

## Deus comunhão trinitária

### No diálogo intercultural e inter-religioso

Associar Deus e comunhão é assinalar o que de mais próprio tem a fé cristã na maneira de entender a questão de Deus<sup>1</sup>. Com isto não se quer dizer que basta falar de comunhão para termos a única chave de entendimento do que é e de quem é Deus para os cristãos. Veremos que falar de Deus é ousadia que se torna praticável apenas numa atitude de profunda humildade, de grande prudência, de respeito pelos limites da linguagem, de atenção a toda a história bíblica que nos conduz desde os mais recuados tempos de Israel até à revelação de Jesus Cristo, numa linha de continuidade que não pode ser negada sem se desconhecer o carácter propedêutico, em sentido paulino, da história veterotestamentária em relação à plenitude e ao carácter definitivo do Novo Testamento, mas também sabendo descortinar tudo o que este trouxe de original e, mesmo, de inaudito em relação ao conhecimento de Deus. Não perder de vista toda a complexidade, dificuldade e carácter sempre

---

<sup>1</sup> Esta a perspectiva fundamental da obra: Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1997, ou, numa versão mais simples e abreviada: *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2002. Cf. também Luís F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca: Secretariado Trinitário, 2002. Sobre a discussão actual, na Alemanha, acerca da teologia trinitária, cf. Helmut HOPING, *Deus Trinitas. Zur Hermeneutik trinitarischer Gottesrede*, in: Magnus STRIET (Hrsg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (QD 210), Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2004, pp. 128-154. Nesta discussão, julgo não serem tidos suficientemente em conta, por vezes, dois princípios fundamentais da teologia trinitária: que o conhecimento de Deus se faz por uma analogia em que a diferença é sempre maior do que a semelhança e que em Deus, dada a sua transcendência absoluta, muito do que para nós se opõe coincide (*coincidentia oppositorum*) sem envolver contradição.

provisório da linguagem, é imperativo para quem se não queira perder em divagações, porventura muito ao gosto do tempo e parecendo marcar «o fim da história» também na teologia, mas que depressa se vêm a revelar tão datadas como as que eram propostas no passado. Não raramente, é exactamente nessas propostas do passado que voltamos a descobrir algo do que de mais sólido se disse acerca de Deus, sob a condição de também essas não serem erigidas em sistema definitivo que, por um qualquer golpe de génio, tivesse escapado à lei da contingência de qualquer contexto histórico-cultural. E também o futuro nos propõe a urgência de outros caminhos, como o do diálogo inter-religioso cuja necessidade cada vez mais se evidencia

Com esta breve introdução pretendo indicar também a perspectiva e o itinerário das reflexões que desejo propor. A partir de uma leitura do trajecto veterotestamentário da fé em Deus do povo de Israel encontraremos um monoteísmo já aberto ao que chamamos hoje a realidade pessoal de Deus (I.1.). Debruçar-nos-emos então sobre os textos que nos apresentam o Deus a quem Jesus rezava numa tal intimidade de Filho que, ao revelar a Deus como Pai, o revelou no mistério a que Ele próprio, o Filho, pertence, tal como igualmente nesse mistério está presente o Espírito no qual esse relacionamento se dá. O Espírito Santo representa ainda, no Novo Testamento, a própria realidade do relacionamento do Deus revelado com aqueles que o acolhem na fé, ao acolherem na simplicidade de coração o próprio Filho que, como Palavra de Deus, nos fala em Jesus Cristo (I.2.).

Veremos que não é fácil referir essa luz que o Filho de Deus veio trazer a este mundo, e que este mundo – quando levado pela tentação de se isolar na sua auto-suficiência – desde o início quis rejeitar, segundo nos previne S. João no prólogo do seu Evangelho (*Jo* 1,5). Dificuldades várias estas que temos de prever, mas que não podem fazer desistir de dizer o que o Espírito permita balbuciar. Felizmente para isso temos à nossa disposição essa nuvem de testemunhas de que fala a Epístola aos Hebreus (12,1), e que não têm deixado de ganhar forma e grandeza ao longo da história da humanidade e, particularmente, da Igreja até aos nossos dias. Recordando principalmente aos santos e aos teólogos que nos ensinam a linguagem da fé, ser-nos-á possível dizer alguma coisa do Deus Pai que, pelo Espírito, Seu Filho nos deu a conhecer como vivendo numa comunhão divina que, antes de nos ser oferecida como dom gratuito, é já vivida no próprio seio de Deus. Dessa abundância,

como diziam ao Padres da Igreja, transborda para nós o mistério, pois que, para nos ser dado, este tem de já existir, como realidade primordial, no seio de Deus (II).

