio»³⁹⁷.

Há, por conseguinte, uma continuidade que faz com que o olho veja desde as formas corpóreas às realidades espirituais mais elevadas e a Deus. Não se trata aqui de uma «percepção imediata da essência de Deus, mas de contemplar o poder e a glória eternas de Deus que se manifestam nas suas obras»³⁹⁸. O olhar religioso vê as coisas procederem de Deus, tal como no Antigo Testamento há uma série de epifanias que fazem parte da religiosidade comum. No tempo da Igreja, o epifânico é, sobretudo «o modo como resplandece o rosto de alguns santos [...]; o poder do *kerigma* eclesial

³⁹⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 345.

³⁹⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 345. Requer-se, por conseguinte, uma ultrapassagem do modo moderno de conhecimento, não em direcção a um tipo mais claro de pensamento, mas em direcção a uma compreensão em que não faz sentido falar de dicotomia entre “aparelho sensorial” ou “pensamento puro”. Deste modo, «o olho que vive, o ouvido, a mão, numa palavra, todos os sentidos juntos, poderão ultrapassar os aspectos exteriores das coisas para penetrar até ao coração da realidade e descobrir o seu significado» (GUARDINI, Romano – *Les sens et la connaissance de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1954, p. 57).

³⁹⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 346.

³⁹⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 347.

realizado no Espírito; a liturgia em que Cristo espera que nós, através dos seus sinais [...] reconhecamos a sua presença»³⁹⁹.

No caso de Gustav Siewerth, é sobretudo a palavra que o ocupa, procurando mostrar que «a base da palavra e, portanto, o seu fundamento sensível é a imagem»⁴⁰⁰. Os sentidos são, fundamentalmente, «aberturas ao mundo»⁴⁰¹, sendo que os objectos, ao contactar com eles, não os despertam, mas antes entram numa paisagem aberta de antemão pelos sentidos. Contudo, como os órgãos sensoriais apenas percebem coisas e não as percepções enquanto tais, há uma «indiferença subjectivo-objectiva»⁴⁰². As formas essenciais do mundo aparecem-nos imgeticamente e são acolhidas de forma duradoura na memória. Estas interagem com a abertura sensorial do homem que tem como verdadeira meta o ser, sendo que o entendimento destas dá-se «na luz originária do ser»⁴⁰³.

A palavra faz parte deste movimento, na medida em que «inclui tanto a imagem “vista” como a vida “sentida”»⁴⁰⁴, pelo que os sentidos se interpenetram entre si. Como imagem e sinal, a palavra entra no domínio da liberdade, banhando «de antemão as imagens essenciais que emergem, e isto é a beleza»⁴⁰⁵. A palavra, na sua dimensão de evento, ao unir todas estas dimensões, torna compreensível o porquê de Deus se revelar como palavra encarnada em Jesus Cristo.

Paul Claudel parte da afirmação de Dionísio o Areopagita de que o homem só tem um conhecimento negativo de Deus, interpretando-a de forma positiva, ou seja, na medida em que nós não somos o que ele é, e isto une todos os homens. Este carácter de

³⁹⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 348. A epifania, não é, por conseguinte, «algo que se passou uma vez apenas, mas é um evento fundamental da vida do crente, tal como Deus a quis, de facto. É preciso, portanto, que a epifania seja sempre visível através das exigências e das possibilidades da vida quotidiana» (GUARDINI – *Les sens et la connaissance de Dieu*, p. 76).

⁴⁰⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 348.

⁴⁰¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 349.

⁴⁰² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 349.

⁴⁰³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 351.

⁴⁰⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 352.

⁴⁰⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 352.

não ser o outro funda a unicidade da relação de Deus com cada homem. A encarnação faz com que o Filho actue diante do Pai, para nosso favor, ocultamente, tal como Jacob se aproveita da cegueira de Isaac para os seus intentos⁴⁰⁶. A eucaristia exprime esta relação, porquanto é nela a nossa carne deixa de ser obstáculo para passar a ser instrumento humano de gostar o divino.

Para este autor francês, o corpo expressa e prolonga a alma na matéria, sendo a relevância teológica deste facto dada na afirmação que inicia a *Primeira Epístola de São João*⁴⁰⁷. Uma vez que todos nós participamos do carácter de Tomé, que quer ver para crer⁴⁰⁸, Jesus veio sobretudo para se deixar constatar, e não tanto para se fazer compreender. Há, no homem, «uma capacidade perceptiva sobrenatural e sensível, fundada na encarnação de Deus e na eucaristia e orientada para a qualidade específica do ser divino»⁴⁰⁹.

O olfacto percebe o odor, enquanto «sinal da presença do ser, o que o ser irradia, o seu perfume embriagador»⁴¹⁰; o ouvido os sons, enquanto palavra que vem do outro e música divina que vem do fundo do nosso ser; a visão é «reflexo mútuo de interior e exterior, que lutam por encontrar-se»⁴¹¹, que realiza a *co-naissance* do espírito com as coisas do mundo, sendo que tudo o que existe está centrado no olhar mútuo entre Deus e a criatura; o tacto está associado à experiência mística e ao sentimento mariano do crescimento dentro de si de um outro; o gosto aparece associado a uma experiência especial da alteridade.

⁴⁰⁶ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 355.

⁴⁰⁷ Cf. *1Jo* 1,1-2: «O que era desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplámos e o que as nossas mãos apalparam do Verbo da vida – porque a vida manifestou-se: nós a vimos e lhes damos testemunho e anunciamos a vida eterna, que estava voltada para o Pai e que nos apareceu».

⁴⁰⁸ Cf. *Jo* 20, 25: «os outros discípulos disseram-lhe [a Tomé]: “Nós vimos o Senhor!” Mas ele disse-lhes: “Se não vir nas suas mãos as marcas dos cravos, se não meto o meu dedo na marca dos cravos, e se não coloco a mão no seu lado, eu não acreditarei».

⁴⁰⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 357.

⁴¹⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 357.

⁴¹¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 357.

O que podemos ressaltar da análise destes quatro autores é que, «cada um à sua maneira concebe o homem como uma totalidade sensível-espiritual e entende as duas funções [sensível e espiritual] a partir de um centro comum»⁴¹². É a totalidade corpóreo-espiritual que experimenta o mundo e, conseqüentemente, Deus. Este vem ao encontro do homem como Encarnado, como próximo e como Senhor que se deixa sentir. «A carne fala à carne»⁴¹³. A condição de possibilidade disto é precisamente a encarnação, pois, em Jesus Cristo, «na sua sensibilidade e carnalidade tudo respira Espírito»⁴¹⁴. Por outro lado, há aqui uma analogia entre os sentidos, a alma e Deus, uma vez que «os sentidos são a exteriorização da alma. E Cristo é a exteriorização de Deus»⁴¹⁵.

2.2.3. Experiência mística

Já ao referirmos São Paulo e São João⁴¹⁶, se aludiu à experiência mística, sendo agora o lugar de irmos um pouco mais além. É certo que a revelação se encontra encerrada e que a forma de Cristo é historicamente insuperável. Contudo, ela «só adquire a sua plenitude plástica através da dimensão do Espírito Santo, e isto quer dizer também através da Igreja»⁴¹⁷. Daqui deriva que o Espírito tem liberdade para suscitar na Igreja experiências que participem das experiências arquetípicas. Quer isto dizer que, porque experiências eclesiais, as experiências carismáticas, sejam elas mais visíveis ou invisíveis, devem reverter sempre em favor da Igreja. A partir deste enquadramento, não faz sentido adotar um preconceito negativo frente a «todo o elemento sensível ou imaginativo»⁴¹⁸ da mística. Este preconceito acaba por relegar a mística, na medida em

⁴¹² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 358.

⁴¹³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 359.

⁴¹⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 360.

⁴¹⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 360.

⁴¹⁶ Para São Paulo ver supra, p. 55-57 e para São João p. 57-61.

⁴¹⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 361

⁴¹⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 363.

que se trata de uma pura experiência interior, para o campo privado, dissociado da totalidade eclesial.

É certo que a aceitação acrítica de qualquer experiência carismática é também prejudicial, pelo que é no justo meio termo que nos devemos colocar. Partindo do que já se disse sobre os sentidos espirituais, a experiência “normal” do cristão, embora não seja “mística” em sentido estrito é uma «percepção de Deus e das coisas divinas mediante a totalidade do organismo corpóreo-anímico»⁴¹⁹. De um ponto de vista objectivo, na ordem da graça, contudo, a experiência “normal” não difere da “mística”, porquanto esta é uma «penetração mais profunda na “não-experiência” da fé»⁴²⁰. Há aqui um elemento de não apego à experiência própria, em favor de uma inserção no arquétipo cristológico, sendo este constituído por uma experiência de auto-renúncia.

No que toca aos carismas, seja de que ordem for, eles devem ser administrados «em função da economia do corpo místico»⁴²¹, como dons para a Igreja. É certamente legítimo que a Igreja honre os indivíduos que recebem tais carismas. No entanto, estes são-lhe concedidos como «realização experiencial da Jerusalém celeste»⁴²², fazendo com que, devido a este carácter escatológico, seja introduzido no tempo eclesial a beleza da ressurreição de Jesus Cristo. Isto ajuda-nos a aclarar o porquê da mística contemplar um elemento sensível, que é sempre dado como mistério, como ocorre com as aparições do ressuscitado. Distanciamo-nos assim do «pressuposto platónico de que o mundo divino é “puramente espiritual” e, em consequência, só pode expressar-se em imagens sensíveis de um modo inadequado e equívoco»⁴²³. Cabe apenas acrescentar que a relação dos diversos fenómenos místicos não é passível de sistematização, porquanto

⁴¹⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 364.

⁴²⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 365.

⁴²¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 365.

⁴²² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 366.

⁴²³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 367.

eles, embora se insiram sempre na horizontalidade do tempo eclesial, «caem verticalmente do céu»⁴²⁴.

2.2.4. Integração das experiências

Os diferentes momentos da fé não são passíveis de uma sistematização total, porquanto se trata da resposta do homem à revelação, e esta depende sempre da iniciativa soberanamente livre de Deus. É já de forma livre que Deus se dá no Antigo Testamento, e o próprio Cristo mantém esta atitude, antes e depois da ressurreição. No tempo da Igreja não seria espectável, por conseguinte, algo de diverso, quer a respeito da liturgia, quer no âmbito mais privado da oração, onde «nenhum mérito, nenhum exercício, nenhuma atitude podem forçar Deus»⁴²⁵. A garantia da presença eterna de Deus na Igreja nunca desfaz, por conseguinte, o carácter miraculoso da intervenção divina. A fé será então, em primeira ordem, uma atitude de acolhimento que integra a dimensão dos sentidos espirituais e a das experiências arquetípicas.

O carácter epifânico de Cristo implica que todo o mundo seja por ele afectado, orientando todas as imagens do cosmos para si. Funda-se aqui a componente de visão que a fé inclui⁴²⁶, uma vez que o crente consegue ver em que medida as coisas estão afastadas ou distantes, entre si e de Cristo, «e vê-o de modo concreto, se bem que obscuro e desfigurado»⁴²⁷. A orientação de todas as imagens para este centro cristológico faz com que Deus se possa mostrar ou ocultar-se, sendo tal «compreensível a partir da fé, mas de uma fé que entende, experimenta e, por conseguinte, é já capaz de ver»⁴²⁸.

⁴²⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 368.

⁴²⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 369.

⁴²⁶ Já aludimos a esta componente antes (p. 20-28).

⁴²⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 370.

⁴²⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 371.

A Igreja é o espaço por excelência que «medeia realmente entre os sentidos espirituais do crente e a forma de Cristo»⁴²⁹, quer enquanto comunidade humana que sustém o crente, quer enquanto comunidade em que foram inseridas as experiências arquetípicas apostólicas e que liga, por conseguinte, a experiência de fé do crente à experiência arquetípica⁴³⁰. Esta continuidade dá-se não só ao nível da mística, mas também ao nível da experiência mariana, que configura a Igreja como a mãe que ensina aos seus filhos a palavra de Deus, comunicando-lhes «não só o seu sentido, mas também o seu sabor, o seu perfume, a sua concretização encarnatória, a partir da sua própria experiência de mãe e esposa»⁴³¹. Assim, a resposta crente enquadra-se sempre dentro de um marco global feminino e, portanto, receptivo.

Ainda em âmbito eclesial, a palavra de Deus encarnada chega aos crentes através dos gestos sensíveis da liturgia, sendo que os sacramentos são «algo mais que um rito veterotestamentário, por mais que continue sendo um símbolo: é a coisa mesma, ao mesmo tempo oculta e desvelada»⁴³². As imagens e gestos sacramentais não são, enquanto tais, arbitrários, mas este carácter funda-se «desde cima, desde o amor de Cristo»⁴³³ e não na psique humana. Os elementos que a Igreja pode acrescentar à liturgia, embora não se constituam como necessidade, estão, em todo o caso, à disposição da liberdade soberana de Deus, que os pode usar para se tornar mais próximo do crente.

⁴²⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 371.

⁴³⁰ Mesmo considerando a realidade da fé a um nível mais fenomenológico, esta é, frequentemente, vista por aqueles que a ela chegam depois de um percurso como algo da ordem do sensível, que denota mais uma passividade receptiva que uma atitude activa por parte do sujeito. «Se, para o indivíduo, a experiência consiste, antes de mais, nas impressões que ele recebe durante a sua relação com o real, a sua decisão de fé dependerá muito da forma na qual esta se repercute na sua sensibilidade» (TERRA, Domingos – *Devenir chrétien aujourd'hui: Un discernement avec Karl Rahner*. Paris: L'Harmattan, 2006, p. 299).

⁴³¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 372.

⁴³² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 372.

⁴³³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 373.

Uma outra componente a ter em conta, porventura mais fundamental que as anteriores, é a do próximo, a do «homem que nos vem ao encontro com a sua indignação e a sua culpa»⁴³⁴, que é o próprio Cristo. No encontro com outro, os nossos sentidos encontram-se com Cristo e a fé «é provada e aumentada a cada momento»⁴³⁵, mas apenas na medida em que se configura como encontro amoroso e não egoísta. É o amor, na medida em que é iluminado pela luz de Deus, que possibilita, com efeito, que um homem se torne compreensível para outro.

Finalmente, cabe apenas acrescentar que o encontro do crente com Deus, se bem que nunca possa forçar uma presença sensorial deste, não está, contudo, fora desta esfera. Se este encontro estiver fundado no amor, apenas procurará obedecer «à realidade do amor do Senhor»⁴³⁶. Assim, é difícil determinar, no plano psicológico, em que medida a imagética sensorial tem lugar na oração. Com efeito, é a totalidade sensível-espiritual do crente que é sepultada com Cristo e que com ele ressuscita «de um modo inefavelmente sensível-supra-sensível»⁴³⁷, pelo que os sentidos do crente nunca se confinam ao mero plano psicológico.

2.3. Conhecimento e fé

Após termos analisado a experiência crente da fé e de termos visto como esta implica uma dimensão sensível, iremos agora olhar para o modo como a fé se concretiza no crente como uma forma de conhecimento. A dicotomia moderna entre fé e razão representa uma pálida imagem da sua relação. Biblicamente, e mesmo em boa parte da história da teologia, o entendimento desta relação passa por uma pericorese entre ambas

⁴³⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 373.

