

O Verbo, arquétipo da comunicação

NUNO BRÁS MARTINS

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

O lugar ocupado hoje pelos meios de comunicação social faz com que não raras vezes o mundo contemporâneo seja classificado como «mundo da comunicação». Contudo, basta uma consideração superficial dos actos comunicativos mediáticos para nos darmos conta do facto de que, na realidade, esta pretensa intensificação comunicativa mais não é que a tentativa (não conseguida) de obviar, através da técnica, à «improbabilidade» humana da comunicação. Na verdade, a cultura contemporânea vive no pressuposto de que «é improvável que alguém compreenda o que o outro quer dizer, tendo em conta o isolamento e a individualização da sua consciência»¹, realidade a que devemos ainda acrescentar que «nem sequer o facto de que uma comunicação tenha sido entendida garante que tenha sido também aceite», ou seja, «que o receptor adopte o conteúdo selectivo da comunicação (a informação) como premissa do seu próprio comportamento»².

¹ N. LUHMANN, *A improbabilidade da comunicação*, Lisboa, Vega, 1992, 42.

² N. LUHMANN, *A improbabilidade da comunicação*, 43.

Pode o cristianismo ter algo a dizer acerca da comunicação? Podem os cristãos resignar-se à não-comunicação que parece marcar a cultura contemporânea e a própria realidade humana? Da impossibilidade comunicativa se fizeram eco muitos pensadores. Baste-nos a referência a S. Kierkegaard, que aqui reportamos não apenas como um exemplo entre muitos mas também porque a partir dele surge um filão do pensamento teológico contemporâneo, no qual H. U. von Balthasar se insere. Diz, por exemplo, Kierkegaard:

O pensador religioso subjectivo que, para o ser, percebeu o dualismo da vida, vê facilmente que a comunicação directa é uma fraude para com Deus (que ele frustra talvez, impedindo um outro homem de o adorar em verdade), um engano para consigo próprio (como se tivesse deixado de ser existente), um engano para com o outro (que se arrisca a não receber dele a não ser uma relação relativa com Deus); quer dizer: um engano que o coloca em contradição com todo o seu modo de pensar. E seria ainda contraditório declarar tudo isto porque tal declaração seria feita de uma forma directa, apesar de toda a dupla reflexão da declaração³.

Apesar de não ter elaborado uma explícita «teologia da comunicação», H. U. von Balthasar afirma a possibilidade comunicativa, ou seja a possibilidade própria e exclusiva da pessoa de oferecer a outro a participação não apenas nos conteúdos da sua mente mas na sua própria existência. Mais: para ele essa possibilidade tem origem no próprio Deus. Nas páginas que se seguem, iremos propor uma breve leitura do primeiro volume de *Herrlichkeit*⁴, com o objectivo de mostrar em largos traços uma noção teológica de comunicação a partir do pensamento balthasariano.

1. O ponto de partida

O ponto de partida do pensamento de H. Urs von Balthasar não poderia deixar de ser a questão teológica por excelência: a situação do homem perante a verdade (verdade do homem, do mundo e de Deus) e o desejo de uma pala-

³ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, Paris, L'Orante, 1977, VII 62-63.

⁴ Usamos neste trabalho a versão espanhola H. U VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid, Encuentro, 1985. Passaremos a referi-la no texto através da sigla G.

vra definitiva, «bastante ampla para acolher todas as outras, e suficientemente clara para resplandecer através de todas elas» (G 21). A proposta balthasariana é a de que esta palavra possa ser a «beleza», ou seja, «a auréola de resplendor inapagável que rodeia a estrela da verdade e do bem, e a sua indissociável união» (G 22). Mas «beleza» quer dizer forma, comunicação, expressão da interioridade, «participação livre segundo as leis e a inteligibilidade de uma linguagem» (G 24).

De acordo com Balthasar, a comunicação marca, aliás, a realidade do próprio ser humano: o homem «não é dono de si mesmo, pois que nem sequer é capaz de dominar livremente o seu próprio ser de modo a poder dar-se forma por si» (G 25); pelo contrário, a existência humana é «resposta» a uma palavra originária: o ser humano «não é aquele que diz mas aquele que é dito, aquele que, como tal, se encontra completamente subordinado à lei da beleza, sem que a si mesmo a possa ditar» (G 25). Ou seja, ao homem cabe ser «espelho de Deus», forma, expressividade, fecundidade. Mas, para que tal aconteça, coloca-se uma necessária condição: ter vislumbrado a forma originária – aquela forma que «liga Deus e o mundo numa intimidade inconcebível» (G 28) – com olhos capazes de a perceber.

