



POR UMA ABORDAGEM DIALOGAL DA INABITAÇÃO TRINITÁRIA

For a dialogical approach of the Trinitarian indwelling

Jean-Baptiste Lecuit*

RESUMO: No último século, vários teólogos propuseram uma abordagem da inabitação trinitária que deu mais espaço a seu caráter pessoal e relacional do que os teólogos precedentes. Respondendo a este apelo, este artigo apresenta uma abordagem dialogal deste mistério, apoiando-se na teologia da autocomunicação de Deus e na filosofia do ato de palavra. As condições de possibilidade de uma experiência da inabitação trinitária acessível ao cristão ordinário recebem desse tipo de abordagem uma nova iluminação.

PALAVRAS-CHAVE: Inabitação trinitária, Ato de palavra, Vida espiritual.

ABSTRACT: In the last century, several theologians proposed an approach of the Trinitarian indwelling that gave more space to its personal and relational character than the previous theologians. Responding to this appeal, this article presents a dialogical approach to this mystery, relying on the theology of the self-revelation of God and the philosophy of the act of word. The conditions of possibility of an experience of the Trinitarian indwelling accessible to the ordinary Christian receive from this kind of approach a new enlightenment.

KEYWORDS: Trinitarian indwelling, Act of Word, Spiritual life.

* Universidade Católica de Lille, França, Departamento de Teologia. Artigo submetido a avaliação em 19.02.2013 e aprovado para publicação em 25.05.2013.

Introdução: abordagens do mistério da inabitação trinitária

A fé cristã abre o espaço infinito da comunhão com Deus tornando-se presente ao coração do ser humano. Que há de mais entusiasmante – no sentido etimológico da presença interior do divino –, que ser amado ao ponto de ser habitado pelo sopro do Deus vivo, por sua Palavra feita carne, pelo Pai eterno? E mesmo assim, o que de mais difícil a experimentar, ao que parece? A distância paradoxal entre a importância objetiva deste mistério e o pouco de experiência subjetiva que aparentemente dele se pode fazer é tanto mais inquietante que, segundo a própria mensagem cristã, a inabitação de Deus no ser humano – que também é denominada de inabitação trinitária – não é reservada a uma elite moral ou ascética: ela é oferecida gratuitamente a toda pessoa que dela não se esquivava e na qual o Novo Testamento anuncia a vinda de Deus, num ato atribuído não somente ao Espírito, mas ao Pai e ao Filho: “Deus enviou em nossos corações o Espírito de seu Filho que clama: Abba, Pai!” (Gl 4, 6); “Se alguém me ama, guardará minha palavra, e meu Pai o amará e viremos a ele e nele faremos morada” (Jo 14, 23). O objeto das reflexões que se seguem é propor uma nova abordagem deste mistério, permitindo assim de esclarecer o paradoxo mencionado no início deste texto.

Já nos anos conciliares apresentou-se a exigência de um enriquecimento das teorias clássicas por uma abordagem explicitamente personalista e mais diretamente de acordo com a linguagem escriturística e patristica. Segundo as teorias até então defendidas, Deus, presente em todas as coisas como seu criador, vem habitar a pessoa fazendo-se ele próprio, por graça, *objeto do conhecimento e do amor dela*¹. Ele é nela, segundo a célebre fórmula de Tomás de Aquino, “como o conhecido no conhecedor e o amado no amante (*sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante*)”². Como a sabedoria e o amor dados gratuitamente por Deus são a inscrição em nosso espírito de uma semelhança com as pessoas do Verbo e do Espírito, o envio ou missão de um e outro é a relação entre esta semelhança e a processão eterna da pessoa correspondente. Segundo esta perspectiva, existe então uma *prioridade recíproca* entre a graça de transformação do ser humano (em termos escolásticos: a graça criada) e a autodoação das pessoas da Trindade ao íntimo da pessoa humana. Sem a primeira, as pessoas não poderiam ser recebidas, conhecidas e amadas, e sem a segunda, a primeira não poderia existir. A insistência no papel da transformação do ser humano pela

¹ Para uma apresentação recente, ver meu estudo LECUIT, Jean-Baptiste. *Quand Dieu habite en l'homme. Pour une approche dialogale de l'inhabitation trinitaire*. Paris: Cerf, 2010; bem como o de LEHMKÜHLER, Karsten. *Inhabitation. Die Einwohnung Gottes im Menschen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2004.

² *Suma Teológica (ST)*, I^a, q. 43, a. 3.

graça fez por muito tempo passar ao segundo plano a prioridade do ato de autodoação das pessoas (graça dita incriada). O monoteísmo implica que esta transformação é a obra comum da Trindade, sem que nada seja próprio a uma das três pessoas. É por isso que, segundo esta perspectiva clássica, é preciso, notadamente, afirmar que o Pai Nosso se dirige a toda a Trindade, a qual também é nosso Pai adotivo. É o que afirmam, por exemplo, Tomás de Aquino e Boaventura³. A tensão com a linguagem do Novo Testamento e com a experiência habitual da oração litúrgica ou pessoal é evidente. Este exemplo ilustra o quanto a insistência sobre a graça dita criada, obra comum da Trindade, risca de não dar suficientemente direito à diferenciação das pessoas no ato mesmo de sua inabitação.

Por esta razão, Karl Rahner, em um célebre estudo⁴, propôs completar as abordagens existentes deixando de fazer depender a inabitação da graça criada. Ele coloca o acento na prioridade do ato pelo qual Deus vem habitar no ser humano segundo uma causalidade dita quase-formal: de modo análogo ao que acontece na visão imediata de Deus, este ato seria a forma que vem determinar desde o interior o espírito humano, segundo uma causalidade que só pode ser considerada como *quase* formal, na medida em que a transcendência infinita de Deus exclui toda composição ontológica com uma criatura. Do conceito de forma, Rahner conserva então a ideia de que se trata de um princípio interior de determinação; a transcendência de Deus exclui toda pertença de sua forma infinita à composição do ser finito em que ela vem habitar. Assim, a autocomunicação de Deus no íntimo do ser humano não é mais pensada em dependência da graça criada: ao se fazer livremente presente ao ser humano pela causalidade quase formal, Deus se faz conhecer e amar como se dando, e não simplesmente como já presente pela imensidade. Neste sentido, a graça incriada “pode ser concebida como precedendo, logicamente e positivamente, a graça criada sob um viés determinado, no modo segundo o qual uma causa formal precede a disposição material última” (p. 55). Esta concepção não exclui a presença dita “intencional” (Deus presente como o conhecido no conhecente e o amado no amante), de tipo interpessoal, mas a precede logicamente e a funda ontologicamente.

Deste ponto de vista torna-se possível dizer, em conformidade com a mensagem do Novo Testamento – para o qual é o Pai que nos adota, e não o Filho e o Espírito –, que cada pessoa se dá a nós e habita em nós de um modo que lhe é próprio. A unidade Trinitária não se encontra de modo algum contradita, pois o que cada pessoa tem de próprio na inabitação nada

³ Ver respectivamente TOMÁS DE AQUINO, *ST*, III^a, q. 23, a. 2, ad 2 (como a III^a, q. 32, a. 3 ad 2 et I^a, q. 39, a. 7); BOAVENTURA, III *Sent.*, 10, 2, 3, concl. et ad 2.

⁴ RAHNER, Karl. Pour la notion scolastique de la grâce incréée. In: ID. *Écrits Théologiques*. t. III. Paris: Desclée de Brouwer, 1963, p. 37-69 (primeira publicação in *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, n. 63, p. 137-157, 1939). As indicações de página ao longo do texto reenviam a este artigo.

mais é que o que ela tem de próprio em sua relação com as duas outras pessoas, ou seja, seu ser relacional, comunicado pela causalidade quase-formal. A “forma” em questão nada mais é que o ser trinitário de Deus.

Mas a categoria de causalidade quase-formal – além de levantar objeções conceituais que não é o caso de discutir aqui⁵ – apresenta o inconveniente de estar distante da linguagem bíblica, e de não dar conta explicitamente da dimensão interpessoal da inabitação.

Por isso, Alfaro escreveu vigorosamente: “Parece evidente a radical insuficiência de toda tentativa de explicação exclusivamente no interior destas categorias, que podem se aplicar igualmente a uma comunicação não pessoal e à qual falta precisamente o aspecto característico da doação pessoal; [...] não deveria a teologia consagrar definitivamente as categorias ‘doação pessoal’, ‘intimidade pessoal’ como necessárias e como as mais apropriadas para explicar o mistério da inabitação⁶?”

É a Heribert Mühlen que cabe o mérito de ter respondido a esta busca, introduzindo o conceito de causalidade moral pessoal, entendida *como o se-comportar-a-si-mesmo segundo a aliança (das bundesgemässe Sich-Selbst-Verhalten)*. Esta causalidade pessoal é pensada a partir do modelo do engajamento conjugal, no qual a pessoa “se dá e se oferece a si mesma à outra pessoa⁷”, e se imprime na pessoa amada.