⁴³⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 374.

⁴³⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 374.

⁴³⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 375.

e não por uma dissociação. Cabe, portanto, recuperar um justo equilíbrio entre fé e razão, entre filosofia, mito e teologia.

A fé, enquanto acto integral da pessoa não pode menos que configurar-se como algo que guia a totalidade da existência crente. Não se trata de um mero acto subjectivo, de uma configuração da interioridade da pessoa, mas antes de algo que tem, também, um conteúdo objectivo, tal como nos mostra o Novo Testamento⁴³⁸. Já no Antigo Testamento, contudo, o acto de fé contemplava também algum conhecimento de Deus, desejado, certamente, por este, uma vez que ele se revela ao povo. Mais ainda, os profetas trataram de ligar o reconhecimento da presença de Deus à aliança, com as suas «exigências e promessas»⁴³⁹.

Nos sinópticos, não se trata tanto de ter a Jesus como objecto da fé, mas antes como «aquele com quem, por quem e em quem se pode levar a cabo o acto de fé»⁴⁴⁰, através de uma pedagogia que tende ao abandono do discípulo nas mãos de Deus. De resto, neotestamentariamente, ocorre uma união, de tom anti-gnóstico, entre fé e saber, de tal modo que o crescimento deste não debilita aquela. Em Paulo esta interpenetração entre fé e conhecimento é algo perfeitamente natural. Na medida em que crê, o homem acede a uma nova esfera de conhecimento, sendo que esta funda uma atitude de fé mais profunda. Trata-se, portanto, de uma verdade que o Espírito dá a conhecer «a partir da fé»⁴⁴¹. No caso de João uma tal circularidade está também presente. Os sinais (σημεία)

⁴³⁸ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 123. Trata-se aqui de um carácter objectivo do crer, na medida em que este não se reduz a uma atitude do sujeito crente, mas antes a transcende. São Paulo, por exemplo, ao falar da sua própria conversão diz que as igrejas da Judeia o desconheciam, sabendo apenas que «quem outrora nos perseguia agora evangeliza a fé que antes devastava» (*Gl* 1, 23). Num outro registo, é o próprio *kerigma* eclesial que tem para o crente um teor objectivo, porquanto não é por ele dominado: «aquele que vos concede o Espírito e opera milagres entre vós o faz pelas obras da Lei ou pela adesão à fé?» (*Gl* 3,5).

⁴³⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 124. O conteúdo da fé veterotestamentária, já foi analisado, nos seus traços gerais, anteriormente, p. 10-14.

⁴⁴⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 125.

⁴⁴¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 126. Paulo valoriza positivamente o conhecimento, em muitos dos seus escritos: «se morremos com Cristo, temos fé que também viveremos com ele, sabendo que Cristo, uma vez ressuscitado dos mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele» (*Rm* 6, 8-9). Este conhecimento, contudo, deriva de uma dialéctica amorosa: «Se alguém julga saber alguma

são vistos como irradiações da divindade de Cristo, tendo a função de aprofundar a fé. Esta pode ser vista como começo do saber cristão ou, noutras passagens, como algo que brota deste⁴⁴². Estamos diante de uma realidade que apenas é possível no marco da relação trinitária, em que o Filho remete ininterruptamente para o Pai, pelo que conhecer verdadeiramente o Filho, na fé, leva a que se conheça o Pai⁴⁴³.

Do que foi dito decorre que o conhecimento não antecede simplesmente a fé, como *praeambula fidei*, nem esta está destinada a tender para uma gnose que a substitua. Deve-se também relevar que o conhecimento que subjaz à fé se caracteriza por uma procura, na medida em que é a fé que guia o crente «para a evidência que só se acha em Deus»⁴⁴⁴ e que supõe a aproximação por parte deste.

Em Orígenes, a gnose constitui a medida da perfeição da fé, porquanto esta representa a atitude do crente que vai além da mera obediência a um *kerigma* extrínseco, em direcção a uma apropriação pessoal do conteúdo objectivo da fé. Não há, portanto, uma superação do *kerigma*, mas antes a posse de uma visão que permite encontrar nele o *Logos* que atrai o crente e que faz resplandecer a glória do Pai⁴⁴⁵.

coisa, ainda não sabe como deveria saber. Mas, se alguém ama a Deus, é conhecido por Deus» (1 Cor 8, 2-3). De resto, os problemas que a comunidade de Corinto lhe causou, devido ao uso do conhecimento como um «distintivo de espiritualidade, do qual apenas certos coríntios gozavam» (ROBECK, C. M. – «Knowledge, gift of knowledge». In HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (ed.) – *Dictionary of Paul and his letters*. Leicester: InterVarsity Press, 1993, p. 527), fizeram com que Paulo nunca encarasse o dom do conhecimento de maneira isolada, uma vez que, «no presente, o nosso conhecimento, mesmo aquele inspirado pelo Espírito, é apenas parcial ou incompleto» (ROBECK – «Knowledge, gift of knowledge», p. 527).

⁴⁴² Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 126. Um exemplo do primeiro caso pode ser encontrado em Jo 8, 31-32: «se permanecerdes na minha palavra sereis verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará». Quanto ao caso da fé brotar do conhecimento temos, por exemplo, Jo 16,30: «agora vemos que sabes tudo e não tens necessidade de que alguém te interroge. Por isso cremos que saíste de Deus». Outros casos há, em que ocorre, simplesmente, uma equiparação de planos: «Nós cremos e reconhecemos que tu és o Santo de Deus» (Jo 6,69). Não deixa de ser curioso que São João nunca utilize o substantivo “conhecimento” (γινῶσις), uma vez que o verdadeiro objecto a conhecer é uma pessoa: «ο γινῶσκειν [conhecer] não é, portanto, um conhecimento especulativo ou teórico, nem uma iluminação mística que transcende a esfera empírico-prática; antes, explica-se no próprio agir, historicamente determinado» (BULTMANN, Rudolf – «γινῶσκω». In KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.) – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. II. Brescia: Paideia, 1966, col. 521).

⁴⁴³ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 127.

⁴⁴⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 127.

⁴⁴⁵ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 128. Donde a fé não se destina a desaparecer na visão beatífica. Cf. ORÍGENES – *Ioannes Commentarium*, X, 304-306 (SC 157, p. 571): «a perfeição da fé ser-

Clemente de Alexandria encontra-se em continuidade com Orígenes, vindo na fé o fundamento da gnose, do qual, precisamente porque fundamento, nunca se pode prescindir. Deste modo, há toda uma dinâmica que vai da fé ao conhecimento, sendo que é a fé no Filho que nos permite aceder ao «âmbito da verdade trinitária absoluta e, por conseguinte, do conhecimento»⁴⁴⁶. A gnose de que se trata aqui, nestes dois autores, não é a de uma exposição racional em sentido moderno, nem a da experiência mística em sentido estrito. Ao invés, «a gnose da fé esclarece-se e aumenta com a *θεωρία* [visão]»⁴⁴⁷, com a contemplação por parte do crente, inserida na Igreja e sempre dependente da vontade reveladora do Pai.

Do que foi dito atrás decorre que não é possível qualquer análise abstracta do acto de fé cristão, supostamente situada fora do encontro vital do homem com Deus, sob pena de se cair num racionalismo injustificado. Por outro lado, uma atitude idealista no que além à fé não é também suficiente, porquanto não é capaz de preservar a livre iniciativa da revelação divina, que é sempre graça, porque manifestação da glória de Deus. Daqui decorre que a única autoridade formal em matéria de fé é a divina, sendo que aquela eclesial apenas faz sentido enquanto «momento da glória de Deus que se manifesta com autoridade»⁴⁴⁸ na mediação do *kerigma* eclesial. Ademais, esta gnose própria do acto de fé marca também a credibilidade deste frente ao mundo, porquanto é tal gnose que permite apresentar a fé cristã como algo mais do que um conjunto de verdades incompreensíveis, que há que ter por verdadeiras⁴⁴⁹.

nos-á dada aquando da solene ressurreição de entre os mortos do corpo inteiro de Jesus, a sua santa Igreja [...]. Porque a fé, pela visão é bastante superior à [...] fé “através de um espelho, em enigma”».

⁴⁴⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 129. A gnose de que aqui se fala encontra-se enquadrada trinitariamente. Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA – *Stromata*, V, 3 (SC 278, p. 25): «o conhecimento não existe sem a fé, nem a fé sem o conhecimento, tal como o Pai não existe sem o Filho».

⁴⁴⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 130.

⁴⁴⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 132.

⁴⁴⁹ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 130-131. Quer este aspecto, quer o do papel do magistério eclesiástico só podem ser verdadeiramente compreensíveis se tivermos em conta que a Igreja remete continuamente para Cristo, de quem é esposa. «A Igreja, que reflecte femenilmente o Espírito do Senhor, desperta no crente individual na medida em que este se deixa tomar por Deus, fazendo-se serva do

Falta contudo, dar ainda um passo em frente. Com efeito, o conhecimento que está associado ao acto de fé não é um meramente de carácter intelectual, mas diz respeito ao próprio acto, enquanto verdade prática. Assim, o acto de fé há-de ser compreensível não apenas na medida em que é a morte de toda a lógica humana, nem como o seu oposto, enquanto acto plenamente humano e, portanto, explicável de forma científica⁴⁵⁰. A questão aqui em jogo é a da relação entre filosofia e teologia, enquanto atitudes vitais. Mesmo em âmbito pré-cristão a filosofia religiosa não pôde prescindir do conceito de revelação, associado ao mito, fosse este criticamente depurado pela filosofia ou não. A superação da unidade entre mito e *logos* acontece quando a revelação bíblica assume solitariamente a função de reveladora, substituindo o papel do mito, ou quando, racionalisticamente, se reduz o mito a alegoria ou a «mero produto da imaginação, despojado de autêntico carácter de revelação»⁴⁵¹.

Do ponto de vista histórico, esta segunda atitude foi a mais comum no pensamento cristão, levando a uma divisão de competências entre a Filosofia e a teologia, deixando a esta «a visão última e decisiva da realidade»⁴⁵². No entanto, uma

Senhor. O ter que e o dever receber desta maneira representam, ao mesmo tempo, a humildade e a glorificação da mulher» (BALTHASAR – «Quién es la iglesia?», p. 233). Já anteriormente (p. qq coisa) vimos como a experiência eclesial da fé é marcada por elementos petrinus (ligados ao magistério) e marianos, de modo inseparável.

⁴⁵⁰ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 133-134. O *credo quia absurdum* típico de uma atitude do primeiro tipo, é descrito, por exemplo, por Søren Kierkegaard: «com efeito, o movimento da fé deve constantemente efectuar-se em virtude do absurdo – e aqui a questão é essencial – de maneira não a perder o mundo finito, antes, pelo contrário, a permitir ganhá-lo constantemente» (KIERKEGAARD, SØREN – *Temor e tremor*. 2ª Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1990, p. 52). Para este pensador dinamarquês «a fé traduz a relação existencial do homem com o eterno. Mas, do mesmo modo que o eterno se pode manifestar ao homem sob diferentes aspectos, assim também há diversos modos de fé». MALANTSCHUK, Gregor – «Index terminologique». In KIERKEGAARD, SØREN – *Oeuvres complètes*. Vol XX. Paris: Editions de L'Orante, 1986, p. 54)

⁴⁵¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 135. Sobre a desmitologização bultmanniana ver supra, p. 32

⁴⁵² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 135. A história desta relação é longa e multiforme, sendo marcada por diversos entendimentos e não poucas tensões. Uma das concepções que maior escola criou foi, porventura, a da filosofia como serva (*ancilla*) da teologia, sendo que, consequentemente, «o pensamento filosófico deixa de poder reivindicar propriamente uma autonomia» (MARTINS, Nuno Brás da Silva – *Introdução à Teologia*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003, p. 182). No período escolástico começa a ganhar corpo a «distinção clara entre o conhecimento a partir da revelação [...] e o conhecimento que parte unicamente da razão humana» (MARTINS – *Introdução à Teologia*, p.182). O entendimento de São Tomás é aqui paradigmático, uma vez que, para ele, «além das disciplinas filosóficas, que são pesquisadas pela razão, era necessária uma doutrina sagrada, tida por revelação» (ST

simples justaposição de Filosofia e teologia é prejudicial para ambas, porquanto a primeira sem a segunda corre o risco de perder a sua abertura «ao incondicionalmente último, verdadeiro, bom e belo»⁴⁵³ e a segunda sem a primeira arrisca-se a ser convertida em mera ciência dos factos históricos revelados. Certamente que a revelação deve tomar o lugar do mito, mas nem por isso ela deixará de ocorrer «no mesmo lugar antropológico formal em que a imaginação criadora de mitos projectou as suas imagens do eterno»⁴⁵⁴. Daqui decorre que Filosofia e teologia hão-de ter o mesmo objecto formal, de modo a que a revelação seja a resposta última à pergunta sobre o ser, dada num ente concreto (Jesus Cristo). O acto de fé, por conseguinte leva «à sua meta intrínseca o saber filosófico, juntamente com o seu eros»⁴⁵⁵.

Uma tal visão implica que o saber último não repousa numa abstracção do concreto, mas, ao contrário, numa *conversio ad phantasma* ôntica, na qual brilha o mistério do ser. Deste modo, a experiência de Deus feita pelo crente, o encontro com Deus «através da forma especial de revelação por ele escolhida»⁴⁵⁶ é a radicalização última da atitude filosófica. A revelação, por seu turno, pode ser interpretada de duas maneiras: a partir dos sinais de Deus na história da salvação, vendo-os como sendo

I, q 1, a 1, resp.). Para além do mais, a teologia (ou doutrina/ciência sagrada) é a mais alta de todas as ciências, porque ela «é a mais certa [...] e ela tem a matéria mais excelente, pois se refere principalmente ao que, por sua sublimidade, ultrapassa a razão, ao passo que as outras disciplinas consideram apenas o que está sujeito à razão» (ST I, q 1 a 5, resp.). Esta distinção não significa, contudo, separação ou exclusividade, tal como a modernidade europeia irá, posteriormente, conceber esta relação (Cf. MARTINS – *Introdução à Teologia*, p.185-188).

⁴⁵³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 135. Tal ocorre em virtude da própria essência da verdade, fundada, por sua vez, na estrutura do ser enquanto tal. «A promessa da verdade não pode referir-se a um mero alinhamento indefinido de objectos finitos de conhecimento que possam ser descobertos e conhecidos apenas de modo paulatino por um sujeito finito; ela pressupõe, antes, necessariamente, uma esfera de verdade absoluta na qual coincidam desde sempre o eterno ser e a eterna autoconsciência, e desde a qual todos os objectos finitos estejam já desde sempre medidos e, com isso, entregues à cognoscibilidade dos sujeitos finitos» (BALTHASAR – *Teológica I*, p. 224).

⁴⁵⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 136.