2. A comunicação de Deus

Deste modo, contra aquilo que poderia ser uma primeira tentativa, natural, o caminho que separa o homem de Deus não há-de ser percorrido num sentido primeiramente ascendente (da natureza para a graça ou da forma mundana para a supra-mundana), correndo «o perigo de esquecer a soberania e a liberdade do Deus que julga» (G 36) e de subordinar a forma da revelação divina à estética mundana. Ou, dito de outro modo, correndo o perigo de construir uma «teologia estética» – tomando aqui o adjectivo «num sentido mundano, limitado, e, por conseguinte, pejorativo» (G 76) – em vez de uma «estética teológica», ou seja, «uma autêntica auto-representação e auto-explicação [de Deus] na matéria mundana da natureza, do homem e da história, e, por conseguinte (em sentido eminente), uma manifestação, uma epifania» (G 112)⁵.

⁵ E mesmo aqui haveria, segundo Balthasar, que escolher: «se o [percurso] de Karl Barth, que descobre a beleza interior da teologia e da própria revelação, ou outro (quiçá implícito na mesma posição barthiana), que não apenas seria possível como até inevitável e necessário, um encontro autêntico dessa beleza teológica com a beleza do mundo» (G 77).

Neste seu percurso, Balthasar deixa-se conduzir pelo Prefácio da Missa de Natal: «*Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*»⁶. E comenta:

O acto global que inclui em si o ouvir e o crer é uma *percepção* no sentido mais literal do vocábulo, ou seja, o acolhimento de uma verdade que se oferece a si mesma. Certamente, para esta percepção especial é necessária uma «nova luz», que ilumine a forma peculiar mas brotando de si mesma, quer dizer, que simultaneamente possibilite a visão e seja seu co-objecto. Daqui que o *splendor* deste *mysterium* que a si mesmo se oferece não se possa equiparar a nenhum resplendor estético que encontremos no mundo (G 112).

Trata-se de um movimento que tem primeiramente o seu lugar em Deus, num «êxtase divino de carácter descendente», e que fundamenta e dá forma ao movimento de resposta do homem, ascendente e ontológico. Sublinhe-se, no entanto, que a quenose divina é forma que expressa a realidade íntima de Deus (auto-comunicação) e não simplesmente um movimento exterior de descida.

Com efeito, para o nosso teólogo, a revelação não consiste num conjunto de sinais indicadores de uma determinada realidade que lhes fosse exterior, um conjunto de referências a «algo de misterioso que escondem e que deve ser objecto da fé porque, se este algo misterioso fosse visível através do próprio sinal, a fé como tal ficaria suprimida» (G 140). Pelo contrário: «o belo é, antes de tudo, uma *forma*, e a luz não incide sobre esta forma a partir de cima ou desde de fora, mas irrompe a partir do seu interior» (G 141). O mesmo é dizer: o belo não remete para uma realidade que lhe seja exterior mas para a sua própria profundidade interior e, por isso, ao mesmo tempo que «des-vela», «re-vela»: a incompreensibilidade divina, sendo uma realidade, não pode ser entendida como uma «propriedade negativa do desconhecido mas como uma qualidade positiva do conhecido» (G 171)⁷. A forma exterior do belo – que lhe é essencial – manifesta a sua profundidade interior: «o conteúdo não se encontra por detrás da forma, mas nela» (G 141). A forma permite pois que o verdadeiro apareça no

⁶ «Porque, no mistério do Verbo encarnado, nova luz do teu fulgor brilhou aos olhos da nossa mente, para que conhecendo a Deus visivelmente, por esse meio sejamos arrebatados ao amor do invisível».

⁷ Balthasar apresenta uma vez mais a comparação com a obra de arte que quanto mais é conhecida e compreendida, mais faz aparecer a sua «incompreensível genialidade» (G 171).

seu esplendor, o bom se mostre como algo desejável, e o ser resplandeça com toda a sua profundidade.