Também no horizonte mais vasto das religiões não cristãs encontramos *sementes do Verbo* e luzes do Espírito que nos despertam para verdades que a revelação nos fez conhecer plenamente, mas de que podemos andar pelo menos parcialmente alheados. Neste ponto deixar-me-ei guiar, ainda que através de uma sua leitura crítica, pelas sugestões que um grande conhecedor da tradição cristã e das religiões da Índia, Ramon Panikkar, nos faz no seu breve escrito sobre a Trindade divina meditada à luz das grandes religiões que profundamente conhece (III).

## I. DEUS CONHECIDO PELA REVELAÇÃO BÍBLICA

### 1. Deus revelado ao Povo de Israel, anúncio da revelação definitiva

Desde os seus inícios, o Povo da Antiga Aliança adora efectivamente um único Deus<sup>2</sup>. E quando o compara com os deuses de outros povos, é para sublinhar que nenhum poder divino pode estar acima do seu Deus e que tudo o que, nas outras religiões, é atributo da divindade, pertence de pleno direito ao Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob. Tenham sido quais forem os caminhos históricos, certamente não rectilíneos, desta relação do Povo da Antiga Aliança com o Deus que quer ser o seu Deus como quer que esse povo seja o seu povo (cf. *Ex* 6,6; *Lv* 26,12; *Dt* 26,17ss; 29,12), o certo é que um paradoxo vai apresentando traços cada vez mais nítidos na fé desse povo que adora o Deus supremo e o reconhece bem próximo de si. Ainda que, no início, balbuciado imperfeitamente, existe já então esse paradoxo que Santo Agostinho poderá ver a uma clara luz, após a revelação de Jesus Cristo: «*Deus superior summo meo et interior intimo meo*» (*Conf.* III 6.1), «Deus superior ao que de mais alto há em mim, e que me é mais interior do que o meu próprio íntimo». Transcendência total e total proximidade é o que de espantoso

---

<sup>2</sup> Apresentação sumária mas interessante da problemática do monoteísmo no AT, encontra-se em: Georg BRAULIK, *Monotheismus*, III. Biblisch-theologisch: 1. Altes Testament, in: LThK<sup>3</sup>, vol. 7 (1998), col. 424ss, com uma bibliografia fundamental. Acerca da discussão de questões actuais sobre o monoteísmo de Israel e a fé trinitária cristã, cf. os vários contributos apresentados na já citada obra: M. STRIET (Hrsg.), *Monotheismus*.

revela o Deus da fé bíblica, de tal modo que ser Deus sem quaisquer concessões, ser Deus em toda a verdade, é pressuposto para a sua presença mais atenta à sorte do seu povo, às situações que atravessa e aos sentimentos mais íntimos de quem a esse povo pertence. Podíamos aqui apelar para as intuições de uma filosofia existencial e personalista do século XX, que nos recorda como o respeito total pela alteridade do outro tem de existir para, paradoxalmente, tornar possível a relação mais íntima com ele<sup>3</sup>. Esta analogia de natureza pessoal apresenta-se como a mais adequada para pensar a relação entre transcendência absoluta e imanência. E não se desenha assim, já no AT, a presença de Deus como presença pessoal, cuja implicação de alteridade se propõe, por enquanto sobretudo ao nível da sua relação com o povo de Israel?<sup>4</sup> É essa carga de cuidado pessoal de Deus pelos seus que, transposta ao nível da convivência do povo entre si, o educa para se tornar, ele mesmo, um espaço de respeito pelos outros, particularmente quando estes são os mais fracos e desprotegidos.

