



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

NELSON MIGUEL VIEIRA RODRIGUES

**MARIA COMO PRINCÍPIO UNIFICADOR NA
ECLESIOLOGIA DE HANS URS VON BALTHASAR**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor José Jacinto Ferreira de Farias

**Lisboa
2014**

À paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Faro

INTRODUÇÃO

Maria ocupa um lugar muito específico no âmbito da História da Salvação. Por ser filha predilecta do Pai, Mãe de Deus-Filho e sacrário do Espírito Santo, ela, com muita razão, é tida como membro supereminente e singular na Igreja. Por esta razão, ela é apontada, pela doutrina eclesial, como exemplo e modelo acabado de Fé, Esperança e de Caridade¹.

Surgem, no entanto, muitos posicionamentos contrários a esta reflexão, nomeadamente em ambientes extra-católicos, como é o caso de algumas Igrejas irmãs. Mesmo na vida eclesial, não poucas vezes se ouvem vozes contrárias ao exagero com que muitas vezes se fala sobre Maria e o seu papel na Igreja.

O Concílio Vaticano II terá dado o seu contributo a esta reflexão, ao decidir colocar a reflexão sobre Maria no lugar certo: no âmbito da reflexão sobre a Igreja, porque Maria é membro desta Igreja. Ela não é somente Mãe da Igreja, como é, também, nossa irmã. Maria é membro perfeito a imitar e por isso, digna de ser venerada. Tal atitude em nada diminui a adoração devida a Deus mas, pelo contrário, a engrandece.

Eis como nasceu este estudo.

Quando no início do ano 2012 houve a necessidade, da nossa parte, de elaborar uma síntese de uma obra de Otto Semmelroth, achou-se oportuno fazer algumas leituras paralelas sobre a temática da eclesiologia. Analisando o livro *As Eclesiologias do Século XX* de Battista Mondin, chamou-me à atenção o facto de o autor qualificar a eclesiologia de H. U. von Balthasar de “mariana”. Continuando a ler, entendi que deveria

¹ Cf. *Lumen Gentium*, 53.

aprofundar a questão. Deste modo, foi possível perceber que outros teólogos preferiam qualificar a mesma eclesiologia de sacramental-mariana.

Estas leituras foram surgindo precisamente no momento em que nos preparávamos para iniciar o Seminário de acompanhamento de Dissertação. Os conhecimentos que já tínhamos da teologia balthasariana, a par da vontade que havia para aprofundar o lugar de Maria na Igreja, apareceram, então, como um mote para o início deste estudo, que, em boa hora, foi elaborado, por comemorarmos os 25 anos da morte do teólogo suíço.

O primeiro passo dado foi o de ler alguns trabalhos já publicados sobre este assunto específico. Essas obras aparecem, agora, indicadas na Bibliografia, mas destacamos duas que em muito contribuíram para traçar um caminho pessoal de reflexão.

Em primeiro lugar a obra *El principio mariano en la eclesiologia de Hans Urs von Balthasar*, fruto da Tese de Doutoramento de D. Brendan Leahy, um sacerdote irlandês, professor da Universidade de Dublin, e actualmente Bispo de Limerick (Irlanda).

Nesta obra, o bispo Irlandês procurou partir de um estudo da mariologia ao longo da História da Igreja para depois entrar na reflexão específica de von Balthasar. Analisando os conceitos de “Mistério”, “Comunhão” e “Missão”, irá depois afirmar que Maria habita no Mistério, participando na Comunhão Trinitária e, por isso, descobre a sua missão específica, cooperando na missão de Cristo, até hoje.

Na parte final deste trabalho, o autor aplica a reflexão do teólogo suíço à vida concreta e actual da Igreja. A espiritualidade mariana é, então, uma espiritualidade para todos aqueles que procuram alcançar a santidade. Sendo Maria o núcleo representativo da feminilidade da Igreja, D. Leahy afirma que é chegada a hora do laicado

afirmar a sua missão específica no âmbito da Igreja e do mundo. O autor faz esta afirmação porque percebe que chegou a hora de uma nova consciência na Igreja da sua dimensão eclesial mariana. Se é verdade que o elemento mariano da Igreja emerge simultaneamente na hierarquia e no laicado, D. Leahy afirma que a feminilidade deverá despertar, de um modo especial, no laicado. Em síntese, trata-se de fazer uma nova apreciação do papel específico dos leigos: crescer e frutificar, um papel único para o anúncio de Cristo.

O segundo trabalho em que nos detivemos prolongadamente foi a tese de Licenciatura do Padre Luís Miguel Matos Ferreira, *O Princípio Mariano na Eclesiologia de Hans Urs von Balthasar*, orientada por Maria Manuela da Conceição Dias de Carvalho em 2005, ano em que celebrávamos o centenário do nascimento de Hans Urs von Balthasar.

Neste trabalho, o Luís Miguel Ferreira procurou fazer uma apresentação demorada da eclesiologia do teólogo suíço, auxiliado pela inúmera Bibliografia existente sobre a temática. Repassando os escritos do cardeal eleito, apresenta a Igreja como *pessoa, corpo, estrutura, esposa, povo de povos e unidade de unidades*.

Numa segunda parte, o autor justifica a maternidade de Maria para com os crentes devido à maternidade que possui em relação a Cristo. A partir daqui, Luís Miguel apresenta Maria como aquela que unifica os diversos princípios existentes na eclesiologia balthasariana, afirmando que a eclesiologia de von Balthasar é mariana porque é uma eclesiologia nupcial, onde Deus se dá por amor e cada cristão se insere nupcialmente na estruturação do Corpo de Cristo, ao participar na missão de Cristo.

Nesta reflexão que, agora, apresentamos, é nosso propósito fazer um percurso semelhante ao já empreendido por ambos os autores, mas que possa possibilitar

um contacto directo com as obras do teólogo suíço. Apesar de, na origem da esquematização deste trabalho, terem estado alguns estudos, que se acharam necessários, para a redacção final desta dissertação, quisemos focar-nos essencialmente nas obras de von Balthasar. Tal critério está perceptível nas notas de rodapé que acompanham o corpo do trabalho, nas quais é possível verificar que se prescindiu de citações fora do âmbito dos escritos de von Balthasar. Apresentamos, como resultado final, três capítulos.

No primeiro capítulo, apresentamos a eclesiologia de von Balthasar. Partimos do conceito de revelação de Deus ao Homem, ou projecto de salvação, como *drama divino*. Neste *drama* que possibilita a relação de Deus com o Homem, destaca-se a importância do momento em que Deus entra “em cena”, de um modo perfeito em Jesus Cristo. No fim deste primeiro capítulo aparece um estudo sobre a afirmação da Igreja como continuadora da presença de Cristo na Terra

No segundo capítulo a Igreja aparece como a reunião de todos aqueles que, chamados a uma vocação concreta, se associam à missão de Cristo. Maria surge, neste momento, como aquela que de um modo perfeito apresenta uma resposta a esta participação na acção de Deus. Consciente de que a sua resposta não é dada em proveito próprio, mas para um todo que ainda não compreende, ao mesmo tempo que educa o seu Filho, Maria vai sendo educada para a sua missão específica, por Aquele que gerou.

No terceiro capítulo, procurou inserir-se a vida espiritual da Igreja como uma dimensão onde também Maria deve estar presente. Partindo do seu exemplo concreto, percebemos que a espiritualidade mariana é transversal a toda a Igreja porque, tendo uma dimensão Trinitária, possibilita a inserção na Comunhão Trinitária, meta para a qual todo o cristão caminha.

Qualquer reflexão deste tipo poderá ser sempre tida como ousada. Será sempre difícil conseguir dizer-se tudo. Ao mesmo tempo, quando existe a pretensão de se dizer o maior número de coisas possível, podemos incorrer no risco de nos afastarmos do essencial. Ora, este foi o critério que seguimos ao longo da investigação e da redação do texto. A vasta e complexa bibliografia de von Balthasar originou uma selecção de obras a estudar.

O mesmo se diga do que acontece no terceiro capítulo, onde procurámos apresentar o contributo de dois autores: K. Rahner e E. Schillebeeckx. Seria injustificável que pretendêssemos uma análise exaustiva destes autores, dado o objetivo do nosso trabalho, tão restrito ao teólogo suíço. Por esta razão, tanto para o teólogo alemão como para o teólogo belga, foi escolhida uma obra que, após algumas leituras, pareceu ser a que melhor servia de síntese às respetivas mariologias.

Uma outra limitação que poderá ser encontrada é a das línguas. Não fomos aos textos originais do autor. Pelo contrário, optámos por traduções portuguesas, italianas, francesas e maioritariamente espanholas, uma vez que o alemão se apresentava desconfortável ao nosso estudo

Para terminar a introdução deste trabalho, surge a necessidade de apresentar, num modo mais pessoal, alguns agradecimentos. Não esgotam, como é óbvio, a totalidade dos destinatários.

Em primeiro lugar, agradeço à minha Diocese de Faro, recordando especialmente o Seminário de São José. Agraço pela formação que me proporcionaram ao longo de oito anos e pelo modo humano com que sempre apostaram em mim e me acompanharam.

Agradeço a duas comunidades muito importantes que nunca me desampararam e, tenho a certeza, sempre rezaram por mim para que agora fosse possível apresentar este estudo: à comunidade Paroquial de N^a S^a da Conceição de Faro, o meu muito obrigado; à Fraternidade da Família Franciscana de Faro, englobando a Venerável Ordem Franciscana Secular e a Ordem dos Frades Menores, também o meu muito obrigado. Em ambas as comunidades amadureci a minha piedade mariana. Por elas e com elas, cedo aprendi a colocar Maria como Mãe digna de ser venerada e imitada.

Por fim, um agradecimento especial à Faculdade de Teologia de Lisboa, mais especificamente ao meu orientador, o Prof. Doutor José Jacinto Ferreira de Farias, pelo modo como sempre me quis acompanhar, por me encorajar a não desanimar e pelo exemplo de sacerdote e mestre que tem sido através da sua dedicação.

CAPÍTULO I

A ECLESIOLOGIA DE VON BALTHASAR

Na Trilogia composta pelos 7 volumes de *Glória*, 5 volumes da *Teodramática* e 3 volumes da *Teológica*, juntamente com o *Epílogo*, von Balthasar apresenta uma eclesiologia num estilo muito próprio. Adoptando a imagem do *drama*, que identifica como acção, o autor faz um percurso onde mostra como Deus parte da sua condição misteriosa do Amor Trinitário até chegar a uma revelação perfeita em Jesus Cristo. A relação de Deus com o Homem é, pois, imagem da relação da própria Vida Trinitária.

Para percebermos como se dá esta relação entre Deus e Homem, será essencial verificar em que medida é que ambas são personagens desta acção. Para isso, surge com importância capital a necessidade de verificar o conceito de pessoa aplicado à Trindade e ao próprio Homem.

Jesus Cristo, como cume da Revelação, apresenta-se como aquele que melhor evidencia a personalidade da Trindade, mediante a sua missão, outorgada pelo Pai e mediada pelo Espírito Santo.

A Igreja surge, então, como continuadora desta presença de Deus no mundo. Deus não abandonou o *drama*, mas quis tornar-se ainda mais presente e fá-lo a partir da vida daqueles que agem em Cristo, também com uma missão específica.

Por esta razão também a Igreja tem uma personalidade própria, uma vez que é Corpo do Cristo total, e com Cristo se relaciona na sua condição esposal. É esta reflexão que pretendemos, de seguida, empreender.

1. A REVELAÇÃO TRINITÁRIA COMO TEODRAMA

Quando falamos de *drama divino*, seguimos o fio condutor de von Balthasar no qual a primazia é dada à Santíssima Trindade. É por aqui que iremos começar a nossa abordagem. No terceiro volume da *Teodramática*, von Balthasar dedica o último capítulo a *Deus Trindade*. O próprio teólogo reconhece que este tema poderia vir no início da reflexão sobre as personagens do *drama*, mas o autor entendeu que, de algum modo, já se encontrava no estudo da Cristologia, o qual nos permite perceber logo a revelação que Cristo faz do Pai e do Espírito Santo².

Ao introduzir o tema, von Balthasar lança algumas questões, às quais pretende dar uma resposta: a) será possível que Deus possa entrar numa representação mundana e assuma, nela, um papel, sem com isso se converter numa figura mitológica?; b) o conceito cristológico de *pessoa*, tal como é desenvolvido em relação às outras personagens, pode ser aplicado a Deus e à sua Vida Trinitária?; c) a íntima Vida Trinitária de Deus, pode expressar-se e reflectir-se no desenvolvimento da representação?

Estas perguntas que o autor introduz, são as mesmas às quais agora pretendemos dar resposta.

² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III. Las personas del drama: El hombre en Cristo* (Madrid: Encuentro 1993) 463.

1.1. Um Deus que entra em cena

Pode Deus aparecer em cena? Para o autor, Deus pode e fê-lo em Jesus Cristo. Com esta “entrada em cena”, Deus não renunciou à sua divindade. O Pai, na sua liberdade infinita, quis, desde toda a eternidade, que Jesus se tornasse revelação da Trindade imanente³, algo que a Humanidade só conseguiria ter acesso mediante a participação na Vida íntima da Trindade, pelo Espírito Santo, que agora Jesus oferece⁴. Como consequência, o acesso a uma verdadeira “interpretação de Deus” está agora disponível a quem quiser, graças a Jesus Cristo que veio habitar junto da Humanidade⁵. A única “iniciação” exigida ao Homem, para este acesso, é uma iniciação subjectiva, fruto do Espírito Santo⁶.

Na entrada da Trindade em cena, em Jesus Cristo, percebemos os seguintes movimentos: o Pai é a sua origem mas, ao mesmo tempo, é uma *Pessoa* distinta; o Espírito Santo que, uma vez junto do Pai, Jesus enviará novamente, mostra-se também como *Pessoa* distinta da *Pessoa* de Jesus. Tudo o que se sabe sobre as *Pessoas* da Trindade, só é possível graças à figura e comportamento de Jesus. Por isso, é impossível chegar ao conhecimento da Trindade imanente abdicando da Trindade económica. Esta ideia está bem explícita na afirmação de Jesus em Jo 14, 16, onde o próprio se apresenta como

³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Deus Todo-Poderoso*, in *Communio* 3 (1984) 209.

⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 464.

⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *O acesso à realidade de Deus*, in H. U. VON BALTHASAR, (e outros), *Mysterium Salutis II/1* (Petrópolis: Editora Vozes 1972) 25. Pode-se levantar a questão se até Jesus Cristo o acesso à realidade de Deus estava fechado. Von Balthasar apresenta o exemplo de um filho que vive um intervalo entre o seu nascimento e o seu primeiro acto racional. Do mesmo modo, existe um “lapso de tempo” entre a criação do Homem e o seu relacionamento com Deus de uma forma consciente, embora o Homem, como criatura, já esteja relacionado com Deus.

⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 465.

Caminho (para o Pai), *Verdade* (revelação da “Vida Trinitária”, cujo conteúdo é Ele próprio) e *Vida* (comunicação da Vida Eterna pelo Espírito Santo)⁷.

Von Balthasar termina a reflexão sobre este assunto defendendo o princípio segundo o qual não podemos chegar ao conhecimento da Trindade imanente e d’Ela fazer afirmações senão a partir da Trindade económica. Mas, embora esta seja princípio fundamental da primeira, dever-se-á evitar o perigo de se fazer uma identificação simplista entre ambas. Neste sentido, von Balthasar refuta o axioma rahneriano segundo o qual «A Trindade “económica” é a Trindade “imanente” e vice-versa» porque pensando assim, Deus correria o risco de ser absorvido no processo do mundo ficando dependente dele⁸.

Desta reflexão surge a segunda pergunta que o teólogo suíço procurou responder: como pode aparecer na Pessoa de Cristo uma natureza tri-pessoal de Deus? Não estaremos a voltar a um conceito equívoco e inteligível? É a questão que trataremos de seguida.

1.2. O conceito de pessoa aplicado à Trindade

Resulta do estudo de von Balthasar que Deus não pode ser considerado como uma mera generalidade. Pelo contrário, Ele é o *Particular*⁹. Esta particularidade determinada de Deus vislumbra-se na relação que se estabelece entre as Pessoas da Trindade.

⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 465-466.

⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 466.

⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Deus Todo-Poderoso*, 211.

Na tentativa de aplicar o conceito de *pessoa* à Trindade, von Balthasar começa por afirmar que Jesus Cristo é a *Pessoa* por antonomásia¹⁰. Isto porque em Jesus, a autoconsciência que Ele possui do seu ser espiritual coincide com a missão dada por parte do Pai. A missão surge, portanto, como a causa da identidade de Jesus. Ora, dentro desta “proto-personagem”, segundo o autor, pode haver outras pessoas na medida em que outros sujeitos espirituais se possam identificar com a missão pensada. Este será o caso do Pai, que outorga a missão, e do Espírito Santo, que se apresenta como mediador da mesma¹¹.

No caso de Jesus, a missão dada pelo Pai aparece como o seu elemento personalizante, ou seja, em Jesus, a pessoa é idêntica à missão¹². A esta responsabilidade pela salvação do mundo revela que o Pai não impõe a um sujeito espiritual finito uma tarefa que pertence a Deus infinito. Por isso, Jesus ao assumir tal encargo, revela-se como *Pessoa divina*, pois só tal Pessoa poderia estar à altura da causa de Deus¹³.

A personalidade da Trindade descobre-se precisamente a partir desta concepção de missão: o haver posições tão distintas perante a missão é revelador de posições pessoais. A estes modos pessoais de ser em Deus, von Balthasar chama de «suprapessoais»¹⁴.

¹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 467.

¹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 468-469.

¹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 474.

¹³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 467.

¹⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 469.

1.3. A representação da vida da Trindade

A terceira questão levantada por von Balthasar prendia-se com a possibilidade da Vida íntima da Trindade ser conteúdo da representação no *drama*. A resposta é positiva, mas isso poderá acontecer de duas formas que são, na verdade, duas teses: a primeira defende que a Trindade somente apareceu de forma explícita no tempo final, em Jesus Cristo. Todos os precedentes seriam prefigurações. Este é o pensamento da Sagrada Escritura e dos Padres da Igreja. É o que o autor também defende quando afirma, na sua obra *Gloria*, que o tempo de Jesus é um tempo irrepetível e o mesmo que era esperado pelos profetas quando procuravam descobrir a que *tempo* (tempo quantitativo) e a que *circunstâncias* (tempo qualitativo) se referia o Espírito de Cristo, que habitava neles, quando lhes predizia os sofrimentos destinados a Cristo e as glórias que lhe iriam seguir¹⁵.

A segunda tese, defendida por Joaquim de Fiore, defendia que no decorrer da representação, cada uma das *Pessoas* aparecia com mais clareza assumindo os rasgos da *Pessoa* anterior. Assim, divide a História salvífica em três Eras: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo¹⁶.

Perante estas duas formas de ver a representação da Trindade, o teólogo de Basileia afirma que «*um acontecimento trinitariamente tão importante não pode de modo algum partir em dois a História da Igreja*»¹⁷. Ou seja, segundo o autor, a ideia de uma revelação sucessiva das três *Pessoas* divinas é absurda e, por isso, desenvolve o seu pensamento afirmando dois pontos: em primeiro lugar que, embora a missão de Jesus se

¹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII. Nuevo Testamento* (Madrid: Encuentro 1998) 145.

¹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 469-470.

¹⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 470.

tenha cumprido na História, no que respeita ao conteúdo e efeitos dessa missão, continua sendo infinita¹⁸; em segundo lugar, afirma que a representação pode transmitir um conhecimento cada vez mais profundo do mistério de Deus, que é abismal¹⁹.

Por tudo o que dissemos, Deus é um espectador ou um actor, no *drama teológico*? Na verdade, Ele encontra-se por cima de toda a representação, uma vez que não está implicado no enredo, mas está nele porque se comprometeu plenamente com ele²⁰.

Para terminar esta primeira reflexão, falta-nos aludir a uma questão. Se, como vimos, Deus está presente no enredo do *drama*, como será possível que a tripersonalidade de Deus se relacione com a representação do *drama* no mundo? A grande afirmação do autor sobre esta questão aparece na sua Teodramática:

«O Deus Trinitário não aparece ao lado de outras figuras sobre o cenário do mundo, mas sim nelas. O próprio Logos do Pai não aparece senão na natureza humana de Jesus Cristo»²¹.

O Homem é o lugar por excelência da presença de Deus. Ele é a imagem (*imago*) criada e vocacionada a tornar-se semelhança (*similitudo*) de Deus, de forma a constituir-se lugar no qual possa inserir-se o *protótipo divino*, Jesus Cristo. Mediante esta inserção de Cristo, o Homem pode chegar a ser, por graça, uma pessoa (teológica), ou seja, um filho do Pai que participa na missão do Filho Unigénito pela inabitação do Espírito

¹⁸ O autor aprofunda a questão do “Tempo de Jesus” em: H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 135-145.