3. A forma arquetípica

Não é pois a partir do homem que podemos encontrar a forma arquetípica que procede de Deus. Com efeito, os ideais humanos «nunca podem ser a imagem que o Deus livre extraiu de si e enviou ao mundo: “Este é o meu Filho muito amado, escutai-o!”» (G 203). E acrescenta Balthasar: «A experiência humana da totalidade e da profundidade não é o caminho que se abre à experiência cristã da fé, ainda que esta profundidade e globalidade do humano possa ser colocada ao serviço de uma experiência cristã, ou mais ainda, que o próprio Deus se tenha apropriado dela na imagem do homem Cristo» (G 203). A forma arquetípica encontramos-la antes em Cristo: «a forma cristológica é a forma por antonomásia do encontro entre Deus e o homem. Este encontro tem a forma da encarnação já na Antiga Aliança, e mantém-na na ressurreição» (G 271).

É pois a partir da epifania (visibilidade) de Deus em Jesus Cristo que o mesmo Deus nos arrebat⁸ para o amor do invisível⁹. Podemos, assim, perceber Jesus Cristo não como um sinal que faz referência a uma realidade que lhe fosse exterior (o Pai) mas como expressão humana e total do Deus verdadeiro¹⁰. Como afirma Balthasar, «a forma de Jesus apenas se pode perceber na sua realidade própria quando é compreendida e aceite como manifestação de uma profundidade divina que transcende toda a natureza humana» (G 143)¹¹: Jesus é o revelador mas é também, simultaneamente, a revelação¹².

Esta forma manifesta-se na existência de Jesus de Nazaré como «perfeita correspondência entre palavra e existência e, de um modo ainda mais profundo, através da unidade incontestável e indissolúvel do testemunho activo-passivo: o

⁸ Balthasar sublinha que a palavra usada é *amor* (ἔρωσ) e não *caritas*.

⁹ Cf. G 113: «porque se trata realmente do movimento provocado pela visão do que é mostrado por Deus, de um movimento de todo o ser do homem, que o retira de si, e através da contemplação o conduz ao Deus invisível».

¹⁰ Nele não descobrimos, segundo Balthasar, apenas alguns aspectos do mistério: «ele quer dar-nos a conhecer o Pai e a si mesmo, não de um modo parcial mas total» (G 172).

¹¹ Cf. G 167: «O Jesus da história não é um mero sinal, mas uma forma, a forma decisiva de Deus no mundo, que se distingue de todas as outras formas mundanas e imagens estéticas por ser o próprio modelo, que “tem em si a vida” (Jo 5,26) e por comunicar o ser em questão aos co-participantes unicamente através de si mesmo e em si mesmo».

¹² Cf. G 167: «É impossível distinguir entre o acto de revelação de Deus e o conteúdo desta revelação, que é simultânea e inseparavelmente a vida intra-divina e a forma de Jesus Cristo».

Filho dá testemunho do Pai e, neste mesmo acto, o Pai dá testemunho do Filho» (G 159). Mas a forma de Jesus manifesta-se ainda no seio do contexto veterotestamentário que nele encontra o seu cumprimento (G 188-190), e também nas verdades eclesiais e no anúncio querigmático que nele têm a sua origem (G 190-194). São sinais que se lhe referem, que nele encontram a sua harmonia (G 182), e que ajudam o homem que com eles é confrontado a perceber a «harmonia interna da forma» (G 185), pois que constituem uma irradiação da glória divina no plano sensível (G 186).

A forma da revelação encontramos-la, no entanto, de um modo excelente na cruz, lugar da manifestação da beleza divina, forma de comunicação adoptada pelo próprio Deus na história da salvação. Longe pois de constituir um simples evento material, a cruz é a manifestação da «plenitude de toda a forma vital interior de Cristo», em que «a culpa do mundo é assumida, expiada, redimida» (G 184).

A forma da revelação aparece-nos particularmente nos quarenta dias que medeiam a ressurreição do Senhor e a sua ascensão:

Se tivesse ascendido imediatamente ao Pai e não tivesse aparecido aos discípulos durante quarenta dias, e depois a Paulo, teríamos acreditado na sua ressurreição baseando-nos apenas na sua promessa. O fazer-se visível do novo eão no meio do antigo (e, com isto, a participação íntima do velho no novo) não é apenas questão de fé, que a partir de certos sinais (por exemplo, fenómenos luminosos) infere uma conclusão dotada de grandes rasgos de probabilidade: Cristo ressuscitou. É, como descrevem os relatos da ressurreição, a percepção objectiva da sua presença visível, que certamente leva consigo, juntamente com um novo modo de ser, uma nova forma de evidência: não se trata de uma evidência fragmentada, insuficiente para as faculdades humanas, mas de uma evidência desmesurada, que coloca uma tremenda exigência às faculdades humanas e as torna capazes de percebê-la apenas através de uma adaptação gratuita ao seu modo de ser na glória (G 183).