Como exemplo da visão do Deus de Israel, em contraposição com os deuses nacionais próprios da Síria e Palestina do tempo, podemos ler, do Cântico triunfal de Débora, em Juízes 5, 3ss: «Ouvime, ó reis; prestai-me ouvidos, ó príncipes, que eu vou cantar ao SENHOR; o SENHOR, Deus de Israel celebrarei: SENHOR, quando saístes de Seir, quando partistes das estepes de Edom, a terra tremeu, os céus agitaram-se e as nuvens desfizeram-se em água. Os montes derreteram-se diante do SENHOR, o do Sinai; diante do SENHOR, Deus de Israel.» Ao que corresponde o *Sl* 68(67), 8s: «Ó Deus, quando saíste à frente do teu povo, avançando pelo deserto, a terra tremeu e a chuva caiu do céu, na presença do Deus do Sinai, na presença de Deus, o Deus de Israel»<sup>5</sup>. Em Siquém, Jacob erige um altar que dedica «a El, Deus de Israel», sendo que El era adorado como o Deus supremo, Senhor de toda a terra. Mas o seu amor pelo povo que escolheu é de tal modo absorvente que esse amor chega a ser chamado ciúme ou zelo (cf. *Ex* 34, 14).

---

<sup>3</sup> Embora sem esquecer as importantes diferenças que os distinguem, penso aqui sobretudo em Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, Maurice Nédoncelle e Emmanuel Lévinas.

<sup>4</sup> Cf. Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel, 1968, pp. 84-102, em que sublinha o carácter pessoal do Deus revelado a Israel.

<sup>5</sup> Nas citações bíblicas, sigo em geral a tradução de *Bíblia Sagrada*, Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 32001.

No tempo da realeza, é a voz dos profetas que se levanta para defender a singularidade do Deus de Israel<sup>6</sup>, como o faz o profeta Oseias 11,1-4: «Quando Israel era ainda menino, Eu amei-o, e chamei do Egito o meu filho. Mas quanto mais o chamei, mais se afastaram; ofereceram sacrifícios aos ídolos de Baal e queimaram oferendas a estátuas. Entretanto Eu ensinava Efraim a andar, trazia-o nos meus braços, mas não reconheceram que era Eu quem cuidava deles. Segurava-os com laços humanos, com laços de amor, fui para eles como os que levantam uma criancinha contra o seu rosto; inclinei-me para ele para lhe dar de comer.» Estas fortes e tocantes metáforas antropomórficas colocam-nos diante do Deus da Aliança como o Deus do cuidado amoroso pelo seu povo (cf. também *Os* 14,5), a que na reforma deuteronomista corresponde o preceito: «Escuta, Israel! O SENHOR é nosso Deus; o SENHOR é único! Amarás o SENHOR, teu Deus, com todo teu coração, com toda a tua alma e com todas as tuas forças» (*Dt* 6,4s).

No tempo depois do exílio, o autor do livro da Sabedoria, referindo-se aliás não ao povo de Israel mas aos Egípcios, numa perspectiva universalista, contempla o Deus que, tendo todo o poder, o usa para exercer a sua compaixão pelos homens. É assim que se lhe dirige: «O teu grande poder está sempre ao teu serviço; quem poderá resistir à força do teu braço? Pois, diante de ti, o mundo inteiro é como um grão de areia na balança, como a gota de orvalho que de manhã cai sobre a terra. Mas Tu tens compaixão de todos, pois tudo podes e desvias os olhos dos pecados dos homens, a fim de os levar à conversão. Tu amas tudo o que existe e não detestas nada do que fizeste; pois, se odiasses alguma coisa, não as terias criado. E como subsistiria uma coisa, se Tu a não quisesses? Ou como se conservaria, se não tivesse sido chamada por ti?» (11,21-25) É já a reflexão filosófica grega a apoiar a contemplação sapiencial do mistério de Deus, tornando-a capaz de exprimir com maior clareza a importância da bondade de Deus para o exercício do seu poder. É o *bonum*, explicitará posteriormente Santo Agostinho, que está na origem do ser criado, um *bonum* anterior à criação

---

<sup>6</sup> Do ponto de vista da afirmação expressa do monoteísmo, ver o texto capital *Dt* 4,35.39 (cf. *Mc* 12,32), em que, quando a impotência militar e política é sentida durante o exílio, se afirma o poder único de Deus, como o diz também o Deutero-Isaías em 40-55. Aqui, o próprio Deus proclama a sua unicidade num julgamento cósmico onde se proclama igualmente o nada dos outros deuses. É a afirmação do monoteísmo cósmico e histórico de Israel, em que se funda a sua esperança de salvação.