¹⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História* (Lisboa: UCE 2010) 98-103. Sobre este tema, veja-se a reflexão de von Balthasar intitulada *Plenitude e Progresso*, na qual o autor afirma, por um lado, que aquilo que Jesus trouxe é absolutamente definitivo, mas que em todo o tempo se deverá relacionar a revelação com a auto-explicação da Humanidade na sua História. Por este motivo, a verdade cristã, revelada em Jesus, constitui um tesouro inesgotável, sempre presente e aberto.

²⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 471.

²¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 481.

Santo²². Este Homem novo, o Homem inserido em Cristo, é agora um *homo ecclesiasticus*, pois possui traços eclesiais tanto na sua psicologia como na sua vontade (arbítrio) vital. Este Homem Eclesial adquire ainda nele um “espaço eclesial” para acolher os outros²³, como veremos de seguida.

2. CRISTO COMO PROTO-PERSONAGEM DO TEODRAMA

A partir do ponto anterior, percebemos que a personalidade e identidade de Jesus ficam asseguradas através da sua missão. Mediante a execução da missão outorgada pelo Pai, abre-se o “espaço cénico” e faz-se presente o “Eu” do enviado²⁴. Este espaço, converte-se, agora, num “local” onde se encontram aqueles a quem a missão universal alcança, transforma, toca e renova.

Na conclusão no Segundo Capítulo do terceiro volume da *Teodramática*, von Balthasar aborda este assunto numa reflexão que intitula “*Cristologia em perspectiva*”. Relativamente ao tema a que aludimos, o autor levanta algumas questões. Iremos debruçar-nos sobre três delas: 1) como se dá a relação da Palavra Encarnada com a natureza humana no seu conjunto?; 2) em que consiste a missão universal de Jesus?; 3) qual o sentido do “ser-em-Cristo” da fórmula Paulina?

²² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 483.

²³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 483-484.

²⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 214.

2.1. Um Jesus que participa da natureza humana

Segundo o teólogo suíço, Jesus, como sujeito espiritual de natureza humana, possui uma posição única. Isto deve-se ao profundo “abaixamento” do próprio Deus, à sua descida, à sua humilhação²⁵. Trata-se da sua *kenose*, um verdadeiro acontecimento Trinitário²⁶, de tal modo que atinge uma unidade íntima num Homem que, embora único, não deixa de ser Homem entre os Homens²⁷. Isto se depreende pela sua consciência de uma missão universal e pela implicação da divindade no seu “eu”²⁸. A declaração de Jesus na qual afirma que veio ao mundo para fazer a vontade do Pai (cf. Jo 6, 38) é testemunha de que a sua missão é a chave de toda a sua existência²⁹. Assim, através da missão de Jesus, começa a tornar-se claro um duplo aspecto no mistério de Cristo: a sua divindade e a tripersonalidade de Deus que há n’Ele.

Mas, relativamente às duas naturezas de Cristo, como se dá a relação entre Jesus e a Humanidade? Como coabitam as duas naturezas? Na verdade, Jesus, ao tomar a condição humana, estreita a tensão que existe entre a identidade da espécie e a particularidade do indivíduo, na qual se encontra imerso. Os Padres da Igreja, que o autor vai citando na sua exposição, foram fazendo o seu caminho de reflexão sobre esta questão. Hilário, por exemplo, defendeu que no plano natural, cada indivíduo, apesar da sua

²⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 473; H. U. VON BALTHASAR, *Deus Todo-Poderoso*, 216-217.

²⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in H. U. VON BALTHASAR, (e outros), *Mysterium Salutis III/6* (Petrópolis: Editora Vozes 1974) 18-19.

²⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História*, 14; H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 15-25.

²⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 216.

²⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História*, 23.

exclusividade, inclui todos os outros por ser partícipe no concreto de toda a natureza³⁰. Para Ireneu, Orígenes e Atanásio, Cristo entra na natureza humana não como um simples sujeito espiritual, mas como uma *Pessoa* superior a toda a natureza. Ou seja, Cristo é o *Logos* pessoal que cria todos os seres racionais (*logikoi*) e é n'Ele que todos participam por natureza³¹.

Para von Balthasar, existe uma dedução óbvia que se pode fazer da reflexão da Patrística: pelo corpo que Cristo assumiu, toda a Humanidade encontra-se contida n'Ele. Cristo é como que uma cidade e nós, uma vez que estamos unidos à sua carne, somos os seus habitantes³². De toda a reflexão da Patrística, von Balthasar deduz que se deve seguir as afirmações de Damasceno. Segundo ele, o carácter determinado da filiação divina de Jesus converte-o num Homem individual e muito determinado. Isto não o impede de ampliar o âmbito da sua acção a toda a natureza humana. Esta acção é possível por existir uma superior dignidade pessoal em relação ao resto da Humanidade³³.

2.2. Uma missão que abarca todos: o “Comércio Sagrado”

A segunda questão levantada pelo autor prende-se com o conteúdo da missão universal de Jesus. Para von Balthasar, o ponto central desta missão é chamado de sagrado ou maravilhoso intercâmbio, na linha do que foi sendo reflectido pelos Padres da

³⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 216.

³¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 217.

³² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 218.

³³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História* 13-16. Ao falar da absoluta unicidade que reside em Deus, von Balthasar confronta-a com a unicidade existente no Homem. O problema é levantado com a questão: como é possível que no mesmo sujeito (Jesus) exista uma união ôntica entre Deus e o Homem? É porque a sua personalidade humana, o seu centro psicológico, sem ser quebrada ou violentada, é assumida pela sua pessoa divina na sua Encarnação e manifestação.

Igreja³⁴. Assim, citando Cirilo de Alexandria, afirma o nosso autor que na Cruz e na Ressurreição de Cristo, a natureza de toda a Humanidade está, de certo modo, crucificada e ressuscitada³⁵. O que acontece na Cruz é uma assunção real da situação pessoal e social do pecador. Por isso, a missão de Jesus aponta desde logo para este momento, como um «*ser para a morte*»³⁶, no qual se dá a reconciliação do mundo com Deus. Daí que possamos afirmar, com o nosso autor, que «*toda a missão do Filho realizou-se na “carne pecadora”, a fim de que Ele pudesse “julgar o pecado na sua carne” (Rom 8, 3)*»³⁷.

Mas von Balthasar explicita que a missão de Cristo não pode ficar reduzida a um actuar e um padecer que salva o Homem do castigo merecido. Pelo contrário, trata-se de um “fazer-com” e um “padecer-com” os que se encontram longe de Deus, de forma a abrir-lhes o “espaço da missão cristã” pelo qual eles podem tomar, agora, parte na sua acção e paixão salvíficas em favor do mundo³⁸.

Deste modo, o teólogo avança que o facto de Jesus ter morrido “por nós” nunca poderá significar que Ele morreu no lugar de todos para que o Homem não tivesse de morrer. Pelo contrário, significa que insere os outros na “comunidade mística da morte”, em virtude da qual a morte recebe um «*significado distinto e até transformado*»³⁹. Com o acontecimento da morte de Jesus, expressão alta da sua humanidade, o Homem passa a

³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 220.

³⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 221.

³⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 139.

³⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 80.

³⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 224.

³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 227.

estar em condições de O seguir como testemunha da sua vida e da sua morte até à Cruz⁴⁰. É este o pensamento de S. Paulo em 2 Co 5, 14: «*morreu por todos para que já não vivam para si os que vivem, mas para Aquele que morreu e ressuscitou por eles*».

E porquê esta importância dada ao aspecto mortal? Porque na verdade é a dimensão que globalmente é entendida como “fim”⁴¹. Por isso, tendo Deus querido fazer a “experiência” do ser humano “a partir de dentro”, para o levantar e salvar, também a partir de dentro, Ele coloca o acento decisivo precisamente neste aspecto⁴².

2.3. O Ser em Cristo (“*En Christoi*”)

Todo o cristão, como vimos anteriormente, é inserido na comunidade mística de Cristo. Apraz-nos agora o dever de esclarecer no que consiste o “ser em Cristo”, de que S. Paulo fala. Ora, esta expressão possui um sentido bastante amplo. Von Balthasar defende que tal realidade se apoia num centro único que é a esfera operativa e vital criada pelo alcance da missão universal de Jesus⁴³.

A partícula “em”, da expressão “ser-em-Cristo”, não deve ser entendida somente num sentido local. Pelo contrário, ela situa-se num sentido instrumental, causal ou modal. Por isso, vemos que este “ser em Cristo” é uma continuação da missão pessoal do

⁴⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 61-62.

⁴¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 137. Aqui, von Balthasar, ao abordar a questão do “tempo”, expõe como na mentalidade judaica o tempo do Homem é sempre o tempo finito de cada Homem concreto que leva à morte. Por isso, conceber o tempo aligeirando o peso da morte seria sempre uma interpretação irreal.

⁴² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 7.

⁴³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 227.

próprio Cristo⁴⁴. Para São Paulo a expressão poderia simplesmente significar o “ser cristão”, mas tinha, sem dúvida, uma conotação de que este *ser-em* é um acontecimento operado por Cristo e que exige uma adequada resposta por parte dos cristãos. Não se trata de um simples seguimento⁴⁵, mas dum seguimento que envolve toda a vida do cristão, um “seguimento incondicional”⁴⁶.

A acção de Jesus entende-se a partir da Cruz e da efusão do Espírito Santo⁴⁷. Assim, a expressão *En Christoi* aproxima-se da expressão Paulina *En Pneumati*. A “causa” do ser cristão é da iniciativa do próprio Jesus, o *Cristo-em-nós*, à qual o cristão deve responder, possibilitando o “efeito” que é o “nós-em-Cristo”. Este é o percurso vocacional de S. Paulo (cf. Gal 2, 19-20), ao qual o autor recorre para explicar esta dinâmica⁴⁸.

De tal modo a vida do cristão se configura à vida de Cristo, segundo esta visão, que o *en* converte-se em *syn*, ou seja, um morrer e ressuscitar, e até mesmo actuar, com Cristo (*synergoi*), se bem que Cristo continue a ser o Senhor pessoal e até mesmo Juiz (cf. 1Cor 4, 4). O cristão, portanto, deixa de ser um “ser-para-si”, fechado, para ser um “ser-em-Cristo”. A configuração com a morte do Crucificado implicará, então, que o cristão morra para o seu “ser-para-si”⁴⁹, levando-o a uma total abertura aos outros. Implicará, ainda, que constantemente o cristão morra para a “vontade-de-poder” própria,

⁴⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 228.

⁴⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 83.

⁴⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 156-166.

⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 228.

⁴⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 229.

⁴⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 229-230.

para passar a viver, actuar e morrer a partir daquele que tudo pode⁵⁰. Explica, assim, o nosso autor:

«Em todo o caso, a comunidade que Jesus chamou para segui-lo estará intimamente predestinada a abarcar, mais além do que a si própria, toda a humanidade. Esta comunidade vive de uma missão que crê (Mt 10) e se estende até ao fim do mundo (Mt 28)»⁵¹.

Pelo que foi dito, percebemos que o cristão, ao ser inserido no corpo eclesial de Cristo, se converte não numa coisa, mas em “um”, com Cristo, pela sua “personalidade universal”. Esta unidade não absorve o sujeito individual mas eleva-o, a partir de cima, a uma personalidade e a uma missão que plenifica a existência do Homem. De toda esta dinâmica surge a comunhão dos santos pela qual todos e cada um dispõem dos dons pessoais de cada qual⁵². A missão de Cristo abre, então, o “espaço cénico” para todos os que tomam parte na representação. Neste espaço, Cristo continua actuando como protagonista, mas agora cada cristão deve saber que a sua vida se orienta para uma *crucifixão* com a Cabeça⁵³.

⁵⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Deus Todo-Poderoso*, 217.

⁵¹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 82.

⁵² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 230-231.

⁵³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 92-94.

3. A IGREJA COMO CONTINUAÇÃO DA PRESENÇA DE CRISTO

Ao estudar o lugar da Igreja como personagem teológica no *drama divino*, von Balthasar percebe que à missão universal de Jesus deverá corresponder a universalidade dos destinatários, ou seja, todo o Homem⁵⁴. Já aqui apontamos, à partida, a Igreja como sinal perfeito desta universalidade do Homem.

O plano de Deus para com a Humanidade compreende, de uma forma inseparável, a criação e a sua redenção, reconciliação, reintegração por meio do Filho Encarnado, que entregou, por todos, o seu sangue e o seu corpo⁵⁵. Ora, no que toca à Criação, o Homem apresenta-se como sua síntese. Cada ser humano, que não é Deus, mas que foi criado à sua imagem e semelhança, vive numa dupla tensão: possui uma natureza idêntica a todos os indivíduos, embora seja um sujeito espiritual irrepetível, e existe na contraposição de homem e mulher, ambos criados por Deus mas a mulher a partir do homem.

A relação que o ser humano mantém com Deus, é, sem dúvida, imagem da vida intratrinitária. O mesmo se diga da contraposição homem-mulher, que adquire, em Deus, um novo sentido. Mas para percebermos de que modo o Homem pode explicar a vida da Trindade, adianta von Balthasar:

«Desde o ponto de vista neo, ou inclusive, veterotestamentário, jamais aparece a unidade como uma unidade abstracta e sem relação (como se a díade fosse algo que se pudesse abandonar), mas como uma riqueza de toda a vida, a qual faz participar a outra coisa em si mesma, e isto até ao

⁵⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 474.

⁵⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 312-313.

ponto em que a unidade doada (a natureza espiritual idêntica) inclua em si o milagre da unicidade do ser (de cada sujeito espiritual) e o segundo milagre da separação dos sexos em vista à sua mútua união fecunda»⁵⁶.

Em Cristo, faz-se presente “corporalmente” a imagem essencial de Deus e recapitula-se a unidade da Criação. O que significa este duplo aspecto na vida de Cristo? Que Ele é, para o mundo, ícone da Trindade; ao mesmo tempo é, para o Pai, ícone do mundo, ou melhor, «*de todos os sujeitos espirituais na natureza humana em virtude da substituição real que ele realiza para eles*»⁵⁷.

Assim sendo, uma vez que Cristo se conformou, na sua missão divina, com toda a Humanidade, von Balthasar levanta a questão se não lhe deveria corresponder, na sua forma que concentra a humanidade, uma outra forma humana igualmente concentrada, como *resposta*. Na verdade, por ser Filho de Deus, Cristo teria sempre que fazer surgir esta relação complementar da sua própria substância (tal como a mulher, criada *da substância do homem*)⁵⁸. Este *parceiro* teria que ter, no mundo reconciliado, uma figura concreta que tivesse a consciência de ser figura do Reino de Deus, de “ser envolvida” na realização da missão de Cristo⁵⁹.

É neste âmbito que von Balthasar situa a Igreja, criada da substância de Cristo porque nascida a partir do lado aberto de Cristo, na Cruz, como veremos mais à frente. A Igreja é, então, a colaboradora de Cristo na sua missão. Criada a partir da substância do próprio Cristo, tem agora a missão de representar e continuar a obra do Jesus Histórico. Através da acção do Espírito Santo, a nível pessoal e eclesial são criadas

⁵⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 314.

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 314.

⁵⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 314-315.

⁵⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 315.

missões que são a aplicação da vida de Cristo a toda a vida eclesial e cristã⁶⁰. Assim, a Igreja é apresentada pelo nosso autor como «*sujeito de recepção da revelação*»⁶¹. Importa, por isso, reflectir sobre esta Igreja naquilo que efectivamente é.

3.1. Uma Igreja que é pessoa

Von Balthasar, num dos seus *Ensaio Teológicos*, parte de um pressuposto que agora nos serve para a nossa reflexão. Perguntar “quem é a Igreja?”, como ele o faz, é afirmar que a Igreja possui uma personalidade. Mas, o que é uma pessoa? O teólogo suíço, partindo de uma definição convencional que define *pessoa* como um centro consciente espiritual de actos livres e racionais, levanta a questão se a Igreja é *pessoa* neste sentido⁶². Na verdade, se identificamos a Igreja apenas com a Hierarquia que a governa, não conseguimos chegar ao ponto de a conceber como um *sujeito integral*. É necessária uma visão mais ampla.

Uma forma, comum, de olhar para a Igreja é como um sujeito colectivo. Este sujeito teria elementos semelhantes a outros sujeitos colectivos, por exemplo, uma tribo. Tal analogia trás elementos positivos à reflexão, mas não suficientes. Na verdade, a Igreja não é, em primeiro lugar, uma formação sociológica, mas é, antes de mais, o Corpo Vivo de Cristo, alimentado, agora, pela sua Eucaristia⁶³.

⁶⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História*, 60.

⁶¹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 145.

⁶² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, in H. U. VON BALTAHSAR, *Sponsa Verbi. Ensayos Teológicos II* (Madrid: Ediciones Cristiandad 1965) 175.

⁶³ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria primeira Igreja* (Coimbra: Gráfica de Coimbra 2004) 173.

Para von Balthasar, o verdadeiro sujeito da Igreja é Cristo porque é Ele o responsável por colocar os actos da Igreja e de responder por eles. Mesmo quando fala da estrutura visível da Igreja, o cardeal eleito afirma que «*o corpo eclesial recebe o seu movimento da Cabeça, que está por cima dele e é sobrenatural*»⁶⁴. É por esta razão que a Igreja é diferente das outras pessoas colectivas, porque nenhuma outra se deixa reduzir assim a um único sujeito individual⁶⁵. A Igreja nasce de Jesus e d'Ele depende para toda a sua consciência vital. Isto significa que a Igreja, diferentemente dos outros sujeitos colectivos formados, possui um centro de consciência que é o próprio Cristo (Cabeça).

3.2. Uma Igreja que é Corpo

Uma primeira imagem, de que nos servimos para o nosso estudo, utilizada por von Balthasar, para qualificar a Igreja, é a de *Corpo*. A Igreja é o Cristo que continua vivendo. Por isso, ela juntamente com a cabeça (Cristo) formam uma única *pessoa*, o “Cristo Total”.

Evidentemente que Cristo, enquanto Deus, não precisaria de nenhuma Igreja. No entanto, pertence à essência deste Corpo, o necessitar desta Cabeça para participar da sua personalidade e ser assim, em absoluto, Corpo⁶⁶. Ou seja, na relação que se estabelece entre Cristo e a Igreja, permanece uma grande graça que flui do primeiro para a segunda: a possibilidade de participar da personalidade de Cristo. Isto significa também a participação que a Igreja tem na vida divina de Cristo por Ele ser Deus. Significa, ainda,

⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *El complejo antirromano* (Madrid: La Editorial Católica 1981) 9.

⁶⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, 177.

⁶⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, 178.

uma participação na intimidade e interioridade do pensar, sentir e querer divinos. Assim o fundamenta o autor:

«Cristo faz-se homem para adquirir a mesma natureza que nós e poder ser, assim, a nossa Cabeça; e isto fá-lo para nos poder transmitir, mediante a sua humanidade, a vida trinitária, da qual Ele, enquanto Deus, participa. Não nos podemos deter, por isso, na autoconsciência da Igreja. Esta não se deixa dissociar em absoluto, enquanto autoconsciência humana, nem se deixa compreender como dissociada, se não se faz referência à sua consciência divina, que implica em si a consciência trinitária íntegra de Deus»⁶⁷.

E como se dá esta participação? A partir das virtudes teológicas possibilitadas a cada baptizado. Cada uma destas virtudes, no dizer de von Balthasar, corresponde a atitudes espirituais pessoais. Todas elas comunicam, não só uma vida “entitativa” de Deus, mas também uma vida consciente, embora encoberta e à espera de plenitude. Não se trata de uma vida biológica mas sim de uma vida de intimidade e interioridade do pensar, do sentir e do querer divinos⁶⁸.

Para aclarar esta dinâmica, o autor alude a uma segunda imagem e, com ela, pretende aprofundar a “dependência” da Igreja em relação a Cristo. É a imagem da videira e dos ramos, ou sarmentos. Também nesta imagem, a relação entre ambos manifesta a intimidade existente entre Cristo e a sua Igreja. Assim explica o autor:

«Não há nos sarmentos nada fecundo que não proceda da videira e que não preexista de maneira totalmente real nela, embora, talvez, de maneira invisível: quia in Christus est omnis Ecclesia»⁶⁹.

Para von Balthasar, a Igreja não é corpo somente a título comparativo (Igreja é como... um corpo). Não. Ela é verdadeiramente corpo em virtude da Eucaristia,

⁶⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, 178.

⁶⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, 179.

⁶⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, 179.

daquele Corpo que Jesus deixou à Igreja como alimento. Por isso, a Igreja é «*aquela parte da humanidade que Ele ligou de modo especial ao seu corpo, de maneira que Ele vive na Igreja como a alma no corpo*»⁷⁰.