Dito isto, a dimensão nupcial da relação entre Deus e o ser humano não é o todo desta relação. Como o mostrarei, é preciso, antes de tudo, levar em conta a dimensão da adoção filial, sob seus dois aspectos de reconciliação e de comunhão; dimensão que, à diferença da conjugalidade ou da amizade, comporta necessariamente a dissimetria. Para ir mais longe, é possível e desejável pensar a inabitação segundo a analogia da palavra, enquanto ato de palavra de doação pessoal.

Como a inabitação trinitária é uma etapa central da autocomunicação de Deus, convém aplicar-lhe a abordagem dialogal desta última, desenvolvida no século XX, segundo o que Sesboüé chama de “esquema dialogal e ‘comunicacional’ de uma parceria⁸”. Para falar da revelação e da autocomunicação de Deus, o Concílio Vaticano II usa “a analogia da palavra”. A expressão é de René Latourelle, que lembra como esta analogia é “onipresente no AT e no NT, na tradição patrística e medieval, nos documentos do magistério⁹”. Esta analogia da palavra inscreve-se numa “concepção

⁵ Ver, por exemplo, NICOLAS, J.-H. *Les Profondeurs de la grâce*. Paris: Beauchesne, 1969, p. 116.

⁶ ALFARO, Juan. *Persona y Gracia. Gregorianum*, Roma, n. 41/1, p. 5-29, 1960, p. 14, retomado in ID. *Cristologia y antropología*. Madrid: Cristiandad, 1973, p. 353.

⁷ MÜHLEN, Heribert. *Der Heilige Geist als Person*. 5. ed. Münster: Aschendorff, 1988, p. 274. A primeira edição é de 1963.

⁸ SESBOÜÉ, Bernard. *La communication de la Parole de Dieu. Dei Verbum*. In: SESBOÜÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. *Histoire des dogmes*. t. IV. Paris: Desclée, 1996, p. 511-558, p. 531.

⁹ LATOURELLE, René. *Révélation*. In: *Catholicisme*. t. XII. Paris: 1990, c. 1046-1118, c. 1082.

personalista, histórica e cristocêntrica da revelação”, a qual “constitui uma espécie de revolução copernicana, diante da concepção extrinsecista, atemporal, nocional, que tinha prevalecido até os anos 50”¹⁰. Com Latourelle, insisto no fato de que se trata “de analogias reveladas, fundadas na Encarnação”¹¹. Em outros termos, o caráter dialogal da revelação não lhe é exterior, a título de meio, mas é seu próprio conteúdo: é falando aos seres humanos que Deus se revela como ser pessoal, querendo dialogar com eles e fazê-los participar em sua vida. A encarnação, que realiza a revelação, é comunicação de Deus em sua Palavra eterna: “O Cristo sendo Deus-no-meio-de-nós, como Palavra do Pai, o diálogo de Deus chegou a seu cume, pois neste diálogo, não se trata tanto, para Deus, de comunicar ao ser humano certa quantidade de verdades, mas de comunicar-se a *si mesmo* por sua Palavra”¹².

Assim, a revelação, “como Palavra de Deus” e autocomunicação trinitária, apresenta uma “estrutura dialogal”¹³, e se dá a si mesma como devendo ser apreendida segundo a analogia da palavra.

Enquanto recepção pessoal da autocomunicação trinitária, a inabitação é um momento de viragem e a matriz de seu florescimento em participação plena à vida trinitária. Na inabitação, o alcance universal da economia da salvação, como participação da multidão dos seres humanos na comunicação trinitária, encontra sua realização concreta em tal pessoa singular, condição de possibilidade de sua livre participação na comunhão universal. Por isso, a inabitação é também implicada pela analogia da palavra se aplicando à economia da revelação.

A hipótese a ser confirmada é então a seguinte: o Deus Trindade – ser de diálogo, segundo a analogia da palavra renovada que lhe foi aplicada no século XX – se comunica a si mesmo por sua Palavra, Jesus Cristo, e é assim que ele se comunica na inabitação. Nesta perspectiva, o dom do Espírito Santo, que nos transmite e nos possibilita a interiorização desta Palavra, é a plena efetuação do ato de palavra de inabitação, a qual faz nascer em nós o Verbo, Palavra de Deus.

Para aprofundar esta analogia, mostrarei que é fecundo considerar em que a reflexão antropológica, principalmente filosófica, permite de aproximar a autodoação e a interiorização do outro como ato de palavra, na sua dimensão dialogal.

A abordagem pode ser qualificada de dialogal, não somente porque a realidade visada o é também, mas porque o acesso a esta realidade é ele

¹⁰ *Ibid.*, c. 1081. Ver c. 1082.

¹¹ *Ibid.*, c. 1083.

¹² *Ibid.*, c. 1103.

¹³ *Ibid.*, c. 1100.

mesmo dialogal. Ela supõe, num primeiro tempo, atualizar a realidade humana a ser retomada na abordagem analógica da inabitação. Sob esta luz, a estrutura dialogal da inabitação poderá ser aprofundada num segundo tempo. Isso preparará a evidenciação das principais implicações existenciais tocando à participação pessoal no diálogo trinitário, fruto da inabitação. O paradoxo, evocado no início, da decalagem entre a importância fundamental do mistério e a aparente restrição de sua experiência a algumas pessoas ou circunstâncias privilegiadas, será então esclarecido.

1 A analogia da doação durável do locutor em seu ouvinte

Para que a analogia da palavra possa ser aplicada à inabitação, é preciso pensar conjuntamente as condições de possibilidade da doação do locutor em sua palavra, da interiorização do locutor e de sua palavra no ouvinte, e da durabilidade desta ligação. Essas são as três componentes que explorarei sucessivamente.

1.1 A autodoação do locutor em sua palavra

Não se deve subestimar o risco de reduzir a palavra a um instrumento do pensamento e da comunicação, ou a uma enunciação que só tem uma relação extrínseca com a ação. Como a filosofia contemporânea particularmente evidenciou, este risco é inerente à condição originariamente linguística do ser humano, no sentido em que a linguagem, longe de ser um simples instrumento de pensamento e de comunicação, é a condição de possibilidade de todo pensamento e de toda relação com o mundo e com os outros¹⁴. Entre as numerosas características da realidade linguística, sempre ameaçada de ser impensada no momento mesmo em que ela nos permite pensar, existe uma que é importante assinalar em particular: a *autodoação do locutor em sua palavra*.

Não se trata de uma forma ou de uma condição diminuída de autodoação pessoal, mas desta própria doação. O ato de palavra, aqui, não é o instrumento através do qual um sujeito substancial fora da linguagem pode exprimir ao outro que ele se dá a ele, mas a efetuação mesma da relação intersubjetiva de autodoação, a qual não apenas se acrescenta acidentalmente ao Eu pessoal, mas ao mesmo tempo o manifesta e o realiza. Observemos em seguida que, entre as promessas, existem aquelas nas quais seu autor não promete simplesmente alguma coisa, mas a si mesmo. É singularmente verdadeiro no caso da paternidade e da aliança conjugal,

¹⁴ Ver GADAMER, H.-G. *Vérité et méthode*. Paris: Éd. du Seuil, 1996, p. 467: "Le caractère originellement humain de la langue signifie donc en même temps le caractère originellement langagier [die ursprüngliche Sprachlichkeit] de l'être-au-monde humain".

que reterão particularmente aqui minha atenção, na medida em que elas são antropológicamente e teologicamente estruturantes.

Consideremos o ato pelo qual uma criança é reconhecida como filho ou filha por seus pais, e singularmente pelo pai, que não a trouxe em si e pode sempre duvidar de ser seu genitor. A palavra “meu filho” ou “minha filha” é raramente enunciada propriamente – e isso vale a fortiori para a expressão mais explícita “eu te reconheço como meu filho”. Mas ela é expressa no ato mental de reconhecimento da criança e no conjunto das atitudes, palavras e atos que efetuam este reconhecimento no decorrer do tempo, e em que se diz a promessa de sempre ser junto a ele um pai ou uma mãe; ela possui um valor performativo no sentido de que ela não apenas constata a realidade do laço parental, mas o efetua ao dizê-lo¹⁵. De modo semelhante, o intercâmbio de palavras pelo qual um homem e uma mulher se dão um ao outro, cuja expressão socialmente mais manifesta é a fórmula de engajamento matrimonial, não somente constata a união. Ele efetua em ato o que diz: a doação pessoal e a promessa de nela perseverar. Enquanto concernem a origem (o laço entre homem e mulher em cada procriação) e a filiação (a inscrição na cadeia das gerações), esses atos de palavra possuem, cada um deles, um papel estruturante essencial. Eles são da ordem da *promessa*, e de uma promessa na qual o locutor não promete simplesmente alguma coisa a alguém – fidelidade, proteção, reconhecimento –, mas se promete a *si mesmo*, como dado ao outro de maneira, em princípio, irrevogável.