⁴⁵⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 136. O carácter estético da revelação unifica esta complementaridade entre natural e sobrenatural. «Os dois pontos de partida convergem; na vida natural, o eros é já o lugar privilegiado de beleza: o que é amado – profunda ou superficialmente – aparece sempre como deslumbrante; e o que se conhece como esplendoroso não penetra no contemplador, se este não for afectado – profunda ou superficialmente – pelo eros. Os dois pólos correspondentes são ultrapassados no domínio da revelação, onde o *Logos* divino, que se humilha na *kenose*, se expõe a si mesmo como amor, *agape* e, deste modo, como glória» (BALTHASAR – *Só o amor é digno de fé*, p. 55).

⁴⁵⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 137.

evidentes em si, compelindo o homem a acreditar em Deus, para quem eles remetem; olhando para o dinamismo do sujeito espiritual que se inclina, através dos factos históricos, para a visão de Deus, sendo, para tal, auxiliado pela luz da graça⁴⁵⁷. Este segundo modo tem a vantagem de evitar a heteronomia, ao inserir os factos históricos no dinamismo interior crente. No entanto, o especificamente cristão pode facilmente vir desvirtuado, convertendo o próprio dinamismo espiritual em «norma da revelação»⁴⁵⁸. A primeira é insuficiente porque os factos históricos apenas remetem para Deus, ao passo que a segunda os torna tão transparentes que os secundariza em favor daquilo que poderá ter validade eterna. Em ambas as concepções o material histórico é concebido como sinal. Tal pressupõe que Deus, que está por trás dos sinais, lhes outorga a sua verdade e bondade. Ademais, os sinais, que remetem para lá de si, encontram-se apenas justapostos à sua «luz interna para a qual apontam»⁴⁵⁹.

A categoria estética do belo, como forma de cujo interior irradia a luz permite uma superação de tal justaposição. A forma, com efeito, manifesta «um mistério profundo e invisível»⁴⁶⁰, sendo dele inseparável. Apenas na visão da forma, auxiliada

⁴⁵⁷ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 138-139. A neo-escolástica, não obstante as diversas acentuações que existiram dentro deste movimento, é um bom exemplo do primeiro caso, chegando a dar tanta relevância aos sinais, que a fé não seria mais do que a condição lógica necessária de um conjunto de indícios (Cf. DULLES – *The Assurance of things hoped for*, p. 104-107). A segunda tendência é mais característica de autores como Maurice Blondel, para quem na fé, «enquanto movimento da pessoa inteira para o divino, conhecimento e amor estão intrinsecamente interligados. Contra a lógica linear do racionalismo, Blondel propõe uma lógica da circuncessão, na qual as prioridades da vontade e do intelecto, bem como as individuais e da sociedade, são recíprocas» (DULLES – *The Assurance of things hoped for*, p. 108). Para uma análise mais detalhada da posição de Blondel no campo da fé ver DULLES – *The Assurance of things hoped for*, p. 107-110.

⁴⁵⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 140. Embora muito matizada, porque expressão de um conjunto de autores algo díspar, este acaba por ser o problema da chamada “redução antropológica” que Balthasar tematiza na sua obra *Só o amor é digno de fé*. Ela desloca «o lugar de verificação desde o cosmos, cada vez mais dessacralizado [...], para o homem, síntese do mundo» (BALTHASAR – *Só o amor é digno de fé*, p. 39). Apesar de se tratar de uma visão que tem origem no mundo protestante, o catolicismo também é por ela influenciado, em primeiro lugar pelo modernismo cuja proposição central pode ser resumida por: «a afirmação dogmática objectiva avalia-se pela acessibilidade, pela beneficência e pela função totalizante e realizadora do sujeito religioso» (BALTHASAR – *Só o amor é digno de fé*, p. 45). Contudo, outros autores católicos que dificilmente podem ser considerados modernistas (Blondel, Maréchal), são também influenciados por este modo de redução.

⁴⁵⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 141.

⁴⁶⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 141.

pela iluminação que provém desta é possível a verdadeira percepção do seu conteúdo⁴⁶¹. Por conseguinte, apenas através das categorias estéticas é possível realizar completamente a razão teórica e a prática, pois só assim o verdadeiro pode ir para além do pragmático-formal e o bom além do utilitário-hedonista⁴⁶².

Ao trazer a conceptualização estética para a análise da figura de Cristo, conclui-se que a forma deste apenas se pode compreender na medida em que se tem em conta a sua natureza divino-humana, o que pressupõe a fé e ocorre na ordem da graça. A sua vida histórica concreta não deve ser vista como mero sinal da sua natureza divina, mas antes como «manifestação de uma profundidade divina que transcende toda a natureza mundana»⁴⁶³. Esta centralidade cristológica é algo que «porventura ainda não penetrou suficientemente na doutrina da fé»⁴⁶⁴, sendo que dela deriva que é através da finitude de Jesus que «somos arrebatados e achados»⁴⁶⁵ pelo infinito. Tal faz com que o finito não deva desaparecer, à maneira idealista, para dar lugar ao infinito, mas antes deva ressuscitar, pois «só na “finitude eterna” da carne ressuscitada de Jesus se torna para nós acessível a totalidade do interior, espiritual e divino»⁴⁶⁶.

⁴⁶¹ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 141.

⁴⁶² Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 142. Daqui se pode perceber melhor a importância que tem o belo enquanto transcendental do ser. «A beleza não é outra coisa que o imediato destacar-se do infundamentado do fundamento a partir de todo o fundamentado, [...] a constatação totalmente incompreensível de que a essência aparece realmente na aparência, [...] o puro resplandecer do verdadeiro e do bom em virtude de si próprios, [...] que contém uma total falta de inveja na entrega de si» (BALTHASAR – *Teológica I*, p. 216). «Verdade, bondade e beleza são de tal maneira propriedades transcendentais do ser, que só se podem compreender umas nas outras e através das outras» (BALTHASAR – *Teológica I*, p. 217). Sobre a relação dos transcendentais entre si e a ligação destes com a totalidade da obra de Balthasar, ver: CORTES, José Maria Alvim – *Os transcendentais na teologia de Hans Urs von Balthasar*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2002, p. 59-114.

⁴⁶³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 143.

⁴⁶⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 143.

⁴⁶⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 144. A união entre Cristo e o Pai (que não anula a distância que os separa enquanto pessoas distintas) faz com que «o homem, portanto, que colhe o acto de revelação de Deus em Cristo como aquilo que ele é, deve poder “ver” que nele resplandece o *quo maius cogitare nequit*, a manifestação do amor absoluto, divino, frente ao qual tudo aquilo que o homem pudesse pensar, quanto à superação daquilo que se mostra, evidentemente deveria permanecer atrás» (BALTHASAR, Hans Urs von – «La fede dei semplici». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Spiritus Creator: Saggi teologici III*. 2ª ed. Brescia: Morcelliana, 1983, p. 61)

⁴⁶⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 144

2.4. A forma da fé

Depois de analisarmos a relação entre fé e conhecimento, apontando também para um delineamento da relação entre Filosofia e teologia, que remete inexoravelmente para a temática da revelação e do mito, cabe precisar com ulterior detalhe a forma da fé. A tarefa que temos por diante é a de perceber como se configura esta forma, que não é outra coisa que a imitação do arquétipo da fé, que abordámos na primeira parte deste trabalho⁴⁶⁷.

Assim, são quatro os princípios estruturantes que convém precisar com ulterior detalhe. O primeiro diz respeito à configuração desta forma enquanto testemunho que Deus dá na interioridade do crente. Contudo, porque realidade eminentemente objectiva, a fé tem uma dimensão exterior ao cristão, que chega a ele na sua história concreta. Cabe, posteriormente, analisar a maneira como ambas estas componentes se relacionam entre si, para, num quarto momento, nos debruçarmos sobre a relação entre a forma da fé e os sinais que para ela convergem e dela partem.

2.4.1. O testemunho de Deus no crente

O testemunho de Deus, que «diz que Cristo é o Filho de Deus»⁴⁶⁸ tem uma dupla vertente: interna e externa. É, indivisivelmente, um testemunho dado na história e no interior do crente. A fé será, portanto, «a luz de Deus que brilha no homem»⁴⁶⁹ para que possamos conhecer o Filho, sendo que esta luz é o próprio Cristo, como «“vida”, “graça” e “verdade”»⁴⁷⁰. Não se trata aqui de uma mera elevação do natural ao sobrenatural, mas de uma «participação na livre autoabertura da vida e da luz

⁴⁶⁷ Ver, sobretudo, supra, p. 98.

⁴⁶⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 146.

⁴⁶⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 146.

⁴⁷⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 146. Devemos ter em conta que a ressurreição tem em si uma componente estética, uma vez que Cristo «ressuscita em Deus como forma [...] que definitivamente se tornou uma só coisa com a palavra e a luz divina» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 195).

intradivinas»⁴⁷¹. Do mesmo modo, a vida do espírito finito é «participação na abertura da realidade enquanto tal, na qual se há-de manifestar, de algum modo, a realidade de Deus»⁴⁷². Aquela configura-se como abertura ao ser por antonomásia, que se mostra como felicidade e fundamento para o homem, mas também com «ameaça para toda a sua existência»⁴⁷³, uma vez que esta se auto-entende como infinita.

No entanto, de um ponto de vista cristão este duplo movimento, de abertura radical e de percepção da finitude, do espírito finito encontra-se superado pela encarnação, sendo que, pela fé «a ameaça da finitude desaparece por obra do Infinito»⁴⁷⁴. Esta abertura do espírito finito graças à luz que dimana do ser remete para aquela atitude a que Jaspers chamou de fé filosófica⁴⁷⁵ e que pretende elevar-se por cima de toda a forma histórica concreta. A fé cristã, ao invés, obtém a sua luz precisamente a partir da forma histórica concreta da revelação.

Em São Tomás de Aquino, a luz da fé é vista como uma «participação incipiente na visão que Deus tem de si próprio»⁴⁷⁶ e adquire a configuração de um *affectus* que, movido pela *pietas*, potencia o homem para «compreender os mistérios intradivinos»⁴⁷⁷. Deste modo, é possível estabelecer uma relação interna com eles, que nos permite não só o seu conhecimento, mas o desejo de a eles aspirar. Do mesmo modo que,

⁴⁷¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 147.

⁴⁷² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 147. Podemos assim dizer que «saber ler o mundo como tal campo de metáforas significa compreender este mundo e o Deus que nele se expressa na medida em que este quer ser compreendido [...], e quem se exercitou a ver dentro do mundo, intelectual ou existencialmente, todo o corporal como metáfora e campo expressivo da verdade espiritual, contará com a melhor condição prévia para interpretar toda a criação como metáfora e campo expressivo do Criador» (BALTHASAR – *Teológica I*, p. 228).

⁴⁷³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 147.

⁴⁷⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 148.

⁴⁷⁵ Esta fé filosófica é antes de mais uma atitude que se inicia «já com o próprio filosofar, enquanto algo de essencial ao ser humano» (DUQUE, João – *Homo credens: Para uma teologia da Fé*. 2ª Edição. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004, p. 60). Nesta fé, que tem uma fundamentação existencial, eu tomo consciência da transcendência. Desta, «que não se revela objectivamente na nossa história e no nosso mundo, não é possível qualquer tipo de imagem, apenas cifras (*Chiffre*). E a cifra constitui, para Jaspers, o sinal de que a transcendência se encontra escondida, mas que não desapareceu» (DUQUE – *Homo credens*, p. 61). Para uma ulterior análise do conteúdo desta fé filosófica ver WELTE, Bernard – *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1958, p. 89-107.

⁴⁷⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 150.

⁴⁷⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 150.

naturalmente, os princípios evidentes da razão permitem ao homem a sabedoria, a fé, pericoreticamente unida à esperança e ao amor, permite ao homem «acreditar em tudo aquilo que se lhe oferece no amado»⁴⁷⁸. As três virtudes teologais constituem a «vertente consciente da graça»⁴⁷⁹, de modo que o conhecimento da fé ocorre mediante uma *connaturalitas* que aponta para um acto de «*co-naissance* com o Filho a partir do Pai»⁴⁸⁰. Daqui se percebe o porquê dos milagres, sem esta luz, não constituírem um testemunho evidente da obra divina.

Pelo que foi dito, a dinâmica da fé não pode ser entendida como sendo simplesmente um desejo do homem, pois o testemunho de Deus em nós está para além de nós⁴⁸¹. Trata-se aqui de tomar a *auctoritas Dei revelantis*⁴⁸² num sentido subjectivo, como autoridade que testifica em nós a presença de Deus na história, nomeadamente em Jesus Cristo. Por conseguinte, a luz do ser divino constitui um «*a priori* teológico que fundamenta toda a instrução que procede do exterior»⁴⁸³, seja ela de tipo eclesial ou histórico. Deste modo, o testemunho de Deus no crente dá-se na humilde «submissão à soberania desta luz-verbo»⁴⁸⁴. Semelhante *a priori* faz com que o crente se caracterize, sobretudo, por uma paixão pela divindade de Deus⁴⁸⁵, sendo que, por aquele, na fé, o homem é capacitado para reconhecer «toda a disposição que brota da luz como uma

⁴⁷⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 151. A interpenetração de fé e conhecimento que analisámos anteriormente (p. 91-98) remete para aqui

⁴⁷⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 151.

⁴⁸⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 151.

⁴⁸¹ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 195: «No sujeito, a luz da fé só é luminosa quando o homem, saindo de si mesmo e renunciando à própria evidência, se entrega à origem que se acha aberta diante dele gratuitamente».

⁴⁸² Balthasar aponta aqui para o princípio, reconhecido pelo Vaticano I, que fundamenta a verdade da revelação: «cremos ser verdade o que ele [Deus] revela, não devido à verdade intrínseca das coisas conhecida pela luz natural da razão, mas em virtude da autoridade do próprio Deus revelante (*auctoritatem ipsius Dei revelantis*)» (DH 3008).

⁴⁸³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 152.

⁴⁸⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 152. Daí a obediência constituir, como já vimos antes (p. 53, 60, 67), um dos conteúdos mais próprios da espiritualidade cristã.

⁴⁸⁵ Paixão esta que não pode manifestar-se de outra maneira prática que não num arriscar sem medida, que tem o seu cume no martírio, como já aludimos antes (p. 57).

expressão da necessidade mais profunda da luz»⁴⁸⁶. Assim, podemos falar de uma conveniência mútua dos dogmas na medida em que os dados históricos da revelação co-revelam «a autenticidade das disposições e decisões divinas como expressão da própria essência divina»⁴⁸⁷. A manifestação de Deus tem, por conseguinte, como palco privilegiado o ente espiritual, na medida em que, no *lumen fidei*, se aprofunda e eleva a luz do ser que a ele se manifesta. A compreensão dos mistérios divinos é, de modo ainda não pleno, dada ao crente, através do *lumen fidei*, que não é, no fundo, um princípio heterónimo, uma vez que se constitui como um «estar aberto à luz do ser que o ilumina»⁴⁸⁸.