3.3. Uma Igreja que nasce da Cruz e é Esposa

Uma última imagem apresentada por von Balthasar para se referir à relação entre Cristo e a Igreja surge, no nascimento desta, da ferida do lado aberto do crucificado⁷¹. Nesta reflexão, o teólogo suíço parte de alguns pressupostos: a) que para S. João a água e o sangue representam a síntese dos sacramentos; b) que neste acontecimento, do qual tomam parte Maria e o discípulo amado, manifesta-se o supremo amor humano-divino; c) que a entrega do Espírito ao Pai, por parte de Jesus, tem um sentido trinitário-cristológico. Assim, Espírito, sangue e água são as três testemunhas deste amor humano-divino e a sua unidade está relacionada com a essência mais íntima da Igreja⁷². O facto de von Balthasar remeter para este momento o nascimento da Igreja, faz com que possamos entender que o teólogo suíço atribui à Igreja a qualidade de *maior dom* que poderia ser dado à Humanidade, pois assim o afirma:

«A abertura do coração é a entrega, para uso público, daquilo que se tem de mais íntimo e de mais pessoal. O espaço aberto e desocupado pode ser pisado por todos. [...] o corpo que foi entregue é o lugar da fundação da Nova Aliança, da reunião da nova comunidade: é, a um só tempo, espaço, altar, sacrifício, refeição, comunidade e seu Espírito»⁷³.

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica* (Madrid: Encuentro 1979) 81.

⁷¹ Tema aprofundado em: H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 88-97.

⁷² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, 180.

⁷³ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 90.

Mas o nascimento da Igreja é um acontecimento que não se limita ao momento na Cruz. Na verdade, as coordenadas do tempo e do espaço poderão levar-nos à tentação de procurar um momento único para o nascimento da Igreja, quando esse momento se encontra no mistério único e global de Cristo⁷⁴.

A Igreja vê-se iniciada historicamente pela Encarnação do Verbo. A sua preparação para o “ser Igreja” remete-se para a pregação de Jesus e atinge o seu ponto máximo na Cruz, mas sobretudo na Eucaristia, que o autor reconhece como “prólogo” da paixão de Cristo. Por outro lado, também os quarenta dias do Ressuscitado servem à Igreja para amadurecer a certeza de que o Esposo ficará com a sua Esposa, todos os dias, até ao fim do mundo⁷⁵.

Mas este nascimento da Igreja a partir do acontecimento da Cruz/Páscoa, faz perceber que a Igreja, para além de ser Corpo, é Esposa. Assim o afirma von Balthasar:

«A “Esposa” que, nascendo da ferida do lado aberto do Novo Adão, é, por sua vez, o seu “Corpo” (e só assim seu “povo”), é, ao mesmo tempo, o uno (com Cristo) e o outro (perante Cristo), e o é com uma independência e liberdade de cuja conexão não existe simplesmente nenhuma analogia nas criaturas, mas unicamente uma analogia trinitária. A “Esposa” é a graça e a plenitude de Cristo que se infundem no “outro” sujeito (criado); não é só acto, mas também efeito, embora seja efeito que jamais se pode desligar do acto»⁷⁶.

⁷⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 143ss. O autor esclarece que o tempo de Jesus Histórico é irrepetível e que, por isso, não podemos pensar que na sua vida existam vários momentos, muito menos procurar constituir uma “cronologia histórico-salvífica”.

⁷⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História*, 63.

⁷⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Experiencia de la Iglesia en nuestro tiempo*, in H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 32.

Tal imagem, de *esposa*, pressupõe um sujeito próprio, oposto ao Esposo, embora unido a Ele no mistério de uma única carne⁷⁷. A partir da passagem de Efésios 5, é possível perceber que a comparação entre homem-mulher com Cristo-Igreja faz-nos olhar para a imagem de Cabeça-Corpo numa perspectiva sponsal e pessoal⁷⁸. Ou seja, a Cabeça significará o Esposo, enquanto o corpo significará o complemento e a união físico-matrimonial⁷⁹.

Neste sentido, a Igreja aparece como alguém a quem Cristo amou e pela qual se entregou à morte, purificando-a. A Igreja é “alguém” que já existe, de algum modo, mas que se torna na Gloriosa sem mancha nem ruga a partir do seu nascimento do acontecimento da Cruz⁸⁰. Esta imagem de von Balthasar é enriquecida a partir do pensamento de S. Paulo, no qual ele se inspira. No pensar paulino, estaria bem evidente a base doutrinal do Génesis, em que a primeira mulher nasce da costela do primeiro homem. Por isso, uma vez que a mulher tem a própria carne e sangue do homem, este passará a “abandonar” pai e mãe para se unir à sua mulher. No entanto, visto que o primeiro homem não tinha nem pai nem mãe, von Balthasar afirma que S. Paulo acreditaria que este “abandonar” pai e mãe referia-se a um acontecimento futuro, realizado, então, na união sponsal de Cristo com a sua Igreja, na medida em que Cristo, ao encarnar, “deixa” o seu Pai e a sua Mãe (a Jerusalém Celeste)⁸¹.

⁷⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Experiencia de la Iglesia*, 31.

⁷⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 81.

⁷⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, 181.

⁸⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, 181; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 80.

⁸¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, 181.

3.4. Uma Igreja que é estrutura visível

Por tudo aquilo que estudámos até aqui, não é difícil perceber o que quer dizer von Balthasar quando afirma que a Igreja «é algo mais que uma “estrutura” fundada por Cristo, algo mais que uma instituição, apta para acolher no seu cenário e nas suas redes a uma multidão de pessoas que crêem em Cristo»⁸². Ou seja, a Igreja possui toda uma dimensão mistérica devida à sua corporeidade, personalidade e existência como esposa. No entanto, não podemos abdicar da existência desta estrutura visível, também ela necessária e querida nos planos de Deus. É a partir desta estrutura institucionalizada que a Igreja possui a sua capacidade de fecundidade e pode, assim, fazer uma constante actualização da presença de Cristo na História⁸³.

Como afirmámos desde o início da nossa reflexão sobre a eclesiologia de von Balthasar, a Igreja tem a missão de continuar a presença de Cristo no mundo. E fá-lo, sem dúvida, mediante o seu tríplice múnus: profético, sacerdotal e real. Inevitavelmente, esta continuidade faz-se mediante uma personalidade visível da Igreja. E, uma vez que este corpo é formado de vários membros, justifica-se que olhemos para a Igreja como uma estrutura formada, uma comunidade. Para melhor percebermos esta dimensão da Igreja, façamos recurso à obra balthasariana *El Complejo antirromano*.

Von Balthasar parte do princípio teológico joanino que afirma *o Verbo fez-se Carne*, para concluir que com a Encarnação, algo de novo acontece. O que é a carne, que o *Verbo* assume? É o Homem concreto, na sua estrutura somática⁸⁴. O mesmo se diga

⁸² H. U. VON BALTHASAR, *Quien es la Iglesia?*, 190.

⁸³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 325.

⁸⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 4-5.

da comunidade, formada da carne, de indivíduos concretos, nascidos e que agora incorporam um povo, uma sociedade, uma estrutura. Deste modo, é fácil dar o salto de como a Encarnação do Verbo justifica a estrutura da Igreja. Assim diz o teólogo:

«A encarnação do Verbo é irrevogável e não tem volta a dar (...). O mesmo acontece com o organismo a que se chama sua Igreja e é “seu corpo” (Ef 1, 22ss) com todos os membros (Rom 14, 4ss); corpo precisamente no sentido de “carne” (1 Cor 6, 13-20). Só na medida em que os indivíduos se insiram e coloquem no lugar assinalado por Cristo (Ef 4, 11), “funcionando” segundo a lei do corpo total, adquire este corpo com os seus membros a idade adulta, a estatura de Cristo, a sua plenitude»⁸⁵.

O fundamento para a visibilidade da Igreja radica na visibilidade do Homem Jesus, da qual a Igreja é *Corpo*. Não é possível separar a Igreja visível (a estrutura criticada por tantos) da invisível (a Igreja pura, santa, sem mancha nem ruga)⁸⁶. Se Jesus foi e é, antes de mais, Filho de Deus, assim a Igreja é, antes de mais, *Corpo e Esposa* de Cristo enquanto mistério. E é como mistério que a Igreja chega a constituir-se como Povo de Deus, ou seja, uma “realidade sociopsicológica visível”⁸⁷. O fundamento desta constituição visível da Igreja é o próprio Cristo, tal como no-lo diz von Balthasar:

«Esta Igreja visível constitui-se no seu gérmen pela vocação ao seguimento de Jesus e, nesse seguimento, é, por sua vez, duas coisas: exercício, mediante Jesus, na perfeição da fé veterotestamentária e exercício, de tal modo, através de Jesus, que Ele é, de imediato, com todo o direito, o administrador e o mediador desta fé»⁸⁸.

Sendo verdade que o corpo humano é regido por um princípio espiritual imanente, então podemos, por analogia, afirmar que o corpo eclesial recebe da Cabeça os

⁸⁵ H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 7.

⁸⁶ «A Igreja só vive nesta paradoxal visibilidade-invisibilidade num círculo que vai do amor ao amor, e que a constitui como corpo e esposa do amor: esta é a sua consistência, a sua identidade através dos tempos, a sua credibilidade». (H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 86)

⁸⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 19.

⁸⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria VII*, 82.

seus movimentos. Ou seja, na Igreja existe uma função directiva, assumida, neste caso, pelo papado. Este existe para evocar continuamente a transcendência deste Corpo e até mesmo para representá-la⁸⁹. Os ministros ordenados, embora pertencendo à Igreja, possuem a função de personificar Cristo *Esposo*, que se aproxima da Igreja para a fecundar e, por isso, estão, também, perante ela⁹⁰.

A visibilidade da Igreja, presente na sua “estrutura”, ajuda-nos a perceber a denominação que von Balthasar faz da realidade eclesial como “Povo de Povos”⁹¹. Na verdade, a transcendência da Igreja é compreensível a partir do momento em que a Igreja não seja considerada principalmente como uma (quase) personagem no *teodrama* mas a partir da sua estrutura social como um “povo”, concretamente como Povo de Deus com vários ministérios, qual corpo com os seus membros.

A particularidade existente na eleição do povo judeu, abre-se, com a Igreja, à totalidade da Humanidade, persistindo a tensão entre individualidade da Igreja e a sua universalidade como *Esposa* de Cristo que veio para todos⁹². Mas esta abertura da Igreja à universalidade dos destinatários, dos membros, não pode ser vista como exclusiva do Cristianismo. Na verdade, já Israel sentia, em parte, esta vocação à universalidade, e isso comprova-se pelo facto da Igreja ter nascido de um *resto* do povo eleito, um resto que permaneceu fiel à espera do seu *Esposo*⁹³.

⁸⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 9.

⁹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 325.

⁹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 331-340.

⁹² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 331.

⁹³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 332.

Existe uma nota distintiva entre o Povo de Deus, que é a Igreja, e o povo da Antiga Aliança ou mesmo qualquer outro. Agora, a pertença não se dá pelo nascimento num determinado povo, com a sua cultura, ritos e tradições, mas faz-se mediante uma opção pessoal recorrendo-se aos sacramentos. A pertença acontece, pois, de uma forma sacramental, mediante o Baptismo e a Eucaristia, sacramentos que logo à partida introduzem o indivíduo na comunidade⁹⁴, tal como aconteceu no nascimento desta comunidade, na Cruz.

Façamos, agora, um breve exercício de imaginação. Vamos imaginar a acção de Deus na Humanidade como uma acção teatral. Quem é Deus? Talvez o autor da peça; ou o realizador; mas sem dúvida é uma personagem que quer participar no enredo. Já a Igreja é uma plateia que é convidada a sair do seu lugar e ir ao encontro do Deus que actua. Assim, Deus e a Igreja contracenam na mesma acção divina da História da Humanidade.

Mas para Deus ter tomado esta decisão, foi necessário que uma personagem se encontrasse totalmente disponível para contracenar directamente com Deus. Era necessária uma personagem totalmente livre no seu papel, disponível para Deus poder participar, em Jesus Cristo, no enredo humano. Essa personagem foi Maria.

Maria age de um modo protótipo. Tudo o que ela faz, serve de inspiração para toda a Igreja que é convidada a participar neste enredo com um único objectivo: ir ao encontro do mistério infinito de Deus e unir-se ao seu amor trinitário. Será esta a bordagem que faremos nos próximos capítulos: Maria na Igreja e a união do cristão com a Trindade.

⁹⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 333.

CAPÍTULO II

O ASPECTO MARIANO DA IGREJA

A Igreja, como continuadora da presença de Cristo no *drama* divino, deverá entender sempre a sua condição de Esposa de Cristo e Mãe dos crentes. A Igreja não poderá ser reduzida à sua vertente institucional. Embora a visibilidade da Igreja seja essencial para a sua sacramentalidade, a Igreja necessita de caminhar para a sua perfeição. Necessita, por isso, de caminhar para uma vida em Cristo.

Este caminho faz-se mediante a descoberta, por parte do crente, da sua missão e vocação à santidade. Ao mesmo tempo, este caminho faz-se quando o crente percebe que aquilo que encontrou não é para proveito próprio, mas encontra-se orientado a uma vida comunitária.

Aquilo que a Igreja continua a ser hoje, na sua realidade mais essencial, podemos verificar já de um modo figurativo em algumas *personagens* a que o nosso autor chama de *teológicas*.

De entre elas destaca-se Maria, que para além de possibilitar a entrada de Deus na História, também foi fazendo o seu caminho: vocação, missão, resposta, obediência, fidelidade e perfeição.

O que a Igreja é chamada a ser, hoje, já foi realizado de uma forma plena em Maria. É por esta razão que ela é tida, para von Balthasar, como Igreja Primordial.

É objectivo deste capítulo apresentar a articulação do aspecto mariano na eclesiologia do nosso teólogo suíço.

1. SER IGREJA: SER EM CRISTO

No capítulo anterior, dizíamos que a Igreja é continuadora da presença de Cristo na Terra. Esta participação na missão de Cristo não é uma realidade meramente representativa, mas exige o envolvimento total da vida daqueles que integram a comunidade eclesial. Von Balthasar afirma que cada cristão, cada seguidor de Cristo, é chamado à colaboração na missão de Cristo. Esta colaboração permite-nos antever que a Igreja se situa perante Cristo, como a esposa perante o esposo, como a resposta perante a palavra dirigida.

Tal resposta, quando afirmativa, pressupõe que cada um recebe uma missão concreta, e é, assim, introduzido na cena da *dramática* eclesial⁹⁵. Por isso, é de especial importância que neste momento percorramos a reflexão do nosso autor para perceber quais os pressupostos da missão (1.1), em que medida ela se relaciona na polaridade pessoal-comunitária (1.2), para chegarmos, por fim, àquelas personagens teológicas que, tendo convivido com Jesus, foram fazendo a sua compreensão do que lhes era pedido e efectivamente levaram ao extremo, até se tornarem princípios eclesiais (1.3).

1.1. Incapacidade, rejeição e novidade

Para von Balthasar, existem três elementos necessários para que o Homem possa participar no *drama divino*, ou seja, converter-se em *personagem teológica*: eleição, vocação e missão. Em Cristo, como vimos no capítulo anterior, havia uma perfeita unidade

⁹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 231.

entre eleição, vocação e missão. O mesmo não se pode dizer daqueles que entram no “cenário” teológico através do *ser-em-Cristo*⁹⁶. Nestes casos, eleição, vocação e missão procedem unicamente da liberdade infinita de Deus. Quando são assumidos pelo Homem, este adquire a sua personalidade. A eleição⁹⁷, afirma o autor, é um elemento eterno da personalidade do Homem. Trata-se da escolha que Deus faz e que pode ter sido operada antes do tempo, ou seja, «*antes da constituição do mundo*» (Ef 1, 3). Por isso, pode existir uma “distância” entre a eleição eterna e a sua manifestação no tempo.

O autor refere que a vocação é composta, normalmente, por uma reacção por parte do receptor: um certo sentimento de *incapacidade*. Muitos são os exemplos na Sagrada Escritura, entre os quais o de Maria, que, no seu modo de ver, não era a mais indicada (capaz) para dar à luz o Filho do Altíssimo⁹⁸.

Elemento integrante desta vocação é a possibilidade de *rejeição* por parte daquele que a recebe. Se aceitamos que a criatura humana adquire a sua personalidade através da aceitação da sua vocação-missão, percebemos que, com a rejeição desta, passa a haver uma certa ameaça à personalidade. É verdade que esta rejeição não aniquila a *pessoa* no Homem mas, como diz o autor, «*desfigurará o seu rosto até fazê-lo irreconhecível*»⁹⁹. A personalidade de Maria não sofreu, neste campo, qualquer dano. O seu “sim” já estaria incluído, de forma absoluta, no desígnio salvífico de Deus, mostrando-se a grandeza de

⁹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 243.

⁹⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 245-246. O autor, tomando a frase de Jesus “Muitos são os chamados e poucos os escolhidos” (Mt 20, 16) afirma que a eleição não significa um acto de Deus na eternidade dado por definitivo como graça, mas é o “carácter eficaz da interpretação na liberdade do chamado”.

⁹⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 244.

⁹⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 246.

Maria que, pela sua liberdade levada ao máximo, não poderia deixar de participar no plano de Deus, mediante a aceitação deste¹⁰⁰.

Por fim, outro elemento constituinte da personalidade da criatura humana é a *novidade* trazida à vida do chamado e enviado. Também esta dimensão, não a encontramos em Jesus pois, como no-lo diz von Balthasar, n'Ele «*coincidem desde sempre tanto vocação e missão como a consciência de estar eleito e a de ser chamado*»¹⁰¹. Por isso, a *bat qol* (voz celeste) que designa Jesus como “Filho amado” não lhe revela nada de novo. O mesmo não é possível dizer, por exemplo, acerca de Maria cuja *bat qol* a introduz na sua vocação e missão, dizendo-lhe algo totalmente novo¹⁰².

1.2. Do indivíduo à comunidade

O Homem participa no *drama divino* não por mérito pessoal mas pela graça divina. A missão que o Homem realiza não é uma missão própria mas uma participação na missão de Cristo. Estes são elementos que já abordámos até aqui. No entanto, apraz-nos agora referir que na visão de von Balthasar, o Homem não se encontra isolado na sua “actuação”, mas é “portador de comunidade”. Tal como Cristo (assim o veremos mais à frente), a *pessoa teológica* realiza a sua missão até ao ponto de ela conseguir abrir-se aos outros num espaço de liberdade. O que percebemos desta ideia é que o Homem possui uma dimensão social. Tal dimensão advém da capacidade que todo o espírito criado possui de

¹⁰⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 278.

¹⁰¹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 247.

¹⁰² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 248.

compreender e amar tudo o que os sujeitos de idêntica natureza podem pensar, perceber, agir e padecer¹⁰³.

Da parte de Deus podemos entender que Ele faz duas *eleições* simultâneas: a primeira, para que a pessoa teológica “seja-para-todos” (missão pessoal) e, depois, para que “seja-para-os-outros-de-Cristo” (missão eclesial)¹⁰⁴. Também a Igreja foi eleita, ou melhor, destinatária de uma “pré-eleição” que se encontra relacionada profundamente com a “pré-redenção” da Mãe de Jesus. Este é um elemento fundamental para podermos, mais adiante, no nosso estudo, olhar Maria como «*protótipo para todas as pessoas teológicas eleitas na história salvífica, que por sua vez são em si mesmas criadoras de comunidade*»¹⁰⁵.

As pessoas teológicas do Antigo Testamento para von Balthasar, são antecipação de Cristo, mas são também antecipação da possibilidade de se receber uma missão pessoal e, por isso, social. Mas, no Novo Testamento, a realidade é outra. Segundo von Balthasar, «*a situação das personagens neotestamentárias e do âmbito acessível pela sua missão é distinta da das personagens veterotestamentárias, uma vez que se encontram dentro do espaço marcado pela pessoa real de Jesus Cristo*»¹⁰⁶. Vejamos, pois, as

¹⁰³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 251.

¹⁰⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 252. Von Balthasar, servindo-se do ponto de vista de K. Barth, afirma que a eleição da Igreja (comunidade) é anterior à eleição do indivíduo. Este elemento é necessário para se poder olhar para a comunidade como mãe dos crentes, função assumida por Maria que, por ser Mãe de Jesus é também mãe dos seus irmãos.

¹⁰⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 252; Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales de la fe* (Madrid: B.A.C. 1985) 139-141.

¹⁰⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 257.

principais características de cada uma das personagens que o autor identifica como «colunas na Igreja»¹⁰⁷.