Dito isto, como pensar a relação entre o ato de palavra da promessa autodoadora, e os atos pelos quais a promessa é expressa e mantida? Se olharmos mais de perto, todo ato tem um conteúdo de palavra. Pode-se aplicar aos atos, em sua relação com a palavra, o que Ricoeur diz da ação: “Ela tem um conteúdo *proposicional* suscetível de ser identificado e reidentificado como sendo o mesmo¹⁶”. Às diferentes ações correspondem, com efeito, frases de ação, comportando verbos, cuja variedade, os eventuais complementos e a gramática trazem a significação e dão lugar à interpretação. Só existe ato humano onde há pensamento, engajamento, liberdade e, portanto, palavra: palavra se encarnando, de alguma forma, no ato. A autodoação do locutor em sua palavra, e, singularmente, na promessa autodoadora conjugal ou parental, não é, portanto, reduzida à emissão explícita dos significantes que a exprimem e a efetuam. Ela consiste na unidade desta enunciação e dos atos que a preenchem, e são verdadeiras palavras em ato.

Qualquer que seja a realização do ato de palavra da promessa de autodoação, locutor, palavra e atos que a preenchem constituem uma pluralidade

¹⁵ Ver VERGOTE, A. *Psychologie et religion. Dieu, Mère, Père et Amant*. In: ROSA, J. P. (Ed.). *Encyclopédie des Religions*. vol. II, Paris: Bayard, 1997, p. 2275-2288, p. 2280.

¹⁶ RICOEUR, P. *Du texte à l'action*. Paris: Ed. du Seuil, 1986, p. 191.

tensional, em busca de coerência. A doação de si é mais ou menos radical, livre, fiel. Uma vida na qual atos de palavra e palavras em atos seriam coerentes, e cujo pleno desdobramento seria promessa e realização de uma autodoação até à morte, na qual locutor, palavra e ato constituiriam a unidade de uma vida pessoal e ultimamente de uma pessoa, seria a realização cumprida de autodoação do locutor na sua palavra, aqui evocada.

1.2 A interiorização do locutor no ouvinte

É preciso agora considerar a interiorização do locutor em seu ouvinte. Se é verdade que a palavra nos precede, nos cerca, e que somos fundamentalmente nela, ela é também em nós, enquanto que o outro a destina a nós e que, por ela, se introduz em nós, aí encontrando uma acolhida mais ou menos profunda. Esta interiorização do locutor no ouvinte é melhor realizada na medida em que a palavra é acolhida e que o locutor se dá a si mesmo em um ato de palavra de autodoação.

A interiorização do locutor no ouvinte, efetuada pelo ato de palavra que ele lhe dirige, é irreduzível aos outros tipos de imanência. Para marcar esta irreduzibilidade por uma designação que não comporta as conotações habituais dos termos “imanência”, “interioridade”, ou “presença” interior, proponho de falar de *doação do locutor no ouvinte*. A consideração do fato limite da morte pode ajudar a captar em que consiste a diferença entre esta doação interior e os outros tipos de presença de uma pessoa em outra: contrariamente ao que acontece na doação do locutor no ouvinte, a presença intencional do outro em mim enquanto objeto de conhecimento, de amor, enquanto objeto psíquico, objeto interno, ou sob toda forma de impressão interior que seja, é compatível, ao menos por um tempo, com o desaparecimento deste outro na morte. A razão disso é que, nesses casos, o outro está presente em mim por uma delegação de si mesmo (representação, figuração, impressão, objeto, rastro etc.), e não em pessoa, no ato de palavra mesmo, sem o qual ele não pode se doar como pessoa. É assim que a morte de um dos pais não suprime sua interiorização em seus filhos sob a forma de objeto psíquico interno. Não acontece da mesma forma com a interiorização de um locutor atualmente dado em sua autopromessa, cuja atualidade como locutor – seja ela por atos de palavra ou palavras em atos – exige que ele esteja vivo.

Estabelecida a irreduzibilidade da doação do locutor no ouvinte às outras formas de presença interior, em que consiste o ser-num-outro que a caracteriza? Como e por que qualificá-la como se referindo ao ser *em*? Primeiramente, em razão do fato que ela me pertence como algo próprio e me vem segundo um modo irreduzível ao que outros, inclusive o próprio locutor, podem dela apreender. Ela tem um caráter imparticipável. Em seguida, em razão de seu caráter traumático, no sentido em que o outro faz irrupção em minha esfera e solicita sempre minha responsabilidade,

me obriga a uma resposta ética. Em terceiro lugar, a condição essencial da palavra que me é dirigida é a condição do que chamarei o *espaço pessoal de linguagem*: não somente o receptor interno de mensagens provenientes do exterior, nem a faculdade linguística (a fortiori se reduzida à sua função instrumental), nem a interiorização de uma língua, mas minha estruturação como ser de palavra, a realidade linguística enquanto ela é minha e me constitui. O espaço de linguagem constituído pela minha imanência na ordem simbólica e no jogo da interlocução é, em mim, no sentido em que me constitui como sujeito da palavra, o que supõe não somente que ele não tenha permanecido estrangeiro a mim, exterior, mas que, por minha imanência nele, tenha podido operar-se a sua imanência em mim.

No sentido em que a palavra que me é dirigida só pode ser palavra para mim pela mediação deste espaço pessoal de linguagem, ela está em mim, e, por ela, o seu locutor, de um modo do qual já mostrei a irredutibilidade à imanência intencional do objeto de amor ou de conhecimento, ou ainda, por exemplo, ao objeto psíquico.

Dito isso, convém precisar os fatores que concorrem à profundidade da interiorização do locutor. Sem pretensão de exaustividade, mencionarei primeiramente o fato de que a palavra do locutor nos concerne, nos é pessoalmente dirigida ou não, é acolhida por nós, esses três fatores podendo existir junto ou separadamente. A esses três fatores – tocando ao objeto da palavra, a seu destinatário e a sua acolhida – é preciso, evidentemente, acrescentar o tipo de autocomunicação do locutor, a dimensão performativa de sua palavra. Quanto mais ele se dá em sua palavra, como foi desenvolvido precedentemente, mais é ele mesmo que pode ser interiorizado, na medida do acolhimento que dele é feito. Entre as modalidades deste acolhimento que mais concorre à profundidade da “interiorização” do locutor, colocarei em primeiro plano a confiança, sobretudo quando ela se exprime numa resposta de autodoação recíproca. Neste caso mais realizado, que supõe a acolhida confiante e a autodoação recíproca do ouvinte, se falará de uma autodoação ou autocomunicação *dialogal* do locutor em seu ouvinte.

Esta última reflexão se inscreve na inclusão das limitações inerentes à palavra humana: a autodoação do outro em sua palavra, como foi dito, nunca é total, sua fidelidade sempre falível, sua recepção incompleta. Mais radicalmente, o outro não tem acesso imediato ao vivido e ao tipo de efetuação de sua presença falante em mim. Ele só acede a ela indiretamente, pela interpretação de minhas reações, notadamente meus atos de palavra e minhas palavras em atos.

Somente um ser transcendente e espiritual poderia estar inteiramente em mim pelo proferimento de sua palavra, a ponto de conhecer imediatamente, comigo, o vivido e a efetuação.

1.3 A durabilidade da autocomunicação dialogal

A análise da relação entre o ato de palavra e o que chamei palavras em atos já preparou o exame da terceira dimensão anunciada do estudo da autocomunicação do locutor e de sua interiorização durável pelo ouvinte: a da durabilidade da autocomunicação. Importa, por isso, aprofundar e ilustrar a extensão temporal dos atos de palavra além dos momentos de enunciação explícitos, mostrando como eles são levados pelo corpo, os atos, o silêncio, e não somente pelas palavras articuladas.

Para além dos atos explícitos de enunciação, o corpo inteiro é falante: por suas múltiplas mudanças de configuração, como as atitudes, as manifestações emocionais e singularmente as expressões faciais, mas também as mil e uma maneiras de vesti-lo, de marcá-lo ou de orná-lo. Como o escreve Merleau-Ponty, “para poder se exprimir, o corpo deve em última análise se tornar o pensamento ou a intenção que ele nos significa. É ele que mostra, é ele que fala¹⁷”. O corpo pode então exprimir, na duração, no momento mesmo em que nenhuma palavra é proferida, palavras que nos habitam, ainda que inconscientemente, e que não podem ser constantemente repetidas: as intermitências da elocução são levadas pelo fluxo contínuo da vida corporal que – aliás, de maneira em parte não consciente – prepara, acompanha e prolonga as enunciações verbais.

Além do mais, vimos que o ato de palavra de autodoação não é redutível ao curto instante da enunciação explícita, da palavra articulada, mas se estende ao conjunto dos atos de palavra, mais ou menos explícitos, que renovam o ato de palavra fundamental, e aos atos que o preenchem e constituem, a este propósito, palavras em atos.

