

Villas Boas, Alex

*Teologia e literatura entre Karl Rahner e Hans
Urs von Balthasar*
*Theology and literature between Karl Rahner
and Hans Urs von Balthasar*

VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología
“El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”
Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología – UCA
Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Villas Boas, Alex. “Teologia e literatura entre Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar = theology and literature between Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar” [en línea]. Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología ; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/teologia-literatura-rahner-balthasar.pdf> [Fecha de consulta:]

Teologia e Literatura entre Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar
Theology and Literature between Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar

*Alex Villas Boas**

1. O diálogo entre Teologia e na Literatura

Nestes 10 anos de ALALITE muito se discutiu a respeito dos métodos para se trabalhar teologia e literatura. Uma das questões importantes era a de não haver uma relação ancilar da literatura por parte da teologia. Nesse sentido, se entendeu que havia uma unidade sem confusão, de modo que no diálogo com as duas áreas, o teólogo permanece no campo epistemológico da teologia, e de igual maneira o crítico literário, no respectivo campo da literatura. No Brasil, só no ano de 2012 haviam mais de 600 trabalhos e cerca de 100 pesquisadores, produzindo nessa área crescente, a partir de diversas abordagens metodológicas (CANTARELA, 2014). Arriscar-me-ei, dizer, que não é possível pensar um único método, mas sim, uma vez definido o objeto de análise se seleciona a metodologia mais adequada, e mapeia as inúmeras possibilidades daquele recorte procedimental. Neste sentido, o avanço das pesquisas irá se avaliar a partir de seus resultados, e da coerência metodológica, respeitadas as respectivas epistemologias de cada área, sem cair em uma discussão estéril, que daria mais importância a um formalismo em detrimento do sujeito investigativo e seus interesses múltiplos de leitura. A metodologia, portanto, teria como tarefa oferecer um princípio de não contradição e de problematização no diálogo, que ajudasse a melhor explicitar como a literatura ajuda a pensar a questão Deus, ou ainda, a questão religiosa, e, por sua vez, como, de modo geral como a questão Deus, e de modo específico a teologia, ajudam a pensar a literatura.

Sente-se, contudo, que se a questão da literatura tem um foro de amplitude e pluralidade, por vezes a questão teológica é pouco problematizada na escolha de seus assuntos, temas e autores, no sentido de que ao serem elegidos tais elementos entre outros, pode se dar a impressão de que a tematização teológica esteja resolvida, de modo que pouco se consideraria a pluralidade teológica desde o século XX, e suas respectivas críticas, incorrendo no risco de uma sofisticação estética do discurso

* Professor de Teologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC Rio). Atualmente realiza estágio pós doutoral na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma sobre o tema apresentado. Agradecimento à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), do qual possibilitou tal pesquisa. Email: avmariano@pucsp.br

teológico, desviando a tensão das questões teológicas. Nesse sentido se elege para a discussão a categoria de teodiceia no diálogo entre teologia e literatura, e dois autores de proeminente influência teórica na teologia e constantemente utilizados por pesquisadores deste campo investigativo, a saber Karl Rahner (1904-1984) e Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Cada um a seu modo estabelece alguma relação com a questão da linguagem teológica, e consequentemente sobre o estatuto epistemológico do papel da literatura na tarefa teológica.

2. A *aisthesis* em Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar atenta para o fato de que o *nascimento da forma teológica* como *logos* ganha sua forma mais influente na Antiguidade Cristã com Irineu de Lion (cc. 130–202 dC) no combate ao gnosticismo, com aquilo que o autor haveria entendido como absurdo lógico dos gnósticos de um dualismo radical entre o mundo divino da Plenitude (Pleroma) e o mundo material corrupto, da realidade humana. Destarte, o *logos* de Irineu resultaria em uma concepção de fórmula teológica que se consagrou como um “modo de pensar realista” (BALTHASAR, 1986a: 46-56). Nisto incide a orientação da fé para a busca da *Veritas*. Deste modo, Agostinho, embora reconheça a comum natureza cognitiva entre ideia e imagem, endossa a predileção da *filosofia* (amor a sabedoria) em relação a *filocalia* (amor a beleza), cabendo àquela a tarefa de distinguir a ficção da mentira. Sendo a ilusão a verdade da arte, a imagem da beleza pode ludibriar, pois a filocalia, mesmo sendo irmã gêmea da filosofia, na medida em que “ignora qual sua origem” (*unde genus ducatagnoscit*), “ama a falsa beleza” (*falsaeamator*) e uma vez ludibriada por esta não escuta a inquietação do coração (Contra academicos III, 7). No cristianismo a *Veritas* constitui-se uma condição *sine qua non* para o *Pulchrum*.