1.3. As personagens teológicas: Constelação Cristológica

Von Balthasar apresenta na sua obra *El complejo antirromano* uma vasta reflexão sobre aquelas personagens que ele considera como “colunas da Igreja”. Nesta reflexão, começa por afirmar que «*todo o homem forma parte de uma constelação humana*»¹⁰⁸. Esta ideia advém da afirmação de que todo o Homem co-existe, não podendo ser tido como um ser isolado. Por isso, também Jesus obedece a este axioma, concretizando-o, como Deus, na sua relação intratrinitária. Como Homem, Jesus pertence a uma constelação que em nada é secundária em relação à primeira, sendo, assim, necessária:

*«Se não há pessoa humana que viva unicamente em si e por si, existencialmente isolada da comunidade humana, Cristo não pode constituir uma exceção, porque foi e é verdadeiramente homem na sua condição de Filho de Deus e de redentor da humanidade»*¹⁰⁹.

O autor alude àquelas personagens mais próximas de Jesus pela sua importância teológica. São elas: João Baptista, os doze (destaque para Pedro e João), Paulo (o «abortivo») Tiago (o irmão do Senhor) e Maria (a Mãe de Jesus).

Noutro lugar, von Balthasar fala de “princípios eclesiológicos”. São, na sua visão, experiências concretas da Igreja nascente e que hoje são transpostas para o que a Igreja é chamada a ser. Estes princípios são, essencialmente, quatro: petrino, paulino,

¹⁰⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 258.

¹⁰⁸ H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 136.

¹⁰⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales*, 231.

joanino e mariano. Um outro princípio poderia ser ainda o jacobino (de S. Tiago, irmão do Senhor). Destes quatro princípios fundamentais, podemos perceber a tradição arquetipa da Igreja, e perceber, ainda, a especificidade da vivência eclesial¹¹⁰. Sumariamente, poderíamos sistematizar assim estes princípios: o princípio da Hierarquia (Pedro); o princípio da Missão (Paulo); o princípio da Comunhão (João); o princípio da Tradição (Tiago); e o princípio da Fecundidade (Maria)¹¹¹.

Focamo-nos, em primeiro lugar, nas relações de Jesus com João Baptista, também elas importantes. São relações que possuem um alcance decisivo no contexto histórico da missão de Jesus. É João Baptista que indica Aquele *que há-de vir*, apesar da sua incerteza inicial se seria Jesus o que viria depois dele. Mas Jesus reconhece a personalidade de Baptista como essencial para encerrar a Antiga Aliança. Segundo o teólogo suíço, é possível que Jesus até tenha passado algum tempo como discípulo de João, «o que lhe permitiu chegar à maturação humana da sua missão»¹¹². Para além do que dissemos, João Baptista é chamado de “amigo do esposo”¹¹³ (Jo 3, 29), título que nenhum dos doze atribui a si próprio. No entanto, Jesus chamá-los-á amigos, mais tarde, mas nunca antes do momento da Eucaristia (Jo 15, 14s).

¹¹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I. La Percepcion de la forma* (Madrid: Encuentro 1985) 310.

¹¹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 310-319.

¹¹² H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 139.

¹¹³ A importância de João Baptista é assim assinalada por von Balthasar: «*Compreende-se que, na Idade Média, certos quadros do juízo coloquem como intercessores e medianeiros principais, à direita e à esquerda do Senhor, não a Maria e a Pedro, mas a Maria e a Baptista. É uma visão teologicamente exacta, porque o Baptista personifica a plenitude da Antiga Aliança, começo da salvação disposta pelo Pai, e, depois de Maria, é o mais imediato e próximo de Jesus, pelo encadeamento das suas missões e pela intimidade pessoal*». (H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 139.)

Segundo S. Marcos, a eleição dos Doze é um dos primeiros actos da vida pública de Jesus, orientado para o futuro, como afirma von Balthasar. Jesus escolhe os Doze para estarem com Ele e para serem enviados a pregar, dotados de “poderes” (Cf. Mc 3, 14-15). Estes poderes, com os quais Jesus capacita os Doze, são, na visão do cardeal eleito, «a dignidade que confere a consciência da missão e a humildade do serviço, até à doação da própria vida por aqueles a quem acaba de servir»¹¹⁴.

Nesta comunidade de vida, missão e poder dos Doze, com Jesus, destacam-se Pedro e João. No que diz respeito a Pedro, este participa de um modo particular no poder e na responsabilidade de Jesus. Do mesmo modo, esta participação diz respeito também ao espírito de serviço de Jesus e à sua disponibilidade para sofrer¹¹⁵.

O Evangelho de S. João dedica as primeiras páginas ao primado de Pedro (cf. Jo 1, 43). O mesmo Evangelho irá terminar em torno de um simbolismo eclesiológico bastante profundo. Aqui, o cargo do “ministério” de Pedro é entrelaçado com a missão do “amor” de João ao ponto de, no fim, ser a Pedro a quem se pede mais amor (cf. 21, 15)¹¹⁶. Afirmo o nosso teólogo que o “amor maior” é transferido de João para Pedro, embora João permaneça ao lado de Pedro e este reúna, na sua pessoa, o ministério e o amor¹¹⁷. Ambas as pessoas estão completamente articuladas e são inseparáveis.

No entanto, João conserva a sua missão, distinta de Pedro. O que o autor suíço pretende indicar é que é impossível dizer que o amor se reduz ao ministério ou que o

¹¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 141.

¹¹⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 142.

¹¹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Pedro e os esteios da Igreja*, in *Communio* 3 (1991) 197.

¹¹⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 143.

ministério esteja reservado ao amor, como se se tratasse de duas estruturas separadas¹¹⁸. Por isso, são ministérios indissolúveis.

Sobre Pedro, destacamos três ideias essenciais da teologia balthasariana. Em primeiro lugar, afirma-se que em Pedro existe um isolamento impossível, ou seja, a comunhão eclesial católica não pode ser caracterizada exclusivamente pela missão de Pedro¹¹⁹.

Em segundo lugar, afirma-se que em Pedro existe um simbolismo realista. Diz o autor que as personagens bíblicas, que mostram a relação de Deus com o mundo, aparecem como imagem das futuras relações entre Cristo e a Igreja. Assim, as personagens (Maria, Pedro, Paulo, João...) não são tanto modelos mas “tipos”, que deixam a sua marca na Igreja para todos os tempos. No caso de Pedro, fica, por exemplo, a marca da sua insensatez, em muitas ocasiões, mas também a da garantia da presença da Igreja no mundo como sinal¹²⁰.

Em terceiro lugar, em Pedro existe uma presença actual. A questão levantada pelo autor é a seguinte: a constelação humana que se relaciona com Jesus perde-se na história ou possui uma importância teológica para a Igreja do nosso tempo? Para o nosso autor, Pedro tem esta continuidade garantida, mediante a sucessão papal até aos dias de hoje¹²¹.

¹¹⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 143.

¹¹⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 146ss.

¹²⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 149ss.

¹²¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 159.

Passemos, agora, a Paulo. Ele é uma personagem que reclama para si a mesma apostolicidade dos Doze. Segundo o Livro do Apocalipse 21-24, a Jerusalém Celeste não prevê nenhuma “porta treze”, e o número doze foi completado com a eleição de Matias. Mas ainda assim, Paulo deve ser olhado como tipo da Igreja missionária, pois ele próprio olhou para o modelo que é Cristo e o seguiu. É por isso que Paulo personifica o começo das grandes missões dos santos na História da Igreja¹²². Mas, ao mesmo tempo, ele esclarece o sentido do ministério e da autoridade da Igreja, que deverá ser exercido em função da continuidade da presença de Cristo na Terra. Ambos os aspectos são, para von Balthasar, inseparáveis, em Paulo¹²³.

Pedro e Paulo não se confundem. Eles conservam a suas afinidades e a suas diferenças teológicas e eclesiológicas. Isto acontecerá com todas as personagens. Todas elas comungam umas das outras mas não da mesma forma¹²⁴.

Uma última palavra poder-se-ia dizer, ainda, sobre Tiago, o irmão do Senhor. Ele representa a continuidade entre a Antiga e a Nova Aliança. Ele é a imagem da Tradição eclesial que a Igreja sempre deverá guardar. Em suma, von Balthasar resume assim os princípios apostólicos:

«O sempre novo na Igreja, a sua contínua conversão (Paulo), deve caminhar a par com a tradição responsável (Tiago), e isto não apenas numa coexistência externa, mas num amor intrínseco (João) e indissolúvel unidade (Pedro), na qual, contudo, Pedro não significa uma mera unidade formal, mas uma unidade que é penetrada pelo seu «amor maior»¹²⁵.

¹²² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 144.

¹²³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 145.

¹²⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 146.

¹²⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Pedro e os esteios*, 200.

E adianta ainda o nosso autor que Pedro implora este amor maior da *Ecclesia Immaculata* que habita na casa de João: Maria. Maria apresenta-se, então, como a profunda unidade da Igreja, pela qual quer levar ao Pai o mundo inteiro.

2. MARIA: PERSONAGEM TEOLÓGICA

Dissemos que também Maria é um princípio eclesiológico, por fazer parte da constelação humana que rodeou Jesus. Para situarmos o lugar de Maria na *dramática divina* de von Balthasar, vale-nos o estudo intitulado “*A resposta da mulher*” presente no terceiro volume da sua *Teodramática*¹²⁶.

A Palavra de Deus, Cristo, aparece no mundo como varão. E perante este, também designado como “último Adão” ou “segundo Adão”, é necessária a existência de uma “semelhante”, formada a partir de si, que se situe como resposta. Daqui deriva a conclusão que a resposta à Palavra de Deus é, essencialmente, feminina. O homem é palavra e a mulher é resposta, ou, como afirma von Balthasar, o homem é palavra e semente, enquanto a mulher é resposta e fruto¹²⁷. Neste axioma, o nosso teólogo suíço encontra uma perfeita complementaridade e uma necessária distinção.

Perante Deus, a criatura é um elemento secundário. Na verdade, Deus não necessitaria da criatura humana, mas quis necessitar, tornando-a receptáculo da sua

¹²⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 263-330.

¹²⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 267.

riqueza, acto operado mediante um amor plenamente desinteressado. Aqui servem-nos as palavras do próprio teólogo:

«A vida Trinitária é um impulso circular eternamente plenificado em si mesmo, que não tem necessidade do mundo: mas o acto da criação é, a partir da liberdade trinitária, uma comunicação “desinteressada” desta vida gozosa e generosa de entrega a criaturas necessitadas»¹²⁸.

A partir desta comunicação gratuita de Deus ao género humano, pode-se afirmar que todos, homem ou mulher, são portadores de uma certa “missão natural”, que não é mais do que estar disposto para a recepção da semente da Palavra divina, a fim de levar em si esta semente e dar-lhe a sua forma plena. Maria situa-se, neste campo, como aquela que foi capaz de acolher, sem reservas, a semente da Palavra, e fazê-la frutificar ao ponto de ela própria se tornar protótipo para toda a Igreja.

2.1. Maria: missão e resposta

Se mais atrás, na nossa reflexão, víamos que a eleição, vocação e missão são elementos essenciais para que o Homem se torne personagem teológica no *drama* da Salvação, o mesmo devemos, agora, aplicar à Mãe de Jesus. A vida espiritual de Maria possui uma dimensão única, dada a radicalidade empregada no seu “sim”. Von Balthasar situa o acontecimento da Anunciação no plano do cumprimento da promessa feita outrora no monte Moriá, a Abraão. Ou seja, o “sim” de Maria é a expressão acabada da fé já expressa no Antigo Testamento. Assim, a fé contemplada no episódio da Anunciação reveste-se de maior perfeição do que noutros episódios, dada a incondicionalidade da

¹²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 267.

entrega de Maria que, não podendo compreender nem penetrar em tão grande mistério, colaborou no plano salvífico de Deus¹²⁹.

O alcance de qualquer missão, dada por Deus ao Homem, depende, para von Balthasar, de dois factores: da grandeza da missão e da qualidade da resposta de quem recebe. A grandeza da missão é o elemento objectivo: o que é que Deus pede? No caso de Maria, pede para ser o receptáculo do próprio Filho, o Redentor do mundo. Mas, há que acrescentar, a este elemento, um outro: a máxima disponibilidade no acolhimento e na realização de uma missão, que se tornará eclesial.

Maria aceita com perfeição a missão, mesmo sem a entender. A compreensão do projecto de Deus para si seria o fruto de uma educação que posteriormente o próprio Jesus lhe iria dar até ao acontecimento da Cruz. Neste ponto, situamos a conclusão oferecida pelo teólogo suíço, agora aplicada a Maria:

«Se coincidem os dois momentos, o subjectivo e o objectivo, produzirão uma vida cristã que será, para a Igreja, exemplar e digna de imitar-se, porque refletirá muito da santidade de Deus e de Cristo e servirá de “cânon”, será “canonizada”»¹³⁰.

Deste episódio podemos retirar a justificação, segundo o autor, dos dogmas marianos da imaculada concepção e da virgindade perpétua. Ambos possuem uma fundamentação cristológica. Relativamente ao da «imaculada concepção», von Balthasar indica que seria sempre uma condição indispensável para a incondicionalidade do seu “sim”, uma vez que se Maria tivesse sido afectada pelo pecado das origens não poderia ter uma abertura a tamanha disposição divina, nem o Verbo teria podido, nela, encarnar.

¹²⁹ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 102-103.

¹³⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales*, 241.

No que toca à sua virgindade, trata-se de uma dimensão que assegura que Jesus só tem um Pai, como Ele próprio afirmou (cf. Lc 2, 49), o Pai do Céu. Retomando a ideia de Tertuliano, segundo a qual é impossível que um ser humano tenha dois pais, o nosso teólogo afirmará, então, que a Mãe tem de ser necessariamente Virgem¹³¹.

Juntamente com o momento da Cruz, como dissemos no capítulo anterior, a Eucaristia é tida como o momento chave para o surgimento da Igreja. Na Eucaristia (Última Ceia), a Igreja começa a perceber-se como corpo e esposa. Ora, o “sim” de Maria possui, também, uma dimensão “eucarística”¹³². E esta dimensão justifica-se do seguinte modo:

«A humanidade de Jesus – a sua carne e sangue, ou a sua vida (Jo 10, 15) começou a ser eucarística, por isso, a partir do próprio momento da Encarnação, dado que esta é o dom, de forma corporal, de Deus ao mundo; a realização desta doação na última ceia, a paixão e a ressurreição, são só a execução desta doação, pensada desde sempre e que havia sido fundada e já começada de um modo real»¹³³.

Um último ponto a que devemos aludir é a dimensão Trinitária deste “sim”. Na cena, tal dimensão aparece muito clara: o Anjo encaminha a saudação do Pai, anuncia o nascimento do Filho e revela a intervenção do Espírito Santo. Mas, como já foi dito, há toda uma dimensão mistérica que Maria não entende. E, neste sentido, devemos olhar para a vida que caminha lado a lado com a vida de Jesus. Maria é, ao mesmo tempo, educadora e educanda, pois, relativamente a esta segunda, ela é educada pelo seu Filho no sentido de

¹³¹ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 103-104.

¹³² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Pneuma e Institución*, in H. U. VON BALTHASAR, *Pneuma e Institución. Ensayos Teológicos IV* (Madrid: Encuentro 2008), 181.

¹³³ H. U. VON BALTHASAR, *Pneuma e Institución*, 183.

ser preparada para o papel que lhe será entregue na Cruz: ser imagem primordial da Igreja¹³⁴.

2.2. Maria: Mãe de Cristo - educadora

Olhamos para Maria, em primeiro lugar, na sua qualidade de Mãe de Cristo. Fazemo-lo por ser o próprio von Balthasar a afirmar que para a Igreja chegar a ser Mãe dos crentes, antes Maria teve que conceber e dar à luz o Messias¹³⁵. Ela é, na verdade, verdadeira Mãe do Salvador. E por esta razão, ela situa-se na linhagem do primeiro Adão, sedento de redenção. Ora, para poder ser Mãe deste Filho que operará a redenção, von Balthasar faz induzir a necessidade de ela ser imaculada¹³⁶.

Na sua obra intitulada *Maria, Primeira Igreja*, von Balthasar parte duma abordagem filosófica e sociológica para explicar a relação de Maria com o seu Filho, Jesus. Nesta abordagem, fica clara a rejeição da antiga opinião de que somente o pai de uma criança teria um papel activo na concepção do filho. Na verdade tem-no também a mãe. Ao mesmo tempo, vários estudos mostram como o recém-nascido completa a sua formação já depois do nascimento e está totalmente dependente do seu “estar-com” outros seres humanos. Por isso, o ser humano, somente desperta para a sua autoconsciência através do seu próximo, com especial enfoque para a mãe¹³⁷.

¹³⁴ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 105.

¹³⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 270.

¹³⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 295.

¹³⁷ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 100-101.

Von Balthasar quer, com isto, dizer que Jesus deve principalmente à sua Mãe a sua autoconsciência humana (onde se insere o sentido de pertença à religião de Israel). Desta ideia, deriva a necessidade de uma pureza absolutamente única da natureza maternal de Maria¹³⁸. Aqui, servem-nos as palavras do próprio teólogo:

«Por muito que a oração pessoal e o Espírito Santo que habitava nele lhe possam ter feito deduzir com uma profundidade cada vez maior esta missão, o contributo humano, fornecido principalmente por Maria, de modo algum pode ser subestimado; pois isso iria também contra o processo de aprendizagem de uma criança humana normal»¹³⁹.

Ora, a aprendizagem de Jesus não se limitou somente a aspectos culturais mas, para além de outras dimensões, também se insere na sua vida espiritual, como nos afirma o nosso teólogo:

«Desde a concepção até ao parto da criança, passando pela sua educação, destaca-se a responsabilidade pessoal e singularíssima da mãe, que a compromete em corpo e alma»¹⁴⁰.

Assim, a vida espiritual única de Jesus leva-nos a perceber a existência de uma vida espiritual, também ela única, em Maria. No caso da Mãe de Jesus, trata-se de uma vida espiritual que vai amadurecendo ao longo da vida de Jesus.

2.3. Maria: Esposa de Cristo - educada

Como já referimos, Maria educou Jesus para a sua missão de Messias. Fê-lo ao introduzi-lo na Antiga Aliança. Mas von Balthasar adianta que não foi só ela que o fez,

¹³⁸ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 101.

¹³⁹ J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 102.

¹⁴⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales*, 235.

mas também «o conhecimento próprio de Jesus, no Espírito Santo, acerca do envio por parte do Pai que lhe mostrou quem é e o que tem a fazer»¹⁴¹.

A partir do momento em que adquire este conhecimento, será o próprio Jesus a educar a sua Mãe na grandeza da sua Missão, para que ela se encontre totalmente amadurecida, e possa ficar de pé, junto à Cruz e, ainda, receber, no interior da Igreja, o Espírito Santo. Mas esta educação, no dizer de von Balthasar, está marcada pela profecia de Simeão: «uma espada trespassará a tua alma» (Lc 2, 35)¹⁴². A fundamentação do nosso teólogo encontra-se em cinco passagens evangélicas que evidenciam palavras bruscas por parte de Jesus e até uma aparente rejeição da sua mãe.

Em primeiro lugar, ainda com doze anos, Jesus evidencia esta rejeição ao seu pai terreno, mostrando que só o Pai celeste é que conta. Tanto José como Maria não compreenderam estas palavras (cf. Lc 2, 50). Depois, em Caná, Jesus responde ao pedido terno e suplicante da Mãe com palavras fortes: «Mulher, que tem isso a ver contigo e comigo?» (Jo 2, 4a). Também quando Jesus se encontrava a ensinar uma multidão, alguém lhe disse que a Mãe se encontrava lá fora. Mas Jesus não recebe a sua Mãe que está à porta e o visitava (Cf. Mc 3, 31-35). No Evangelho de Lucas, uma mulher do povo louva os seios que amamentaram Jesus. Ele, pelo contrário, desvia o louvor, bendizendo aqueles que escutam a Palavra de Deus e a põem em prática (Lc 11, 28). Tanto em Caná como no 5º episódio de que von Balthasar se serve, a Cruz, Jesus trata a sua Mãe por “mulher”¹⁴³. Todas estas cinco cenas poderiam mostrar, à primeira vista, um certo desprezo pela sua

¹⁴¹ J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 105-106.

¹⁴² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Tú tienes palabras de vida eterna* (Madrid: Encuentro 1998) 28.

¹⁴³ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 106-108.

Mãe. Muitos sentimentos poderão ter passado por Maria mas, é certo, Jesus teria um grande objectivo: preparar Maria para ser Mãe da Igreja, tal como nos atesta o momento culminante da relação que estabelecem na Cruz. Neste trecho evangélico, Jesus mostra zelo pela sua Mãe, ao entregá-la ao discípulo amado. Mas há ainda outro motivo, apontado pelo teólogo suíço:

«Tal como o Filho é abandonado pelo Pai, também ele abandona sua mãe, de forma que ambos estão unidos no mesmo abandono. Só assim ela está intimamente preparada para assumir a maternidade eclesial relativamente a todos os novos irmãos e irmãs de Jesus»¹⁴⁴.