O silêncio constitui outra modalidade do exercício e do prolongamento da palavra além das instâncias de discurso explícitas, além das palavras articuladas. Com efeito, é preciso diferenciar o silêncio enquanto “dimensão” – aquele que escutamos –, e o silêncio como ato: “O silêncio como dimensão é o outro da palavra humana inteira, enquanto os atos de silêncio pertencem à palavra humana, são momentos dela, modos e possibilidades¹⁸”, escreve Jean-Louis Chrétien.

A eloquente meditação que ele consagra ao silêncio como plenitude e resultado da palavra de adoração na oração, vem esclarecer o que ela tem de comum com todo encontro amante: o ato de presença e de abertura à outra pessoa em seu mistério. Trata-se de um silêncio “destinado”: “um silêncio diante do outro e por ele. Ele é silêncio diante de Ti, e forma uma possibilidade própria da palavra, a qual, só ela, pode *fazer silêncio*, trans-

¹⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 230.

¹⁸ CHRETIEN, J.-L. *L'Arche de la parole*. Paris: PUF, 1998, p. 65.

formar pelo ato de permanecer silenciosa o silêncio em ato de presença e não em privação. O silêncio é ainda alocação¹⁹”.

À condição de não reduzir a palavra às enunciações explícitas, mas de nela integrar o que acaba de ser explorado – corpos falando, palavras em atos, palavra silenciosa –, o ato de palavra de autodoação pode ser pensado como durável, tendendo a durar a totalidade de uma vida e podendo encontrar sua realização numa morte oferecida.

Enquanto o desaparecimento do objeto de amor e de conhecimento não interrompe necessariamente sua presença intencional naquele que o ama e o conhece, mas torna impossível sua renovação futura, o desaparecimento do locutor suspende *ipso facto* o que chamei sua doação no ouvinte.

É por isso que somente um ser que transcende o tempo, o espaço e a morte poderia habitar em outro pelo ato de palavra ininterrupto de sua autodoação.

1.4 O conceito de doação do locutor no ouvinte

Eis então os traços principais do conceito de doação do locutor no ouvinte, tais como emergem do percurso realizado:

1. Nos atos de palavra performativos de autodoação, o locutor se dá a si mesmo e se promete em e por sua palavra; esta autodoação encontra uma forma particularmente estruturante no engajamento conjugal e no reconhecimento parental.
2. Por este ato, ele está no outro, em seu espaço pessoal de linguagem, segundo um tipo de imanência irredutível a todos os outros. Ele é, com efeito, presente em pessoa, no ato de palavra mesmo, sem o qual ele não pode se dar, e não somente por uma delegação de si mesmo, que poderia sobreviver ao seu desaparecimento. Esta doação do locutor no ouvinte é tanto mais profunda que o locutor se dá em seu ato de palavra, e que este é melhor acolhido.
3. Ela dura enquanto o locutor efetua o ato de palavra de sua autodoação, por uma enunciação explícita e pela linguagem do corpo, dos atos, do silêncio, e enquanto o locutor e seu ato de palavra são acolhidos pelo ouvinte.

A forma humanamente mais avançada desta realidade comportaria as seguintes características: uma vida na qual locutor, ato de palavra e palavra em ato constituiriam dinamicamente a unidade de uma pessoa dada a outro/outra, até à morte; a adequação entre o locutor e sua palavra de

¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

autodoação, pela qual o locutor seria presente em pessoa ao ouvinte; um ato de palavra que não viria desdizer nenhuma palavra em ato, e que perseveraria indefinidamente na fidelidade, até à morte.

O Novo Testamento reconhece a plenitude dessas característica somente em Jesus.

2 A estrutura dialogal da inabitação

2.1 A habitação trinitária, ato de palavra

Uma vez adquirido que a analogia da palavra com relação à autocomunicação de Deus ao ser humano concerne a inabitação trinitária, trata-se agora de mostrar em que sentido o *análogon* da doação do locutor no ouvinte pode ser mobilizado na abordagem deste mistério, tendo em conta sua dimensão trinitária. O coração da analogia consiste em que Deus habite na pessoa justificada como o locutor de um ato de palavra de autodoação em seu ouvinte, e tanto mais profundamente quanto ele lhe dá de acolhê-lo e de responder-lhe. A inabitação trinitária se realiza no ser humano pela doação da Palavra eterna do Pai, que lhe é comunicada interiormente pelo Espírito. Esta afirmação, enraizada nas reflexões precedentes, deve agora ser posta em ação e confirmada de maneira aprofundada.

O locutor humano, sua palavra, sua autodoação formam uma pluralidade que, embora tenda à unidade, jamais pode atingi-la. Deus pode se dar em sua palavra. Isso está ligado, inseparavelmente, à ausência nele, inacessível à nossa compreensão, das limitações que afetam necessariamente nosso exercício da palavra. Isso está ligado também à própria economia da salvação, na qual nos é manifestado que ele se dá a nós em pessoa, em sua Palavra eterna feita carne.

Pelo fato de Jesus ser a Palavra de Deus em pessoa, todas as suas palavras são expressões parciais da única palavra que ele é. O mesmo se pode dizer das palavras de Deus na história da salvação, que são recapituladas naquele cuja palavra culmina no silêncio da cruz, que é “não palavra” (*Nichtwort*) sendo “super-palavra” (*Überwort*)²⁰. Desde então, a Palavra de Deus é “absolutamente una” e isso, “até em seus detalhes”²¹. Quanto às ações de Jesus, elas não podem ser acrescentadas à Palavra de Deus que ele é em pessoa, ou completá-la; elas são a expressão e a efetuação dessa

²⁰ BALTHASAR, H. U. von. *La Gloire et la croix*. v. III, 2, 2. Paris: Cerf, p. 80 (*Herrlichkeit*. v. III, 2, 2. p. 81).

²¹ ID. *La Théologique*. v. II. Namur: Culture et Verité, 1996, p. 333 (*Theologik*. v. II. p. 274).

Palavra: “suas próprias ações, escreve Henri de Lubac, eram palavras, vindas daquele que é a Palavra e se relacionando pelo essencial com esta Palavra única”²². A “palavra da cruz” (1Cor 1, 18) é a expressão última desta unidade sem defeito entre palavras, atos, vida e pessoa daquele do qual Paulo diz ainda: ele “não foi sim e não; só houve sim nele. Todas as promessas de Deus tiveram efetivamente seu sim nele” (2Cor 1, 19s).

Nesta perspectiva, todas as palavras do Novo Testamento anunciando a inabitação do Pai, do Filho e do Espírito, são contidas e recapituladas na única palavra do Pai que é seu Filho, enquanto ela nos é pessoalmente comunicada. Como diz K. Rahner: “A maneira que tem o Pai de se dar a si próprio proferindo seu Verbo no mundo significa tanto a encarnação quanto o ato de dizer, *pela graça*, este Verbo ao ser humano crente: são aí duas formas, que se reclamam mutuamente, de uma mesma e única aproximação”²³. A Palavra eterna do Pai, seu Filho, é dada àquele que, sob a ação do Espírito, a acolhe nele. E neste ato de Palavra, seu próprio locutor, o Pai, se comunica inteiramente. Mais precisamente, quando Deus nos adota, ele nos dirige uma palavra de reconciliação e de reconhecimento paterno, ou de adoção filial, que não é outra que a doação de seu Filho, interiorizada em nós pelo Espírito.

O dom interior do Filho pelo Pai pode então ser considerado como *o ato de palavra performativo pelo qual se efetua a doação e a promessa de um locutor – o Pai – em e pela sua palavra que é seu Filho, aos que esta doação, interiorizada neles pelo poder do Espírito, torna filhos adotivos do Pai*. Esta dimensão paterna, adotiva, é estruturante da relação a Deus e à inabitação.

O Deus trinitário não se torna presente por uma delegação de si próprio – representação, figuração, impressão, objeto –, mas em e pelo ato de palavra de sua autodoação. Nesse sentido, pode-se dizer que sua habitação é comparável ao que chamei de doação do locutor no ouvinte, sem as limitações que ela comporta no caso da palavra humana. Deus habita no ser humano como o locutor de um ato de palavra de autodoação em seu ouvinte. A Palavra do Pai, que é seu Filho, é comunicada interiormente à pessoa humana pelo dom de seu Espírito comum, e é por este ato de palavra trinitário que Deus vem habitar nela. Isso se efetua mais profundamente ainda porque o Espírito dá ao ser humano a possibilidade de acolher consciente e livremente esta palavra de autodoação.

Numa tal abordagem, que não visa a dar conta de todos os aspectos do mistério da inabitação, mas, como foi dito, do que nela diz respeito à analogia da palavra, a relação entre o Espírito e a palavra de Deus

²² LUBAC, H. de. *La Révélation divine*. Paris: Cerf, 1983, p. 89.