porque sua razão de ser, um *bonum* que Deus institui ou que vê, antes de existir o que cria, pois é a razão de ser mesma daquilo que cria: «As realidades que fizeste nós as vemos porque são; tu porém é porque as vêes que elas são. Vemo-las de fora porque são, e por dentro porque são boas; tu, porém, viste-as feitas ao vê-las dignas de serem feitas»<sup>7</sup>. O bem é a razão de ser da realidade, e é ao colocar na existência esse bem, que Deus cria essa mesma realidade. Tudo assim deriva do bem instituído pelo amor de Deus, é o amor de Deus que é criador, como já o afirmava o livro da Sabedoria.

Mas um passo mais pode ser dado, não já ao nível da acção criadora de Deus mas da sua vida íntima. Se, na perspectiva cristã, a natureza do AT é ser uma propedêutica ao NT (cf. *Cl* 3,24), será lícito, como o fizeram os Padres da Igreja, distinguir já no AT indícios que preparavam a revelação neotestamentária de Deus em comunhão consigo mesmo, pelo amor que Ele próprio é. Ora, não é possível o amor sem a pluralidade de quem ama; ainda que também sem a unidade, precisamente a do amor, não é possível pensá-lo. Estamo-nos a aproximar do grande paradoxo do Deus revelado por Jesus Cristo como trinitário, em que unidade e pluralidade subsistem simultaneamente. O AT percorre o seu caminho, preparatório do NT, usando conjuntamente uma *linguagem* monoteísta e politeísta e mostrando como Deus se liga por amor com os homens, se mistura com a história dos seus enviados, faz história comum com eles e com o Seu povo (anunciando já os caminhos da «incarnação»), e revela-se como Aquele que ama (cf. *Os* 14,5) e é o amor e o amar (apresentados com identidade semântica em *Dt* 10,15), o que implica já ser comunidade<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Confessiones* XIII 38.53: «nos itaque ista quae fecisti uidemus, quia sunt, tu autem quia uides ea, sunt. et nos foris uidemus, quia sunt, et intus, quia bona sunt: tu autem ibi uidisti facta, ubi uidisti facienda.» (CCL 27 p. 273/10, in: *Corpus Augustinianum Gissense a C. Mayer editum*)

<sup>8</sup> Esta a conclusão da análise exegética feita por G. BRAULIK, *op. cit.*, col. 426: «Darüber hinaus ist im AT im polytheistischer wie monotheistischer Sprache bereits die *Offenbarung des dreieinigen Gottes* im Gang: einmal in der Struktur der Offenbarung selbst, weil sich z. B. im Anthropopathismus JHWHs und im Theomorphismus Hoseas (Mauser) die Geschichte Gottes mit der seiner Boten vermischt und auf seine gemeinsame Geschichte mit seinem geliebten Volk zielt («Inkarnation»); dann aber, weil JHWH selbst «Liebender» (*Hos* 14,5), ja «Liebe(n)» (*Dtn* 10,15, in semantischer Identität), also in sich Gemeinschaft, ist.» (Foram evitadas, nesta citação, as formas abreviadas de algumas palavras, tal como são usadas no LThK.)

Que existe já no AT que possa ser visto como preparação providencial dessa revelação, ao ser lido, evidentemente, à luz da revelação neotestamentária? Quais os motivos do AT cujo sentido literal a fé cristã nos permite ultrapassar num sentido mais amplo, num sentido em que a letra é ultrapassada pelo espírito? Ou, para usar mais uma vez a linguagem de Santo Agostinho, em que o exterior é iluminado por uma sabedoria interior que a fé nos revela?