Balthasar critica a opção pela “precisão do âmbito conceitual”, em detrimento da imagem, uma vez que “o conteúdo dos sentidos e a fantasia dão a conhecer de forma imprecisa e perifrástica”, carecendo assim da “dinâmica erótica” da imagética, que “cai necessariamente em cartesianismo, idealismo, matematicismo” (BALTHASAR, 1985a: 125-126). Isso leva o teólogo suíço ao projeto de uma Estética Teológica, enquanto presença mesmo do elemento estético na inteligência teológica como manifestação da harmonia entre a imanência e a transcendência. O ponto ápice dessa estética como harmonia entre imanência e transcendência acontece com a Encarnação de Cristo, e, portanto, a estética teológica balthasariana tem como principal objetivo dar visibilidade

à beleza da presença de Cristo no mundo. Na teologia fundamental balthasariana a *estética* se constitui como *doutrina da percepção da forma de Deus que se revela* abrindo a questão sobre quais as condições de possibilidade para se “ver bem”, ou seja, *perceber* a beleza de Cristo no mundo. Balthasar recorre ao que chama de “forma eclesiológica-existencial” de Anselmo de Cantuária para formular uma “razão estética” como “razão contemplativa cristã” cujo objeto é a “realidade verdadeira”. Ademais, o teólogo suíço entende que o teólogo da Cantuária vive em um “*kairós*” em que a Revelação Bíblica é recebida como conclusão da filosofia antiga (BALTHASAR, 1985a: 211), e portanto, nesse momento é que se pode formular uma *pulchritudo rationis* anselmiana tendo por base três pontos: 1) uma vida fundada na verdade e disponível a verdade, devendo para isso eliminar a “insensibilidade” letal distanciando tudo o que impede o espírito de captar o que é justo; 2) o esforço conceitual para atingir o *intellectus*, a captação da coisa por dentro, e; 3) o puro deleite, a felicidade (*delectatio*, *beatitudo*) na verdade descoberta, que vem tanto por graça, como por mérito. Na leitura que Balthasar faz de Anselmo, a fé cristã tem uma função de buscar a verdade das coisas, de modo a atingir sua beleza original, e esta coincide com as imagens bíblicas, cabendo à teologia oferecer uma razão que apresenta a beleza profunda destas imagens, especialmente a mais bela que é a de Cristo, como imagem perfeita de Deus que se dá a conhecer e a essa tarefa se chama metafísica ou como prefere o suíço, *estética teológica*, que visa à percepção da manifestação divina.

Remete, portanto, a noção de *Gestalt* ou *figura* que toma *specie* ou *forma* e *lumen* ou *splendor* da teologia comportando na figura a *integritas*, *proportio* e *claritas*. A *figura* é uma manifestação da beleza pela qual configura (*Gestalt*) a existência ao Ser. Na fenomenologia balthasariana a *figura* *aparecente* [*Erscheinende Gestalt*] só é *bela* porque há uma *complacência* [*Wohlgefallen*] com aquilo que não somente *se dá a mostrar* [*Sich-Zeigen*] mas também *se doa* [*Sich-Schenken*] nessa manifestação. A beleza da figura se dá na *profundidade da verdade* e *bondade da realidade* que se manifesta como algo inesgotavelmente precioso e fascinante.

O que distancia a *visão* da *percepção* dos “olhos da fé” está fundado na alienação metafísica e na racionalidade individual que reduz a Verdade a uma opinião pessoal, a uma verdade do ego. Uma das tarefas principais da *estética teológica*, portanto, é promover uma consciência *metanoética*, reintegrando epistemologia e metafísica, entendida como ontologia. Assim, o primeiro ponto de partida de uma

metafísica, como pergunta pelo “fundamento inerente e sentido” do Ser, diz respeito ao modo como conhecer. A consciência metanoética é uma metafísica do conhecimento, como uma forma de pergunta de Quem (Ser/transcendência) se conhece, quando se conhece algo (ente/imanência). O cristianismo deve ser guardião da metafísica, ou seja, da beleza de Deus no mundo (BALTHASAR, 1985b: 401).