Do que foi dito atrás podemos derivar algumas conclusões para a teologia, mas também para todo o crente, na medida em que este pensa a sua vida da fé. Em primeiro lugar, a especulação teológica deve fazer brilhar esta luz, donde o teólogo estar chamado a entregar-se obedientemente a ela, pois é na medida em que o faz que pode pensar o seu objecto correctamente⁴⁸⁹. Não se trata de uma luz extrínseca, ou meramente interna ao próprio pensar humano, mas antes da expressão da «suprema relação de Deus consigo mesmo»⁴⁹⁰. Outro ponto que podemos destacar é que o verdadeiro conhecimento da fé é possuído pelo santo cristão, que transforma toda a sua vida num acto total de entrega a esta luz. Daqui decorre que o santo tem interesse para os restantes cristãos na medida em que, neles, «a fé intelectual se converte numa

⁴⁸⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 152. Analogamente à obra de arte, no entanto, apenas a partir da obra de arte acabada é possível qualquer juízo estético sobre a necessidade da mesma. «Se existe o final da Sinfonia Júpiter – o que não posso presumir, deduzir e explicar a partir de algo que em mim reside –, então ele só é como é; possui a sua necessidade nesta forma concreta, nele nenhuma nota pode ser removida, excepto pelo próprio Mozart» (BALTHASAR – *Só o amor é digno de fé*, p. 54).

⁴⁸⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 152.

⁴⁸⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 153.

⁴⁸⁹ Por isso, a teologia será sempre expressão de uma vida crente, sob pena de reduzir-se a uma filosofia religiosa ou a uma gnose, que não são, enquanto tais, teologia. «Assim, e visto que exige o esforço total da razão, a fé dá origem a um saber impossível de ser reduzido a qualquer outro saber humano: precisamente o saber teológico. Se um de nós foi Deus, poderá o saber humano mais excelente ignorar este caso, único é certo, mas radicalmente sério?» (MARTINS, Nuno Brás da Silva – «Uma teologia confessante». In CARVALHO; CARDOSO (coord.) – *Amor, história, eternidade*, p. 115).

⁴⁹⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 154

resposta autêntica à auto-abertura da profundidade pessoal de Deus [...] que se dá a si mesmo como a verdade e o amor absolutos»⁴⁹¹. Daqui decorre que a fé se torna tanto mais profunda quanto mais se torna numa experiência, no Espírito Santo, da «verdade, bondade e beleza intrínsecas ao mistério de Deus»⁴⁹². Estamos, assim, no domínio da experiência mística em sentido lato, sendo que, nesta, os dons do Espírito são, fundamentalmente, «o desenvolvimento da luz da fé, da caridade e da esperança infundidas originariamente com a graça»⁴⁹³. A experiência de Deus realizada pelo cristão, ao aprofundar-se, conduz a um tipo de conhecimento crente, que se traduz numa fé que, progressivamente, se torna «entrega cada vez mais total à supremacia cada vez maior de Deus, livre e soberano»⁴⁹⁴.

O *lumen fidei* de que temos vindo a falar encontra-se com o conceito de *a priori religioso*, ou seja, a aptidão natural de todo o homem para ser religioso, que nos introduz no domínio da ontologia natural que aponta, sempre, para uma teologia natural. Mais ainda, devemos aqui ter em conta a possibilidade de «elevação e iluminação ontológica e cognoscitiva deste *a priori religioso*»⁴⁹⁵, precisamente por esta luz de Deus, o que abre a possibilidade para que muito do que concerne este *a priori* esteja influenciado, de facto, pela graça. A concretização categorial deste princípio não é simples, pois há aqui uma interpenetração entre filosofia e teologia. No entanto, não há porque negar, em princípio, que «a luz religiosa interior das almas que procuram a Deus nas concretizações históricas das religiões extra-bíblicas seja a mesma luz que brilha nos corações dos crentes»⁴⁹⁶. Apesar disto, tais modos e as suas realizações divergem

⁴⁹¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 154. Já anteriormente (p. 57) referimos que o santo adquire um carácter de resposta encarnada de Deus às situações históricas concretas e, como tal, esta resposta adequada não se constitui, em primeira ordem, em favor próprio, mas em dom para a Igreja e, por esta, para a humanidade.

⁴⁹² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 154.

⁴⁹³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 155.

⁴⁹⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 155.

⁴⁹⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 155.

⁴⁹⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 156.

das cristãs, na medida em que estas são «testemunho do próprio Deus na história, sobretudo no caso de Cristo»⁴⁹⁷. Este, ao reclamar para si a fé, distingue-se essencialmente dos grandes criadores religiosos, que, reclamam para si serem «”encarnações” da luz divina»⁴⁹⁸. Tal deve-se ao facto de ser difícil «distinguir entre o factor inspirador de uma experiência religiosa do ser na sua totalidade e a experiência divina directa»⁴⁹⁹. O mesmo se deve dizer dos seguidores de tal líder.

A possibilidade de “baptizar” tais modos de religiosidade deve-se revestir de grande cuidado, uma vez que a luz de Deus que nelas brilhava pode-se encontrar atenuada, sendo a luz do «espírito antidivino»⁵⁰⁰ a que brilha com maior fulgor. Pode também ocorrer que, numa atitude titânica, uma criação religiosa com origem pura se transforme, sendo aproveitada para fins intra-mundanos, ou ainda que uma tal criação se revista de um esquema de nível inferior. Tudo isto mostra que é apenas no encontro com a forma cristã que a luz divina adquire o seu esplendor máximo, pois é a ela que tal luz está interiormente ordenada. Deste modo, a manifestação de Deus em Cristo adquire um carácter qualitativamente diferente das restantes «criações da fantasia religiosa»⁵⁰¹. Cabe aqui notar que esta forma, precisamente, pelo seu carácter único, ordena a si todas as demais, materializando-se não só em Jesus Cristo, mas também «na história e no tempo salvífico que procedem dele e para ele conduzem»⁵⁰². Por conseguinte, ele é a forma que julga todas as demais, apenas pelo simples facto de existir.

2.4.2. O testemunho histórico de Deus

O ser humano constitui a plenitude do cosmos, pelo que, naturalmente, ele será o ente no qual recairá a escolha divina para se revelar em plenitude. No entanto, se tal

⁴⁹⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 156.

⁴⁹⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 157.

⁴⁹⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 157.

⁵⁰⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 157.

⁵⁰¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 158.

⁵⁰² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 158.

pode ser pensado como limite assintótico da revelação de Deus, a realização efectiva da mesma «não pode ser imaginada por nenhuma fantasia humana»⁵⁰³. O máximo pensável fica sempre no campo das meras manifestações, ou então dir-se-á de modo dialéctico. Apenas em Cristo a união do finito com o infinito, porque inserida no seio do mistério trinitário, se dá de modo perfeito, sendo que tal é perceptível, pois é na sua forma que «tudo se harmoniza para a luz que contempla»⁵⁰⁴. Tal harmonia é garantida por Deus, sendo reconhecível apenas a partir da luz da fé, que permite ver a «forma tal como é, e de um modo tão palpável que a evidência da verdade da coisa brilha na coisa mesma e a partir dela»⁵⁰⁵. A revelação de Deus na história da salvação bíblica, porque obra sua, encontra-se marcada por uma perfeição inigualável, por um equilíbrio magistral entre cada uma das partes, de tal modo que qualquer crítica que se lhe faça recaia sobre o autor da mesma e não sobre a obra⁵⁰⁶.

A forma cristológica revela a profundidade interior de Deus, não já com meras palavras, mas através da sua existência. Nesta forma, palavra e existência correspondem-se perfeitamente, sendo que o testemunho que o Filho dá do Pai é, concomitantemente, o testemunho que o Pai dá do Filho. Ou seja, o ente Jesus Cristo é a «expressão válida e a palavra do ser do próprio Deus»⁵⁰⁷, sendo que nele resplandece a luz da fé como «evidência objectiva»⁵⁰⁸. Daqui decorre que não é a força da luz interior dos crentes que suporta a forma histórica da revelação. Antes, esta apresenta-se como algo que apenas pode ser visto como «criação do amor de Deus e, por conseguinte, apenas acreditado»⁵⁰⁹.

⁵⁰³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 158.

⁵⁰⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 159.

⁵⁰⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 159.

⁵⁰⁶ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 159.

⁵⁰⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 159.

⁵⁰⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 160.

⁵⁰⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 160.

Esta é a questão da teologia fundamental, que se deve preocupar, acima de tudo, com «a questão da visão da forma»⁵¹⁰. Frequentemente, esta disciplina teológica, muito por culpa de um influxo racionalista, tem-se afastado deste ponto central, olhando para os indícios, para os sinais. Assim, trata o conteúdo da fé como algo não-evidente que deve ser acreditado, tendo por base os sinais que apontam para a sua veracidade. Para além de criar, facilmente, uma dicotomia entre fé e razão, um tal modo de proceder nunca pode dar conta de maneira cabal do caso cristológico, uma vez que Jesus Cristo nunca pode ser redutível a um mero sinal entre outros⁵¹¹.

Acrescentar a temática do bem à da razão também não se apresenta como solução para o problema em questão. Com efeito, se tal é o caso, por exemplo, de São Tomás⁵¹², na época contemporânea tal intento, ao confrontar-se com o método histórico-crítico e a sua cisão entre o Jesus da história e o Cristo da fé, corre o risco de resvalar para o subjectivismo. A uma tal visão «falta a dimensão da visão estética»⁵¹³, pelo que a crítica histórica reduz a Escritura a um pálido aglomerado de verdades, sendo tão incapaz de olhar e fazer ver a forma, como a biologia ou psicologia mecanicista é incapaz de «compreender o fenómeno da vida como uma unidade»⁵¹⁴.

Uma concepção contemporânea que pretende superar esta visão é a de Pierre Rousselot expressa no seu artigo *Les yeux de la foi*⁵¹⁵. Neste, o seu autor parte do dinamismo do espírito, que sabe e ama sempre mais do que aquilo que pode expressar.

⁵¹⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 160.

⁵¹¹ Cristo é, com efeito, «a plenitude da *doxa* de Deus que habita “corporalmente” (*Col 2,9*), e irradia no cosmos a partir da sua forma indissolúvel. Assim, esta irradiação há-de ser, inseparavelmente, luz espiritual e forma configurada» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 196).

⁵¹² Para São Tomás, com efeito, o crer implica também a vontade, porquanto esta faz parte do assentimento que o caracteriza. «Por vezes o intelecto não pode ser determinado, por uma parte pelas contradições nem pelas próprias definições dos termos [...], sendo, ao invés, determinado pela vontade, que escolhe assentir a uma parte determinada, precisamente por causa de algo que é suficiente para mover a vontade, mas não o intelecto, na medida que àquela parece bom ou conveniente assentir a tal parte; e esta é a disposição do crente, como quando alguém crê nas palavras de um homem porque isso lhe parece conveniente ou útil» (SÃO TOMÁS DE AQUINO – *De veritate*, q. 14 a. 1).

⁵¹³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 161.

⁵¹⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 161.

⁵¹⁵ Cf. ROUSSELOT, Pierre – «The eyes of faith». In ROUSSELOT, Pierre – *The Eyes of Faith; Answer to Two Attacks*. New York: Fordham University Press, 1990, p. 21-81.

A mente, que funciona de maneira sintética, auxiliada pela luz divina, é capaz de sintetizar os diferentes sinais de Deus na história, atingindo um ponto de convergência sobrenatural em que estes são compreensíveis. A graça não concede, por conseguinte, novos sinais, mas uma nova visão, que faz com que «o olho se adapte ao objecto mostrado»⁵¹⁶. O acto de fé, por conseguinte, é racional na sua realização, não estando dependente, para tal, de justificações, antecedentes ou subsequentes. A síntese dos sinais da revelação inscreve-se, assim, no dinamismo natural do espírito humano, sendo que Cristo pode ser contemplado como parte do caminho do espírito para Deus, como expressão autêntica deste. Tal concepção, correcta na sua grande parte, é débil porque fala de sinais e não de forma, estando demasiado próxima da concepção kantiana que tenta superar. Ademais, o acento é colocado na dinâmica do sujeito, ocupando a evidência objectiva da forma da revelação um posto marginal, não sendo capaz de dar conta, de modo cabal, do poder expressivo de Deus. Com efeito, no Evangelho, os discípulos não crêem em virtude de uma síntese, uma vez que Jesus possui um carácter radicalmente original. Ao invés, o seu crer é totalmente sustentado e operado «pela pessoa reveladora de Jesus»⁵¹⁷.

Estamos aqui nos antípodas da concepção modernista que vê os artigos de fé como um momento material, sendo que a luz da fé teria em si o conteúdo total da fé de modo implícito⁵¹⁸. Nesta concepção, os dogmas não são mais que «intuições e

⁵¹⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 162. Pierre Russelot recorre a uma analogia interessante para podermos compreender melhor aquela que é, do seu ponto de vista, a dinâmica da fé. Pensemos em dois cientistas (ou detectives): um, frente a um mesmo conjunto de dados (ou pistas), consegue encontrar uma lei que clarifique uma série de fenómenos obscuros (ou resolver um caso), e o outro não. Um consegue ver e o outro não. «A diferença entre aquele que vê e aquele que não vê não consiste em nenhuma diferença nas notas da representação, mas num maior ou menor poder da sua actividade intelectual» (ROUSSELOT – «The eyes of faith», p. 28). «O mesmo se passa na fé, no caso do *lumen fidei*, quando percebemos algo como credível» (ROUSSELOT – «The eyes of faith», p. 28).

⁵¹⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 163.

⁵¹⁸ É, no fundo, a problemática da consciência que aqui se aflora. Alguém associado ao movimento modernista, como Alfred Loisy vem dissociar a experiência religiosa pessoal dos enunciados que essa fé pode tomar para se expressar. Há, por conseguinte, uma distinção «entre “revelação viva” e “revelação formulada em linguagem humana”. A revelação viva reduz-se à realização na humanidade do mistério divino, que tem a sua principal expressão na religião. A consciência progressiva da relação com

necessidades religiosas vitais do homem»⁵¹⁹, apenas válidos enquanto estimulam a existência. Ao invés, a luz interior da fé necessita da forma objectiva da revelação para encontrar o seu conteúdo próprio. Daqui decorre que as exigências de uma desmitologização tratam a revelação como qualquer mito, pressupondo que o que se deve alcançar neste é o sujeito, a inteligência criadora que está por trás dele.

Neste dinamismo da fé há uma analogia com o acto estético, já que, no amadurecimento do juízo estético, o homem deve abandonar progressivamente o entusiasmo juvenil que tende a julgar tudo a partir dos estados de ânimo subjectivos, em direcção a uma percepção objectiva marcada pelo discernimento das diversas formas de arte⁵²⁰.