Podem ser referidas, antes de mais, essas figuras por vezes desconcertantes que surgem a desempenhar a acção de Deus e que, afinal, são o próprio Deus a agir, como o Anjo de Deus, a Palavra de Deus, o Espírito de Deus, entidades hipostasiadas que, no entanto, não agem afinal por si, pois as suas acções são rigorosamente acções de Deus. Se mais facilmente podemos entender a identidade de Deus com a Sua Palavra e o Seu Espírito, há textos em que vemos essa mesma identidade com o Seu Anjo. Em *Ex* 3, que nos narra a aparição de Deus a Moisés na sarça ardente, quando ao revelar-lhe o seu Nome o envia a libertar o seu povo do Egipto, o v. 2 começa por dizer: «O anjo do SENHOR apareceu-lhe numa chama de fogo, no meio da sarça». Quando porém Moisés se aproximou, continua o texto no v. 4: «O SENHOR viu que ele se adentrava para ver; e Deus chamou-o do meio da sarça: 'Moisés! Moisés!'» Mesmo atribuindo a duas tradições diferentes estes dois versículos, é significativo que o redactor final não tenha sentido como contraditória a sua justaposição.

Mas, já no final do AT, é a figura da Sabedoria<sup>9</sup> que surge dotada de características complexas que a chegam a tornar ambivalente. Por um lado, considerada entidade em si mesma, acaba por ser apresentada como criatura de Deus, como a primeira das suas criaturas; e dado que preside a toda a criação e a toda a intervenção de Deus na história do seu povo, chega a ser considerada como idêntica à Lei, à Thora. Por outro lado, acerca dela se diz que só Deus conhece os seus caminhos; a sabedoria goza de tal intimidade com Deus que partilha a sua vida. Recorrendo ainda a uma formulação agostiniana, podemos distinguir aqui a *sapientia creata* e a *sapientia increata*<sup>10</sup>. A primeira exprime a acção criadora de Deus no seu momento inicial em que Deus como que projecta o cosmos a concretizar e a história da Salvação a conduzir segundo os seus

---

<sup>9</sup> Cf. Gerhard von RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 31985.

<sup>10</sup> Cf. *Confessiones* VII 9.13-14; *De civitate Dei* X 28-29.

desígnios. A analogia subjacente é a da criação artística, segundo a percepção grega do mundo como cosmos, em cuja harmonia e beleza transparece o divino, aqui o sábio projecto do seu Criador. E que pensar da *sapientia increata*? Se ela se identifica com Deus, ela aparece nos textos do AT não absorvida no ser de Deus, mas em diálogo íntimo com Ele. Para S. Paulo e S. João, no NT, não há dúvida de que, em Cristo ou no Logos, ela se nos revelou como identificando-se com Deus e, simultaneamente, estando em diálogo com Deus. O amor de Deus pela sua criatura que a Sabedoria manifesta, no texto acima citado, revela-se afinal como o Amor que Deus é em si mesmo.

## 2. Deus revelado por Jesus Cristo

Quem tenha presente que a palavra hebraica *mal'ak* e a correspondente grega *angelos* significam «enviado» não se admira que, nos primeiros séculos da Igreja, se tenha considerado Jesus Cristo como o Anjo de Deus por excelência, pois ele é o enviado perfeito e definitivo de Deus<sup>11</sup>. Também sob este aspecto encontramos uma continuidade entre AT e NT, ainda que a diferença entre eles seja também clara. Enviado do Deus a quem Jesus chama Pai, numa relação de intimidade única, esse mesmo Jesus reveste-se de todas as qualificações que o AT atribuía às entidades enviadas por Deus para o tornarem efectiva e visivelmente presente ao seu povo; agora porém, no NT, esse povo abrange toda a humanidade. Jesus é reconhecido por S. Paulo como o Poder e a Sabedoria de Deus (*ICo* 1,24); para S. João ele é o Logos de Deus (*Jo* 1,1), termo em que o evangelista sintetiza o que o AT dissera sobre a Palavra (*dabar*) de Deus e a Sabedoria (*sofia*) de Deus. Jesus é a Palavra criadora proferida por Deus, enviada por Este ao mundo, para por ela se tornar efectiva no mundo o seu poder criador: «No princípio existia

---

<sup>11</sup> Cf. Aloys GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, trad. de l'anglais (Cogitatio Fidei 72), Paris: Cerf, 1973, 75s: «Les sources témoignent que, jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, 'Ange' fut l'un des vocables du Christ. Une première raison de ce fait doit sans doute être cherchée dans le thème du *malak Jahweh*, l' 'ange de Yahvé'. Pour donner ce titre au Christ, il fallait en fournir une interprétation spéciale. Aussi les Pères du II<sup>e</sup> siècle avaient-ils coutume d'approprié au Logos les théophanies de l'Ancien Testament au centre desquelles figurait l'ange du Seigneur. D'où l'équation: 'Logos = *malak Jahweh*'. (...) La christologie marquée par le judaïsme est surtout fonctionnelle, non ontologique. Il est possible de donner au Christ le nom d' 'ange', au sens fonctionnel du term...».