No entanto, as passagens bíblicas citadas e às quais o autor recorre, evidenciam um outro aspecto sobre Maria. Se, à primeira vista, Jesus parece nunca se referir a Maria como sua Mãe, analisando bem a questão, percebe-se que Jesus o faz de uma maneira mais profunda. Jesus vai esclarecendo que Maria é Mãe, não tanto pela maternidade fisiológica em si mesma, mas antes devido à sua atitude de fé perfeita e disponível. É por isso que Maria é redimida, tal como os outros, mas de uma forma especial, para poder ser Mãe do Salvador. Jesus esclarece esta causalidade, tanto no episódio em que afirma que sua “mãe” é quem faz a vontade de seu Pai (Maria, de uma forma perfeita; cf. Mc 3, 31-35), como no episódio em que declara bem-aventurados os que, escutando a Palavra de Deus, a põem em prática (também é o caso de Maria; cf. Lc 11, 27-28)¹⁴⁵.

Na *dramática salvífica* de Deus, Maria surge como portadora de um papel necessário. Cristo, novo e último Adão, necessita de uma companheira. Maria aparece

¹⁴⁴ J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 108.

¹⁴⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales*, 242.

como a “ajuda” de Cristo, totalmente necessária para o surgimento da Igreja¹⁴⁶. Mas é uma necessidade não tanto para Cristo, quanto para a Humanidade, na linha da co-redenção operada por Cristo para todos. Assim, na sua qualidade de verdadeira esposa de Cristo, ela transforma-se em Mãe espiritual dos crentes. Tal atributo, se por um lado é graça de Deus, por outro, deve-se à radicalidade do seu “sim”. Este sim, dada a sua radicalidade, apresenta-se como profissão de fé daquela que faz a transição entre o Antigo e o Novo Testamento¹⁴⁷.

Partindo da imagem bíblica da mulher do Apocalipse, o nosso teólogo identifica-a como Maria. Maria apresenta-se orientada para a eternidade e, por isso, mesmo no céu ela continua a participar na *dramática da salvação*, e aí continua a ser Mãe (dos crentes) e protótipo da sponsalidade que a Igreja deverá viver unida ao seu esposo¹⁴⁸.

2.4. Maria: Primeira Igreja

No desenvolvimento sobre a questão da posição cristológica da mulher, existem algumas conclusões na reflexão de von Balthasar a que devemos aludir no nosso estudo. Em primeiro lugar, devemos afirmar que, sendo Jesus um homem individual, a mulher que lhe serve de resposta deverá ser, também ela, alguém determinado, concreto. Mas, por outro lado, a ajuda a que Cristo se liga, terá que ter necessariamente um aspecto social, pois Cristo veio para cumprir a missão outorgada pelo Pai de reconciliar toda a

¹⁴⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 106.

¹⁴⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 303-305.

¹⁴⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 310.

Humanidade. A mulher representará, por isso, toda a Humanidade, que é feminina perante Deus¹⁴⁹.

Considerando a Encarnação do Verbo enquanto Deus, nunca poderemos afirmar que Ele permanece incompleto sem o complemento feminino. Outra coisa devemos afirmar quando O olhamos naquilo que Ele realmente é: uma pessoa divina, participante da humanidade, homem, do qual é retirada, do seu lado aberto, ferido, enquanto “dormia na Cruz”, a mulher que lhe corresponde.

Se o Verbo é verdadeiro Homem, isto só é possível mediante a concepção, gravidez e parto de uma mulher. Jesus relaciona-se, por isso, duplamente com Maria: como sua Mãe, pois é filho, e como sua “ajuda” ou resposta, pois é homem. Mas destas relações, surgem duas questões, levantadas pelo nosso autor: em primeiro lugar, Maria e a Igreja encontram-se dependentes. Do mesmo modo, as doutrinas que lhes correspondem, a mariologia e a eclesiologia, não podem ser separadas. Para além disso, ambas estão dependentes da cristologia e esta, por sua vez, indissociável da soteriologia.

Em segundo lugar, Maria, enquanto personagem, tem de tomar parte no estado original da criação. Necessariamente teve que passar pela experiência da redenção, pois tinha de estar solidária com a Humanidade¹⁵⁰.

A polaridade existente em toda a criação viva, feminilidade e masculinidade, ajuda-nos a fazer uma aproximação correcta da Igreja, mas não é suficiente. Por isso, esta polaridade apenas nos pode iluminar no nosso estudo. A mulher, ou princípio feminino, reveste-se de um duplo aspecto. Em primeiro lugar, perante o varão

¹⁴⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 268.

¹⁵⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 269-270.

(a palavra), ela é a resposta, dando sentido pleno à palavra. Por outro lado, por ser Mãe, ela é princípio originário que serve de apelo à criança¹⁵¹. Mas estes aspectos não podem ser separados. A mulher não pode ser reduzida a uma univocidade. Assim afirma o nosso autor:

«Ela [a mulher] é um processo em evolução (desde esposa-virgem até ao ser mãe da Igreja; desde a pessoa que responde ao ser princípio originário da espécie). Somente a tendência a teorizar, dos varões, trata de congelar esta corrente fluida num princípio rígido»¹⁵².

Von Balthasar, na sua reflexão, aborda várias tentativas que já existiram no estudo dos mariólogos para situar Maria na Igreja. Para o nosso autor, para se poder falar de um “princípio”, dever-se-á ter em conta a historicidade interna da mulher. Por outras palavras, é necessário respeitar o facto de a mulher necessitar de um espaço de tempo para passar de esposa que concebe a mãe que dá à luz, alimenta e educa¹⁵³. Von Balthasar vai mais longe distinguindo a missão de Jesus da missão de Maria. A primeira apresenta-se como uma linha recta, direccionada para “a Hora” em que tudo se haveria de consumir. No caso de Maria, a sua missão é articulada em períodos: a missão encontra-se oculta antes da anunciação, começando a ganhar forma a partir do seu “sim”. Depois, ao longo da juventude e da vida pública de Cristo, assim como na Cruz e no Pentecostes, o seu papel vai mudando radicalmente, de acordo com as necessidades daquele para quem Maria é “ajuda”¹⁵⁴. Este tipo de mariologia é chamada, pelo autor, de narrativo-contemplativa.

¹⁵¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 272.

¹⁵² H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 272.

¹⁵³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 273.

¹⁵⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 273-274.

Outra forma de olhar para Maria, seria a partir das épocas históricas da meditação eclesial, com destaque para a história dos dogmas.

Na linha de Matthias Scheeben, teólogo alemão, von Balthasar afirma que tanto o mistério da Igreja como o de Maria, encontram-se compenetrados e iluminam-se reciprocamente em *pericorese*, de tal modo que ambos se necessitam para serem situados e esclarecidos correctamente¹⁵⁵. Na teologia de von Balthasar, olhar Maria como a imagem primordial da Igreja é uma necessidade e não pode, por isso, ser considerada uma reflexão ultrapassada. Efectivamente, Maria foi dada por Jesus à guarda dos apóstolos, ou seja, à Igreja Apostólica. Assim, é o próprio Jesus que oferece à Igreja um cume que personifica a fé da nova comunidade: o “sim” imaculado, ilimitado, a todo o plano salvífico de Deus para o mundo¹⁵⁶.

O pecado é a única realidade que dá ao Homem uma mentalidade egoísta e, por isso, voltada para si mesma. Maria, isenta de pecado, não possui, por isso, a sua singularidade para si própria, mas em ordem à comunidade: a cada um dos seus membros. O “estado original” de Maria não é algo fechado em si mesmo, mas capacita-a mais para participar nos sofrimentos do resto dos filhos de Adão¹⁵⁷. Ao mesmo tempo que afirma esta ideia, o autor leva-nos a induzir que a imagem/modelo que reside em Maria, não repousa nela própria, pois, caso assim fosse, Maria seria uma nova forma de divindade protetora pagã. Mas não é o caso: o seu “sim” perfeito e eclesial é dado em ordem à pessoa

¹⁵⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales*, 244.

¹⁵⁶ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 108.

¹⁵⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 299.

e obra do seu Filho¹⁵⁸. Neste sentido, e como veremos mais à frente no desenvolvimento do nosso estudo, não poderá haver uma piedade eclesial que se detenha em Maria.

Mas há vários aspectos, ou conseqüências, que devem ser contemplados na exemplaridade que von Balthasar descortina em Maria. Vejamos três deles. Em primeiro lugar, a Igreja, entendida como um todo, deverá ser designada como feminina. Esta é uma conclusão óbvia, para o nosso teólogo. Neste sentido, a feminilidade da Igreja é a sua realidade englobante, enquanto o ministério ordenado representa a sua masculinidade. No que toca às discussões sobre a participação das mulheres no ministério ordenado, von Balthasar afirma que «*a mulher renunciaria, com uma tal mudança, a um “mais” por amor de um “menos”*»¹⁵⁹, dado que o ministério é uma mera função no interior daquela realidade englobante.

Um segundo aspecto que nos deixa von Balthasar é que, perante as acções sacramentais da Igreja, o Homem não consegue apreender e responder realmente a toda a graça oferecida. Só consegue na medida em que se situa na *Ecclesia Immaculata* que tem por detrás Maria, a mulher que deu o “sim” perfeito. O cristão só consegue realmente entender o que significa oferecer o Filho, na Eucaristia, como Redentor do mundo, ao Pai, se tiver em conta o gesto de oferenda operado por Maria na Cruz. Também no Sacramento da Reconciliação, o Homem vê-se no limite de não conseguir ser capaz de abrir totalmente o seu coração a Deus. Aqui, volta a estar de novo Maria, Igreja arquetípica, que nos encoraja com a sua transparência total perante Deus¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 109.

¹⁵⁹ J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 110.

¹⁶⁰ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 111.

Uma terceira dedução vem da afirmação de que tanto Maria como a Igreja são Virgens. Desta afirmação resulta óbvia a conclusão de que ambas são verdadeiramente fecundas. E esta fecundidade, para von Balthasar, está bem representada no manto de graça de Maria, um manto que se desdobra sobre toda a Humanidade e chega até onde vai o desígnio divino de salvação sobre a Humanidade. É um aspecto que revela, por isso, a acção missionária exigida à Igreja, assim como a oração que esta deverá fazer, onde incluirá o mundo todo. Tal como Maria, sofrendo em Caná, a Igreja continua a interceder por aqueles convivas, confiando em seu Filho, orando e sofrendo pela salvação dos Homens. A Igreja deverá apresentar a todos, por isso, nas suas orações¹⁶¹.

3. ARTICULAÇÃO DO ASPECTO MARIANO NA IGREJA

O ministério eclesiástico não se localiza numa *esfera* de segunda ordem, puramente “estrutural”, uma vez que foi instituído pelo próprio Cristo dentro de uma esfera suprema, devendo ser eficazmente representado e administrado em benefício dos fiéis. Esta é uma ideia retirada da teologia de S. Agostinho e que von Balthasar retoma precisamente para reflectir sobre o significado desta “*esfera suprema*”. Trata-se, segundo a História, da esfera Bíblica, presente tanto no Antigo como no Novo Testamento.

¹⁶¹ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 112.

Dos padres da Igreja à Idade Média, esta esfera suprema é apresentada como a esfera da feminilidade, adoptando-se os termos de *virgem, esposa e mãe*. Pelo contrário, a esfera dos ministérios distingue-se pelo seu aspecto especificamente masculino¹⁶².

Desta ideia, nos cristãos modernos apenas persistem alguns “escombros”, tendo-se perdido, pouco a pouco, a vitalidade do seu conteúdo. Assim, o autor levanta três questões, para a reflexão hodierna: podemos fazer nosso, o ideal de uma Igreja a) na sua qualidade de mulher perfeita, de segunda Eva conformada ao novo Adão, e ainda, feita a partir da sua costela? b) na sua qualidade de virgem paradisíaca, que continua virgem na sua união com Cristo? c) na sua qualidade de Mãe protótipo e exemplo original que gera, dá à luz e educa?¹⁶³

Esta reflexão é importante, para o nosso teólogo, uma vez que, se abdicarmos da aceitação desta esfera envolvente, suprema, a Igreja corre o risco de se degradar e tornar-se numa Igreja puramente sociológica. O mesmo se pode dizer de uma focalização excessiva do elemento feminino que pode levar a uma relativização do elemento ministerial. Assim, há que os ver sempre unidos e constitutivos da mesma realidade.

3.1. Igreja: Esposa de Cristo

Von Balthasar deixa clara a ideia de que em Maria, a Igreja já possui um corpo, mesmo antes de se encontrar organizada na pessoa de Pedro. Na sua génese, a Igreja

¹⁶² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 185.

¹⁶³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 186.

é feminina, mesmo antes de receber o complemento masculino no ministério ordenado.

Nesta linha, afirma o autor:

«Em primeiro lugar, a Igreja é feminina porque a primeira coisa, e o que tudo a resume, é sentir-se devedora e agradecer por receber e por transmitir. E só para que não se esqueça desta feminilidade primordial, só para que seja sempre a que recebe, e não a que possui ou dispõe, ela fora imbuída do ministério masculino, que representa o Senhor administrador da Igreja, sempre dentro dos limites da sua receptividade feminina»¹⁶⁴.

Mediante a relação que Maria estabeleceu com o seu Filho, percebemos que a Igreja, para além de ser feminina, situa-se perante Cristo como esposa. Esta realidade consegue ser mais visível quando toda a Igreja consegue contemplar-se a si mesma a partir do seu protótipo, Maria, em todos os seus atributos, principalmente o de esposa de Cristo e o de nova Eva (companheira do novo Adão)¹⁶⁵.

3.2. Igreja: Mãe dos Crentes

Vale a pena continuar a falar da Igreja como Mãe? O autor entende que com o passar do tempo a reflexão teológica pode ter perdido o fervor de tal afirmação. No entanto, há que tirar, dessa reflexão, os elementos essenciais que a vivificam e adaptá-los a um mundo de sensibilidade diferente. Assim procurou ele fazê-lo, seguindo o pensamento de Karl Delahaye¹⁶⁶. Terminando o estudo atento da reflexão de Delahaye, von Balthasar afirma que o autor utiliza um material de citações muito pouco justificadas, separando o tema “Virgem-Mãe-Igreja” de “Virgem-Mãe-Maria”. O nosso teólogo defende, então, que

¹⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales*, 243-244.

¹⁶⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 284.

¹⁶⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 189.

são temas presentes quer na Sagrada Escritura quer na Patrística, de tal modo que não podem ser abordados separadamente¹⁶⁷.

A Igreja é tão ampla que dificilmente se conhece totalmente a si própria, e a sua essência só se consegue atingir através de imagens. É importante ter presente que na civilização antiga, a “verdade” era contemplada em imagens. Para a civilização do Antigo Oriente, por exemplo, a imagem não era uma simples representação do objecto, mas era o próprio objecto. Ora, esta concepção é estranha à nossa época, onde a verdade é pensada em conceitos, mediante abstracções e inferências¹⁶⁸. Por isso, von Balthasar aponta a pouca capacidade que o Homem ocidental de hoje tem para a reflexão contemplativa.

A Patrística tomou os fundamentos bíblicos para criar algumas imagens que interpretam o ser da Igreja, tais como *corpo, mulher, filha de Sião, esposa de Yahveh, Jerusalém, mãe* (estéril e, mais tarde, fecunda), entre outras. A antiga imagem de Igreja como Mãe, não é algo ultrapassado. Pelo contrário, possui hoje toda a actualidade. No entanto, von Balthasar pergunta-se como será possível articular o facto de a Igreja dever ser, ao mesmo tempo, virginal e intacta e, ainda, unida ao Esposo ao ponto de ser Mãe fecunda. Para o nosso teólogo não há qualquer contradição, e aponta a reflexão dos Padres da Igreja:

«Os Padres observam como a mãe Igreja, que dá à luz os seus filhos da pia baptismal, não os retira do seu seio, mas, pelo contrário, acolhe-os nele. E mais ainda: a Igreja é, ao mesmo tempo, causa e efeito da santificação dos fiéis»¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 198.

¹⁶⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 190.

¹⁶⁹ H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 193.

Toda esta reflexão sobre a identidade da Igreja como Mãe, von Balthasar vê recuperada mediante a reflexão sobre Maria. Von Balthasar parte da doutrina estudada por vários autores que vêem Maria como tipo da Igreja. Para o cristão de hoje poder traçar este caminho, há que ter sempre certo que a Virgem Maria tem o seu lugar essencialmente no coração da «constelação humana» que rodeia Jesus. Ela é teologicamente importante¹⁷⁰. Mas para Maria ser teologicamente importante, ela não pode ser somente considerada como Mãe física de Jesus. Devemos, pois, atender às relações espirituais que estabelece com o seu Filho.

Von Balthasar percebe que há uma perfeita identidade entre a Igreja e Maria. Daí defender a corrente que aponta Maria como sendo, analogamente, o *universale concretum* da Igreja, tal como Cristo o é realmente da filiação divina¹⁷¹. Embora o autor reconheça que em muitos períodos alguns autores tiveram receio de falar de Maria como tipo da Igreja, o certo é que ela é «*mais que uma prefiguração somaticamente significativa daquilo que espiritualmente acontece na Igreja*»¹⁷². Daí o autor afirmar, citando Aimón de Auxerre, que Maria, a Mãe de Deus, é a «*representação personificada da Igreja*»¹⁷³.

Esta representação adquire logo nas páginas bíblicas o seu fundamento. Para von Balthasar, possui um papel relevante o nascimento da Igreja a partir do lado aberto do Crucificado. Junto à Cruz, encontra-se Maria, a primeira pessoa da Igreja¹⁷⁴ e por isso chamada pelo autor de “Primeira Igreja” ou “Igreja Primordial”. Na Cruz, Maria recebeu,

¹⁷⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 199-200.

¹⁷¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 201-202.

¹⁷² H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 202.

¹⁷³ H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 203.

¹⁷⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 204.

de um modo novo, a fecundidade espiritual da Igreja¹⁷⁵, a mesma fecundidade que hoje a Igreja possui permitindo ser, assim, designada de Mãe dos crentes.

3.3. Alcance do Princípio Petrino na Igreja

É verdade que temos vindo a dar um grande enfoque à Igreja enquanto realidade englobante, chamada a ser fecunda e a gerar novos filhos. Mas a Igreja é uma realidade única que engloba, em si, o aspecto institucional e o aspecto carismático. Deste modo, Pedro e Maria também se relacionam entre si¹⁷⁶.

Esta relação dá-se do seguinte modo: junto à Cruz, Maria é introduzida no espaço eclesial já existente hierarquicamente em Pedro. E é introduzida mediante a sua união a João. Entre Pedro e Maria, João apresenta-se, então, como vínculo de união¹⁷⁷. É o amor que possibilita encontrar esta Igreja total, estruturada hierarquicamente e chamada a viver na fidelidade ao seu protótipo, de uma Igreja santa e imaculada¹⁷⁸.

Mas Maria situa-se num plano superior a Pedro. No dizer de von Balthasar, somente pelo facto de Maria pertencer a esta Igreja organizada em torno de Pedro, a Igreja já é mariana. Esta superioridade fundamenta-se na dignidade de Maria, isenta de qualquer culpa. Enquanto Pedro é um pecador entre outros pecadores irmãos, Maria é a imaculada, modelo para a vida de todos, até para a de Pedro¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 300.

¹⁷⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 204.

¹⁷⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Pedro e os esteios*, 198.

¹⁷⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 216.

¹⁷⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 214.

A santidade da Igreja pode ser explicitada de duas formas: na sua objectividade e na sua subjectividade¹⁸⁰. A santidade objectiva é a santidade da estrutura. Procura analisar a unidade dos carismas, quanto à sua catolicidade. Já a santidade subjectiva é aquela que, recorrendo ao puro espírito do Evangelho e à entrega incondicional de Maria, tem o dever de “criticar” o ministério¹⁸¹, sabendo que a Igreja só poderá ser criticada no âmbito do amor¹⁸².

É deste modo que podemos concluir, na linha do nosso autor, que o aspecto feminino tem uma certa precedência perante o masculino. O autor, como já vimos anteriormente, pega nesta ideia para adiantar o seu ponto de vista teológico sobre a admissão das mulheres, hoje, à recepção das Ordens Sagradas:

«Num certo sentido, a Igreja é primariamente matriarcal, secundariamente patriarcal, ainda que as categorias sociológicas sejam aplicadas de uma forma insuficiente. Empregamo-las por plasmar de um modo intuitivo que o movimento feminista em ordem ao ministério eclesiástico só pode explicar-se por uma ignorância da sua peculiar dignidade na Igreja (enquanto Igreja), ignorância que elimina, por nivelamento, o mistério dos sexos, em vez de destacá-lo na sua tensão e fecundidade abertas e realizadas»¹⁸³.