A luz da fé dá-se ao homem, por um lado, como graça e, por outro, insere-se no «a priori central do espírito [...] que contempla a realidade no marco do sensível»⁵²¹. Daqui decorre que a possibilidade da fé está dada de antemão ao crente, o que não dispensa que este procure apurar a forma autêntica do que se deve crer. Esta faculdade sintetizadora activa não radica no crente, mas em Deus, que, «ao revelar-se inabita no crente, fazendo-o participante da sua luz e do seu acto»⁵²². É precisamente no encontro com a forma da fé na história que o crente experimenta esta realidade paradoxal, em que é o próprio Cristo que outorga a fé, com a qual o crente pode crer em Cristo⁵²³. Com

Deus é a revelação na sua realização humana, que toma a forma de uma linguagem simbólica e de uma doutrina» (PROVENCHER, N. – «Modernismo». In LATOURELLE; FISICHELLA – *Diccionario de Teologia Fundamental*, p. 1015). Ao adoptar um tal critério, esvazia-se a pertinência de qualquer instituição normativa eclesial, porquanto estas, quanto muito, apenas podem produzir e expressar fórmulas contingentes que traduzem a experiência religiosa de uma determinada comunidade humana, localizada espaço-temporalmente. Por outro lado, sublinha-se o papel do sujeito humano, quer enquanto lugar da experiência religiosa, quer enquanto construtor dessa mesma experiência, por oposição a uma adesão fixista a um conjunto de verdades eternas.

⁵¹⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 164

⁵²⁰ Cf. BALTHASAR – *Gloria I*, p. 165.

⁵²¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 165.

⁵²² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 165.

⁵²³ O carácter eminentemente estético da revelação, tal como o temos vindo a tematizar não pode dispensar a necessária liberdade do acto de fé. Balthasar irá olhar mais de perto para este aspecto em *Teodramática II*, recorrendo ao pensamento de John Henry Newman. A questão para o cardeal inglês é a da ligação entre os enunciados de fé e a realidade vital para a qual pretendem apontar. É nas decisões

efeito, «a Deus apenas se conhece através de Deus»⁵²⁴. O centro, não só em termos do objecto, mas também do próprio acto, continua a ser cristológico.

Assim, a fé enquanto acto e o aspecto objectivo do mesmo podem-se distinguir, mas não separar. Mesmo no âmbito extra-cristão, se ocorre alguma participação na luz da fé, ela terá sempre como mediação objectiva a «vida, morte e ressurreição redentoras de Jesus Cristo»⁵²⁵. Com mais razão ainda, em âmbito cristão, é através da contemplação de Cristo, do abandono nas mãos de Jesus Cristo, que o crente ganha segurança subjectiva no acto de fé. Por conseguinte, qualquer redução da fé a um processo psicológico estará sempre aquém, porque não contempla esta estrutura.

Uma das possíveis objecções ao esquema que temos vindo a apresentar é a de que a luz da fé é, ela mesma, um mistério da fé, que nunca advém de modo adequado à consciência. No entanto, o *lumen fidei* «nunca pode ser objectivado como tal, pois apenas brilha na própria realização do acto ou do conhecimento da fé»⁵²⁶. Ao contrário do conhecimento, em que é a luz do ser, em potência no *intellectus agens*, que está em acção, no caso da fé é o próprio poder de Cristo que age no crente. A «luz da fé emana do objecto que se revela ao sujeito e leva-o mais além de si mesmo»⁵²⁷. Não se trata aqui da habitação de um meio comum por parte de sujeito e objecto, uma vez que o acto de revelação de Deus em Cristo é totalmente unilateral, ainda que a vida da fé faça o

responsáveis que o pensamento natural e o pensamento lógico se unificam, pelo que «de modo muito mais adequado se deveria falar, com Newman, de uma visão da forma exigida eticamente, na qual, juntamente com a consciência da responsabilidade intervém também a liberdade da pessoa» (BALTHASAR, Hans Urs von – *Teodramática II. Las personas del drama: El hombre en Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1992, p. 123). Não nos sendo possível adentrar, no marco deste trabalho, no pensamento de Newman com a profundidade que seria necessária, apontamos apenas para o facto da distinção entre assentimento simples e assentimento complexo, sendo este último um assentimento «que tem que ser feito consciente e deliberadamente» (NEWMAN, John Henry – *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 124), nota esta que aponta para a liberdade que é intrínseca ao assentimento que a fé exige.

⁵²⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 166.

⁵²⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 166.

⁵²⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 166.

⁵²⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 167.

crente participar de maneira real na vida divina e não apenas de modo extrínseco⁵²⁸. Com efeito, o crente «vive subjectivamente porque o Deus objectivo, que não é ele, vive nele»⁵²⁹.

A objectividade da fé deriva do facto de Deus se manifestar de modo exterior ao crente, na história. A forma da revelação não pode ser assimilada de modo puramente intrínseco, pelo que o crente tem que deixar-se levar pela «extroversão fundamental frente a Deus»⁵³⁰, presente na forma histórica. Tal impede a separação entre o Jesus da história e o Cristo da fé, uma vez que Jesus é uma forma que «se distingue de todas as demais formas mundanas e imagens estéticas, por ser o próprio modelo»⁵³¹. Por conseguinte, não é possível distinguir o acto da revelação do seu conteúdo (que é, ao mesmo tempo, «a vida intradivina e a forma de Jesus Cristo»⁵³²), pois a palavra de Deus é a vida divina, na eternidade e na temporalidade, mas também o homem Jesus, «a sua palavra enquanto “carne”»⁵³³. Esta forma «não está em contraposição com a luz infinita»⁵³⁴ porque é uma forma divina.

Também na percepção da forma espiritual intramundana se passa algo de semelhante. Alguém que se apaixone por uma doutrina filosófica ou existencial, partirá de «um toque íntimo de natureza quase irracional e uma excitação anímica externa»⁵³⁵.

⁵²⁸ É, no fundo, a temática da justificação que se nos apresenta aqui. A visão tradicional da reforma protestante, por exemplo, porventura influenciada pelo contexto de afronta em que decorre, dissocia-se da visão católica porquanto compreende, recorrendo a São Paulo, «a justificação como declarar ou dizer justo» (PESCH, Otto-Herman – «Justification/Justice». In *Nouveau Dictionnaire de Théologie*. 2ª Edição. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996, p. 472). Trata-se aqui de uma compreensão sobretudo forense da justificação, em que «a justiça do pecador é pensada [...] como totalmente “exterior” a ele – não apenas como dom do exterior, mas como existindo exteriormente ao homem: em Deus, em Cristo» (PESCH – «Justification/Justice», p. 472). Balthasar, ao colocar o *lumen fidei* como o próprio Cristo, mantém o facto de a justificação ser uma iniciativa totalmente divina, da qual o crente, na medida em que se abre à dinâmica da fé, pode participar, através de uma transformação real, histórica e não apenas como uma imputação externa que lhe dá segurança no juízo após a morte.

⁵²⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 167.

⁵³⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 167.

⁵³¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 167.

⁵³² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 167.

⁵³³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 168.

⁵³⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 195.

⁵³⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 168.

Posteriormente terá que aderir de modo vital a essa doutrina, se quiser verificar a validade da mesma. Isto pode levar à confirmação desta validade e à conseqüente exaltação do génio humano, ou então ao reconhecimento da transcendência de tal doutrina e conseqüente necessidade de um mestre espiritual como guru, em ordem a transcender, quer um, quer outro.

Já Kierkegaard apontava para o facto de Cristo se distinguir fundamentalmente de Sócrates⁵³⁶ porque este aponta para a verdade que ele não é, ao contrário de Jesus. Pode-se ainda, pelo contrário, estabelecer uma analogia positiva, porquanto ambos subordinaram «a sua existência (acreditando e amando até à loucura) ao *daimon*»⁵³⁷ presente em si. Estamos aqui numa «zona de penumbra altamente perigosa»⁵³⁸, em que as práticas de cariz religioso facilmente se tornam uma submissão à própria vontade, usando-a para conquistar a esfera da graça de modo violento. Contudo, o que importa sublinhar é que não é algo fora da existência humana entregar-se «ao seguimento de outra existência [...] que se apresente como permeável a Deus»⁵³⁹. Filosoficamente falando, não é possível recusar a hipótese do ser absoluto se visibilizar plenamente num ente.

No caso da forma da fé cristã, não estamos perante um caso deste esquema geral, uma vez que Cristo não é simplesmente um homem transparente à presença do divino nele. Assim, a consideração da forma de Cristo segundo uma qualquer perspectiva, comparando-o com outros personagens religiosos, só poderá ser feita «com a condição de comprovar a distância ainda maior que os separa»⁵⁴⁰. Não se pode, por outro lado, objectar que a forma da revelação está totalmente fora do nosso alcance, porque se trata

⁵³⁶ Esta é, por exemplo, a primeira tese da dissertação *O conceito de ironia*: «a semelhança entre Cristo e Sócrates reside essencialmente na sua dissemelhança» (KIERKEGAARD, SØREN – «Le concept d'ironie». In KIERKEGAARD, SØREN – *Oeuvres complètes*. Vol. II. Paris: Editions de L'Orante, 1986, p. 3).

⁵³⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 169.

⁵³⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 169.

⁵³⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 170.

⁵⁴⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 171.

do Deus incompreensível. Pelo contrário, Deus, quando se revela, fá-lo realmente, dá-se a compreender, tanto quanto possível. Certamente que tal comporta sempre um certo grau de incompreensibilidade, mas tal não deve ser visto como uma «propriedade negativa do desconhecido, mas antes como uma qualidade positiva do conhecido»⁵⁴¹. Também qualquer ser humano, por muito que seja amado por outrem, tem sempre algo de inabarcável, pelo que, *a fortiori*, tal acontece também para Deus, que se revela. Não deixa de ser sintomático que tudo aquilo que Jesus pede aos seus discípulos que acreditem lhes é, de algum modo, acessível. Ademais, os mistérios invisíveis «estão em ligação orgânica com a forma da revelação contemplada»⁵⁴². Não se trata aqui de que Cristo apenas tenha querido revelar alguns aspectos do Mistério. Com efeito, tudo o que os discípulos não compreenderam durante a vida terrena, é deixado como tarefa para o Espírito Santo.

Do que foi dito podemos concluir que, no conhecimento da fé se dá «uma autêntica percepção da forma»⁵⁴³, que, através da luz da fé, contempla, não só a presença, em Cristo, de qualidades irrepetíveis, mas também «a compreensão de uma justeza intrínseca», ou seja de uma proporção, de uma beleza objectiva na forma de Cristo. O modo como, por exemplo, se dá a «relação da inocência, que não se distancia da culpa, mas antes a assume por inteiro»⁵⁴⁴, bem como a proporção de todos os restantes elementos, dão ao crente o saber apriorístico e certo de que nele não há qualquer falha. Esta percepção da forma apenas pode ser visto como um *praeambula fidei* se o *prae* for entendido de maneira dinâmica, ou seja, como «uma compreensão

⁵⁴¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 171.

⁵⁴² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 172. Embora se trate de um tipo de racionalidade teológica bastante diverso, Karl Rahner também aponta para uma concepção semelhante da relação entre os mistérios (no plural) revelados, e a unidade do Deus que os revela. Se, para Balthasar, a pluralidade de mistérios deriva da unidade de uma forma que se revela, dando-se a contemplar, para Rahner, os mistérios são expressões de uma mesma realidade fundamental, a que o teólogo alemão chama de “Mistério Santo”, que é dado ao homem, sobretudo como horizonte da sua transcendência. Cf. RAHNER – «Sobre el concepto de misterio en la teología católica», p. 69-101.

⁵⁴³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 172.

⁵⁴⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 173.

incipiente da forma da revelação»⁵⁴⁵. A razão pode constatar que as proporções da forma são autênticas, que Jesus era um homem religioso, mas nunca possuirá a chave que lhe permita resolver o enigma. Apenas a fé, que se dá, na graça, «mediante o poder de Cristo»⁵⁴⁶, pode dar à razão essa chave, mas tal ocorrerá já no interior da dinâmica crente.

2.4.3. Relação entre testemunho histórico e pessoal

Depois de analisado o testemunho que Deus dá de si no interior do crente e na história, devemos agora olhar mais explicitamente para a relação entre ambos. Já vimos que não se tratam de modo algum de coisas distintas, uma vez que é a luz do objecto da fé a que brilha no interior do crente e lhe permite ver o objecto da fé como tal. Explicitaremos agora esta relação com mais detalhe, o que nos remeterá para a primeira parte da dissertação.

A luz interior do crente, que ilumina os olhos da fé, é a mesma luz que emana da forma de Cristo, razão pela qual o espírito humano que procura a Deus encontra aí apaziguamento. Com efeito, «o que Deus me dá interiormente como uma palavra iluminadora e cheia de graça, possui [...] a forma que Jesus Cristo tem na esfera pública da história»⁵⁴⁷. Tal ocorre porque «o testemunho que Deus dá de si mesmo em Cristo»⁵⁴⁸ assume o testemunho dado pela fé do crente. Trata-se de uma mesma palavra, que, paradoxalmente, apesar de não ser do crente, mas de Cristo, é tida como plenamente sua. A *fides Christi* é, assim, «testemunho recíproco de Pai e Filho, é a aliança subsistente»⁵⁴⁹, pelo que o sim do crente o insere no próprio objecto da fé⁵⁵⁰. O

⁵⁴⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 173.

⁵⁴⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 174.

⁵⁴⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 195

⁵⁴⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 175.

⁵⁴⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 175.

encontro entre sujeito e objecto da fé poderá ser descrito de modo personalista, mas terá sempre que recorrer a categorias transpessoais, pois o objecto só pode ser dito no seio da relação trinitária. A fé, enquanto realidade vital, tem a sua raiz no amor⁵⁵¹, que tem como centro o encontro interpessoal. Este encontro é a realidade mais simples para o homem, porque comporta a entrega à «promessa da bem-aventurança eterna»⁵⁵², ao amado (Deus), que reclama para si um abandono total⁵⁵³.

As dificuldades intelectuais que se podem colocar ao acto de fé desaparecem quando se alcança o plano do amor cristão, uma vez que este, em virtude da união hipostática, conjuga «o amor a um ente e o amor ao ser»⁵⁵⁴. É o amor a Cristo que nos diz que o mundo é «intrínseca e estruturalmente amável»⁵⁵⁵, mas não de um modo místico-panteísta que aponta para um «reconhecimento e uma confiança infinitos no poder maternal e protector da natureza»⁵⁵⁶. Frente a um tal projecto, o cristianismo dá um passo em frente, porque o amor ao fundamento trinitário de todas as coisas é possibilitado pelo Filho, que não é simplesmente um ente como os demais. Com efeito, a pessoa divina só é pessoa analogamente, pois a união hipostática das naturezas está sempre presente na vida de Cristo. A identificação entre sujeito e objecto própria do panteísmo só pode ser válido na união hipostática, por obra do Espírito Santo, enquanto

⁵⁵⁰ O objecto da fé, como já aludimos atrás (p. 50-51), não é outra coisa que a *fides qua* de Cristo, a *fides Christi*, se quisermos. Estamos aqui no domínio da relação arquétipo-imitação (ou imagem), que apontámos anteriormente (p. 28-53).

⁵⁵¹ Amor este, que, na sua essência não é simplesmente um *eros* humano, convertido numa busca do divino através das (e nas) coisas. A instância originária deste amor é um encontro entre Deus e o homem, no qual todo o movimento é efectuado por Deus e não pelo homem. Este encontro é Jesus Cristo. «Antes de qualquer encontro entre o homem individual e o amor de Deus em qualquer ponto da história, requer-se outro encontro originário e arquétipico, que faz parte das condições de possibilidade do aparecimento do amor divino na humanidade. Um encontro em que o movimento *unilateral* do amor de Deus para com o homem é compreendido enquanto tal, ou seja, recebido e correspondido como convém» (BALTHASAR – *Só o amor é digno de fé*, p. 72).