o Logos; e o Logos estava em Deus; e o Logos era Deus. No princípio Ele estava em Deus. Por Ele é que tudo começou a existir; e sem Ele nada veio à existência. Nele é que estava a Vida de tudo o que veio a existir. E a Vida era a Luz dos homens. A Luz brilhou nas trevas, mas as trevas não a receberam» (Jo 1,1-5).

Se tivermos também presente que, segundo um aforismo do Judaísmo tardio, aquele que é enviado é o próprio que o envia, a representação de Deus por Jesus Cristo ganha o valor de uma verdadeira identidade. Em Jesus Cristo, na alteridade de alguém enviado, encontramos afinal com o próprio Deus que o envia. A convergência de alteridade e unicidade desenha-se aqui com nitidez, alargando-se igualmente ao Espírito, ao Pneuma, cuja presença surge no NT como indissociável do envio do Logos pelo Pai. Com efeito, também o Espírito é enviado. A diferença, agora, é que o envio, a missão do Espírito depois da ressurreição de Jesus Cristo, tem como origem não só o Pai mas também Cristo ressuscitado.

Este envio quer do Logos quer do Pneuma, a partir do Pai, e do Pneuma também a partir de Cristo ressuscitado, exprime-se no evangelho de S. João através do tema dos dois Paráclitos. Generalizou-se a designação do Espírito Santo como Paráclito. Mas, para S. João, o primeiro Paráclito é Jesus Cristo, nosso defensor junto do Pai e nosso consolador nas provações que visitam a Igreja neste tempo. O Espírito é o «outro paráclito» (Jo 14,16) que Jesus, após a ressurreição e conforme prometera, nos envia, para não ficarmos privados neste tempo da presença do Deus que nos defende e consola.

No NT, há uma implicação mútua da presença e acção do Pai, do Filho e do Espírito, na suposição clara de que é sempre o único e mesmo Deus que está presente e actua. Pela nitidez da sua formulação, destacaremos sobretudo expressões de S. João. Antes, porém, um dito (*lógon*) de Jesus em Mt 11,25ss mereceu já ser apelidado de «*lógon* joânico» por antecipar toda a profundidade de João na visão do mistério de Deus revelado por Jesus Cristo. Diz assim: «Naquela ocasião, Jesus tomou a palavra e disse: 'Bendigo-te, ó Pai, Senhor do Céu e da Terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e aos entendidos e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque isso foi do teu agrado. Tudo me foi entregue por meu Pai; e ninguém conhece o Filho senão o Pai, como ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar.» O texto paralelo, Lc 10,21s, tem uma introdução que faz referência ao Espírito Santo: «Nesse mesmo instante, Jesus estremeceu de alegria sob a acção do Espírito Santo e disse...». Vemos, deste modo, como o Pai, o Filho e

o Espírito Santo se apresentam numa acção comum, mas em que cada um opera aquilo que lhe é próprio, revelando-se assim como distintos. Mas a unidade é tal que podemos ouvir Jesus dizer, em S. João: «Eu e o Pai somos um» (*Jo* 10,30), ou, de forma paradoxal: «A minha doutrina não é a minha doutrina...» (*Jo* 7,16), porque, sendo dele, lhe vem do Pai. O Espírito Santo que Jesus, depois da sua glorificação, enviará de junto do Pai terá como missão introduzir os discípulos na doutrina que lhes deixou ou de levá-los a compreender o que Jesus disse e fez, e eles não compreenderam na altura (cf. *Jo* 16,12s; 2,18-22). Se, desta forma, o Espírito pode ser entendido como o exegeta de Jesus, ao ensinar a entendê-lo, S. João diz-nos acerca do próprio Jesus que este é o «exegeta» do Pai (*Jo* 1, 18)<sup>12</sup>.