²³ RAHNER K. Dieu Trinité fondement transcendant de l’histoire du salut. In: GROSS, H. et al. *Mysterium Salutis*. t. VI. Paris: Cerf, 1971, p. 43, n. 33.

deve ser precisada; sem isso, a insistência sobre a comunicação do Verbo riscaria de levar a um déficit pneumatológico. É preciso primeiramente notar que a Escritura associa frequentemente um ao outro. A difusão da palavra do Evangelho é associada à ação do Espírito (1Ts 1,5; 4,8; 1Pd 1,12; 2Cor 3,3); a palavra de Deus é “a espada do Espírito” (Ef 6,17). No que concerne mais particularmente a inabitação, o Espírito é o objeto da promessa de Deus, cuja realização é anunciada, e se efetua por um ato de palavra (“Recebei o Espírito Santo”, Jo 20,22). Isso concerne a todos os que creem neste anúncio e oram para que ele se realize neles. O Espírito fala neles e lhes dá a possibilidade de dizer “Pai” a Deus (Gl 4,6; Rm 8,15) e atesta sua adoção filial; é ele, “o Espírito da Verdade”, que “conduzirá à verdade inteira” os discípulos de Jesus; “ele não falará de si mesmo, mas o que ele escutar (*akousei*), ele o dirá” (Jo 16,13).

Este último versículo, que interliga a escuta e a palavra do Espírito em sua relação com Deus e com os seres humanos, é de particular densidade teológica. No comentário que dele faz, Tomás de Aquino estima que o ato da escuta atribuído ao Espírito é eterno, e consiste em receber o conhecimento e a essência divinos do Pai e do Filho, dos quais ele procede²⁴. Em sua interpretação desse mesmo versículo, Lutero também associa escuta e processão: o Espírito deve ser considerado como o “ouvinte” (*Hörer*) do Pai e do Filho, porque ele é enviado por eles e provém deles²⁵. Por causa da imutabilidade divina, esta escuta é uma característica eterna do Espírito: o Pai é aquele que fala, o Filho é a palavra pronunciada pelo Pai, e o Espírito é o “ouvinte daquele que fala e da palavra pronunciada²⁶”: “pois que no ser divino não existe nem mudança nem desigualdade, nem começo nem fim, não se pode dizer que o ouvinte é algo exterior a Deus, ou que ele começou a se tornar um ouvinte; mas como o Pai é um eterno falante (*Sprecher*), e como o Filho é falado (*gesprochen*) na eternidade, o Espírito Santo é desde toda eternidade aquele que escuta (*der Zuhörer*)”²⁷.

Em Jo 16,13, esta escuta é ligada ao ato pelo qual o “Espírito da verdade”, dizendo o que escutou, “introduzirá na verdade inteira”. Esta característica da ligação entre Palavra e Espírito foi particularmente sublinhada por Balthasar no terceiro tomo da obra *La Théologique*, precisamente consagrada ao *Espírito da Verdade*: “A determinação englobante do Espírito é a exegese (*Auslegung*) que introduz” na verdade; ele é o “exegeta (*Ausleger*) da verdade trinitária”²⁸. Ele é também, de alguma forma, o sopro que

²⁴ TOMÁS DE AQUINO. *In Evangelium s. Joannis commentaria*, c. 16, lect. 3, 5 : “*Spiritus sanctus [...] accipiendo scientiam sicut et essentiam ab æterno [...] Spiritus sanctus, qui ab æterno audit [...]*”.

²⁵ LUTHER, M. *Das XVI. Kapitel S. Johannis gepredigt und ausgelegt*, 1539. D. Martin Luthers Werke. t. 46. Weimer: Weimarer Ausgabe, p. 60, linhas 7-9.

²⁶ *Ibid.*, p. 59, linha 34.

²⁷ *Ibid.*, p. 60, linhas 2-6.

²⁸ BALTHASAR, H. U. von. *La Théologique*. v. III. Namur: Culture et Vérité, 1996, p. 11 e 14 respectivamente (*Theologik*. v. III. p. 13 e 16).

carrega esta Palavra de Deus e nos permite escutá-la e interiorizá-la, “a intimização do Verbo (do Filho), que é a semente de Deus, na alma dos crentes”²⁹. Além do mais, logo veremos em que sentido o Espírito pode ser identificado ao diálogo do Pai e do Filho.

Do que precede se deduz que a habitação trinitária, como toda a economia da revelação e da salvação, apresenta uma estrutura alocutiva. Falando daqueles nos quais o mistério da inabitação encontrou seu desabrochamento na mais profunda união com Deus acessível nesta vida, João da Cruz dá a entender de um modo admirável esta dimensão alocutiva da inabitação. Que se trata aqui de um estado de união com Deus muito aprofundado e, sem dúvida, raro, só leva a valorizar o que está presente em germe na habitação no crente mais balbuciante. Particularmente significativo é o fato de o caráter alocutivo da inabitação não ser tematizado, mas posto em ação numa palavra que é, ela mesma, duplamente alocutiva, no sentido no qual João da Cruz interpela diretamente o leitor, chegando a dizer-lhe o que lhe diz o Cristo em pessoa:

teu Esposo permanece em ti e te dá suas graças segundo aquilo que ele é. [...] como ele é até o extremo a soberana humildade, ele te ama com uma extrema bondade e tem contigo tal estima que te iguala a ele mesmo, se desvelando alegremente a ti, fazendo-se conhecer por seu rosto cheio de graças e dizendo-te, nesta união que é sua, não sem grande jubilação de tua parte: “Eu sou teu e para ti e feliz por ser o que sou para ser teu e me dar a ti”³⁰.

O teólogo só pode chamar a atenção sobre o poder de tal abordagem, que não se contenta de evocar o acontecimento de palavra que é a inabitação e seu pleno desabrochamento, mas situa o leitor em situação de ser pessoalmente confrontado a este acontecimento e de acolher, mediatizado pela invocação que lhe é feita, a invocação do Verbo que o concerne e quer desabrochar nele.

Quanto à acolhida da inabitação, reencontramos uma característica à qual a analogia da doação do locutor no ouvinte não pode se aplicar. Ela tem a ver diretamente com o mistério trinitário, enquanto ele é em si mesmo dialogal. Não somente Deus vem habitar na pessoa dando-lhe seu Filho, que é sua única Palavra, mas o *ato mesmo pelo qual ela acolhe este ato de palavra é obra de Deus nela*, por seu Espírito.

Refiro-me aqui à teologia da graça, pelo fato de ela pôr em evidência que nossa transformação interior, a fé, a esperança e o amor que ligam a Deus são um dom gratuito de Deus: “Deus opera em vós ao mesmo tempo o

²⁹ ID. *La Prière contemplative*. Paris: Fayard, 1972, p. 72. No mesmo sentido, ver BARTH, K. *Dogmatique*. t. I/2. Genève: Labor et Fides, 1953, § 12, p. 165.

³⁰ JEAN DE LA CROIX. *La Vive Flamme d'amour*. Paris: Cerf, 2002, p. 100-101 (Terceira estrofe, 6).

querer e a própria operação, em benefício de seus desígnios benevolentes” (Fl 2,13)³¹.

Assim, é o Espírito que faz a pessoa humana participar do diálogo intratrinitário entre o Pai e o Filho, fazendo-a dizer ao Pai uma palavra filial, a mesma que o Filho dirige a seu Pai: “Abba, Pai!” (Gl 4,6; Rm 8,15).

A afirmação de um diálogo intratrinitário não é evidente. No cuidado de respeitar a unidade trinitária distanciando toda afirmação de uma triplicidade de consciências ou de subjetividades em Deus, pode-se ser conduzido como Karl Rahner a recusar de falar, “no seio da Trindade, de uma reciprocidade de ‘tu’”³². Ele chega a considerar que os versículos do Novo Testamento que atribuem a Jesus ou ao Espírito a invocação do Pai (Gl 4,6; Rm 8,15; Jo 17,21) só concernem o criado e não podem ser invocados para justificar uma interlocução trinitária. Mas muitos autores contemporâneos são de outra opinião. A relação filial de Jesus com Deus, que ele invoca pessoalmente dizendo “tu”, manifesta a relação eterna do Filho com o Pai³³. Balthasar se opõe explicitamente à passagem de Rahner supracitada, quando rejeita que se declare impossível “toda relação Eu a Tu intradivina”³⁴. No volume de *La Théologique*, consagrado ao Espírito, ele fala do “diálogo pessoal de Deus, que é o Espírito”³⁵.

Assim, nossa resposta à palavra de Deus nos faz participar do diálogo intratrinitário, na medida em que o Espírito nos concede acolher em nós o Verbo e nos faz participar de sua relação dialogal com o Pai. Produz-se então uma espécie de recobrimento entre nosso “eu” e o “eu” do Verbo dizendo “tu” a seu Pai, o que nos faz dizer como Paulo, “não sou mais eu que vivo, mas o Cristo que vive em mim” (Gl 2,20); “Deus enviou em nossos corações o Espírito de seu Filho que clama: Abba, Pai!” (Gl 4,6; cf. Rm 8,15).