⁵⁵² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 176.

⁵⁵³ Por conseguinte, o amor cristão, embora sempre mediado, está «para além das próprias instâncias de mediação – da Escritura, do querigma e do magistério, que são apenas palavra e não carne» (MARTINS, Nuno Brás da Silva – «O amor como essência da vida cristã». In CARVALHO; CARDOSO (coord.) – *Amor, história, eternidade*, p. 52).

⁵⁵⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 176. Estamos aqui, mais uma vez, diante do problema da articulação do uno e do múltiplo, através da mediação do *universale concretum* (vide supra, p. 30)

⁵⁵⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 177.

⁵⁵⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 177.

Espírito «da revelação objectiva de Deus em Cristo e da objectivação da forma existencial de Cristo na forma da Igreja»⁵⁵⁷. Esta identidade entre Espírito de Cristo e Espírito que une o crente a Cristo e, por ele ao Pai, «possibilita o acto de fé psicológico-consciente»⁵⁵⁸, sendo ele o responsável por elevar a «liberdade criada e escrava a liberdade divina, libertada e soberana»⁵⁵⁹, razão pela qual o acto de fé se mantém sempre acto livre, dependente do assentimento humano.

O sim humano, enquanto sim eclesial, será sempre um dom que é recebido para, posteriormente, se dar, tal como o sim de Maria⁵⁶⁰. O sim de cada cristão é de uma profundidade tal que implica a dogmática, enquanto «auto-compreensão do acto de fé»⁵⁶¹. Com efeito, o *kerigma*, como verbalização do acontecimento Cristo e participação neste por parte do crente, pressupõe a dogmática como realidade objectiva, uma vez que a fé provém do objecto. A eclesialidade da relação do sujeito crente com o seu objecto advém da realidade transpessoal do Espírito Santo que faz com que o *kerigma* eclesial trinitário-objectivo seja reconhecido pelo crente como a realidade mais profunda e o fundamento do seu acto de fé.

2.4.4. Forma da fé e sinais

A forma de Cristo não pode ser retirada do contexto histórico em que se insere e nisto difere das grandes obras de arte⁵⁶². A horizontalidade que faz dela uma referência universal cruza-se perfeitamente com a verticalidade do testemunho mútuo Pai-Filho.

⁵⁵⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 178.

⁵⁵⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 178-179

⁵⁵⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 179.

⁵⁶⁰ Este dom não é outra coisa que o próprio Cristo. Com efeito, o cristão participa, porque co-sepultado com Cristo no baptismo, do amor com que Deus «amou o mundo até ao extremo de preferi-lo ao seu próprio Filho» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 196).

⁵⁶¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 179. Podemos ainda voltar a recordar que este sim nunca é algo que parta do crente, mas antes um dom que ele acolhe. «A resposta total ao amor do Pai, encontramos-la pois na Igreja, na Virgem Maria e nas Escrituras, palavra de Deus e resposta da fé [...]: é uma resposta que supera as nossas forças individuais e que, por isso, apenas nos pode ser dada para que a façamos nossa» (MARTINS – «O amor como essência da vida cristã», p. 56).

⁵⁶² Já anteriormente (p.9) aludimos a isto.

Tal faz com que haja uma pluralidade de sinais que remetem para a sua forma ou que dela partem, para os quais teremos que olhar de seguida.

Os sinais que remetem para Cristo de maneira profética, «não precisam de ser acreditados»⁵⁶³, porque a visão mostra que são coerentes com a sua forma. Os que dele partem podem ser milagres, que são sinais do seu poder divino, ou palavras, que encontram a única garantia na sua palavra. Daqui temos que, nem tudo na fé cristã tem a mesma importância. A fé em Cristo como Filho de Deus, que não é outra coisa que a «percepção da forma de Jesus»⁵⁶⁴, sustenta a fé nos mistérios (como a eucaristia) que ele nos revela. Acreditamos nestes apenas porque é ele que nos revela, uma vez que na forma de Jesus «o que temos que ver para poder acreditar se faz suficientemente visível»⁵⁶⁵, sendo que tais mistérios, de si invisíveis, se tornam-se visíveis na sua figura. As teofanias da vida de Jesus, por conseguinte, estão em estreita ligação com aquilo que é a sua vida quotidiana. A união hipostática faz com que haja uma visibilização das três pessoas divinas através da encarnação de uma, pois há uma comum essência. De igual modo, a presença do Espírito Santo na Igreja ou em algum indivíduo não é apenas visível em algum acto pontual, milagroso, mas também no «comportamento comum, na forma vivida»⁵⁶⁶. Para se perceber esta presença é necessário o próprio Espírito Santo naquele que observa, pois só assim este pode compreender que a forma global de um determinado indivíduo ou da Igreja inteira implica a presença do Espírito. O dom do discernimento dos espíritos, que pertence à maturidade da fé permite, assim, «conhecer as manifestações do Espírito objectivamente»⁵⁶⁷.

⁵⁶³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 181.

⁵⁶⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 181.

⁵⁶⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 182.

⁵⁶⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 182.

⁵⁶⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 183.

Por outro lado, o «novo *eon* da ressurreição»⁵⁶⁸, não acessível enquanto tal ao velho, não é um simples objecto de fé, porquanto, por pura graça, o Senhor se torna visível, nos quarenta dias depois da ressurreição, aos discípulos. Tal ocorre não como uma conclusão provável que deriva de sinais, mas antes como «a percepção objectiva da sua presença visível [...], uma evidência desmesurada, que coloca uma tremenda exigência às faculdades humanas»⁵⁶⁹. Apenas na graça estas são elevadas ao seu modo de ser glorioso. Deste modo, podemos compreender a incredulidade dos discípulos, mas também as atitudes de Jesus, especialmente a refeição em comum com os discípulos, pois estas são um abaixar «a excessiva claridade da evidência ao nível da sua capacidade de compreensão»⁵⁷⁰. A fé na ressurreição, que não é mais que o assentimento total da pessoa a esta «aparição visível, audível, palpável»⁵⁷¹, está em plena continuidade com a atitude que Jesus sempre exigiu em relação a si. Assim, para o crente de todos os tempos, a fé não poderá ser uma mera aceitação de um conjunto de verdades, mas antes «a entrega amorosa da própria pessoa [...] à pessoa divina»⁵⁷².

Também os restantes mistérios que dizem respeito ao tempo da Igreja se tornam, cada um a seu modo, visíveis «na forma total de Cristo»⁵⁷³. São sua expressão, mas permitem também uma compreensão mais profunda desta forma. Deste modo, os sacramentos são como que o resultado da destilação da missão terrestre de Cristo, especialmente a penitência, que radica na redenção estauroológica. A contemplação da fé, também na sua vertente teológica, deve testemunhar esta «harmonia espiritual interna dos mistérios»⁵⁷⁴, não apenas de modo funcional, que deriva das relações em si,

⁵⁶⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 183.

⁵⁶⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 183. Já anteriormente (p. 42-43) aludimos a isto.

⁵⁷⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 183.

⁵⁷¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 183.

⁵⁷² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 184.

⁵⁷³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 184.

⁵⁷⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 185.

mas como irradiação a partir do centro glorioso da «forma objectiva de Deus em Jesus Cristo»⁵⁷⁵.

Os milagres e as profecias, que ocupam um lugar de destaque na apologética pertencem, contudo, quer ao âmbito desta, quer ao da teologia dogmática, pois, para poderem chamar a «atenção de quem está longe para a forma de Cristo»⁵⁷⁶, requerem que a sua verdadeira forma seja lida «no sentido da própria revelação»⁵⁷⁷. Aquilo que deste centro se torna visível para quem está fora transforma-se num convite de Deus, constituindo um perigo, pois a leitura dos sinais a partir de outro centro pode levar a desvios e escândalos. Deste modo, os sinais convocam o que está fora à fé, à contemplação destes a partir do centro cristológico. Para o crente, ao invés não são outra coisa que «a irradiação da glória já contemplada espiritualmente no plano sensível»⁵⁷⁸. Analogamente, o processo da leitura não é simplesmente uma contemplação da forma das letras, mas sim um saber que nos indica, com certeza, «o que significam os caracteres escritos»⁵⁷⁹.

São Tomás, que fala do carácter objectivo dos sinais⁵⁸⁰, não o faz com o intuito de os tornar provas autónomas da verdade da revelação, como se se tratasse de «uma espécie de evidência natural»⁵⁸¹, uma vez que eles, sem a luz da fé, necessária para contemplar a revelação, perdem o seu verdadeiro valor. Materialmente, um milagre pode apontar, quanto muito, para causas desconhecidas. No entanto, em si, eles contêm

⁵⁷⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 185.

⁵⁷⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 185.

⁵⁷⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 185.

⁵⁷⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 186.

⁵⁷⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 186. Balthasar vai buscar esta comparação a Santo Agostinho. Cf. SANTO AGOSTINHO – «Sermo XCVIII», cap. III. In *PL* 38, col. 592.

⁵⁸⁰ Este carácter objectivo dos sinais é importante na medida em que é ele que permite manter a afirmação de *Tg* 2,19, que defende que os demónios crêem, sem que o *doctor communis* tenha que lhes conceder qualquer mérito por isso. «Deve-se dizer que a fé dos demónios é, de certo modo, forçada pela evidência dos sinais. Portanto, não redundam em mérito para a vontade deles o que eles crêem» (ST II-II q. 5 a. 2, ad 1).

⁵⁸¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 187.

uma «referência evidente à verdade de Deus»⁵⁸² acompanhando a credibilidade da revelação.

No que concerne às profecias, elas sublinham a relação, com carácter marcadamente estético, existente entre Antigo e Novo Testamento. Se a apologética dos Padres da Igreja era marcada por uma apegar demasiado literal à profecia, que Jesus teria cumprido em si, a verdade é que a aplicação de textos veterotestamentários ao messias que havia de vir, pressupõe uma «certa harmonia entre Antiga e Nova Aliança»⁵⁸³. Tal harmonia não deriva dos textos, mas, antes, é a sua pressuposição que torna os textos diáfanos. A «forma global da revelação»⁵⁸⁴ tem carácter plenamente humano porque expressa a realidade divina através de imagens temporais e plenamente divino, pois só Deus pode encontrar as expressões adequadas para a sua revelação. Por outro lado, o Antigo Testamento não é apenas de um conjunto de cores com que Deus haveria de pintar a sua obra-prima. Antes, a Antiga Aliança deve ser vista como um caminho que conduz, internamente, a Cristo. Esta relação não foi revelada enquanto conteúdo objectivo, tratando-se de algo intrínseco à sua forma histórica. Por conseguinte, a crítica histórica corre o risco de perder esta relação, que é tão fecunda para a contemplação cristã. Já o próprio Cristo convida à leitura do Antigo Testamento a partir de si, sendo que esta contemplação é sempre *in speculo et aenigmate*, ainda que este espelho adquira «a máxima transparência, já que promessa e cumprimento se corroboram e se explicam reciprocamente num processo de intensificação progressiva»⁵⁸⁵.

⁵⁸² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 188.

⁵⁸³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 189.

⁵⁸⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 189.

⁵⁸⁵ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 190.

Uma última relação que devemos analisar, a partir desta conexão fundamental entre forma e sinais, é a que se estabelece entre a fé na Igreja e em Cristo⁵⁸⁶. É certo que a missão da Igreja, que lhe foi confiada pelo próprio Cristo, é a de anunciar, de proclamar o *kerigma*, sendo esta a via ordinária pela qual se acede à fé. A fé que se espera não se dirige à pregação em si, mas à palavra de Cristo. Por consequência, o crente está chamado a aceitar «o testemunho autoritário sobre Cristo»⁵⁸⁷ que é dado pela Igreja. Esta não procura submeter ninguém ao seu poder, mas ao de Deus, «a quem unicamente vai dirigido o acto de fé»⁵⁸⁸. A autoridade com que o faz, contudo, «emana directamente de Cristo e deriva da sua»⁵⁸⁹. Com efeito, a Igreja dá testemunho da forma total de Cristo, sendo que esta inclui «a missão confiada por Cristo aos apóstolos e a totalidade da realidade visível-invisível da Igreja fundada por ele»⁵⁹⁰. O magistério eclesiástico não é mais que um «instrumento para representar mais profunda e claramente a forma da revelação de Deus em Cristo e fazê-la brilhar nos corações»⁵⁹¹. Por conseguinte, as suas formulações, que se revestem de um carácter normativo, servem de mediação para a fé «alcançar a pessoa de Cristo e, por mediação dela, ao Deus pessoal trinitário»⁵⁹², uma vez que a fé tem como único motivo a revelação divina.

O modelo da forma eclesial é, deste modo, a palavra de Deus, sendo apenas compreensível em relação com esta. Quando considerada isoladamente, ela não pode dar testemunho do «ser sempre maior de Deus»⁵⁹³, pois apenas pode representar Cristo

⁵⁸⁶ Falamos de “fé na Igreja” no sentido do *credo Ecclesiam* dos símbolos de fé.

⁵⁸⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 191.

⁵⁸⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 191.

⁵⁸⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 191.

⁵⁹⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 191.

⁵⁹¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 192.

⁵⁹² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 192. É a partir daqui que podemos falar de uma certeza no acto de fé, uma vez que ela não se funda nos enunciados enquanto tais, mas numa pessoa que tem um especial acesso ao Pai, porque é Deus com ele. «A fé é certa, não porque ela comporta a *evidência de uma coisa vista*, mas porque ela é a *adesão a uma Pessoa que vê*» (MOUROUX, Jean – *Je crois en Toi*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965, p. 59). Com efeito, «se o essencial, na fé, não são, antes de mais, as verdades fragmentadas, mas a pessoa para quem se tende através das verdades, [...], é evidente que a nossa certeza será fundada sobre ela» (MOUROUX – *Je crois en Toi*, p. 59).

⁵⁹³ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 192.

«do ponto de vista da doutrina, não desde o da vida»⁵⁹⁴. Apenas em Cristo vida e doutrina se identificam, pelo que a síntese que a Igreja está chamada a fazer é a de doutrina (associada ao ministério de Pedro) e santidade de vida (associada ao *fiat mariano*)⁵⁹⁵. Ambas estão intimamente ligadas e necessitam uma da outra para «reclamar para si a representação do Cristo total»⁵⁹⁶. A proclamação oficial da Igreja remete sempre, por conseguinte, para a própria revelação, pelo que o cristão não acredita propriamente nos artigos do credo, mas no que eles expressam. Isto permite que a fé não dependa directamente da maneira como determinado artigo é apresentado ao crente. Assim, mesmo fora das fronteiras eclesiais, a graça de Deus pode suprimir a não aceitação inculpável de alguma formulação dogmática.

Enquanto serviço, o ministério eclesial remete para o Senhor da Igreja, pelo que a vida interior da Igreja, enquanto totalidade, há-de apontar para a fonte da vida, para «a plenitude de Cristo e de Deus em Cristo»⁵⁹⁷. Donde a Igreja participar «interiormente da forma de Cristo»⁵⁹⁸. Ademais, o serviço ministerial não subordina em primeira instância os membros da Igreja a si, mas à Cabeça e apenas aos ministros enquanto estes expressam «concretamente a obediência amorosa do Senhor»⁵⁹⁹. A vida eclesial, que o

⁵⁹⁴ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 192.