Portanto, o que percebemos, a partir do que já foi dito no presente capítulo é que a Igreja não se esgota na sua visibilidade hierarquicamente estruturada. Também os ministros deverão viver a santidade subjectiva da Igreja, pois o seu serviço faz-se em função do amor. Por isso, os ministérios servem como ajuda para se alcançar a santidade mariana da Igreja.

¹⁸⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Amar a la Iglesia?*, in H. U. VON BALTHASAR, *Pneuma e Institución*, 151-155.

¹⁸¹ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 178-179.

¹⁸² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Amar a la Iglesia?*, 166.

¹⁸³ H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales*, 244.

CAPÍTULO III

MARIA NA ESPIRITUALIDADE DA IGREJA

Neste capítulo, procuraremos fazer uma concretização de tudo quanto expusemos até aqui numa linha mais teológica e narrativa, adotando, agora, uma apresentação de implicações à vida concreta dos cristãos na sua relação com Deus, a que chamaremos de vida espiritual ou vida no espírito.

Para o nosso autor, não poderá haver um caminho para Deus que não seja como o do próprio Cristo no seu caminho para a Cruz. Também o cristão é chamado à participação na paixão de Cristo, inserindo-se de um modo pessoal na sua obra. Mas se esta observação implica o cumprimento da vontade de Deus na vida de cada um, implica também a escuta do Evangelho tendo em conta as múltiplas cenas em que Maria aparece. Isto significa que o cristão deverá ter a capacidade de relacionar as diversas “peças” de um mesmo mosaico, de modo a conseguir contemplar a imagem total de Maria: sua pessoa e missão. Quem prescinde deste exercício, não poderá ser designado como um ouvinte atento da Palavra.

No entanto, a imagem de Maria não está isolada. Na sua totalidade, Maria aponta sempre para Cristo e para a Igreja. Por esta razão, afirmamos como von Balthasar:

«Também toda a piedade mariana, se quiser ser católica, não se pode nunca isolar, antes pelo contrário deve sempre inserir-se e orientar-se tanto cristologicamente (e portanto trinitariamente) como eclesiologicamente»¹⁸⁴.

¹⁸⁴ J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 114.

Noutro sítio, insiste o nosso teólogo:

«Maria não está num espaço vazio como pessoa isolada, ela está no coração da Igreja, tão solidamente aí enraizada que, sem ela, não podemos pensar a Igreja em toda a sua profundidade»¹⁸⁵.

Para o então Cardeal J. Ratzinger, existem três princípios que deverão estar na base de uma espiritualidade mariana: a) uma estrita referência à Pessoa de Cristo; b) uma abertura à totalidade do mistério; e c) uma constante tensão entre a racionalidade teológica e a afectividade da fé¹⁸⁶.

Von Balthasar acredita que a medida certa da piedade mariana não é impossível. No entanto, também ele identifica o erro comum de olhar Maria como um arquétipo da graça divina, ao ponto de a elevar quase à esfera divina. Trata-se de um erro que contribuiu para o ocultamento da obra de Cristo e o seu lugar no coração dos crentes. O nosso teólogo acredita que em regiões onde exista uma instrução catequética suficiente, existe uma consciência do contexto dogmático total que justifica as devoções e peregrinações marianas. O problema existe noutras regiões onde falte esta devida catequização. Nestas, Maria é tida quase como que uma “quinta-essência” da salvação. Para esta realidade, o nosso teólogo reivindica a devida evangelização para que gradualmente se façam rectificações¹⁸⁷.

Procuraremos, neste capítulo, contextualizar a oração na sua dimensão Trinitária, colocando Maria como modelo para os cristãos daquela que ora e medita sempre em relação à unidade com a Trindade, ao ponto de se conseguir inserir nesta comunhão. Afirmando, depois, a importância de Maria na comunhão dos santos, seguiremos com uma

¹⁸⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Veneração hoje a Maria*, in *Communio* 1 (2008) 28.

¹⁸⁶ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 31.

¹⁸⁷ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 115.

exposição mais prolongada sobre a veneração a Maria na Igreja, mostrando a importância da sua “imitação”. Por fim, concluiremos com uma breve exposição sobre a espiritualidade Eucarística da Mãe de Cristo.

Para este caminho que pretendemos empreender, achámos por bem colocar algumas referências a dois teólogos que souberam valorizar esta dimensão mariana da vida cristã: E. Schillebeeckx e K. Rahner. Para essas referências, seguiremos duas obras que surgem como uma síntese do pensamento destes autores, não nos querendo alongar muito no estudo dos seus contributos à mariologia. São escolhas meramente pessoais que pensamos poderem vir a ser úteis para o enriquecimento deste capítulo.

1. A ORAÇÃO CRISTÃ: A FORMA TRINITÁRIA

A oração é um fenómeno comum em todo o mundo desde as origens do próprio Homem, embora com diversas *nuanças*. A oração cristã, em específico, tem as suas particularidades. O que entendemos hoje como oração cristã é o resultado de uma alteração crítica da oração natural do Homem ou oração mítico-primitiva¹⁸⁸.

Segundo von Balthasar, a oração natural do Homem passou, ao longo dos tempos, por duas fases. Em primeiro lugar, o Homem percebeu que o mundo que o rodeia é incompreensível e, por isso, houve a necessidade de procurar a *verdade eterna* em oposição à *contingência* da vida que se fazia contemplar nas realidades do mundo. Em

¹⁸⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática II. Las personas del drama: El hombre en Dios* (Madrid: Encuentro 1992) 272.

segundo lugar, tendo o Homem alcançado o conhecimento cristão da unidade da Trindade das Pessoas divinas, surgiu a aspiração de atingir essa unidade em Deus, mesmo que de uma forma inconsciente. Ou seja, passou a haver a necessidade de abandonar a própria finitude e de se fundir com esta infinitude existente¹⁸⁹. Jesus aparece como modelo para aquele que reza; Maria, como aquela que soube imitar o seu Filho, tendo alcançado esta unidade, também se revela modelo.

1.1. A oração perfeita de Jesus

Em Abraão e, portanto, já em Israel, Deus transmitiu uma mensagem ao seu povo que parecia ser o oposto daquilo que o Homem procurava. A mensagem consistia na *«necessidade de uma obediência que leva a sair de si próprio, que apenas promete algo que é invisível e, finalmente, exige a restituição do que fora concedido como maravilhoso presente e penhor»*¹⁹⁰.

O certo é que mediante as experiências que o povo ia tendo de Deus, surgiu a necessidade de uma *resposta* a tudo o que, por graça, foi recebendo. As acções de graça, pedidos de ajuda ou lamentações contidos nos Salmos são reflexos de uma consciência veterotestamentária daquilo que São João iria falar mais claramente: permanecer no Amor.

Com a Encarnação do Verbo, o conceito de oração atinge a sua perfeição. Na verdade, Cristo, como Homem, não foi somente o que nos revelou o Pai, mas foi e é

¹⁸⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Para uma Teologia da Oração Cristã*, in *Communio* 4 (1985) 299-300.

¹⁹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Para uma Teologia da Oração*, 300.

também o arquétipo de todo aquele que reza a Deus¹⁹¹. Não só nos ensina a rezar como nos inicia na sua oração substancial. Se há algo que aprendemos da vida de Jesus é a dimensão contemplativa e silenciosa da oração. Assim nos diz von Balthasar:

«As situações mais íntimas de intercâmbio humano são caracterizadas não só por palavras mas por uma ausência de palavras mais profundamente reveladora. [...] Em Jesus Cristo, já não precisamos de fazer palavras formais para Deus, mas é-nos permitido ficar em silêncio na oração a Deus, podemos orar também em silêncio»¹⁹².

Um segundo aspecto da concepção da oração cristã, para o nosso autor, passa pela afirmação da necessidade do Espírito Santo em nós¹⁹³. E fá-lo porque sabe que mesmo que o Homem, enquanto criatura, não saiba como formular a sua oração, o Espírito Santo actua pois conhece o coração do Homem. Assim, a grande maravilha da oração cristã passa por esta verdade: Deus fala com Deus através do Homem¹⁹⁴. Por outras palavras, a Trindade de Pessoas age no Homem porque o Espírito Santo habita nos seu coração. O Homem é, por isso, inserido na vida do Amor Trinitário como canal por onde passa esse Amor. A importância do Espírito Santo é assim apresentada resumidamente pelo nosso autor:

«Confio-me a um alguém incompreensível, que é alguém distinto do Pai e do Filho e cuja peculiaridade será actuar internamente, com liberdade divina, dentro do espírito livre do homem, e desvelar perante ele, não obstante as nossas limitações, as profundidades de Deus, perscrutadas unicamente pelo Espírito»¹⁹⁵.

¹⁹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Para uma Teologia da Oração*, 303.

¹⁹² H. U. VON BALTHASAR, *Para uma Teologia da Oração*, 304.

¹⁹³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia y respeto*, in H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 549.

¹⁹⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Para uma Teologia da Oração*, 306.

¹⁹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Meditaciones sobre el Credo Apostólico* (Salamanca: Sígueme 1997) 68.

Jesus aparece como modelo daquele que reza. N'Ele encontramos duas tendências que mostram a profundidade da oração cristã: a disponibilidade sem limites para cumprir a vontade do Pai (cf. Jo 6, 38) e a absoluta certeza de que o Pai o escuta sempre, motivo pelo qual dá graças em público¹⁹⁶.

Vista a tamanha responsabilidade da oração do Homem, o nosso autor adianta que Deus não muda a sua vontade através da oração do crente que recorra à acção do Espírito. O que acontece é que Deus, na sua “omnicomprensiva infinitude”, tem múltiplas maneiras de fazer concretizar a sua vontade, pois conhece, de antemão, todas as possibilidades e decisões da sua criatura¹⁹⁷. O Homem deverá sempre rezar em nome e com o pensamento de Jesus e do seu Espírito. Deve, então, pedir aquilo que Deus está disposto a dar, «segundo a sua vontade» (Jo 5, 14). E o que Deus está disposto a dar encontra-se sempre relacionado com a esperança da salvação que, tendo presente o momento de Pentecostes, é católica (=universal). Na oração, por isso, devemos abandonar o “eu”, que constantemente preside, e ter sempre presente o próximo, ainda que seja um próximo distante de nós.

É neste sentido que afirma K. Rahner:

«Para nós, isto significa, antes de mais, que este amor ao próximo no amor de Deus significa, principalmente, que a recepção, em virtude da graça de Deus, da totalidade da vida divina que penetra no nosso coração pela fé e pelo amor, deve alcançar e alcança a sua bênção para os demais, homens que estão destinados a receber ao nosso lado e conosco a única salvação de Deus eterno»¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática II*, 272.

¹⁹⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática II*, 269.

¹⁹⁸ K. RAHNER, *María, madre del Señor* (Barcelona: Herder 2012²) 44.

A oração ocupa, pois, um lugar essencial na vida do cristão porque, como afirma o teólogo suíço, sempre que a Igreja reza, está a ser totalmente aquilo que deve ser e o que, na verdade, já é pela infusão do Espírito Santo¹⁹⁹.

1.2. Do acesso ao mistério Trinitário à vida cristã

A grande novidade da oração, trazida por Jesus, é o acesso a uma participação, por parte do Homem, no mistério Trinitário. Se há algum exemplo concreto que evidencia esta possibilidade, encontramos-lo em Maria, pois com ela, na perspectiva de von Balthasar, dá-se a primeira revelação explícita da vida de Deus Uno e Trino²⁰⁰. Pela Encarnação do Verbo dá-se, no seio de Maria, um verdadeiro acontecimento Trinitário porque o Pai está com Ela; porque vai gerar o Filho; e porque o Espírito Santo a cobrirá com a sua sombra²⁰¹.

Este acontecimento Trinitário resulta de uma resposta perfeita de Maria, ou seja, de um “sim” total a Deus, que se prolonga em toda a vida da Mãe de Jesus. Tal disponibilidade ilimitada apresenta-se, assim, como um terreno virgem e fértil do qual é possível que o Verbo de Deus brote. Assim explica o nosso autor a forma única da oração de Maria:

«O que há de maravilhoso é que ela, na sua gravidez, pode adorar e glorificar amorosamente o que há no seu íntimo, sem que o faça em relação a si própria, mas sim ao Deus que, pelo seu “sim” cheio de fé, vive realmente nela e dela»²⁰².

¹⁹⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia y respeto*, 550.

²⁰⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *La oración contemplativa* (Madrid: Encuentro 2007³) 134-135.

²⁰¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Para uma Teologia da Oração*, 308.

²⁰² H. U. VON BALTHASAR, *Para uma Teologia da Oração*, 308.

Esta resposta, que adquire uma dimensão arquetípica para todo o cristão, é classificada pelo nosso autor de «*resposta infantil*»²⁰³ na medida em que é uma resposta que confia espontaneamente quando é dada numa liberdade sem limites e sem qualquer observação a fazer.

Para von Balthasar, a oração cristã não pode ficar somente ligada à adoração, louvor ou acção de graças. Necessariamente tem de se revestir também do carácter de súplica. O nosso autor justifica isto mediante a conciliação da liberdade finita do Homem com a liberdade infinita de Deus. A primeira só se dá no âmbito da segunda. Mas acontece que a segunda não é um direito do Homem mas pura graça, contando com a fidelidade de Deus à sua promessa. Diz-nos o teólogo suíço:

*«A súplica radical consistirá em pedir ajuda para sair do erro, das máscaras do eu empírico, perante as quais permanece escondido o meu autêntico eu, desconhecido para mim mesmo. [...] Trata-se, pois, de livrar-se de cair na ilusão, para avistar o caminho e poder segui-lo, já que isto é justamente o que se chama de vontade de Deus que faz de guia»*²⁰⁴.

Pela oração, o cristão percebe que há um caminho a fazer. Existe uma forma de vida que brota deste encontro que se dá entre Deus e nós. Se por Maria o Homem passou a ter acesso à tangibilidade do Amor Trinitário, também por Maria o cristão percebe que existe um caminho a percorrer, com a mesma tangibilidade: acções concretas²⁰⁵.

²⁰³ H. U. VON BALTHASAR, *Si no os hacéis como este niño* (Barcelona: Editorial Herder 1989) 90.

²⁰⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática II*, 268.

²⁰⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática II*, 276-277.

2. MARIA E A MEDITAÇÃO CRISTÃ: A VIA UNITIVA

Qualquer que seja a corrente de espiritualidade ou método de oração adoptado pelos cristãos, sempre visa chegar a uma união cada vez mais profunda com o mistério da Trindade. A esta união chamamos-lhe «via unitiva», a qual terá sido também a meta de todo o esforço de Cristo. Assim o mostra Ele próprio na sua oração sacerdotal em que pede a união dos Homens com Deus, assim como Deus nas suas Pessoas são um só.

Sabemos que esta união não pretende que o Homem se torne Deus, pois converter-se-ia em seu próprio criador e em seu próprio redentor. No entanto, von Balthasar deixa clara a ideia de que *«a consciência da unificação sempre crescente faz cada vez mais profunda a consciência da distância incontornável que se dá entre o Santo e os santificados»*²⁰⁶.

Com Maria, a via unitiva perde todo o carácter abstracto que poderia possuir. Através de Maria, a união que o Homem procura apresenta-se agora pelo caminho contrário: já não consiste em “ir” ao encontro de Deus, mas antes em deixar que Deus nos encontre. Assim nos diz K. Rahner:

*«O Cristianismo é o próprio Deus eterno que vem ao homem e que actua no homem por sua graça, de tal modo que abre livremente o seu coração para que penetre no pobre coração dessa pequena criatura a esplendida, total, infinita vida de Deus Trinitário»*²⁰⁷.

Tudo isto através da Encarnação do Filho de Deus. Assim afirma von Balthasar:

²⁰⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Liturgia y respeto*, 549.

²⁰⁷ K. RAHNER, *María, madre del Señor*, 43.

«A “semente” do Pai que o Espírito Santo implanta no seio de Maria não é idêntica à substância da Mãe. Mas a dita semente nutre-se exclusivamente da sua substância, até se converter no que com todo o direito se chamará seu Filho»²⁰⁸.

Ora, o nosso autor acredita que a meditação do cristão, à semelhança do que aconteceu com Maria, deverá proporcionar a experiência de uma certa união substancial. Isto significa que o “ser-para” o Filho de Maria é essencialmente oração, independentemente do facto de ser ou não imediatamente meditada, expressa verbal ou silenciosamente, ou que seja habitual²⁰⁹. No entanto, acontece que o Homem não está de tal modo “cheio de graça” que consiga fazer de toda a sua vida oração. Existe uma grave necessidade de encontrar tempos concretos de meditação para que gradualmente Deus possa “crescer” em cada um.

A meditação é, pois, o espaço em que cada Homem poderá gerar Jesus nas suas vidas. E esta contínua gestação de Jesus em cada vida humana, implicará, sempre, algo como que umas “dores de parto”²¹⁰. Isto significa que a meditação cristã, como união com Deus, não é um penetrar entusiasticamente num pretensioso paraíso. Pelo contrário, implica, tal como em Maria, predispor-se a acompanhar Jesus em todo o seu caminho, até à Cruz. Mesmo estando assegurada uma determinada satisfação na meditação, trata-se de aceitar que Deus se forme em si, com todas as contrariedades que daí podem advir. Predispor-se a acompanhá-lo, para a Ele se unir, pressupõe, para o Homem, sofrimento na vida.

A vida cristã deverá ser sempre uma vida meditada, com uma aposta grande na contemplação porque não poderá haver qualquer acção externa que não tenha sido

²⁰⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Meditar Cristianamente* (Madrid: Encuentro 2002) 49.

²⁰⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Meditar Cristianamente*, 51.

²¹⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Meditar Cristianamente*, 53.

precedida de uma contemplação interna. Na verdade, o efeito decisivo de uma verdadeira contemplação é totalmente invisível. Mas sendo uma atitude de fé, é algo que fica à disposição de Deus sem qualquer cálculo ou reflexão. Tudo o que Deus faz com esta atitude de fé, escapa totalmente ao controle do cristão²¹¹.

3. A ORAÇÃO A MARIA

Veneração e adoração são atitudes orantes que não podem ser confundidas. A veneração a um ser humano, como é o caso da que se presta a Maria, não poderá ser igualada à adoração que só a Deus é devida. No entanto, diz von Balthasar que «*é de envergonhar uma cristandade que hoje se envergonhe da sua Mãe*»²¹². Significa esta afirmação que a veneração a Maria não é um elemento que se possa descartar. É, antes, algo essencial da vida da Igreja, daí o lugar que esta reflexão tenha merecido no Concílio Vaticano II, contextualizada na reflexão sobre a Igreja²¹³.

Tentemos, por isso, perceber qual o modo correcto de entender a veneração a Maria e como deve o cristão fazê-lo.

²¹¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Quién es cristiano?* (Salamanca: Sígueme 2000) 80.

²¹² H. U. VON BALTHASAR, *Veneração hoje a Maria*, 27.

²¹³ Cf. *Lumen Gentium*, 52-68.

3.1. O lugar de Maria na comunhão dos santos

Maria é Mãe da Igreja porque é Mãe de Cristo e, assim, Mãe de todos os membros do corpo místico de Cristo. Mas ela é também nossa irmã. A comunhão dos santos é, então, a comunhão de bens espirituais entre estes irmãos, em virtude do amor desinteressado (altruísta) próprio dos cristãos²¹⁴. Por isso, quanto mais o cristão vive esta dimensão de um amor desinteressado, mais os outros poderão viver dos bens dele, tal como se fossem seus. Aplicando este conceito a Maria, von Balthasar afirma:

«Só em sentido impróprio se pode falar do que é próprio a cada um, porque o total altruísmo e a sua total transparência não são senão a vida de Deus e de Cristo nas suas criaturas. Maria, como a mais pura de todas as criaturas, é quem irradia do que é seu mais longe, e todos, na comunhão dos santos, têm em si algo de mariano»²¹⁵.

O cristão deve, acima de tudo, ver em Maria aquela que na sua humildade reconhece que nada lhe é próprio. Efectivamente, as últimas aparições do séc. XIX-XX poderão conduzir a uma concepção errada de Maria. Ela apresenta-se como a Imaculada Conceição em Lourdes, por exemplo. Significará isto uma contradição com aquela imagem que temos da pequena e humilde serva do Senhor, por dar a si própria um realce tão grande e apontar a sua mensagem para si? Efectivamente poder-se-ia cair no risco de pensar assim. Von Balthasar prefere esclarecer que a humildade de Maria não é a da pecadora contrita, mas a da eleita alegre e humilde, que em caso algum pensou possuir algo próprio, mas, pelo contrário, tudo reconhece como graça do Senhor, e é isso que manifesta nas suas aparições²¹⁶.

²¹⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV. La acción* (Madrid: Encuentro 1995) 387.