Na abordagem dialogal da inabituação, revela-se então indispensável articular o ato de palavra de autodoação trinitária no íntimo do fiel, enquanto Deus lhe diz “tu”, comunicando-lhe pelo Espírito sua Palavra que é seu Filho, e o ato de palavra pelo qual o fiel acolhe esta comunicação íntima e participa da relação do Filho com o Pai. Deus permanece em nós enquanto nos diz “eu me dou a ti” e, inseparavelmente, enquanto em nós o Espírito

³¹ Ver também, notadamente: Jo 6,44; 15,5; Rm 9,16; Ef 2,8; Concílio de Trento, *Decreto sobre a justificação*, capítulo 7.

³² RAHNER K. Dieu Trinité fondement transcendant de l’histoire du salut. In: GROSS, H. et al. *Mysterium Salutis*. t. VI. Paris: Cerf, 1971, p. 86, n. 29.

³³ Ver BALTHASAR, H. U. von. *La Théologique*. v. II. Namur: Culture et Vérité, 1996, p. 136 (*Theologik*. v. II. p. 117).

³⁴ ID. *La Dramatique divine*. v. II/2. Paris: Lathielleux; Namur: Culture et Vérité, 1988, p. 417 (*Theodramatik*. v. II/2. p. 481).

³⁵ ID. *La Théologique*. v. III. Namur: Culture et Vérité, 1996, p. 362 (*Theologik*. v. III. p. 342).

diz “Abba”, o que é a palavra do Cristo-Verbo a seu Pai. O que chamei de doação do locutor no ouvinte se realiza então, analogicamente, no ato de palavra “descendente” pelo qual a Trindade vem no ser humano; mas enquanto no caso das relações inter-humanas, a acolhida e a resposta são efetuadas pelo único ouvinte, no caso da relação de graça entre Deus e o ser humano, a própria resposta, como vimos, é dada pelo locutor.

Mais precisamente ainda, o locutor é ele mesmo um ser de diálogo – é o coração mesmo do mistério trinitário –, embora a acolhida e a resposta do ser humano não se situem simplesmente em face ao *inter*-locutor, como é o caso nas relações humanas, mas o fazem participar da relação filial *intra*-trinitária.

Na perspectiva de uma abordagem dialogal da inabituação, é necessário agora explicitar em que o ato de palavra da inabituação, à diferença da doação do locutor humano em seu ouvinte, é subtraído às variações da fidelidade, da proximidade e da sobrevida do locutor humano. Com efeito, a inabituação não é um acontecimento transitório, mas se efetua em todas as etapas da vida de graça, do começo da justificação até na glória. Só a ruptura voluntária da comunhão com Deus pode interrompê-la.

Convém aqui observar que, com relação à multiplicidade e ao ruído das palavras humanas, a Palavra de Deus é eterno silêncio; desta espécie de silêncio, do qual vimos que podia ser um ato de palavra, ou seu prolongamento na duração. “Em Deus, escreve nesse sentido Balthasar, a palavra e o silêncio formam um, enquanto que no ser humano a palavra se encontra enquadrada pelo silêncio, o do nascimento e o da morte³⁶”; não um silêncio de mutismo e da falta, mas um silêncio de plenitude. Como foi dito, a multiplicidade de palavras atribuídas a Deus, e dos atos que as acompanham, as confirmam e as realizam, é a expressão de sua Palavra eterna. A encarnação desta palavra em Jesus recapitula esta multiplicidade na unicidade da alocação do Verbo. É o Espírito do Pai e do Filho que nos faz entrar no silêncio eterno do diálogo intratrinitário, transbordando infinitamente as palavras humanas. Sendo aquele que, como vimos, pode ser descrito como “o diálogo pessoal de Deus”, ele suscita em nós o diálogo com Deus, participação no diálogo do Filho com o Pai: “O Espírito que nos é oferecido como dom, escreve Balthasar, é para nós a condição de possibilidade, não somente de falar como criaturas em Deus, mas de entrar no diálogo pessoal de Deus, que é o Espírito. [...] Ele é aquele que suscita e mediatiza o diálogo, sem tomar ele próprio a palavra”³⁷.

³⁶ ID. *La Théologique*. v. II. Namur: Culture et Verité, 1996, p. 122 (*Theologik*. v. II. p. 105).

³⁷ ID. *La Théologique*. v. III. Namur: Culture et Verité, 1996, p. 362 (*Theologik*. v. III. p. 341-342).

2.2 As características essenciais da inabitação inerentes à sua estrutura dialogal

A abordagem dialogal aqui exposta é apta a dar conta das dimensões inseparavelmente interpessoal e trinitária da inabitação. Deus habita no ser humano justificado como o locutor de uma palavra de autodoação em seu ouvinte, e tanto mais profundamente que ele lhe dá a possibilidade de acolhê-lo e de lhe responder. O Pai habita nele pelo dom de seu Filho, que é sua Palavra; ele se torna interiormente presente como o locutor de seu ato de palavra de adoção. O Filho habita nele como Palavra exprimindo Deus em plenitude, e como Filho voltado para o Pai e lhe dizendo "Pai!". O Espírito, laço de amor dialogal do Pai e do Filho, que ele escuta eternamente, é o sopro que leva a palavra em seu coração, lhe permite de acolhê-la nele, e o faz participar na relação dialogal de Jesus com seu Pai.

Em tal abordagem, o acento é posto no ato de palavra de adoção filial e de participação na relação do Filho com o Pai, no Espírito. Dito isso, *as dimensões de aliança*, privilegiada por Mühlen, e *amizade*, privilegiadas especialmente por Flick e Alszeghy, têm aí todo seu lugar. O ato de palavra de autodoação de Deus é de uma riqueza infinita, que impede a redução de sua abordagem analógica a uma única modalidade relacional.

É essencial sublinhar que a analogia da palavra, aqui desenvolvida, não é uma invenção humana ao serviço da inteligência de um mistério que seria nele mesmo estrangeiro à palavra. Falar de ato de palavra, a propósito da revelação, da autocomunicação de Deus, e, em particular, da inabitação, não é simplesmente recorrer a uma metáfora bíblica ou pôr em evidência um conteúdo particular dos relatos do Novo Testamento. Não é tampouco aplicar ao mistério uma comparação que seria estrangeira, a fim de esclarecer o desconhecido a partir do conhecido. É levar a sério que não existe acesso ao Deus de Jesus Cristo fora do reconhecimento de ser destinatário de sua autodoação e de sua autodicção em Jesus. Devo certamente ultrapassar o antropomorfismo que faz de Deus um ser falante do mesmo tipo que eu; notadamente, como já foi dito, no que concerne a possibilidade de se dizer numa única palavra, não submetida às imperfeições da palavra humana. Mas não posso negar, sem contradizer ao mesmo tempo a fé, estar diante dele em posição de ouvinte, de destinatário de uma palavra a escutar e à qual responder dizendo "eu" e "tu".

O ato de palavra de autocomunicação nos encontra pelo conjunto de *mediações* da palavra atuante de Deus, que nos lembram que somos sempre precedidos por ela, e pelas quais ela nos atinge: a humanidade de Jesus, a Escritura, e, indissociavelmente, a Igreja, a Tradição, a pregação, o testemunho dos santos, a liturgia, os sacramentos, os eventos da existência, os encontros interhumanos etc.

No que concerne ao *conhecimento de Deus e de sua autodoação*, a abordagem aqui proposta vem equilibrar a ênfase tradicionalmente focada na dimensão

intelectual e contemplativa deste conhecimento, sublinhando sua dimensão dialogal. Isso faz Balthasar observar, sobre a conclusão da plena comunhão de Deus na visão, vale igualmente da inabitação:

A teologia da *visio* provavelmente não conseguiu explicar que a *visio* não suplanta a *auditio*, e que o olho, que capta ativamente, não anula a função do ouvido, que recebe passivamente, quanto mais ainda que o Filho de Deus permanece eternamente a Palavra do Pai. Assim, na eternidade, tão íntimo e amante que seja o conhecimento de Deus, devemos continuamente receber de novo do Pai, no Espírito Santo, a Palavra de Deus; recebê-la como aquilo que, deste novo ponto de vista, não é ainda conhecido³⁸.