⁵⁹⁵ A conjugação, na teologia de Balthasar entre o princípio petrino e mariano da Igreja constitui um dos traços que o então cardeal Joseph Ratzinger sublinhou aquando do funeral do teólogo suíço. «Balthasar tinha um grande respeito pelo primado de Pedro e pela estrutura hierárquica da Igreja. Mas ele sabia também que a Igreja não é só isso e que isso não é o mais profundo. Balthasar falava da Igreja como de uma esposa, de uma pessoa. A Igreja é toda ela nas pessoas, e ela é na sua plenitude naquela cujo sim a fez nascer: em Maria, a mãe do Senhor» (RATZINGER, Joseph – «Oraison funèbre de Hans-Urs von Balthasar». In *Communio*, ed. francesa, XIV, 2 (1989), p. 8-9). Sobre a relação entre princípio mariano e petrino ver também LEAHY – *El principio mariano*, p. 172-173.

⁵⁹⁶ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 192. Esta mútua interpenetração faz com que, na Igreja, o múnus de ensinar não possa ser dissociado da globalidade da sua existência crente. A Igreja apoia a sua pregação «na palavra contemplada: porque a hierarquia é assistida pelo Espírito Santo [...]; porque a fé viva, a contemplação está sempre presente na Igreja: nos pastores que são, hoje e sempre, a Igreja crente para ser a Igreja docente, e nos santos, conhecidos e desconhecidos, nos quais a luz e o amor se alargam, se derramam e transbordam no Corpo de Cristo» (MOUROUX – *Je crois en Toi*, p. 109-110).

⁵⁹⁷ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 193.

⁵⁹⁸ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 193.

⁵⁹⁹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 194. Por conseguinte, se a forma de Cristo chega ao crente por via eclesial, o crente está chamado a uma «abnegação posta ao serviço do mundo», que se torna, no espaço eclesial, encontro com o «Cristo histórico que vem ao meu encontro [...] em cada situação mundana e em cada um dos meus próximos» (BALTHASAR – *Gloria I*, p. 195).

ministério serve, deve «continuar a encarnar no mundo a forma do Filho para glória do Pai»⁶⁰⁰, pelo que cada cristão deve encarnar, na medida do possível, a «evidência da verdade de Cristo que ele experimentou»⁶⁰¹.

A graça, deste modo, é sempre cristiforme, pois deriva da união hipostática, pelo que a vida cristã vivida de modo exemplar torna visível para o mundo a forma desse mistério. Tal apenas acontece se se evitar qualquer confusão dos membros com a cabeça, mantendo a distância de ambos. Por conseguinte, o «verdadeiro santo é sempre aquele que se confunde o menos possível com Cristo, pois só assim pode tornar-se transparente para ele do modo mais convincente»⁶⁰².

⁶⁰⁰ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 194. A tradução espanhola, da qual nos socorremos, contém aqui um ligeiro erro, uma vez que nela está escrito «*escarnando* en el mundo» ao invés de «*encarnando* en el mundo», como o original (que usa o termo *verkörpern*) e o contexto sugerem.

⁶⁰¹ BALTHASAR – *Gloria I*, p. 194.

⁶⁰² BALTHASAR – *Gloria I*, p. 194.

CONCLUSÃO

O percurso realizado, apesar de longo, não esgota, contudo, o tema que nos propusemos tratar. Num autor tão proffcuo, como foi o caso de Hans Urs von Balthasar, é sempre difícil dar conta da totalidade da sua obra. Para mais, o nosso desconhecimento da língua materna do autor não nos permitiu aceder a obras que apenas estão disponíveis em alemão. Ainda assim, podemos apontar algumas conclusões que resultam do exposto neste trabalho.

Em primeiro lugar temos que dar relevância à centralidade cristológica da teologia da fé do teólogo suíço. Com efeito, é de assinalar o esforço, por parte de Balthasar, em radicar a fé na cristologia, não tendo apenas Jesus Cristo como referencial do horizonte de uma experiência humana, que, enquanto tal, pouco se relacionaria com alguém que veio até nós na história concreta de um povo e, assim, de toda a humanidade. Esta historicidade diz-se, em primeira ordem, com o termo “fé”, que pretende traduzir uma experiência que é de uma ordem radicalmente diferente de todas as outras: a experiência que Jesus tem de Deus. A aplicação do termo “fé” a uma realidade que se apresenta tão distante daquilo a que, normalmente, damos esse nome, se não deixa de estar isenta de riscos, tem o mérito de estar de acordo com a atitude crente da Escritura e de nos fazer recordar que a *historia salutis*, cujo cume é Cristo, não é um mero artefacto do passado, mas uma história com relevância para a fé hodierna.

Uma segunda nota digna de relevo é a ligação intrínseca entre fé e experiência. Se a fé diz, em primeiro lugar, uma relação histórica, então esta terá que se constituir como uma experiência. O homem, por conseguinte, não possui uma relação neutra e apática com o mundo que o rodeia, mas é, antes, um ser que experimenta e que é afectado pela realidade que o envolve. Para o crente, este conceito de realidade inclui também (e em primeira ordem!) Deus. Assim, Deus não pode estar fora da experiência humana, sob pena de se converter em mero postulado da existência ou da razão, mas que é, enquanto tal, perfeitamente descartável. A “experiência”, no entanto, é um conceito muito delicado e polissémico. No contexto deste trabalho designa três coisas distintas, mas que se interpenetram mutuamente. Em primeiro lugar, como já referimos, diz a relação histórica de Jesus com o Pai (para a qual usámos sempre o termo arquétipo); em segundo, está associado às experiências de fé de âmbito bíblico, às quais, com Balthasar, chamámos de experiências arquetípicas; por último, falámos de experiência crente, na medida em que este participa das experiências arquetípicas e, deste modo, do arquétipo da fé. A insistência no termo “arquétipo”, pretende dizer que estas experiências não são meros modelos de virtudes a imitar, mas antes realidades intrínsecas e constitutivas da dinâmica crente.

Se, como dissemos, o homem pode experimentar Deus, então os sentidos terão que estar presentes nesta experiência, uma vez que o homem é uma totalidade corpóreo-espiritual que não é passível de uma dissociação completa. É certo que é paradoxal falar de sentidos espirituais, mas grande parte deste carácter paradoxal advém da fractura entre mundo sensível e espiritual que uma certa modernidade realizou. Nela, o mundo sensível passa a ser passível de conhecimento, seja ele de tipo científico-natural, ou então de tipo histórico-social, com as chamadas ciências humanas. O espiritual fica confinado à interioridade, passando a ser assunto privado e, como tal, algo fora da

esfera da ciência. Neste âmbito, o que pretendemos fazer foi o de alertar para o facto da sensibilidade humana nunca ser um mero órgão de contacto com a matéria, que permitiria um conhecimento objectivo dos fenómenos. A separação entre espírito e matéria, que uma epistemologia como a moderna supõe, é, sobretudo, uma privação da sensibilidade de uma das suas dimensões fundamentais: a espiritual.

Daqui decorre que é natural que a fé implique um conhecimento, não se podendo dissociar fé e razão. A fé não é um *credo quia absurdum*, mas também não é uma gnose racionalista. O conhecimento que penetra pericoreticamente a fé advém da experiência que o homem faz de Deus. Esta possui um carácter objectivo, porquanto diz algo que vem a mim e não algo que eu construo e que me é interior e, por isso, possuo. Ou seja, analogamente, a fé é algo que me “afecta”, tal como sou “afectado” se toco numa superfície extremamente quente e não tanto algo que eu sinto, como, por exemplo, um estado de euforia, que até pode ser provocado por mim. O conhecimento da fé provém também do facto do homem experimentado pelos sobressaltos da existência ser capaz de ver, até certo ponto, a estrutura global do mundo, sem que, contudo, possa usar esse conhecimento para a transformar, porquanto se trata de algo inscrito pelo Criador.

Em último lugar, a fé é uma realidade total, porquanto possui uma forma. Ou seja, a fé não é a adesão intelectual a um mero aglomerado de verdades, nem uma evidência que resulta de um conjunto de sinais milagrosos, que atestam, sem mais, a existência e acção de Deus na história. Recorrendo à estética, Balthasar vai associar o testemunho que Deus dá no interior do crente ao testemunho que Ihe é externo, que é dado na história. Ou seja, a luz da fé que brilha no interior do crente, que é o próprio Cristo, encontra-se com o testemunho que Deus dá de si mesmo na história. Assim, quer aquilo que capacita o crente para entender a acção de Deus na história, quer esta própria acção, têm a mesma fonte. Esta unificação faz com que a fé seja uma totalidade que não

é redutível às suas partes. Quer isto dizer que no crente dá-se, paulatinamente, uma impressão da forma de Cristo, na medida em que ele deixa que Cristo, no seu interior, vá respondendo à história que Deus para ele vai preparando. Esta indissociabilidade entre testemunho dado na história e no interior do crente deriva do facto da forma da revelação ser a pessoa de Jesus Cristo e não apenas as suas palavras ou os seus milagres.

É certo que, no decorrer deste trabalho, optámos por expor a posição de Balthasar e não tanto criticá-la, através de um possível confronto com outras propostas contemporâneas de teor diverso. Temos, contudo, consciência de ter percorrido um caminho longo apenas para realizar esta apresentação. O facto de termos privilegiado o recurso, sempre que possível, às fontes para as quais o teólogo suíço remete, bem como à imensa bibliografia do autor que, apesar de tudo, estava à nossa disposição, não nos permitiu ir mais adiante no confronto crítico. O uso de traduções das obras do autor deve também ser visto como uma limitação, porquanto estas representam sempre uma interpretação do tradutor e mascaram, não poucas vezes, as subtilezas de linguagem do original. A fenomenal extensão da obra de Balthasar limitou também o trabalho, porquanto nos obrigou a concentrarmo-nos, principalmente, no primeiro volume da sua estética teológica. Se estamos convictos de que, para o nosso trabalho, esse era o escrito fundamental, sabemos também que ele não esgota um *corpus* cuja leitura, se bem que nunca foi por nós realizada na totalidade, nos ocupou grande parte do percurso académico do qual esta dissertação pretende ser o culminar. Ainda assim, e como a bibliografia citada procura documentar, recorreremos a uma grande panóplia de textos, que não reflectem, como é natural, a totalidade daquilo que lemos do autor.

Pensamos que este pequeno contributo pode ter relevância no recolocar de algumas questões no campo da teologia Fundamental. A centralidade cristológica da posição de Balthasar é um complemento fundamental a uma teologia que procura um

diálogo mais directo com o mundo contemporâneo, muitas vezes, também, através, de um diálogo com os restantes credos. Neste, a identidade cristã nunca pode ser sacrificada pois só assim se pode, verdadeiramente, dialogar. Fica, em jeito de rodapé, o desejo de poder estender o actual estudo, dando um enquadramento mais histórico e antropológico às questões estudadas, bem como confrontando-as com propostas diversas, no sentido de poder estabelecer continuidades e rupturas com estas.

Seja-nos permitido que a última palavra desta dissertação seja a primeira da estética teológica de Balthasar: beleza.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Hans Urs von Balthasar

- BALTHASAR, Hans Urs von – «A unidade das virtudes teologais». In *Communio*, ed. portuguesa, 1 (1984), p. 309-318.
- BALTHASAR, Hans Urs von – «Amare la chiesa?». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Lo Spirito e l'istituzione: Saggi teologici IV*. Brescia: Morcelliana, 1979, p. 139-172.
- BALTHASAR, Hans Urs von – «Contemplar, crear, comer». In BALTHASAR – *Ensayos Teologicos II: Sponsa Verbi*, p. 590-597.
- BALTHASAR, Hans Urs Von – «Per determinare dove si colloca la mistica cristiana». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Lo Spirito e l'istituzione: Saggi teologici IV*, p. 256-278.
- BALTHASAR, Hans Urs von – «Fides Christi». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Ensayos Teologicos II: Sponsa Verbi*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 57-96.
- BALTHASAR, Hans Urs von – «La fede dei semplici». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Spiritus Creator: Saggi teologici III*. 2ª ed. Brescia: Morcelliana, 1983, p. 49-71.
- BALTHASAR, Hans Urs Von – «La forma cristiana». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Lo Spirito e l'istituzione: Saggi teologici IV*. Brescia: Morcelliana, 1979, p. 33-52.
- BALTHASAR, Hans Urs von – «O acesso à realidade de Deus». In FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus – *Mysterium Salutis*. Vol. II/1. Petrópolis: Editora Vozes, 1978, p. 15-42.
- BALTHASAR, Hans Urs von – «Por qué soy todavía cristiano?». In BALTHASAR, Hans Urs von; RATZINGER, Joseph – *Por qué soy todavía cristiano? Por qué permanezco en la Iglesia?*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, p.13-79.
- BALTHASAR, Hans Urs von – «Quién es la iglesia?». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Ensayos Teologicos II: Sponsa Verbi*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 175-237.

- BALTHASAR, Hans Urs von – «Sacerdoti della Nuova Alleanza». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Lo Spirito e l'istituzione: Saggi teologici IV*, Brescia: Morcelliana, 1979, p. 292-316.
- BALTHASAR, Hans Urs von – «Ver, oír y leer en la Iglesia». In BALTHASAR, Hans Urs von – *Ensayos Teológicos II: Sponsa Verbi*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964, p. 561-581.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *Córdula: ou o momento decisivo*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2009.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *Gloria I: la percepción de la forma*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *Gloria VI: Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *Gloria VII: Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1998.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *Herrlichkeit I: Schau der Gestalt*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *La mia opera ed epilogo*. Milano: Jaca Book, 1994.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *La teologia de Karl Barth*. Milano: Jaca Book, 1985.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *Liturgie Cosmique: Maxime le Confesseur*. Paris: Aubier, 1947.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *Só o amor é digno de fé*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *Teodramática II. Las personas del drama: El hombre en Dios*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1992.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *Teodramática III. Las personas del drama: El hombre en Cristo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1993.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *Teodramática IV. La acción*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1995.
- BALTHASAR, Hans Urs von – *teologia da História*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.
- BALTHASAR, Hans urs von – *Teológica I: Verdad del mundo*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1997.
- BALTHASAR, Hans Urs von; RATZINGER, Joseph – *Maria, primera Iglesia*. Madrid: Narcea Ediciones, 1982.