Em Cristo (e, por isso, também no cristianismo) a forma é, pois, essencial. Sendo «posta e afirmada por Deus, não se encontra em contraposição com a luz infinita» (G 195). E não se trata de uma «beleza funcional» que coloca em relação pontos em si misteriosos e invisíveis: «a forma central de evidência, da qual depende tudo o resto, é a percepção da forma objectiva de Deus em Jesus Cristo, que não é “acreditada” mas “vista”. [...] Nesta forma, brilha a glória objectiva de Deus» (G 185).

Isto mesmo, segundo Balthasar, distingue Jesus de todos os demais homens: «No ponto decisivo, entre Sócrates e Cristo apenas existe uma contraposição, pois Sócrates remete para a verdade que ele não é, enquanto que Cristo é a verdade e comunica-a comunicando-se» (G 169)¹³. Neste diálogo divino-humano que é o mistério da encarnação do Verbo, manifesta-se o mistério intradivino do eu-tu que nos arrebatava (G 137-138). Assim, fica igualmente patente que a visibilidade de Deus na carne humana não constitui um ponto de chegada para o conhecimento humano, mas apenas um *medium* que nos coloca perante o excesso do amor divino.

Em Cristo, Deus e o homem comunicam perfeitamente, como afirma Balthasar:

Cristo, o homem pleno e perfeito, faz com a totalidade do seu ser a experiência do que é Deus. É em corpo e alma a personificação desta experiência. Mas enquanto Deus encarnado que revela ao homem o que é Deus, Cristo faz também a experiência do que é o homem tal como Deus o quis, e recapitula ao mesmo tempo em si tudo o que no mundo vive esquecido de Deus. Os homens são convidados e iniciados a esta experiência arquetípica suprema. O arquétipo é o inimitável que há que imitar. Define-se a si mesmo e define tudo o mais, sem que exista lugar para uma definição superior comum a ambos os extremos. Cristo define-se a si mesmo [...] e define a fé dos seus discípulos. Define a fé cristã, que corresponde à relação mútua entre Cristo e a Igreja e define a fé veterotestamentária que para ele estava orientada. Finalmente, define a experiência de Deus no antigo e no novo eão. A definição é sempre cristológica: a medida da encarnação de Deus (G 271).

Assim, em Jesus Cristo encontramos não só o revelador e a revelação como também o arquétipo da resposta humana. As suas experiências de Deus são pois a situar «totalmente à parte» (G 286), uma vez que são «simultaneamente e de um modo inseparável, divinas e humanas»: «o Deus visto, escutado e tocado no homem Jesus é ao mesmo tempo o homem que vê, escuta e toca a Deus» (G 287). E acrescenta Balthasar:

Há pois que dizer que na existência e experiência deste homem, Deus se expressa e se dá a conhecer [...], e que Deus se põe em contacto com o homem através do ver, escu-

¹³ Cf. G 170: «Não se trata de um homem "transparente" a Deus, que dá a conhecer a sabedoria por si experimentada, mas de um homem por cuja boca fala a autoridade divina em pessoa».

tar, falar, tocar, viver e sofrer deste homem, tal como o homem entra em contacto com Deus através do ouvir, ver, tocar, falar, viver e sofrer de Jesus (G 287-288).

Jesus experimenta Deus não como uma realidade que lhe seja exterior mas na sua própria humildade, pelo que «não pode comunicar a sua experiência de Deus aos demais homens a não ser a partir da sua própria humildade, pobreza e simplicidade» (G 289). É desta «experiência de Deus absolutamente singular» que o Filho nos torna participantes (G 289): estamos perante o que Balthasar diz ser a «transição inclusiva do incomunicável à comunicação» (G 290). E que tal aconteça não pode ser senão fruto da graça de Deus (G 290). E continua o nosso teólogo:

A transição consiste em que o homem Cristo vê a Deus *enquanto* ele se vê como enviado por Deus, e, portanto, quem o vê vê o Pai (suposto que o veja como Cristo quer e deve ser visto, como o Verbo do Pai). Este ver o que Cristo é na realidade é [...] a visão concedida ao homem pela graça a fim de que contemple o que Cristo tem de humano como palavra, imagem, representação e expressão do Pai, e se torne interiormente compreensível a humanidade de Cristo (G 290).