Da mesma forma, a inabitação implica a recepção contínua da Palavra de Deus em pessoa, no íntimo de nós mesmos, numa acolhida que, sem nunca poder captá-la, a deixa ressoar no íntimo de si, e que, para além da morte, encontrará sua plenitude, e não sua substituição, pela visão. Isso é muito bem expresso numa oração de Karl Rahner, cuja forma dialogal torna ainda mais falante a evocação da inabitação, na sua dimensão também dialogal, desde o batismo até na vida eterna:

No Batismo, Pai, tu pronunciaste *tua* Palavra através de meu ser, a Palavra que era *antes* de todas as coisas, mais real que elas, e em quem toda realidade e toda vida podem existir duravelmente. [...] *Tua Palavra e tua Sabedoria estão em mim, não porque te conheço por minha faculdade de compreender, mas porque sou conhecido de ti com teu filho e teu amigo. [... após a morte] eu compreenderei o que tu sempre me disseste: tu mesmo. Nenhuma palavra humana, nenhuma imagem e nenhum conceito se sustentarão ainda entre mim e ti, tu mesmo serás a única palavra de jubilação do amor e da vida, que preenche todos os espaços de minha alma*³⁹.

3 A participação pessoal no diálogo trinitário, fruto da inabitação

A participação pessoalmente vivida na vida trinitária é um fruto da inabitação, e, de alguma forma, seu objetivo.

Como anunciei na introdução, a abordagem aqui proposta pode contribuir a cumular de alguma forma o hiato que existe entre a importância objetiva do mistério da inabitação e a aparente pobreza, no fiel ordinário, da participação a esta inabitação e à vida trinitária que ela introduz em nós. Um dos pontos decisivos é que o caráter dialogal desta abordagem não se sustenta somente na própria inabitação, mas, correlativamente, no acesso que a ela podemos ter.

³⁸ ID. *Theodramatik*. v. IV. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983, p. 372. Tradução pessoal do autor.

³⁹ RAHNER, K. *Worte ins Schweigen*. 2. ed. Innsbruck-Leipzig: Felizian Rauch, 1940, p. 45s (exceto na primeira frase, grifo meu).

3.1 A implicação mútua do diálogo e da interioridade

O diálogo comporta inseparavelmente a palavra e a escuta. Espontaneamente, os verbos “escutar” e “falar” evocam para nós o encontro de ao menos duas pessoas na alteridade de um face a face, implicando distância, exterioridade, dualidade. Simetricamente, a temática da inabitação, frequentemente associada à ideia de interioridade, evoca antes de mais nada a atenuação desta alteridade, quando não sua absorção completa. É sempre arriscado generalizar a partir de suas leituras, de seus encontros e de sua experiência pessoal, mas estas me fazem pensar que a experiência do diálogo com Deus – ou ao menos de sua invocação –, é mais difundida e mais facilmente acessível que a de sua presença íntima. Acontece certamente que momentos de fervor, marcados por uma espécie de ardor interior, sejam espontaneamente interpretados como um sinal da presença de Deus em si, ou sejam suscetíveis de tal releitura. Mas a aridez interior e o sentimento às vezes cruel da ausência de Deus parecem muito mais difundidos. Eles não poupam, de qualquer modo, os fieis mais unidos a Deus, no juízo dos que reconhecem em sua maneira de viver os sinais da santidade de Deus. Foi o caso de Teresa de Calcutá, cuja revelação pós-tumba do calvário interior surpreendeu os que ignoravam que, como João da Cruz o escreveu, não mostrando nisso nenhuma originalidade: “nem a sublimidade dos favores, nem o sentimento de presença são uma prova de sua presença [de Deus] gratuita, como tampouco a segura e a falta de tudo isso na alma são o sinal de sua ausência”⁴⁰. Se, nos momentos de maior aridez interior, o sentimento da presença íntima de Deus faz totalmente falta, permanece inteira a possibilidade de falar a Deus, mesmo que rara e dolorosamente. Sem isso, seria o fim da fé, e com isso, da provação ligada ao sentimento da ausência de Deus.

Pode ser então, e é nesta direção que orientarei meu propósito, que a experiência da inabitação não deva ser buscada onde espontaneamente esperamos – na percepção de um ardor, de uma doçura ou de uma iluminação interior –, mas na relação dialogal da fé, da esperança e do amor, na e pela qual perseveramos em dizer, em palavra e em atos: “creio em ti”; “vem em meu socorro”; “Pai Nosso”, ou outro tipo de grito do coração, mesmo reduzido a um gemido interior projetado no vazio afetivo, tal como uma garrafa no mar. Como o diz João da Cruz: “Busca-o na fé e no amor, sem te satisfazer com nenhuma coisa, sem experimentar nem compreender além do que tu deves saber. A fé e o amor são os condutores do cego que te guiarão por um caminho que tu não conheces, lá onde Deus está escondido”⁴¹. E ainda: “Não deixes nunca de amar e experimentar o

⁴⁰ JEAN DE LA CROIX. *Les Cantiques spirituels. Cantique spirituel B*. Paris: Cerf, 1995, estrofe 1, n° 3, p. 258.

⁴¹ *Ibid.*, estrofe 1, n° 11, p. 263.

que compreendes ou sentes de Deus, mas ama e experimenta o que não podes compreender ou sentir dele; é isso, como dissemos, buscá-lo na fé”⁴². Certamente, João da Cruz não tematiza o caráter dialogal desta busca de fé, deste ato que consiste em pôr a alegria em Deus que ultrapassa o que compreendo – eu diria: no “tu” que não tem nenhum conteúdo de representação, mas que designa aquele a quem falo. Mas, uma vez mais, ele implementa esse caráter dialogal muito concretamente, ao dirigir-se diretamente ao leitor convidando-o a dizer “tu” a Deus escondido além de tudo o que ele pode experimentar: “Então tu tens razão, em todo tempo, seja na adversidade, seja na prosperidade espiritual ou temporal, de considerar Deus como escondido, e, portanto, de gritar a ele dizendo: ‘Onde te escondeste?’”⁴³.

Vejamos agora como esta relação dialogal, pela qual dirigimos a Deus a palavra, na confiança de que ele a dirige primeiro a nós, não é apenas da ordem da exterioridade, do face a face, mas implica necessariamente, mesmo se não tenhamos consciência, nem que seja apenas o germe de uma experiência da inabitação.

Mostrei que na palavra dirigida, sobretudo quando se trata de um ato de palavra de autodoação, o locutor se introduz em seu ouvinte, segundo o que chamei de doação do locutor no ouvinte, para distingui-la das outras modalidades de presença ou de imanência interior. Deste ponto de vista, diálogo e interioridade, longe de se opor, como uma primeira abordagem pode sugeri-lo, se implicam mutuamente. Foi dito como, à luz da analogia da palavra aplicada à revelação como autocomunicação dialogal do Deus Trindade, analogia que é ela própria revelada, a inabitação se efetua no ato de palavra pelo qual o Pai nos dirige sua Palavra eterna, no sopro do Espírito. Aqui ainda, diálogo e interioridade não se opõem. Mais ainda: vimos como o ato pelo qual é acolhida a autodoação de Deus é ele próprio participação ao ato de palavra intratrinitário interiorizado em nós pelo Espírito, pelo qual o Filho se dá em retorno a seu Pai. É assim que, quando digo “tu” a Deus Pai, no momento mesmo em que experimento eventualmente o sentimento doloroso de sua ausência, o Filho o diz antes e em mim, pelo Espírito, e me capacita a dizê-lo. A distância de Deus que experimento, e que é real, pois ele transcende absolutamente todas as experiências que acredito ter dele, não é, portanto, uma pura exterioridade. Pois o Filho está em mim, para vivê-la e carregá-la. O mistério trinitário é tal que participo, de alguma maneira, à distância relacional entre o Filho e o Pai, estando ao mesmo tempo sensivelmente privado da experiência de que, longe de excluir a proximidade e a imanência mútua, ela lhe é inseparável.

⁴² *Ibid.*, estrofe 1, n° 12, p. 264.

⁴³ *Ibid.*, estrofe 1, n° 12, p. 264.

3.2 Participação dialogal na inabitação de Deus e sentimento de sua ausência

Sou desde então convidado, não somente a não me admirar do sentimento eventual da ausência de Deus, mas, paradoxalmente, a me alegrar por ser libertado da obrigação imaginária de atingir não sei que estado interior de suposta aproximação de Deus. Pois a experiência interior, mesmo a mais sublime, não é a do Deus que preciso buscar. Em compensação, a relação de fé e de amor, alimentada e vivida no ato de palavra que dirijo a Deus, é participação ao ato interior pelo qual o Filho, Palavra eterna de Deus, diz em mim “Pai!”. Viver a inabitação trinitária supõe então deixar o Verbo de Deus nascer em mim, como Palavra que me é dirigida pelo Pai e que me dá em plenitude, e como Palavra dirigida em retorno ao Pai, interiorizada em mim pelo Espírito que faz de nós filhos.