2. Outra literatura

- AGOSTINHO, Santo – «Enarratio in Psalmum 74». In AGOSTINHO, Santo – *Esposizione sui Salmi*. Vol. II. 2ª Edição. Roma: Città Nuova Editrice, 1990, p. 907-931.
- AGOSTINHO, Santo – «Enchiridion». In AGOSTINHO, Santo – *Ouvres de Saint Augustin. Vol. IX: Exposés généraux de la foi. De fide et symbolo. Enchiridion*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947, p.102-429.
- AGOSTINHO, Santo – «Sermo XCVIII». In *PL* 38, col. 592-595.
- AGOSTINHO, Santo – «Tractatus XL». In AGOSTINHO, Santo – *Ouvres de Saint Augustin. Vol. LXXIII A: Homélie sur L'Évangile de Saint Jean XXXIV-XLIII*. Paris: Desclée de Brouwer, 1988, 1988, p.296-333.
- AGOSTINHO, Santo – *Trindade. De Trinitate: Edição bilingue*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2007.
- ALFARO, Juan – «A fé como entrega pessoal do homem a Deus e como aceitação da mensagem cristã». In *Concilium*, ed. brasileira, 2/1 (1967), p. 48-59.
- AQUASPARTA, Matteo di – *Quaestiones disputate de fide et de cognitione*. 2ª Edição. Firenze: Quaracchi, 1957.
- BARTH, Karl – *Dogmatique III: La doctrine de la creation. Vol. 2/II*. Genève: Éditions labor et fides, 1961.
- BARTH, Karl – *Dogmatique III: La doctrine de la creation. Vol. 2/I*. Genève: Éditions labor et fides, 1961.
- BOAVENTURA, São – *Itinerário da mente para Deus*. 2ª Edição. Braga: Editorial A. O., 1983.
- BUBER, Martin – *Je et Tu*. Paris: Aubier, 1969.
- BULTMANN, Rudolf – «γινώσκω». In KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.) – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. II. Brescia: Paideia, 1966, col. 461-542.
- BULTMANN, Rudolf – «πιστεύω – πίστις ed il suo gruppo concettuale nel N.T.». In KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (ed.) – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. X. Brescia: Paideia, 1975, col. 415-488.
- BULTMANN, Rudolf – *L'interprétation du Nouveau Testament*. Paris: Aubier, 1955.
- CARVALHO, Maria Manuela da Conceição Dias de – *A centralidade cristológica do "escathon" nos escritos de Hans Urs von Balthasar*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, 1993.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA – *Les Stromates: Stromate V. SC 278*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.
- CONWAY, Eamonn – *The anonymous Christian: a Relativised Christianity?: An Evolution of Hans Urs Von Balthasar's Criticisms of Karl Rahner's Theory of The Anonymous Christian*. Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1993.
- CORTES, José Maria Alvim – *Os transcendentais na teologia de Hans Urs von Balthasar*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2002.

- DEMANGE, Pierre – *L'essence de la religion selon Schleiermacher*. Paris, Beauchesne, 1991.
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter – *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- DIÁDOCO DE FOTICEIA – «Cent chapitres gnostiques». In DIÁDOCO DE FOTICEIA – *Oeuvres spirituelles*. SC 5/II. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955, p. 83-163.
- DIÁDOCO DE FOTICEIA – «Sermon pour l'ascension». In DIÁDOCO DE FOTICEIA – *Oeuvres spirituelles*. SC 5/II. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955, p. 164-168.
- DULLES, Avery – *The Assurance of things hoped for: A theology of christian faith*. New York: Oxford University Press, 1994.
- DUNN, James D. G. – *The theology of Paul, the Apostle*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1998.
- DUQUE, João – *Homo credens: Para uma teologia da Fé*. 2ª Edição. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.
- EVÁGRIO PÔNTICO – «De Oratione». In *PG* 79, col. 1165-1200.
- FABRIS, Rinaldo – *La tradizione paolina*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1995.
- FARIAS, José Jacinto Ferreira de – «Balthasar e Rahner: duas visões da seriedade do cristianismo em conflito?». In CARVALHO, Maria Manuela da Conceição Dias de; CARDOSO, Isabel Maria Alçada (coord.) – *Amor, história, eternidade: Actas das Jornadas Balthasarianas, Outubro de 2008 e 2009*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010, p. 95-106.
- FARIAS, José Jacinto Ferreira de – «Será necessário hoje uma teologia negativa?». In *Didaskalia*, 37/2 (2007), p. 69-77.
- FEUILLET, André – «La demeure céleste et la destinée des chrétiens: Exégèse de II Cor., v, 1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne». In *RSR* 44 (1956), p.161-192.
- FEUILLET, André – «La demeure céleste et la destinée des chrétiens: Exégèse de II Cor., v, 1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne. Deuxième partie: La demeure cèleste et le Christ Glorieux». In *RSR* 44 (1956), p.360-402.
- GALVÃO, Henrique Noronha – «O *cor inquietum* como chave hermenêutica das *Confissões*». In AAVV – *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e actualidade*, p. 39-55.
- GORDO, Jesús Martínez – *Del miedo a la libertad al miedo a la solidaridad: Propuesta de teología fundamental práctica en diálogo com Hans Urs von Balthasar, Gustavo Gutierrez y Wolfhart Pannenberg. Extracto de la Tesis Doctoral presentada para la obtención del grado de Doctor*. Barcelona: Facultat de teologia de Catalunya, 1993.
- GROSS, H. – «Resto». In BAUER, Johannes B. (ed.) – *Diccionario de teologia Bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1967, col. 907-909.
- GUARDINI, Romano – *Les sens et la connaissance de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1954.

- GUILHERME DE SAINT-THIERRY – «De natura et dignitate amoris». In GUILHERME DE SAINT-THIERRY – *Deux traités de l'amour de Dieu: De la contemplation de Dieu; De la nature et de la dignité de l'amour*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953, p. 69-137.
- GUILHERME DE SAINT-THIERRY – «Speculum Fidei». In GUILHERME DE SAINT-THIERRY – *Deux traités sur la foi: Le miroir de la foi; L'énigme de la foi*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, p. 24-91.
- GUILLET, Jacques – *La foi de Jésus-Christ*. Paris: Desclée, 1980.
- GUNDRY, Robert H. – *Mark: A commentary on his apology for the cross*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1993.
- HEALEY, Joseph P. – «Faith». In FREEDMAN – *The anchor Bible dictionary*. Vol. II, p. 744-749.
- HEMELSOET, B. – «Bíblia». In VAN DEN BORN, A. (ed.) – *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Petropolis: Editora Vozes, 1987, col. 181-209.
- IRENEU DE LIÃO – *Contre les hérésies: Livre II*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982. Col. Sources Chrétiennes, n° 294.
- IRENEU DE LIÃO – *Contre les hérésies: Livre III*. SC 211. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.
- IRENEU DE LIÃO – *Contre les hérésies: Livre IV*. SC 100/II. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.
- JOÃO CRISÓSTOMO – «Homélie sur les deux Épîtres aux Corinthiens: Homélie XXXIV». In BAREILLE, J. (ed.) – *Ouvres Complètes de S. Jean Chrysostome. Vol IX*. Paris: Librairie de Louis Vives, 1872, p.81-89.
- KANT, Immanuel – *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- KIERKEGAARD, SØREN – «Le concept d'ironie». In KIERKEGAARD, SØREN – *Oeuvres complètes*. Vol. II. Paris: Editions de L'Orante, 1986, p. 3-297.
- KIERKEGAARD, SØREN – *Temor e tremor*. 2ª Edição. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- KÖSTER, H. – «σπλάγχχνον». In KITTEL; FRIEDRICH (ed.) – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. XII, col. 903-934.
- LACAN, Marc-François – «Les trois que demeurent». In *RSR* 46 (1958), p.321-343.
- LATOURELLE, René – «Bultmann, Rudolf». In LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino – *Diccionario de teologia Fundamental*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992, p. 164-169.
- LEAHY, Brendan – *El principio mariano en la eclesiologia de Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Ciudad Nueva, 2002.
- MALANTSCHUK, Gregor – «Index terminologique». In KIERKEGAARD, SØREN – *Oeuvres complètes*. Vol XX. Paris: Editions de L'Orante, 1986, p. 3-211.
- MARCHESE, Giovanni – *La cristologia di Hans Urs von Balthasar: La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1977.
- MARTINS, Nuno Brás da Silva – «O amor como essência da vida cristã». In CARVALHO, Maria Manuela da Conceição Dias de; CARDOSO, Isabel Maria Alçada (coord.) –

- Amor, história, eternidade: Actas das Jornadas Balthasarianas, Outubro de 2008 e 2009.* Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010, p. 47-57.
- MARTINS, Nuno Brás da Silva – «Uma teologia confessante». In CARVALHO, Maria Manuela da Conceição Dias de; CARDOSO, Isabel Maria Alçada (coord.) – *Amor, história, eternidade: Actas das Jornadas Balthasarianas, Outubro de 2008 e 2009.* Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010, p. 107-115.
- MARTINS, Nuno Brás da Silva – *Introdução à teologia.* Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003.
- MOUROUX, Jean – *Je crois en Toi.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.
- MOUROUX, Jean – *L'expérience chrétienne: Introduction a une théologie.* Paris: Éditions Montagne, 1952.
- MURPHY, Roland E. – «Wisdom in the OT». In FREEDMAN, David Noel (ed.) – *The anchor Bible dictionary.* Vol. VI. New York: Doubleday, 1992, p. 920-931.
- NESTLE; ALAND (ed.) – *Novum Testamentum graece.* 27ª Edição. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.
- NEWMAN, John Henry – *An Essay in Aid of A Grammar of Assent.* Oxford: Clarendon Press, 1998.
- NICHOLS, Aidan – *The word has been abroad: A guide through Balthasar's aesthetics.* Washington: The Catholic University of America Press, 1998.
- O'DONNELL, John – *Hans Urs von Balthasar.* New York: Continuum, 2000.
- ORÍGENES – *Commentaire sur S. Jean.* Vol. II. SC 157. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.
- ORÍGENES – *Contre Celso.* SC 132. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967.
- ORÍGENES – *Traité des principes.* SC 252. Paris: Les Éditions du Cerf, 1978.
- OTTO, Rudolf – *O Sagrado.* Lisboa: Edições 70, 1992.
- PESCH, Otto-Herman – «Justification/Justice». In *Nouveau Dictionnaire de Théologie.* 2ª Edição. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996, p. 466-475.
- PIKAZA, Xabier – «Ver a Dios». In *Diccionario de la Biblia: Historia y palabra.* Estella: Editorial Verbo Divino, 2007, p. 1063.
- PONGA, Silouane – «Le Christ *Universale Concretum* chez Hans Urs von Balthasar». In *NRT* 127 (2005), p. 587-603.
- PROVENCHER, N. – «Modernismo». In LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino – *Diccionario de teologia Fundamental.* Madrid: Ediciones Paulinas, 1992, p. 1013-1017.
- RAHLFS, Alfred (ed.) – *Septuaginta.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- RAHNER, Karl – «Sobre el concepto de misterio en la teologia católica». In RAHNER, Karl – *Escritos de teologia.* Vol. IV. Madrid: Taurus Ediciones, 1964, p. 53-101.
- RATZINGER, Joseph – «Oraison funèbre de Hans-Urs von Balthasar». In *Communio*, ed. francesa, XIV, 2 (1989), p. 5-11.

- REITAN, Eric – *Is God a delusion: A reply to religion's cultured despisers*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- ROBECK, C. M. – «Knowledge, gift of knowledge». In HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (ed.) – *Dictionary of Paul and his letters*. Leicester: InterVarsity Press, 1993, p. 526-528.
- ROUSSELOT, Pierre – «The eyes of faith». In ROUSSELOT, Pierre – *The Eyes of Faith; Answer to Two Attacks*. New York: Fordham University Press, 1990, p. 21-81.
- SCHNACKENBURG, Rudolf – *El Evangelio según San Juan: Versión y comentario*. Vol III. Barcelona: Editorial Herder, 1980.
- SILVA, Carlos – «Arquétipo». In AAVV – *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol. I. Lisboa: Editorial Verbo, 1989, col. 462-464.
- SUAREZ, Francisco – «Tractatus de gratia Dei». In VIVÈS, Ludovico (ed.) – *Suarez: Opera Omnia*. Vol. VII. Paris: Bibliopolam, 1857.
- TERRA, Domingos – *Devenir chrétien aujourd'hui: Un discernement avec Karl Rahner*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- TOMÁS DE AQUINO, São – *Le questioni disputate*. Vol. II: *La verità*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992.
- TOMÁS DE AQUINO, São – *Suma teológica*. Vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO, São – *Suma teológica*. Vol. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO, São – *Suma teológica*. Vol. V. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- TOMÁS DE AQUINO, São – *Suma teológica*. Vol. VIII. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO, São – *Super epistolas S. Pauli lectura*. Vol. I. 8ª Edição. Roma: Marietti, 1953.
- VERMES, Geza – *The Dead Sea Scrolls: Qumran in perspective*. London: William Collins Sons, 1977.
- WEINFELD, M. – «כְּבוֹדֵךְ kâbôdê». In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (ed.) – *Theological dictionary of the Old Testament*. Vol. VII. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1995, p. 22-38.
- WEISER, Artur – «πιστεύω – Il concetto nell'A.T.». In KITTEL; FRIEDRICH (ed.) – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. X, col. 359-399
- WELTE, Bernard – *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1958.
- ZAZO, Jorge – *El encuentro: Propuesta para una teología Fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	4
1. FÉ ARQUETÍPICA DE JESUS	7
1.1. FÉ E EXISTÊNCIA HISTÓRICA DE JESUS	10
1.1.1. <i>Jesus e a fé de Israel.....</i>	<i>10</i>
1.1.2. <i>Atitude existencial de Jesus</i>	<i>14</i>
1.1.3. <i>Possibilidade de uma fides Christi na história da teologia</i>	<i>20</i>
1.1.4. <i>Validade escatológica da fides Christi</i>	<i>25</i>
1.2. JESUS CRISTO COMO O ARQUÉTIPO DA FÉ.....	28
1.3. EXPERIÊNCIAS ARQUETÍPICAS DA FÉ	33
1.3.1. <i>Experiência veterotestamentária</i>	<i>34</i>
1.3.2. <i>A experiência de Maria.....</i>	<i>38</i>
1.3.3. <i>A experiência apostólica.....</i>	<i>41</i>
1.3.4. <i>Experiência eclesial.....</i>	<i>45</i>
2. A FÉ CRISTÃ COMO EXISTÊNCIA CRENTE.....	50
2.1. ANÁLISE TEOLÓGICA DA EXPERIÊNCIA.....	52
2.1.1. <i>O caso paulino.....</i>	<i>55</i>
2.1.2. <i>O caso joanino.....</i>	<i>57</i>
2.1.3. <i>Sentimento harmonizador cristão</i>	<i>61</i>
2.1.4. <i>Breve apontamento histórico</i>	<i>69</i>
2.2. OS SENTIDOS ESPIRITUAIS	77
2.2.1. <i>Panorama histórico</i>	<i>78</i>
2.2.2. <i>Espírito e sensibilidade.....</i>	<i>82</i>
2.2.3. <i>Experiência mística.....</i>	<i>87</i>
2.2.4. <i>Integração das experiências</i>	<i>89</i>
2.3. CONHECIMENTO E FÉ	91

2.4. A FORMA DA FÉ.....	99
2.4.1. <i>O testemunho de Deus no crente</i>	99
2.4.2. <i>O testemunho histórico de Deus</i>	104
2.4.3. <i>Relação entre testemunho histórico e pessoal</i>	113
2.4.4. <i>Forma da fé e sinais</i>	115
CONCLUSÃO	123
BIBLIOGRAFIA	128