4. A resposta humana

a) A experiência arquetípica das testemunhas oculares

Podemos assim compreender a afirmação de Balthasar segundo a qual a comunicação do homem com Deus que se realiza na graça – e que é participação na vida do Ressuscitado – não é dada de um modo imediato: «o homem não contempla a Deus imediatamente mas através do *medium* dos seus actos humanos intencionais e porque Deus se serviu da criação para se expressar fazendo-se homem» (G 227). Este *medium* é, em última análise, «a humanidade do Filho e toda a realidade eclesial e cósmica que dela dimana», «porta aberta para o Pai» (G 227). E continua Balthasar: «A Palavra da Escritura e a forma dos sacramentos administrados pela Igreja não são apenas luz da luz de Cristo; são também forma da forma de Cristo. Forma e luz são inseparáveis na Igreja, mesmo que na forma e união próprias do eão presente» (G 227). Por isso, podemos também afirmar que o existir cristão tem uma «medida cristológica» (G 228) que impede que aquele seja uma realidade autónoma para ser antes um *sentire cum ecclesia* (G 230).

A comunicação entre Deus e o homem que se realiza em Jesus Cristo tem lugar em ambos os sentidos, de tal forma que aqueles que foram «testemunhas oculares» partilham daquela característica arquetípica de Jesus em relação à fé eclesial, como defende o nosso teólogo:

Sendo Cristo a relação arquetípica (metro e padrão absoluto) do homem com Deus e ao mesmo tempo autêntico homem histórico, leva incorporado ao seu carácter de arquétipo e medida um fragmento do mundo e da história. Este fragmento conhecemo-lo como âmbito da experiência bíblica de Deus e, enquanto lugar do encontro histórico do homem com o Homem-Deus (como prometido e como presente), partilha do carácter arquetípico (apenas partilhar, desde logo, pois que do arquétipo Deus-Homem apenas se pode participar como do não-participável), uma vez que inclui o centro que é Cristo. Tendo em conta esta inclusão, aquele fragmento do mundo e da história mostra-se arquetipicamente exemplar para a história da Igreja, ou seja, imparitavelmente participável, exemplar, inigualável e insuperável (*G 272*).

Assim, devemos reconhecer que a participação do homem em Deus assume características diferentes: se Cristo se identifica com a visão do Pai¹⁴ (ele é o mediador), já a experiência das testemunhas oculares que são os discípulos é de «seguimento» (experiência constituída pela fé em Cristo e pela visão humana deste). Desta participação das testemunhas oculares se deve pois também distinguir a experiência eclesial, «participação na unidade de fé e visão própria das testemunhas oculares, através do querigma apostólico e eclesial» (*G 272*). É pois através da experiência apostólica que hoje os crentes podem ter a experiência de dependência e participação em Cristo (*G 273*). E Balthasar acrescenta:

A medida na inclusão da experiência arquetípica de Cristo é ao mesmo tempo a medida da missão apostólica. Quanto mais alguém participa, tanto mais deve (e pode) comunicar, não por livre magnanimidade mas em virtude da teleologia íntima da sua experiência, dando lugar a uma unidade dinâmica de ascensão e descensão. A fé «normal» da Igreja apenas se pode entender a partir de uma perspectiva ascendente, como participação na fé arquetípica dos apóstolos e em toda a estrutura da experiência no âmbito da Sagrada Escritura, enquanto que a fé apostólica apenas se pode entender numa perspectiva descendente, como função da Igreja. Na Igreja encontra a sua razão de ser o testemunho ocular (*G 273*).

¹⁴ O que Balthasar classifica de «sobre-fé» (*G 272*).

Assim, estas «experiências arquetípicas» das testemunhas oculares fazem parte da «forma objectiva da fé» ainda que não possam ser afirmadas «objecto de fé» (G 274) e, por outro lado, permitem a participação em Cristo da fé eclesial (participação que envolve os sentidos e o conhecimento, uma vez que é fé no Deus encarnado): tal, no entanto, não deve significar uma menoridade do acto de fé eclesial, mas antes uma plenitude, garantida pela graça¹⁵.