Por isso, para que a figura seja recebida como manifestação da beleza divina, há que se ter uma inteligência teologal da figura, por meio de uma justa interpretação, de dupla evidência: 1) objetiva, em que Deus está patente entre os homens de modo que haja bastante luz para ser incitado a crer; 2) subjetiva, pela factibilidade da consciência que reconhece em sua aparição, a aparência mesma de Deus. É na subjetividade que a fé tem olhos para perceber o que foi posto a luz, então a noção de figura se multiplica e diversifica como figura espiritual, figura de vida, de beleza, do verdadeiro e do bom. Ela sempre remete a figura arquetípica de Cristo, como os sacramentos são figura de Cristo, seguindo a tradição agostiniana, a *forma* exterior que se *manifesta* corresponde ao conteúdo de uma *profundidade interior* (EAGLETON, 2007: 174-175) ao estilo heideggeriano, no desocultamento (*aletheia*), como “abertura ao Ser” (BALTHASAR, 2005: 93). Para Balthasar a única figura que pode alcançar a totalidade gloriosa é a *figura crística*, pois a encarnação é a aparência na origem de toda aparência. Cristo é a visibilidade de Deus que traz uma nova *forma* de visibilidade e aí se funda a *teologia dogmática* como *doutrina do arrebatamento e extâse*, ou, melhor dizendo, a estética como *doutrina da encarnação e da glória de Deus* e da *elevação do humano a participação nela* em que o caráter *irradiante* da forma é uma *abertura à verdade*. Tal como Karl Barth (HOWSARE, 2005: 77-99), Balthasar entende que a teologia deve voltar-se sobre si mesma, sobre seu ponto de partida, a saber, a encarnação, pois ali se dá a manifestação histórica e irrepetível da vontade de Deus, tornando-se uma “norma histórica”, pois “a partir da existência individual de Cristo, deriva-se a doação de sentido a todas as demais existências”. A cristologiabalthasariana entende “*existência*” como “*recepção*” teológica, como abertura à doação do ser no “tempo”, ou seja, na História, ou ainda “abertura à vontade do Pai”, que é assimilada à partir de um *cânon estético* que forma a História, mantendo Sua presença por meio de sua *esposa*, a Igreja, por sua “participação da personalidade de Cristo” (BALTHASAR, 2001: 148). Existência é recepção da *graça* que é forma cristológica de existir, *figura de Cristo* e toda a figura autêntica da vida individual ou da História deve confluir para essa

configuração cristológica, que tem sua expressão cabal no batismo, na eucaristia e de modo ainda que imperfeito, na Igreja. Ademais, a figura crística não se revela em sua compreensibilidade, pois, como afirma Agostinho, se *comprehendis non est Deus*, mas sim em sua credibilidade, pois a estética crística como obra de arte, quanto mais se compreende algo dela, tanto mais brilha sua “incompreensível genialidade” (BALTHASAR, 1985a: 171; 486).

3. A *poiésis* em Karl Rahner

Em Karl Rahner a questão da *poiésis* em Rahner participa da sua compreensão de *Revelação* como *autocomunicação de Deus* enquanto *recepção existencial* de uma experiência produtora de sentido que tem na pessoa de Jesus Cristo sua “forma originária” (*Urform*) (RAHNER, 1965: 100) de “receptor” e “clímax”, e não pode ser conhecido apenas por “teoria dogmática imposta ao ser humano desde fora”. Assim Jesus Cristo é a “Palavra abreviada de Deus” uma “cifra do próprio Deus” e do próprio ser humano por toda eternidade, dada sua densidade de sentido (*excessus*), em sua realidade teândrica, e em consequência disso, “toda teologia continua sendo antropologia por toda a eternidade”, a “unidade da pergunta surgida historicamente (que é o ser humano) e da resposta (que é Deus)”. Deste modo, a “cristologia constitui o começo e o fim da antropologia, e esta antropologia em sua mais radical realização é, por toda a eternidade, teologia” de modo que então só pode ser conhecido em uma “experiência transcendental” ou seja, em uma “cristologia transcendental” como graça. O conhecimento de Cristo se dá como identificação existencial com a pessoa de Jesus Cristo como um “mudar-se-no-outro” (RAHNER, 1984: 147-270) que ao “afetar” existência chama a liberdade para Sua *poiésis* como caminho de “realização existencial” (RAHNER, 1965: 117).