²¹⁵ J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 122.

²¹⁶ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 123.

E. Schillebeeckx, teólogo belga, apresenta, tal como von Balthasar, uma teologia na qual Deus se envolve com o seu povo e espera, dele, uma resposta. Deus não só espera essa resposta como a torna possível. Neste sentido, o teólogo belga questiona-se sobre o lugar que Maria deve ocupar numa vida cristã consciente e vivida em plenitude.

Na base do culto que o crente presta a Deus, encontra-se a comunhão dos santos. A comunhão dos santos, por sua vez, é constituída pela vida divina que o próprio Cristo, possuidor da “graça capital”, comunica aos Homens²¹⁷. Assim, toda a santidade existente, mesmo a de Maria, é participação da santidade única de Cristo, tal como afirma E. Schillebeeckx:

«A santidade de Cristo, mais a santidade de Maria e a santidade de todo o corpo místico não fazem uma santidade maior do que a santidade de Cristo sozinho»²¹⁸.

A vida cristã vivida em graça é, pois, uma vida com carácter plenamente comunitário, presente implicitamente no culto aos santos²¹⁹. Este carácter comunitário é um dos mais belos frutos do amor fraterno, no qual os santos nos comunicam os frutos do estado privilegiado que possuem. Precisamente nesta dimensão comunitária é que o cristão encontrará a forma mais perfeita da sua vida espiritual.

O culto aos santos é, por isso, um elemento nada supérfluo na vida dos cristãos, mas, pelo contrário, obrigatório porque onde existe uma vida intensa de união com Deus, necessariamente deverá estar presente esta comunhão com os santos, dos quais Cristo é a coroa de santidade.

²¹⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Mãe da Redenção* (Petrópolis: Vozes 1968²) 93.

²¹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Mãe da Redenção*, 93.

²¹⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 381.

3.2. A veneração a Maria: a honra devida

Para o teólogo suíço, se Deus acarinha a sua Igreja com um dom especial, este mesmo dom deve ser apreciado. Mas se este dom é uma pessoa, a apreciação torna-se um agradecimento de louvor a que von Balthasar chama de *honra*²²⁰. No cântico do *Magnificat*, Maria evidencia a sua consciência desta realidade com perfeita ingenuidade, pois admite que será reconhecida como Bem-aventurada por todas as gerações.

A correcta forma de prestar o culto devido a Maria, é apresentada na Exortação Apostólica *Marialis Cultus* de Paulo VI (1974). O nosso teólogo, partilhando destas disposições magisteriais, afirma que Maria é o modelo do verdadeiro culto a Deus e aponta, à semelhança do documento pontifício, seis directrizes para uma renovação justa da veneração a Maria: uma orientação Trinitária; uma orientação Cristológica; uma orientação Eclesial; uma fundamentação bíblica; a aceitação ecuménica; e o acento antropológico do contexto actual.

Pela veneração a Maria, o cristão encontra-se perante o caminho mais seguro e curto para chegar a uma vida de intimidade com Cristo. Assim fundamenta o nosso autor:

«Contemplando a existência de Maria, nós pomo-nos à disposição, mesmo na obscuridade infligida à nossa fé, mas aprendemos como se deve estar a postos quando Jesus subitamente nos pede algo»²²¹.

Esta vida de intimidade com Cristo, potenciada pela veneração a Maria, é visível no concreto das orações marianas mais usadas. Von Balthasar fundamenta esta ideia recorrendo a três delas: a *Ave-Maria* que, exceptuando o pedido final, acrescentado

²²⁰ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 116.

²²¹ J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 117.

em sintonia com o Concílio de Éfeso, é composta por palavras da Sagrada Escritura; o *Angelus*, também elaborado nesta linha, que, utilizando três frases cristocêntricas, afirma o anúncio da Encarnação, o consentimento da Virgem e o cumprimento do que havia sido anunciado; e o *Rosário*, uma oração que traz à contemplação do cristão toda a História da Salvação, torna presente os mistérios da vida de Jesus e também de Maria, como imagem primordial da Igreja e insere a oração de Cristo ao Pai, dando ainda glória à Trindade²²².

3.3. A perfeição cristã: imitação de Maria

Como vimos em momentos anteriores da nossa exposição, Deus, nunca abandonando a sua condição misteriosa, abdica do seu lugar exclusivo de autor e realizador do *drama divino* para entrar em cena. Cristo, como *protoperсонаgem*, entra em cena como *Novo-Adão*. Assim, seria necessário que houvesse uma personagem completamente disponível para acolher o “papel” de *Nova-Eva*. Não poderia, por isso, ter já outros “compromissos”. Ora, Maria é esta pessoa (*personagem*) que mediante a sua virgindade, está completamente disponível/livre para acolher Deus em cena. A sua virgindade seria totalmente necessária pois, não estando comprometida já com a cena em decurso, acolhe Deus em si e, *contracenando* com Ele, possibilita a aproximação do próprio Deus com todo o mundo²²³.

Maria é para toda a Igreja um modelo a imitar porque tudo aquilo que o cristão não consegue fazer, ou seja, dar um “sim” absoluto a tudo o que Deus quer, ela já o fez, e pode fazê-lo não só para si, mas para todos.

²²² Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 117-118.

²²³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Veneração hoje a Maria*, 28.

É deste modo que compreendemos a santidade dos santos. Não terá havido santo algum que não a tivesse venerado. O próprio teólogo afirma que não houve nenhum santo que tivesse aspirado à santidade privadamente para si. Pelo contrário, todos quiseram manifestar em si o espírito da Igreja, do desprendimento na obediência e do serviço. Ou seja, todos procuraram manifestar o espírito da “serva do Senhor”. Assim, a santidade é sempre mariana, mesmo quando disso não haja consciência²²⁴. A atitude fundamental do cristão que corresponde a uma autêntica veneração a Maria é a de *simplicidade* ou, como chama o nosso teólogo, a menoridade, acompanhada de uma verdadeira disponibilidade para aderir à vontade de Deus²²⁵.

A veneração a Maria deverá levar o cristão à sua imitação. E a imitação sugere que não se trate de uma cópia das atitudes por ela tomadas, mas que leve aquele que a venera a um seguimento²²⁶. A questão legítima que se coloca é se não devemos seguir somente Cristo. Esta objecção poderá ser posta com toda a razão. Von Balthasar responde assim:

«Na medida em que em Maria tudo repousa no “sim” a Deus e, a partir de então, tudo se lhe segue como consequência, então este “sim” não é mais do que o eco humano perfeito ao “sim” divino-humano de Jesus ao Pai»²²⁷.

Assim, entendemos que o “sim” de Maria e o “sim” de Cristo a Deus, estão ligados entre si. O primeiro possibilitou a Encarnação, condição para o segundo. A disponibilidade de Maria, a partir da fé e em profunda oração e meditação, vem por uma

²²⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Veneração hoje a Maria*, 31.

²²⁵ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Veneração hoje a Maria*, 32.

²²⁶ O teólogo suíço define assim a imitação: «*imitar significa tomar a medida de uma coisa ou de uma pessoa para conhecê-la e, em determinadas circunstâncias, aplica-la a novas criações*». (H. U. VON BALTHASAR, *Seguimiento y ministério*, in H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 138.)

²²⁷ J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 119.

graça que acaba por ser cristológica²²⁸. Por isso, não faz qualquer sentido falar de um *ou* Cristo *ou* Maria, porque se Cristo for “separado” da sua Mãe, torna-se numa realidade abstracta, sem tangibilidade histórica.

A veneração ao “sim” de Maria não pode ser entendida, por isso, como uma espiritualidade separada. O nosso teólogo afirma mesmo que não poderá existir qualquer espiritualidade aprovada na Igreja que queira chegar a Deus prescindindo do modelo de perfeição cristã que é Maria e não ser, assim, mariana²²⁹. Para fundamentar esta ideia, aponta duas razões: em primeiro lugar porque da Igreja é esperada uma resposta de fé que foi dada em perfeição por Maria; em segundo lugar, porque a perfeição cristã reside no acto de disponibilidade ilimitada, algo conseguido por Maria.

3.4. A diversidade e novidade sempre actual em Maria

Ao longo da História da Igreja, identificamos muitas variações desta disponibilidade ilimitada. Na Patrística falou-se de *apatheia* (ausência de paixão); na Idade Média divulgou-se o conceito de *abandono* (independência das coisas terrestres); ou mesmo *indiferença* (aceitar o que Deus quer para nós) em Santo Inácio de Loyola. Tudo servia para falar desta mesma disponibilidade para prestar o único “sim” à vontade salvífica do Pai sobre todos.

Hoje, cada indivíduo, ou corrente de espiritualidade, poderá adoptar o seu caminho de imitação a Maria, que pode surgir em múltiplas situações. Ela aparece como a mulher corajosa, a dona de casa activa, a mulher contemplativa no silêncio, a intercessora

²²⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática II*, 289.

²²⁹ Cf. J. RATZINGER – H. U. VON BALTHASAR, *Maria, Primeira Igreja*, 120.

junto dos necessitados, como a mulher orante que acompanha o seu Filho e que, no auge da dor, se transforma na Igreja primordial.

A Maria, no dizer de K. Rahner, teólogo alemão, corresponde-lhe uma veneração especial que não pode ser confundida com a adoração. Mas também não pode ser um mero culto cristão devido aos santos (*dulía*). O culto religioso encontra o seu fundamento e medida na santidade da pessoa que é objecto desse culto. Assim, a Maria, dada a sua dignidade e missão única na História, o cristão deve prestar-lhe uma *hiperdulia*²³⁰.

Este culto faz com que Maria não fique presa a um momento histórico, como a Era Apostólica, mas que perdure nos tempos da Igreja, que são estes. Um verdadeiro culto a Maria proporciona, na evolução dos tempos, aspectos sempre novos sobre Maria, como é o caso do aparecimento dos dogmas sobre Maria que, na verdade, revelam verdades sobre a Igreja.

O culto a que aludimos adquire a sua forma nas festas marianas, nas quais são celebrados os acontecimentos e os mistérios particulares de Maria e da sua vida, ou mesmo da Igreja, dada a relação entre ambas. A veneração a Maria é ainda realizada mediante determinadas orações, peregrinações e consagrações²³¹.

Dado que a vida cristã implica o culto aos santos, ela é uma vida necessariamente mariana, justificada pela santidade exemplar de Maria. No entanto, observamos que em vários momentos da História da Igreja, até mesmo na vida de alguns santos, não existem traços explícitos do carácter mariano. Por isso, perguntamo-nos sobre o que é que determina verdadeiramente a devoção a Maria. Será o grau de consciência que

²³⁰ Cf. K. RAHNER, *María, madre del Señor*, 21.

²³¹ Cf. K. RAHNER, *María, madre del Señor*, 22.

temos dela? Poderá ser, mas E. Schillebeeckx prefere dizer que o que determina o carácter mariano da vida cristã é o exercício das três virtudes teologais. Isto é o que nos faz ser marianos²³².

A veneração a Maria é verdadeiro culto e não mera devoção. O facto de haver dogmas marianos mas não haver dogmas sobre outros santos, atribui ao culto a Maria uma amplitude maior. Todo o dogma faz referência a um aspecto concreto da obra salvífica de Deus. Mas ao contemplarmos um dogma em concreto, somos levados para a totalidade do mistério. Assim, o culto a Maria, revestido de toda a evolução dogmática que a rodeia, faz com que o cristão viva uma vida cristã sobre a totalidade da vida de fé.

Ao contemplar Maria, o cristão depara-se com um aspecto do amor de Deus: a dimensão maternal. Maria não acrescenta nada ao amor de Deus, mas explicita umas das suas dimensões, o amor maternal que é um aspecto da redenção de Cristo que ele não poderia fazer aparecer de maneira explícita na sua pessoa por ser homem. Maria, nada acrescentando à redenção de Cristo, acaba por “acrescentar” algo, sob a forma de explicitação: não acrescenta, mas explicita²³³.

O culto a Maria é, portanto, essencial na vida cristã, sabendo que se trata da relação dos cristãos com a sua própria Mãe. Mas como numa família numerosa todos amam a mãe mas expressam esse amor de formas distintas, também na Igreja não poderá haver a pretensão de absolutizar uma única forma de prestar este culto. Pelo contrário, de todas elas há que extrair o essencial, sabendo que a manifestação externa responde a um contexto próprio de uma época e que, por isso, pode ser alterado.

²³² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Mãe da Redenção*, 95.

²³³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Mãe da Redenção*, 96.

E. Schillebeeckx deixa clara a ideia de que o culto a Maria é condição essencial para uma vida cristã perfeita. Mas este culto não vive em harmonia com os múltiplos exageros populares e de organizações marianas existentes. O autor afirma que a vida cristã perfeita exige um duplo culto explícito: o de Cristo e o de sua Mãe, afirmando que «*Cristo é que faz compreender Maria e não Maria que nos faz compreender Cristo*»²³⁴.

O verdadeiro culto mariano é aquele onde a verdadeira glória de Maria passa por fazer brilhar Cristo. Assim, o teólogo belga não reduz a importância de Maria à expressão popularmente divulgada de que “Maria é caminho que leva a Jesus”. Parece que esta expressão conduz a um reducionismo da Encarnação e afirma que Maria é a ponte para uma humanidade longínqua de Cristo. Pelo contrário, por Maria Jesus tornou-se um de nós ao ponto da relação entre Ele e o Homem ser uma relação imediata²³⁵. Assim, não é Maria que nos dá Jesus, mas é o próprio Jesus que nos dá Maria como Mãe.

E. Schillebeeckx afirma que existe uma discreta defesa das manifestações periféricas da vida religiosa popular. Em muitos casos, os nossos actos religiosos nascem de uma credulidade muito próxima da superstição. Mas mesmo nesta religiosidade enganada, Deus olha com bondade pois vê a vontade pura do pobre coração do Homem. Por exemplo, a vela que o peregrino acende, simboliza certamente as suas aspirações não confessadas. Assim, a vela não é uma mentira pois revela, ainda que de uma forma oculta, a insatisfação do coração do Homem que só em Deus encontra descanso²³⁶. Deste modo,

²³⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Mãe da Redenção*, 98.

²³⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Mãe da Redenção*, 99.

²³⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Mãe da Redenção*, 101.

não devemos ser rápidos em condenar estas e outras manifestações religiosas populares, a que ele chama de manifestações periféricas.

O Homem tem e sempre terá necessidade de partir das coisas visíveis para significar e atingir as realidades invisíveis. E esta necessidade antropológica nunca poderá ser negada por qualquer pretensão intelectualista. No entanto, estas mesmas manifestações periféricas deverão sempre ser submetidas ao controlo do dogma na medida em que tais práticas só têm verdadeira eficácia quando manifestam a verdadeira vida cristã.

3.5. A grandeza do Rosário

Para atingir as realidades místicas, E. Schillebeeckx fala-nos da importância do Rosário. Para o teólogo belga, o Rosário entende-se somente no âmbito da oração. É precisamente na oração que o cristão é capaz de tomar iniciativas e, assim, também no Rosário isso acontece. A oração é um espaço íntimo entre duas personagens: Deus e o Homem, que se reclamam mutuamente. E neste espaço de intimidade, a oração tem efectivamente poder de mudar a história, porque Deus não estabeleceu desde o início todas as coisas cronologicamente.

Esta eficácia da oração cristã vale ainda mais quando unida à onipotência suplicante da virgem Maria. O Rosário é precisamente isso: a união da nossa atitude suplicante à atitude suplicante de Maria²³⁷.

A estrutura do Rosário situa-se no âmbito de uma atitude religiosa universal, comum em todas as velhas religiões. Trata-se da repetição de uma mesma prece, a partir do auxílio de um contador. É, por isso, algo que provém da própria estrutura humana. Mas o

²³⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Mãe da Redenção*, 113.

Rosário não é somente uma técnica exterior para entreter o corpo enquanto a alma anda à deriva. O autor defende que a monotonia das Ave-Marias tem a capacidade de prender o enlevo da própria alma²³⁸.

O Rosário é, pois, uma oração que progride lentamente. Se a atenção se perde, a repetição das Ave-Marias rapidamente devolve o cristão ao estado orante. Assim, esta oração mariana aparece como um precioso auxílio mesmo nos momentos em que o cristão possa estar menos impelido à meditação, porque rapidamente o eleva à contemplação e à interiorização. O valor do Rosário é assim apresentado por Schillebeeckx:

«O Rosário tem o seu valor do facto de estar totalmente dirigido para o mistério salvífico da redenção operada por Cristo, e para a presença activa de Maria e a sua associação à economia histórica da salvação»²³⁹.

Assim, é uma oração que condensa em si todo o dogma da redenção. E ao passarmos, mistério a mistério, cada momento da História Salvífica, cada cristão pede a Jesus e a Maria a força para cumprir dignamente o dever que daí lhe advém. Assim como Maria ao meditar e rezar foi tomando consciência do mistério de Cristo e da missão que lhe estava reservada, também o cristão, ao rezar o Rosário, toma consciência da sua missão e da sua vocação concreta neste mundo redimido.

²³⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Mãe da Redenção*, 114.

²³⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Maria, Mãe da Redenção*, 116.

4. MARIA COMO MULHER EUCARÍSTICA

A Igreja é, ao mesmo tempo, mistério e milagre. Esta é uma afirmação de von Balthasar que conduz à certeza de que a união dos corações realizada por Jesus deverá corresponder, por parte dos cristãos, um amor reconhecido e visível, com a mesma tangibilidade histórica da salvação operada por Jesus. Assim, a vida cristã será sempre um entregar-se a si mesmo à unidade concreta do amor de Deus em Cristo.

Para o nosso autor, esta unidade concreta encontra-se tanto na Eucaristia como no sopro do Espírito Santo que não só penetra a Eucaristia como é difundido pela própria Eucaristia²⁴⁰. Tanto a Igreja como a Eucaristia são puros dons e ofertas de Deus. Por esta razão, o cristão não se pode apropriar destas realidades mas, antes, partilhá-las.

Na Eucaristia opera-se verdadeiramente a união entre o Ser Humano e Deus. O acolhimento desta união, por parte do cristão, não poderá levar a uma passividade, antes, deverá levar o cristão a um consentimento e a uma cooperação à imagem de Maria. A unidade eclesial, presente nos planos de Deus, só será possível quando a Igreja souber auto-transcender-se e renunciar a si mesmo com vista à unidade²⁴¹. A Eucaristia revela-se como a Escola onde o cristão se pode exercitar nesta prática.

Retomando a questão da Constelação Cristológica²⁴², percebemos agora que em Maria existe, como Mãe, uma existência como realidade envolvente ou princípio unificador porque tudo faz sem nada decidir. Maria actua simplesmente como serve e deseja que todos os outros observem a mesma atitude (cf. Jo 2, 5). Desta atitude de Maria o

²⁴⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 294.

²⁴¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 296.

²⁴² Ver II Capítulo, nº 1.3.

cristão deverá observar dois comportamentos: o da “mãe fecunda” e o da “virgem serva”²⁴³.

4.1. Entre o Mistério e a publicidade: a Eucaristia

Mas voltemos à questão fundamental. O que é a Igreja? É, para o teólogo suíço, duas coisas em simultâneo: mistério e “publicidade”, por ser sacramento²⁴⁴. Explica assim o nosso autor:

«O Cristianismo não é uma religião oculta, mas Deus é suficientemente poderoso para conservar intacta a profundidade dos seus mistérios na publicidade universal da sua Igreja na terra»²⁴⁵.

Ora, a distância que existe entre este mistério e a sua publicitação representa uma realidade radical: a Eucaristia. Mediante a Encarnação do Verbo em Maria, o Homem passou a ter acesso ao Mistério de Deus. Hoje, na Eucaristia, a Igreja não faz uma mera recordação da presença de um Cristo histórico na Terra, antes faz memória de um acontecimento que é verdadeiramente salvífico e possibilita a comunhão dos crentes com a eternidade prometida.

Em cada Eucaristia celebrada, a Igreja celebra o único sacrifício de Cristo e, por isso, engradece a consciência que tem da sua missão, prolongamento da missão de Cristo. Deste modo, pela Eucaristia não só se estabelece a comunhão entre o Homem e Deus, como a comunhão entre os Homens. K. Rahner alarga assim este pensamento:

²⁴³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *El complejo*, 297.

²⁴⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática III*, 386-397.

²⁴⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Congreso eucarístico 1960*, in H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 601.

«Uma assembleia que ora, que canta, que escuta a palavra de Deus não é somente a reunião de indivíduos isolados, não é somente uma multidão de indivíduos atomizados que, movidos por uma angustia da sua própria salvação, se agrupam aqui por razões meramente práticas, para tentar, depois, levar a cabo sozinhos a sua própria salvação. [...] Cada um é responsável também pela salvação do seu irmão e deve actuar em seu proveito por meio da oração, do sacrifício e da ajuda pessoal»²⁴⁶.