Onde e como o Deus Trindade habitando em nós deve ser buscado, se não é, como vimos, num sentimento, num estado de alma, numa experiência de interioridade? Seria no puro nada? É seguro, como se escuta às vezes dizer, que é preciso ultrapassar *tudo*: sentimentos, imagens, representações, palavras? A verdade é que, se nos fixamos em qualquer coisa finita, fixando aí nosso amor como se isso fosse Deus, nós perdemos Deus. Mas se pretendêssemos prescindir da fé e do amor para buscá-lo e encontrá-lo, nós o perderíamos igualmente. O ato de palavra pelo qual dou a Deus minha confiança – “eu creio em ti” –, é desde então inultrapassável. Mesmo se não repito incansavelmente esta frase, a relação eu-tu que ela atualiza é, do ponto de vista da fé cristã, inultrapassável. O “tu” não é, aliás, de modo nenhum uma representação finita e imperfeita de Deus, pois, como vimos, ele não tem conteúdo de representação, mas reenvia em ato àquele a quem falo.

Mesmo conscientes da necessária imperícia de tais expressões, diante de um mistério tão profundo, eu arriscaria dizer: o Deus que habita em nós deve ser buscado no “tu” que dirigimos ao Pai, no fundo sem fundo do “eu” que dizemos, por e no próprio “eu” do Filho, em resposta ao “tu” que Deus diz em nós por seu Filho, e do lado do “ele” do Espírito que nos possibilita participar a esta relação eu-tu entre o Filho e o Pai. Trata-se de um diálogo que não tem nada de uma relação dual fechada à alteridade, mas que se efetua no e pelo “terceiro” que é o Espírito. Isso não impede de modo algum que eu diga igualmente “tu” ao Filho, ou ao Espírito; pelo contrário, leva em consideração o fato de que um como o outro estão voltados ao Pai, fonte de tudo, e nos voltam a ele.

Se a oração é um lugar privilegiado para viver este diálogo com Deus habitando em nós, é importante lembrar o que sublinhei precedentemente a propósito da relação entre ato de palavra e palavra em ato: é toda nossa vida, nossas atitudes, nossos atos, nossos silêncios que são chamados a tender à coerência de um único ato de palavra que seja um “sim” dirigido

ao Pai, pela participação na vida daquele que “não foi sim e não”: “só houve sim nele. Com efeito, todas as promessas de Deus têm seu sim nele” (2Cor 1,19s). A participação pessoal na inabitação e na vida trinitária não é de modo algum uma evasão mística que afastaria a pessoa do exercício muito concreto da caridade. Na medida em que repousa na participação da relação filial de Jesus com o Pai, ela implica a obediência ao duplo mandamento do amor de Deus e do outro, e nos introduz sempre mais no amor de Deus para com cada um. A experiência sensível de amar a Deus e o outro, ou de ser amado por eles, joga certamente um papel muito importante no dinamismo da vida teológica. Mas o que importa essencialmente é o engajamento bem concreto no amor-*ágape* (1Cor 13,7), fruto do Espírito (Gl 5,22), que consiste fundamentalmente na conformação às disposições e aos atos do Cristo: “Tende em vós a mesma atitude (*touto phroneite*) de Cristo Jesus” (Fl 2,5).

Um eixo estruturante desta dinâmica trinitária é o nascimento do Verbo em nós⁴⁴, que tem como uma das manifestações que possamos dizer com Paulo: “não sou eu que vivo, mas o Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). A palavra silenciosa da comunhão com Deus é abertura à dicção interior do próprio Verbo de Deus: “este silêncio, onde deixamos atuar em nós o Criador, se torna participação do próprio Deus, no ruidoso silêncio do Verbo”⁴⁵. *Viver a experiência da inabitação é também, e fundamentalmente, deixar este Verbo nascer e falar em si, não sensivelmente, mas na confiança de sua inabitação. Inseparavelmente, esta abertura, esta passividade voluntária diante do evento trinitário no íntimo de si, supõe deixar o Espírito do Pai e do Filho, por sua presença interior, efetuar em si a relação filial com Deus, como participação à relação do Filho.*

3.3 Da evocação à invocação e ao diálogo

A via a seguir não consiste então em buscar mais um estado de alma conforme o que imaginamos ser a inabitação, ou em se perder no vazio de tudo, mas em privilegiar a relação dialógica da fé e do amor, relação inultrapassável que não devemos produzir a partir de nós mesmos, mas receber como interiorizada em nós pelo Espírito. Trata-se de alguma forma de conjugar a atitude de negação para com todo apego de nosso amor e de nossa inteligência ao que não é Deus, e o ato positivo, inultrapassável, pelo qual dizemos “tu” a Deus, numa orientação confiante de todo nosso ser. Deste ponto de vista, a “fórmula” da vida mística cristã, não é o “nem isto nem aquilo” dos místicos orientais. É o “Tu não és isto, tu não és aquilo” da busca amorosa daquele que é a fonte de todo “isto” e de todo “aquilo”,

⁴⁴ Ver RAHNER, Hugo. Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen. *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck, n. 59, p. 333-418, 1935.

⁴⁵ CHRETIEN, J.-L. *L'Arche de la parole*. Paris: PUF, 1998, p. 103.

qualquer que seja o tipo de bem que é assim designado, inclusive os bens espirituais. O “Tu” dirigido ao Pai, pelo Filho, no Espírito, comporta o ardor e a jubilação, mais ou menos sentidos, de uma liberação diante de todo apego ao que não é ele. Não é, contudo, a destruição de todo laço, de todo desejo e de todo amor, pois, ao contrário, o “pobre em espírito” é rico do Reinado dos Céus (Mt 5,3), da participação na comunhão trinitária.

É particularmente difícil, para não dizer impossível, falar dessas coisas sem traí-las. Não somente porque se trata de realidades que nos ultrapassam, mas porque é inerente à relação de interlocução transcender radicalmente todo discurso na terceira pessoa. Entre falar de Deus ou pensar nele, e lhe dizer “tu”, há um abismo que a simplicidade gramatical da substituição do “tu” pelo “ele” risca sempre de esconder. Este próprio abismo, podendo ser designado só indiretamente pelo discurso temático, é acessível apenas pelo engajamento efetivo na relação de interlocução⁴⁶. A tematização teológica, ou mais simplesmente os pensamentos *sobre* Deus que alimentam a meditação, a oração, a releitura de vida, risca sempre de neutralizar a relação dialógica com aquele que habita em nós proferindo em nós sua Palavra.

Epílogo

A abordagem aqui apresentada não pretende substituir as vias já confirmadas. Ela participa da sinfonia dos discursos teológicos sobre um mistério insondável. Ela o faz chamando a atenção para uma realidade humana que já é em si mesma profundamente misteriosa: a palavra, e mais particularmente o ato de palavra de autodoação e de promessa de si – ato de palavra que não é o complemento verbal de uma ação que não o seria, mas a autodoação ela mesma. Ela se apoia na analogia da palavra que a revelação põe em ação para nos manifestar e nos dar aquele que se comunica num ato de palavra e se revela como ser de diálogo.

É essencial que a participação vivida nesse mistério não seja entravada por sua confusão com o fervor interior ou o favor místico insigne, mas seja desde já acolhida na graça de escutar Deus e de lhe falar diretamente, na oração e em toda a vida; sabendo na fé que esta palavra é participação na relação filial daquele sobre o qual a Epístola aos Efésios diz que, por ele, nós temos “num só Espírito, livre acesso junto ao Pai” (Ef 2,18).

⁴⁶ Ver VERGOTE, A. Verticalité et horizontalité dans le langage symbolique sur Dieu. In: ID. *Explorations de l'espace théologique*. Louvain: Leuven University Press, 1990, p. 525-548, p. 525.

Assim poderemos viver uma antecipação do diálogo evocado pela aproximação entre esta oração de Rahner dirigida àquele que é em pessoa a Palavra do Pai: “tu mesmo serás a única palavra de jubilação do amor e da vida, que preenche todos os espaços de minha alma”⁴⁷, e esta declaração atribuída por João da Cruz a este mesmo Filho de Deus: “Eu sou teu e para ti e feliz de ser o que sou para ser teu e me dar a ti”⁴⁸.

(Tradução do original francês: Geraldo Luiz De Mori)

Jean-Baptiste Lecuit. Engenheiro agrônomo, doutor em teologia. Religioso carmelita, professor de teologia na Universidade Católica de Lille, França (antropologia teológica, teologia e psicanálise, teologia espiritual. Principais publicações: *Quand Dieu habite en l’homme. Pour une approche dialogale de l’inhabitation trinitaire*, Paris : Cerf, 2010; *L’anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse: la contribution majeure d’Antoine Vergote*, Paris: Cerf, 2007; *Le défi de l’intériorité. Le Carmel réformé en France, 1611-2011* (Org.). Paris: Desclée de Brouwer, 2012. Site internet : theo-psy.fr.

Endereço: 123 rue Royale
59.800 Lille — France

⁴⁷ RAHNER, K. *Worte ins Schweigen*. 2. ed. Innsbruck-Leipzig: Felizian Rauch, 1940, p. 47: “du selbst wirst das eine Jubelwort der Liebe und des Lebens sein, das alle Räume meiner Seele füllt”.

⁴⁸ JEAN DE LA CROIX. *La Vive Flamme d’amour*. Paris: Cerf, 2002, p. 101 (terceira estrofe, 6).