Em relação à experiência bíblica (arquetípica) de Deus, Balthasar observa ainda que se trata de experiências simultaneamente sensíveis e objectivas (G 277), não espiritualizáveis (G 279) e que antecipam (prolepse) a experiência escatológica de Deus e a ela fazem referência (G 282). É no seio desta experiência que importa referir a experiência mariana de Deus, que «começa com o sentido cego do tacto, com a sensação corpórea de uma presença [...] para crescer no seio da própria esfera até se ampliar e converter através do nascimento de Jesus em experiência de vista e de ouvido» (G 300), sem deixar o contexto sempre presente da dimensão espiritual que já lhe era anterior (virgindade). Quanto ao testemunho apostólico, ele ultrapassa a comunicação visual anterior à Páscoa, estendendo-se ao convívio durante quarenta dias com o Ressuscitado, quando os apóstolos «vivem o contacto com o Senhor com uma sensibilidade nova» (G 304) que lhes é proporcionada pela presença do Espírito Santo, e que os impede de serem testemunhas apenas de um homem extraordinário (G 304). Assim, a experiência apostólica começa por ser um estar-com-Cristo meramente humano para se tornar experiência cristã na Paixão¹⁶: começa pela materialidade e exterioridade para se ir interiorizando (G 306) até ao ver, ouvir e tocar o Ressuscitado (G 307).

b) A participação na vida de Cristo

Através da participação na experiência apostólica, a resposta do homem à revelação (fé) é participação na resposta que é própria do homem Jesus Cristo – nem sequer se podem considerar como duas realidades justapostas, pois que

¹⁵ Cf. G 290: «Agora vemos com súbita clareza que o testemunho ocular (dos discípulos) tem por um lado uma importância fundamental (pois se trata de ver, ouvir, tocar uma humanidade autêntica) e, não obstante, permanece, por outro lado, secundário. Com efeito, aquilo que concede o olhar realmente esclarecedor que permite contemplar aquele que se expressa a si mesmo [a graça] está também na testemunha ocular da fé, e esta fé pode possuí-la igualmente, com base no testemunho apostólico, o cristão que não viu sensivelmente a Cristo».

¹⁶ De acordo com Balthasar, é importante também a experiência da prova (da traição e da fuga), depois do que a comunidade é de novo reunida (G 306).

a luz da fé encontra-se na luz de Cristo, no arquétipo. Afirma Balthasar: «Se a fé é a participação concedida na perfeita fidelidade de Jesus Cristo à aliança, então a fé, na sua origem e no seu centro, não me pertence propriamente a mim, mas a Deus em Cristo. Cristo é, por assim dizer, a planta mãe e eu sou apenas um seu sarmento» (G 205). E continua: «Assim considerada, a experiência cristã pode apenas significar o crescimento da própria existência na existência de Cristo sobre o fundamento da crescente formação de Cristo no crente, “até ver Cristo formado em vós” (Gal 4,19)» (G 205-206).

À partida, este processo pode parecer que se assemelha àquele em que o discípulo se introduz no modo de pensar do mestre; só que o homem apenas consegue compreender verdadeiramente Jesus Cristo a partir do pressuposto de que ele é o Filho de Deus e, «então, a iniciação vital nesta forma sobrenatural converte-se ao mesmo tempo em introdução (e, portanto, em experiência) na esfera da realidade de Deus e na formação desta realidade no crente» (G 206).

Com efeito, para «ver» plenamente a carne de Jesus não bastam os olhos da carne: são necessários os «olhos da fé», o mesmo é dizer, olhos transformados pela graça, «participação nessa mesma profundidade que os coloca em consonância com a dimensão completamente nova do fenómeno da forma que encerra em si a Deus e ao mundo» (G 143), ou mesmo «participação do sentir global do homem no modo em que o próprio Deus experimenta o divino» (G 225). A graça traz pois consigo uma capacidade de ver (G 162) que vem em auxílio da incapacidade natural do homem, permitindo que o seu olhar se adapte ao objecto contemplado (G 162).

É por isso que a fé se encontra revestida de uma certeza e força bem particulares, que resultam da participação do homem em Cristo. Sublinha Balthasar: «dado que a autenticidade da forma da revelação “vista” inicialmente na fé, à qual o crente se abandona e se confia, se *acredita* nesta existência entregue, tal dá ao crente uma nova forma de certeza cristã, que se pode denominar experiência cristã» (G 206): é uma existência na fé, ou seja, é «entrega àquele que se entregou a si mesmo por nós» (G 207).