É por este motivo que a Eucaristia faz a Igreja, porque a edifica na consciência da sua essência: a missionalidade na comunhão sacrificial de uns pelos outros. Por outras palavras, a Eucaristia compromete o Homem como ser activo. Os cristãos são Homens em caminho para a eternidade que, já neste mundo temporal, experimentam a eternidade, a partir da Eucaristia e são impelidos à missão. Assim nos diz von Balthasar:

«A Igreja é a “comunhão dos santos”. A expressão designa primeiramente “as coisas santas” e, por isso, designa primordialmente a Eucaristia em torno da qual a Igreja se congrega para a sua santificação e a sua missão católica»²⁴⁷.

Assim, a consequência imediata de quanto foi dito, é a transição da comunhão das pessoas santas. Aqueles membros da Igreja que de maneira especial se designaram como “santos” são como “câmaras de tesouros”, abertas e acessíveis para todos. Embora na comunidade dos santos tudo seja pessoal, nada é privado. E esta verdade, defendida pelo nosso teólogo, está bem presente na comunhão eucarística onde esta transição se dá²⁴⁸.

A Eucaristia, embora alicerçada na Cabeça que é Cristo, foi possibilitada pelo “sim” de Maria e, por isso, podemos-la designar de “mulher Eucarística. Foi Maria que possibilitou que Deus se manifestasse na História e que se fizesse alimento na Eucaristia

²⁴⁶ K. RAHNER, *María, madre del Señor*, 36-37.

²⁴⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Meditaciones sobre el Credo*, 75.

²⁴⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Meditaciones sobre el Credo*, 76.

4.2. A assunção a uma união perfeita com Deus

Na dogmática rahneriana, está bem presente a ideia que na fé cristã existe uma maneira muito própria de Deus se relacionar com o mundo. Deus e o mundo, embora realidades dependentes, na sua essência são distintas entre si. Na verdade, o mundo depende de Deus, procede d'Ele pela criação, e desenvolve-se no tempo até atingir uma perfeição final. Significa isto que o mundo, ao contrário de Deus, está “ancorado” a todo um processo histórico²⁴⁹.

Deus cria o mundo como algo distinto de Si (criação natural) mas querendo comunicar-se (graça sobrenatural) de modo que o mundo possa vir a participar da graça divina. Assim, numa história em que Deus se autocomunica, a Humanidade situa-se perante Deus numa atitude de interpelação e, por isso, deverá aceitar ou rejeitar o que lhe é comunicado. A comunicação divina atinge o captabilidade máxima aquando da Encarnação do Verbo, pela qual Cristo recebe, de Maria, a natureza da Humanidade. Deste modo, a maternidade divina, mais que um simples processo biológico, é obra da sua fé e portanto, uma verdadeira cooperação com Deus²⁵⁰.

Desde que o Espírito Santo gera em Maria o próprio Filho de Deus, até ao momento em que morre na Cruz, Maria apresenta a sua função receptiva da salvação que lhe é própria como Mãe de Jesus. Por esta razão, K. Rahner não hesita em chamar-lhe de «corredentora», apesar das discussões da teologia católica sobre esta temática²⁵¹.

²⁴⁹ Cf. K. RAHNER, *María, madre del Señor*, 10.

²⁵⁰ Cf. K. RAHNER, *María, madre del Señor*, 14.

²⁵¹ Cf. K. RAHNER, *María, madre del Señor*, 15.

K. Rahner identifica Maria como a «redimida por excelência, o que faz dela a medianeira de todas as graças, não de uma forma operativa, como em Cristo, mas de um modo instrumental, suplicante e receptivo.

Ora, esta função de medianeira de Maria encontra-se bem presente, para von Balthasar, na vida Sacramental da Igreja, mormente na Eucaristia. Se é verdade que dizemos na Oração Eucarística «*Não olheis aos nossos pecados mas à fé da vossa Igreja*», mais verdade é que Maria é o lugar onde reside de modo perfeito toda a fé da Igreja. Por isso, Maria completa e aperfeiçoa o que os cristãos celebram com uma condição incompleta e imperfeita²⁵². Mas esta condição do cristão de imperfeição é completada mediante uma graça dada por intermédio de Maria. Assim, terminamos a nossa reflexão citando mais uma vez o nosso autor:

«A graça completa a natureza: se esta é para o homem capacidade para decidir e para agir por si mesmo, ficará assim completada mediante uma participação suprema na liberdade absoluta e divina, através da nossa incorporação à Eucaristia de Cristo no Espírito ao Pai»²⁵³.

²⁵² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 379.

²⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática IV*, 380.

CONCLUSÃO

Terminada a nossa exposição, temos consciência de não termos esgotado todos os aspectos sobre o tema a que nos tínhamos proposto. Mas também não era esse o nosso objectivo. Quisemos, pelo contrário, acentuar uma perspectiva e, assim sendo, pensamos ter conseguido alcançar o nosso propósito.

No primeiro capítulo, fizemos recurso de uma linguagem tipicamente teatral para explicar a forma como Deus se posiciona na relação com a Humanidade. Reconhecendo que Deus se situa numa condição misteriosa, perguntamo-nos como seria possível que Homem se relacionasse com Ele. A partir da Missão da Pessoa de Cristo, percebemos que a Vida Trinitária penetra agora a totalidade da Humanidade, como um apelo a que cada Homem deverá responder. Esta resposta concreta do Homem não pode ser envolvida numa passividade. Ao invés, deverá comprometer a vida de todos quantos queiram participar no *drama divino*. Ao conjunto de todos quantos aceitam este compromisso, chamámo-lo de Igreja. A Igreja é a continuadora da presença de Cristo no mundo e deverá ir aumentando a consciência da sua participação da missão do próprio Cristo. Vimos, assim, que a Igreja possui, também ela, uma dimensão misteriosa, porque encontra a sua origem no próprio Deus. Mas necessariamente, ela possui simultaneamente uma estrutura visível, necessária para a sacramentalidade a que é chamada ter.

Tudo quanto a Igreja hoje é e é chamada a ser devemos-lo a Maria. Esta foi a grande ideia retirada do segundo capítulo. Maria realizou de forma perfeita tudo quanto a Igreja é chamada a ser mas que, no entanto, muitas vezes não consegue, devido à liberdade finita do Homem. Em cada cristão persiste sempre, como outrora em Maria, um momento

dramático onde é confrontado com uma vocação vinda de Deus e pela qual se pede uma participação na missão de Cristo. Se o cristão, numa primeira fase, é capaz de aderir a este projecto, numa segunda fase deverá ser capaz de colocar toda a sua acção em prol dos demais. A comunidade apresenta-se, pois, como um elemento essencial na missão da Igreja. Pela comunidade realiza-se a missão eclesial e para a comunidade se orienta toda a actividade da Igreja. Von Balthasar mostrou-nos, ao longo deste estudo, que tudo aquilo que o Cristão é chamado a ser hoje, encontramos já realizado em Maria. Por esta razão, contemplar Maria em tudo aquilo que sabemos dela, ajudará cada um a sentir-se membro de uma comunidade de santos onde é possível viver de uma forma plena e não apenas sobreviver ao longo de uma existência que terminará. Maria continua a zelar pelas necessidades de cada homem e mulher que queiram levar uma vida de felicidade plena. Como outrora em Caná da Galileia, Maria ora a seu Filho para que atenda às necessidades do seu povo; como outrora em Caná da Galileia, Maria também continua a pedir a cada homem e mulher que faça tudo quanto seu Filho ordenar.

No terceiro capítulo vimos para onde se orienta toda esta vida cristã: precisamente para a união com este Deus Trindade que, como vimos no início, se revela num ocultamento. Tal dinamismo cria uma certa incompreensão no espírito crente. A vocação primeira de cada cristão será, por isso, a união com a Trindade. Maria mostra-nos como a obediência à vontade da Deus é o caminho seguro para esta união. É, pois, justo e necessário que se preste o culto devido à única mulher que nos remete para a totalidade do mistério divino. Este culto reveste-se de uma diversidade muito rica. Tanto a religiosa de clausura como o sacerdote diocesano, passando pelo pai de família ou o humilde sacristão de uma paróquia rural, apenas a título de exemplo, deverão viver uma autêntica

espiritualidade mariana. Esta espiritualidade não passa por um mero recurso a um devocionário mariano. Antes, por uma forma de vida onde se procure, em tudo, ser o menor e fazer a vontade de Deus.

Por este caminho é possível chegar-se às expressões populares da piedade mariana. Tais expressões manifestam, ainda que de um modo inconsciente, uma vontade por parte de quem as faz, de se unir cada vez mais a Deus e chegar, assim, à plenitude da vida.

Terminámos a nossa exposição fazendo uma breve alusão ao tema da Eucaristia, verdadeira expressão celebrativa da comunidade reunida em torno do Deus revelado. Neste sacramento vemos de uma forma extraordinária a proximidade Deus com o seu povo. Também neste sacramento, o Povo cristão sabe-se reconhecido a Maria, não só por ela ter permitido a Encarnação do Verbo, mas também por ter possibilitado que o Verbo divino viesse ao coração de quantos se querem a Ele unir.

Foi um percurso ousado. Von Balthasar teria mais coisas a dizer-nos. Fica a certeza de que a sua obra manifesta uma grande proximidade e estima a Maria e leva-nos a uma verdadeira imagem desta Mulher.

Terminamos citando D. Leahy, fazendo das suas palavras um sentimento pessoal:

«Quando eu estiver no céu, caminharei até chegar diante de Maria... e lhe direi: “Bravo, irmã”»²⁵⁴.

²⁵⁴ LEAHY, Brendan, *El Principio Mariano en la Ecclesiologia de Hans Urs von Balthasar* (Madrid: Ciudad Nueva 2002) 71.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Hans Urs von Balthasar

- Amar a la Iglesia?*, in H. U. von BALTHASAR, *Pneuma e Institución. Ensayos Teológicos IV* (Madrid: Encuentro 2008) 137-167.
- Católico. Aspectos del Misterio* (Madrid: Encuentro 1988).
- Concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, nació de Santa María Virgen*, in J. RATZINGER, (e outros), *Yo Creo* (Madrid: Encuentro 2010) 43-53.
- Deus Todo-Poderoso*, in *Communio* 3 (1984) 209-217.
- El complejo antirromano* (Madrid: La Editorial Católica 1981).
- El todo en el fragmento* (Madrid: Encuentro 2008).
- Epílogo* (Madrid: Encuentro 1998).
- Experiencia de la Iglesia en nuestro tiempo*, in H. U. von BALTHASAR, *Sponsa verbi. Ensayos teológicos II* (Madrid: Ediciones Cristiandad 1965) 19-56.
- Gloria I. La Percepcion de la forma* (Madrid: Encuentro 1985).
- Gloria VII. Nuevo Testamento* (Madrid: Encuentro 1998).
- Kenosis de la Iglesia?* in H. U. von BALTHASAR, *Pneuma e Institución. Ensayos Teológicos IV* (Madrid: Encuentro 2008) 103-113.
- La oración contemplativa* (Madrid: Encuentro 2007³).
- La Tragedia e la fede cristiana*, in H. U. von BALTHASAR, *Spiritus creator. Saggi teologici III* (Brescia: Morcelliana 1983²) 331-349.
- La verdade es sinfónica* (Madrid: Encuentro 1979).
- Les grands textes sur le Christ* (Paris: Desclée 1991).
- Maria e lo Spirito*, in H. U. von BALTHASAR, *Homo creatus est. Saggi teologici V* (Brescia: Morcelliana 1991) 153-158.
- María Hoy* (Madrid: Encuentro 1988).
- Meditaciones sobre el Credo Apostólico* (Salamanca: Sígueme 1997).
- Meditar cristianamente* (Madrid: Encuentro 2002).

Mysterium Paschale, in H. U. von BALTHASAR, (e outros), *Mysterium Salutis III/6* (Petrópolis: Editora Vozes 1974) 5-188.

O acesso à realidade de Deus, in H. U. von BALTHASAR, (e outros), *Mysterium Salutis II/1* (Petrópolis: Editora Vozes 1972) 15-42.

Para uma Teologia da oração cristã, in *Communio* 4 (1985) 299-310.

Pedro e os esteios da Igreja, in *Communio* 3 (1991) 197-200.

Pneuma e Institución, in H. U. von BALTHASAR, *Pneuma e Institución. Ensayos Teológicos IV* (Madrid: Encuentro 2008) 168-195.

Por qué me hice sacerdote? (Salamanca: Sígueme 1992).

Puntos centrales de la Fe (Madrid: B.A.C. 1985).

Quién es cristiano? (Salamanca: Sígueme 2000).

Quien es la Iglesia?, in H. U. von BALTHASAR, *Sponsa verbi. Ensayos teológicos II* (Madrid: Ediciones Cristiandad 1965) 175-237.

Só o Amor é digno de fé (Lisboa: Assírio & Alvim 2010²).

Suma Summarum, in H. U. von BALTHASAR, *Spiritus creator. Saggi teologici III* (Brescia: Morcelliana 1983²) 307-328.

Teodramática I. Prolegómenos (Madrid: Encuentro 1990).

Teodramática II. Las personas del drama: El hombre en Dios (Madrid: Encuentro 1992).

Teodramática III. Las personas del drama: El hombre en Cristo (Madrid: Encuentro 1993).

Teodramática IV. La acción (Madrid: Encuentro 1995).

Teodramática V. El último acto (Madrid: Encuentro 1997).

Teologia da História (Lisboa: UCE 2010).

Teologia e Santidade, in *Communio* 6 (1987) 487-493.

Teológica III. El Espíritu de la Verdad (Madrid: Encuentro 1998).

Tre forme di abbandono, in H. U. von BALTHASAR, *Homo creatus est. Saggi teologici V* (Brescia: Morcelliana 1991) 33-158.

Tu tienes palabras de vida eterna (Madrid: Encuentro 1998).

Veneração hoje a Maria, in *Communio* 1 (2008) 27-33.

RATZINGER, J. - BALTHASAR, H. U. VON, *María, primeira Igreja* (Coimbra: gráfica de Coimbra 2004).

2. Títulos sobre Hans Urs von Balthasar

ACKERMANN, S., *A Igreja como pessoa na teologia de Hans U. V. Balthasar*, in *Communio* 3 (2002) 209-219.

AFONSO, D., *A Estauologia Eclesial de Maria nos escritos de Hans Urs Von Balthasar* (Porto: UCP, Dissertação 2003).

CARVALHO, M., *Notas de abertura*, in M. Carvalho (coord.), *Introdução à Teologia de Hans Urs von Balthasar* (Lisboa: UCE 2005).

-----, (e outros), *Amor, História, Eternidade* (Lisboa: UCE 2010).

FERREIRA, L., *O Princípio Mariano na Eclesiologia de Hans Urs Von Balthasar* (Lisboa: UCP, Dissertação 2005).

GIBELLINI, R., *La teologia del siglo XX* (Cantabria: Sal Terrae 1998) 254-270.

HERNANDEZ, F., *La belleza como “locis theologico”*. *Hans Urs von Balthasar y la recuperación de la beleza en la teologia del siglo XX*, in *Lumen Veritatis* 14 (2011) 30-47.

LEAHY, B., *El Principio Mariano en la Eclesiologia de Hans Urs von Balthasar* (Madrid: Ciudad Nueva 2002).

MONDIN, B., *As novas ecclesiologias* (São Paulo: Edições Paulinas 1984)

STRUKJL, A., *Dignidade do homem e da mulher no pensamento de Hans Urs von Balthasar*, in *Communio* 3 (1993) 229-235.

T’JOEN, M., *Marie et l’Esprit dans la théologie de Hans urs von Balthasar*, in *Marianum* 49 (Roma: Pontificia Faculta Theologia Marianum 1987) 162-193.

3. Outros Títulos sobre a temática

CARVALHO, M., *Dinamismo trinitário em Maria – A Igreja primordial*, in *Didaskalia* 2 (2000) 109-124.

-----, *Maria, Figura da Graça* (Lisboa: UCE 2004).

- , *O Silêncio de Maria*, in *Communio* 2 (2004) 171-179.
- CUÉLLAR, M., *María, Madre del Redentor y Madre de la Iglesia* (Barcelona: Herder 2001²).
- ERASO, M., *La beleza de María. Ensayo de teologia estética* (Salamanca: San Esteban 1997).
- FORTE, B., *María, ícone do Mistério*, in *Communio* 1 (2008) 11-25.
- GARCÍA PAREDES, J., *Mariologia* (Madrid: B.A.C. 1995).
- GRAEF, H., *Maria: La Mariología y el culto mariano a través de la Storia* (Barcelona: Herder 1968).
- LAURENTIN, R., *A questão marial* (Lisboa: Paulistas 1966).
- , *Marie, l'Église et le Sacerdoce* (Paris: Nouvelles Editions Latines 1953).
- , *Traité sur la Trinité: principe, modele et terme de tout amour: testament spirituel* (Paris: Fayard 2000).
- LUBAC, H. du, *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid: Encuentro 2008).
- MARGERIE, B., *La maternité spirituelle de Marie dans le passé, présent et l'avenir de l'Église et du Monde*, in *Marianum* 46 (1984) 76-111.
- MARTO, A., *O perfil mariano da Igreja e da vida cristã*, in A. MARTO, *Fátima e a Modernidade: Profecia e Escatologia* (Viseu: Fundação Jornal da Beira) 48-70.
- RAHNER, K., *María, madre del Señor* (Barcelona: Herder 2011²).
- RATZINGER, J., *A Filha de Sião. A devoção mariana na Igreja* (São Paulo: Paulus 2013).
- , *Caminhar juntos na Fé* (Braga: Apostolado da Oração 2005).
- , *Cheia de graça: elementos bíblicos da devoção mariana*, in *Communio* 5 (1991) 455-467.
- SCHILLEBEECKX, E., *Maria, Mãe da Redenção* (Petrópolis: Vozes 1968²).
- , *O mistério da Igreja: Temas Conciliares* (Lisboa: Morais 1965).
- SPEYR, A. von, *La esclava del Señor* (Madrid: Encuentro 1991).

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I: ECLESIOLOGIA DE VON BALTHASAR.....	7
1. A REVELAÇÃO TRINITÁRIA COMO TEODRAMA	8
1.1. Um Deus que entra em cena	9
1.2. O conceito de pessoa aplicado à Trindade	10
1.3. A representação da vida da Trindade	12
2. CRISTO COMO PROTO-PERSONAGEM DO TEODRAMA	14
2.1. Um Jesus que participa da natureza humana	15
2.2. Uma missão que abarca todos: o “Comércio Sagrado”	16
2.3. O Ser em Cristo (“ <i>En Christo</i> ”)	18
3. A IGREJA COMO CONTINUAÇÃO DA PRESENÇA DE CRISTO	21
3.1. Uma Igreja que é pessoa	23
3.2. Uma Igreja que é Corpo.....	24
3.3. Uma Igreja que nasce da Cruz e é Esposa	26
3.4. Uma Igreja que é estrutura visível.....	29
CAPÍTULO II: O ASPECTO MARIANO DA IGREJA.....	33
1. SER IGREJA: SER EM CRISTO	34
1.1. Incapacidade, rejeição e novidade	34
1.2. Do indivíduo à comunidade	36
1.3. As personagens teológicas: Constelação Cristológica.....	38
2. MARIA: PERSONAGEM TEOLÓGICA.....	43
2.1. Maria: missão e resposta.....	44

2.2. Maria: Mãe de Cristo - educadora.....	47
2.3. Maria: Esposa de Cristo - educada.....	48
2.4. Maria: Primeira Igreja.....	51
3. ARTICULAÇÃO DO ASPECTO MARIANO NA IGREJA	56
3.1. Igreja: Esposa de Cristo	57
3.2. Igreja: Mãe dos Crentes	58
3.3. Alcance do Princípio Petrino na Igreja.....	61
CAPÍTULO III: MARIA NA ESPIRITUALIDADE DA IGREJA	63
1. A ORAÇÃO CRISTÃ: A FORMA TRINITÁRIA.....	65
1.1. A oração perfeita de Jesus.....	66
1.2. Do acesso ao mistério Trinitário à vida cristã.....	69
2. MARIA E A MEDITAÇÃO CRISTÃ: A VIA UNITIVA.....	71
3. A ORAÇÃO A MARIA	73
3.1. O lugar de Maria na comunhão dos santos.....	74
3.2. A veneração a Maria: a honra devida	76
3.3. A perfeição cristã: imitação de Maria.....	77
3.4. A diversidade e novidade sempre actual em Maria.....	79
3.5. A grandeza do Rosário.....	83
4. MARIA COMO MULHER EUCARÍSTICA.....	85
4.1. Entre o Mistério e a publicidade: a Eucaristia	86
4.2. A assunção a uma união perfeita com Deus	88
CONCLUSÃO.....	90
BIBLIOGRAFIA	93