Em Rahner, portanto, *poesia* e *humanidade* são sinônimos, uma vez que a poesia é radicalmente humana, e o ser humano potencialmente, ou ainda *aprioristicamente* poético, como alguém em *busca de sentido* ou ainda como *ouvinte da Palavra*. Portanto, tal *Palavra* de Deus não é outra coisa senão *Palavra poética* [*Das Wort der Dichtung*] que desvende as inquietações da vontade de sentido, pois só ela tem o poder de nomear o inexprimível. Para Rahner essa inquietação é o efeito da presença do Espírito e se pode chamar em *sentidoestricto* que a “palavra da Escritura” contém a “palavra poética”, de modo que “a capacidade e o exercício, de perceber a palavra poética é um pressuposto para, ouvir a Palavra de Deus” (RAHNER, 1962a: 441-

448). Aliás, se há um pressuposto, enquanto preparação para ser cristão é a “*generosa capacidade de recepção da palavra poética*”:

De qual palavra, portanto, deve o cristão ter sido capacitado para ouvir, ter sido treinado e agraciado, para poder ouvir a palavra cristã da mensagem de Deus? Ele precisa poder ouvir a Palavra, através da qual o mistério silencioso se faz presença, precisa poder perceber a Palavra, a qual atinge o mais íntimo de seu coração, ele precisa estar iniciado na graça humana de ouvir a palavra unificadora que integra e que no meio de sua clara finitude mesma esta o mistério infinito em sua corporeidade. Mas como se chama essa palavra? Essa palavra é a palavra poética; Esse poder de ouvir é auscultado da palavra poética, sobre a qual o ser humano em humilde disposição se envolve até que se abram os ouvidos do espírito e por ele lhe penetrem no coração (RAHNER, 1962a: 441).

Para o autor a poesia é uma condição *sine qua non* para a teologia, pois se “*essa capacidade essencial do coração fosse realmente desaparecida, o ser humano não poderia mais ouvir a Palavra de Deus na palavra humana*” (RAHNER, 1962a: 449). Ao falar da poesia como *pressuposto* não se trata de uma mera preparação para o Evangelho de modo *ancilar*, mas deve ser lido em referência as exigências da mudança de época do *cristão do futuro* em que o pensamento poético diz respeito à própria natureza da mística, porque “*somente é autêntica poesia lá, onde o ser humano se depara radicalmente com o que é ele mesmo*”. Deste modo “*o autêntico cristianismo e a autêntica poesia possuem uma afinidade íntima*” (RAHNER, 1962a: 451).

Conclusão

Na cristologia presente na Teodramática de Balthasar há uma perspectiva descendente, e, portanto, uma perspectiva “de cima” que enfoca a beleza do amor de Deus que sofre junto com seu Filho, perspectiva essa que influencia a teologia política européia enquanto despe Deus da *apathiké* da metafísica aristotélica, e reveste a práxis em uma analogia da compaixão, entretanto o enfoque dado ao drama cristológico é atenuado na perspectiva balthasariana, mantendo o movimento da perspectiva de cima, enfocando que sobre a “Cruz de Cristo” está exposto o “Amor do Pai”. Pouco, se evoca, entretanto, a experiência do “terrível” [*furchtbare*] da cruz, ainda que se saiba da proximidade do Pai, na dimensão antropológica, pois, enquanto perspectiva ascendente, do humano a Deus, a experiência é de “abandono por parte de Deus [*Gott verlassenheit*]” (RAHNER, 1965: 222-223). Essa postura rahneriana corresponde a de “recusar o otimismo”, crendo que um “pessimismo cristão” [*Pessimismus des Christentums*] em relação a liberdade humana e consequentemente também a história, como “radical realismo” [*radikale Realismus*] dá melhor “testemunho da verdade” e

assim presta da melhor forma possível um serviço em prol da “melhoria do mundo”. A “utopia de que um mundo funcionando em perfeita harmonia possa vir a ser criado pelo próprio homem inevitavelmente conduz a violência e crueldade maiores do que as que o homem quer banir do mundo”. O *otimismo* que alimenta alguma forma de romantismo “quer idealista, quer comunista”, é um “ópio para o povo” [*Opium des volkes*], quanto à “situação de liberdade” [*Freiheits situation*] que o ser humano se encontra” (RAHNER, 1984: 116), pois a vida não faz sentido de per si. E por isso “a poesia é necessária” [*“Dichtung ist not wendig”*] porque “a poesia tem que falar do concreto” [*“Dichtung muß vom Konkreten”*] (RAHNER, 1962a: 450-452) e por isso se torna um “acontecimento” que permite encontrar o *sentido da sua própria situação da vida* apropriado sobretudo para o otimismo trágico de modo a ajudar a atravessar “o inferno da desesperança” da aparente “carência de sentido”. Ali então na concretude da existência, diante da tarefa constante de responder a vida com as atitudes, e a poesia, enquanto escuta e dizer poético, pode ajudar a encontrar a *revelação na práxis* (METZ, 1999: 246-255).