A fé encontra-se, assim, bem longe de uma redução ao sentimento ou à irracionalidade: é antes uma existência que, por graça, «viaja em Deus», «é realidade objectiva, trinitária, do Deus que “de antemão” (Rm 5,8) teve misericórdia de nós» (G 209).

c) Uma experiência que assume a forma e o conteúdo da revelação

O assentimento à novidade introduzida ainda no velho eão por Cristo ressuscitado durante os quarenta dias anteriores à Ascensão é a fé plena que Jesus tinha exigido aos seus discípulos. Enquanto «entrega amorosa da própria pessoa, juntamente com a sua evidência, à pessoa divina que encerra e alberga em si aquilo que constitui o centro de gravidade de toda a evidência» (G 184), ela é mais que um simples juízo de probabilidade acerca do testemunho apostólico. Nem é um simples movimento psicológico: é antes o «movimento que Deus (objecto contemplado em Cristo e arrebatador) leva a cabo no homem (pecador, recalcitrante e indigno)», e que o homem «co-realiza voluntariamente¹⁷ – mais ainda, entusiasticamente – no *eros* cristão sob a acção do Espírito Santo» (G 113).

A fé assume, deste modo, a forma e o conteúdo da revelação, que lhe são oferecidos pela luz que resplandece em Cristo (G 144). É por isso que a fé cristã há-de ser entendida muito para além de uma simples atitude humana: ela é a «luz de Deus que brilha no homem» (G 146)¹⁸, luz que parte de Cristo e que nesse mesmo movimento o ilumina, colocando-o no centro da comunicação. «Enquanto forma finita e mundana, [esta forma cristã] há-de morrer, tal como toda a beleza terrena; contudo, não se perde numa realidade informe, deixando atrás de si uma saudade trágica e infinita, mas ressuscita em Deus *como forma*» (G 195). E acrescenta, por isso, Balthasar: «Deste modo, o cristianismo converte-se em princípio sobreabundante e insuperável de toda a estética, torna-se a religião estética por antonomásia» (G 195).

d) Uma experiência que implica o homem todo

A fé cristã deve pois ser descrita como uma resposta «do homem total» (G 202), que Balthasar expressa no conceito teológico de «experiência», tomada não como um estado mas como um processo (G 204): «é o homem inteiro que

¹⁷ É o que Balthasar diz ser uma «passividade bem entendida, que é a de um ser activo na sua receptividade e cujo acto fundamental consiste precisamente em poder receber» (G 223), ou «uma disponibilidade passiva para participar do sentir do Espírito Santo» (G 226).

¹⁸ Cf. G 166: «A Deus apenas se conhece através de Deus. A fé, juntamente com a esperança e a caridade, é a vida divina infundida em nós e esta vida não está separada da vida eterna de Deus (como acontece na ordem da criação), mas atrai e reintegra nela a criatura que se tinha separado».

vibra e se converte então em espaço que responde e em “caixa de ressonância” do belo que nele acontece» (G 202). Deste modo, é toda a existência que é «sintonizada» com Deus (obediência), transformando simultaneamente o homem em artista e obra de arte (G 203).

Devemos assim afirmar que «o acto de fé é racional no próprio momento em que se realiza como tal»: é certo que não recebe a sua racionalidade central de uma acção antecedente da razão, mas é igualmente certo que «a racionalidade brota precisamente no próprio acto de fé» (G 162-163)¹⁹. É também certo que a simples razão não lhe basta, pois apenas com a graça é possível encontrar o verdadeiro centro da revelação divina e, por ele e com ele, perceber a forma da revelação e a convergência dos seus sinais ao redor do centro que é Jesus, até à evidência da fé (Newmann, Rousselot). Com efeito, apenas uma realidade que possa ter origem na graça (a fé) pode perceber a profundidade da forma que é a profundidade interior do próprio Deus (G 160).

Longe, no entanto, de o cristianismo apelar exclusivamente à «sensibilidade interior» do homem: é com todo o seu ser, «espiritual e essencialmente orgânico e corpóreo» (G 224) que o homem contempla a revelação, e tal – sublinha Balthasar – não se deve a uma «concessão à massa» incapaz de se elevar às realidades mais espirituais, mas é antes «consumação da obra divina da criação, que projectou o homem como unidade indissolúvel de corpo e alma e assim o quer conduzir à perfeição» (G 224).

A fé cristã é pois, simultânea e essencialmente, um acto humano (*fides qua*) e uma realidade objectiva (*fides quae*), impossíveis de separar: é da realidade objectiva que é emanada a luz que permite o seu acolhimento pelo sujeito, só se tornando o cristão «subjectivamente consciente e seguro da sua fé contemplando a Jesus Cristo» (G 166), a própria realidade pessoal de Deus que, ao entregar-se nas mãos do homem o constitui como pessoa, percebendo a evidência da sua credibilidade. Esta «participação» na vida divina é também «sumamente eficaz», como diz Balthasar:

Deus consegue o que quer, como nos milagres do evangelho: os cegos vêem, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e vivem. E aquele que está espiritualmente morto ressuscita para a vida de Deus nele. Quando dizemos “nele” significa que o ressuscitado

¹⁹ Cf. G 221: «No conhecimento e no amor, o homem não está aberto ao tu, às coisas, a Deus, através de uma faculdade isolada. Todo o seu ser (através das suas faculdades) está sintonizado com a realidade global».

vive nele de tal modo que é Deus quem vive nele. Vive subjectivamente porque o Deus objectivo, que não é ele, vive nele» (G 167).

E acrescenta o nosso teólogo: «há um momento em que a luz interior dos “olhos da fé” se torna uma única coisa com a luz exterior que brilha em Cristo, porque aquilo que no homem aspira e procura Deus é apaziguado pela forma da revelação do Filho: “Encontrámos...” (Jo 1,45)» (G 174). Assim, a percepção que é própria da fé inclui a sensibilidade humana e, de acordo com Balthasar, longe de a diminuir, acentua-a (G 323): Deus manifesta-se na realidade mundana, pelo que «o centro do encontro há-de estar ali onde os sentidos humanos profanos, tornando possível o acto de fé, se tornam “espirituais” e a fé, para ser humana, se torna “sensível”» (G 323).

Deste modo, não é apenas a razão quem se vê abrir diante de si novos horizontes graças à fé: o «homem espiritual» não se vê amputado dos sentidos; pelo contrário, é dotado de «sentidos espirituais», que são próprios daquele que em Cristo se tornou «homem espiritual» e que continuam a permitir o encontro com o Ressuscitado (G 324). Com P. Claudel, Balthasar pode pois falar do corpo do cristão como «obra da alma, sua expressão e prolongamento na matéria» (G 356) e de uma «capacidade perceptiva sobrenatural e sensível, fundada na encarnação de Deus e na eucaristia, e orientada para a qualidade específica do ser divino» (G 357): o odor, essência preciosa, é sinal da presença do ser; o som é «palavra que emana da obscuridade da pessoa alheia e se pronuncia em ordem a ser acreditada»; o olhar é reflexo mútuo do interior e do exterior, mas, sobretudo, resposta ao olhar criador de Deus; o tacto permite experimentar a mão de Deus; e o gosto permite saborear a sabedoria, a experiência singular de outro ser (G 357-358).

A leitura – ainda que veloz – do primeiro volume de *Herrlichkeit* mostra-nos como nos fundamentos do pensamento balthasariano se encontra uma noção de comunicação. Esta assume diferentes níveis, todos intimamente decorrentes da realidade primeira: a Deus que se revela no esplendor do Verbo encarnado (forma arquetípica), o homem responde não a partir de si e de um modo puramente exterior, mas participando pela graça na vida do Verbo, e expressando na sua vida, de um modo credível, a forma²⁰ mais bela que alguma

²⁰ Cf. G 34: «só através da forma se pode ver o relâmpago da beleza eterna».

vez possa ser concebida, a santidade. Do Verbo emana a forma do cristão, «na qual o exterior expressa e reflecte o interior para o mundo de um modo credível, e o interior é verificado e justificado através do reflexo externo, convertendo-se assim em algo digno de ser amado na sua radiante beleza» (G 31).

A encarnação do Verbo mostra-se, deste modo, como a linguagem que comunica com uma profundidade nunca antes imaginada o ser e a essência de Deus e, ao mesmo tempo, «conduz à sua plenitude toda a ontologia e toda a estética do ser criado» (G 31). É pois ali que o conceito de «comunicação» encontra o seu fundamento último e é dali que recebe a sua dignidade maior. O Verbo encarnado mostra assim a possibilidade e a realidade da comunicação e como esta tem um lugar insubstituível na economia da salvação.