Destarte, a noção de estética de Hans Robert Jauss, ao ser entendida preferencialmente como “sensibilidade”, abrange a questão da “alteridade” e de seu “horizonte de expectativa” (1989: 112-128), pelo qual se apreende uma identidade a partir da *experiência estética*, mas também por uma noção intersubjetiva, no qual a literatura, por meio da imaginação literária provoca a História geral a uma mudança social como traço da personalidade subjetiva. A recepção estética de uma obra acontece pelo seu “grau de verdade”, como “em que medida reconhecemos nela alguma coisa, nos conhecemos e nos reconhecemos nela”. Tal verdade pode ser tanto prazerosa e desveladora de possibilidades como também uma “frustração de expectativas”, semelhante a “experiência de um cego que choca com um obstáculo e apreende assim a sua existência”, ao entrar “verdadeiramente em contato” com a “realidade”, funcionando como “sentido criador da experiência negativa a *práxis* da vida”, conduzindo a “renovar” a “percepção das coisas” (2003: 109).

Na história da recepção estética da teologia balthasariana, ao menos no cenário da teologia brasileira, ainda que a estética teológica caminhe por uma cristologia-existencial, a eclesiologia balthasariana, em sua tentativa de transcender o descrédito histórico da instituição (BALTHASAR 2005: 107-111), acaba por ser recebida como essencialista por seu método de transcendência, e isso soa ao menos como insuficiente

para transformação de realidades históricas. Todo discurso essencialista, para Jauss, seja religioso, marxista, formalista, ou o arquetipismo das novas críticas não *provoca* a História a partir de sua base, ou seja, o indivíduo receptor, mas antes causa uma *percepção anestesiada* da realidade, por viver na prática o que rejeita na teoria. Nesse sentido, para Jauss não é somente o prazer, ou o fascínio para lembrar Balthasar, que conduz a mudança, mas também a frustração oriunda da experiência estética e que permite perceber o equívoco da própria percepção de contradição, somente alcançada pela análise histórica.

Referência Bibliográfica

- BALTHASAR, H. U. Gloria: Una Estética Teológica. Vol. 1: La Percepción de la Forma. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985a.
- BALTHASAR, H. U. Gloria: Una Estética Teológica. Vol. 2: Estilos Eclesiásticos. Madrid: Ed. Encuentro, 1986a.
- BALTHASAR H. U. Teologia da História. São Paulo: Novo Século/Fonte Editorial, 2005.
- BALTHASAR, H. U. Peace in Theology. Communio: International Catholic Review. Washington, 12, 1985b.
- BALTHASAR, H. U. Ensayos teológicos. II. Sponsa Verbi. Madrid: Encuentro Cristiandad, 2001.
- CANTARELA, A. G. A Pesquisa em Teopoética no Brasil: Pesquisadores e Produção Bibliográfica In Revista Horizonte, v. 12, n. 36, 2014: 1228-1251.
- HOWSARE, R. Hans Urs von Balthasar and Protestantism: The Ecumenical Implications of His Theological Style. London: T&T Clark International, 2005.
- JAUSS, H. R. Literatura como Provocação: História da Literatura como provocação literária. Lisboa: Veja/Passagens, 2003.
- JAUSS, H. R. Historia calamitatum et fortunarum mearum In COHEN, Ralph. (ed.) The Future of Literary Theory. New York: Roudedge, 1989: 112-128.
- METZ, J. B. La foi dans l'histoire et dans la société: Essai d'une Théologie Fondamentale Pratique. Col. Cogitatio Fidei, n. 99. Paris: Cerf, 1999.
- RAHNER, K. Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. Münschen: Kösel, 1965.
- RAHNER, K. Das Dynamische in der Kirche. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder KG, 1958.
- RAHNER, K. Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg-Basel: Herder, 1984.
- RAHNER, K. *Das Wort der Dichtung und der Christ* In Schriften zur Theologie: Band IV – Neuere Schriften. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962a: 441-454
- RAHNER, K. *Priester und Dichter* In Schriften zur Theologie: Band III – Zur Theologie des Geistlichen Lebens. Zürich/Köln: Benzinger Verlag Einsiedeln, 1962b: 349-375.