## II. EXPRESSÃO TEOLÓGICA DA REVELAÇÃO BÍBLICA

Ao expandir-se para fora da Palestina, integrando-se plenamente na sociedade e cultura helenística e romana do tempo, a comunidade cristã viu-se perante a primeira grande tarefa de inculturação da sua história.

Sem dúvida que o diálogo com as diversas culturas, nos diferentes períodos da sua existência, sempre caracterizou o percurso do povo de Israel, de tal modo que não podemos falar de uma só cultura a que exclusivamente pertencesse a revelação. A revelação como a fé são transcendentem a todas as culturas, ainda que não possam existir senão incarnadas numa cultura determinada, dela tomando a feição própria que historicamente a caracteriza. Não apenas no AT mas também no NT são diversos e complexos os estratos culturais através dos quais a palavra de Deus nos fala. E o facto de uma noção ou outra pertencer a determinada cultura nunca pode qualificar ou desqualificar uma determinada expressão da fé. Esta só tem a ganhar com a riqueza cultural posta ao seu serviço, e quanto mais alta e desenvolvida é a cultura em causa, tanto maior é essa riqueza. No panorama cultural antigo, é esse o caso da cultura grega e, mais tarde, da latina as quais, não podendo embora reivindicar qualquer privilégio no que respeita à expressão da fé, também não podem ser consideradas menos aptas para tal, como certas

---

<sup>12</sup> «μονογενής θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο».

posições defendidas no século XX o pretenderam<sup>13</sup>. Há um diálogo cultural da fé a preservar, sem qualquer excepção. E se hoje ele é imprescindível, como insistentemente o recordava o papa João Paulo II, um tal diálogo em época alguma pôde ser dispensado, como se tivesse havido uma linguagem sagrada isenta das condicionantes culturais da sua época. Dada a história concreta da revelação e da expressão da fé, jamais será lícito minimizar a importância da sua expressão cultural, com tudo o que esta acarreta de mensagem própria a reconhecer e respeitar.

A partir do tempo neotestamentário, em plena época da Antiguidade clássica, foi colocada à Igreja a impreterível tarefa de assumir culturalmente o depósito da fé, formulando-o em coerência com a mentalidade do tempo, quer para confirmar essa mentalidade à luz da fé, quer para a questionar, quer para a desafiar a expandir-se por horizontes que só a fé cristã teve o poder de lhe abrir. O primeiro grande desafio que se colocou nesse tempo foi, precisamente, o respeitante à própria fé trinitária em Deus, tal como, na sequência da revelação judaica, fora revelada por Jesus Cristo.

O ponto de partida só podia ser a Bíblia cristã em que a fé eclesial guardava a doutrina de Jesus Cristo. A questão porém que se punha era como devia ela ser interpretada no contexto cultural da Igreja antiga.

Dois modelos havia para reconhecer o Pai, o Filho e o Espírito Santo que, como único Deus, se revelavam na Escritura. Um desses modelos era o então usado para identificar os sujeitos de acção em textos literários mediante a chamada exegese prosográfica, que outros preferem chamar exegese prosopológica. A palavra subjacente tanto a uma como a outra designação é o termo grego *prósopon*, também usado no teatro para designar as máscaras usadas pelas personagens para caracterizarem o seu papel ou, por extensão, essas mesmas personagens. Tratava-se, assim, de saber num determinado texto quem intervinha na acção. Ora, tratando-se do texto bíblico neotestamentário, era claro atribuírem-se determinadas actuações divinas ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, de tal modo que, agindo cada um à sua maneira, todos entram numa acção

---

<sup>13</sup> Cf. Alois GRILLMEIER, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des christlichen Dogmas*, in: *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1975, pp. 423-488.

única que surge como da responsabilidade una dos três. Mesmo quando um dos três *prósopa* não é expressamente referido, a sua acção deve ser suposta como presente. Se tomarmos o texto acima citado de *Mt* 11,25ss com o paralelo de *Lc* 10,21s, vemos que nos surge em *Mt* a relação íntima entre o Pai e o Filho, a que *Lc* junta expressamente a referência ao Espírito Santo. Mas, tendo em conta todo o NT, mesmo em *Mt* essa acção do Espírito pode e deve ser suposta como presente. Tomando como outro exemplo o texto, em Lucas, da anunciação do anjo a Maria, podemos ver como, na encarnação do Filho de Deus, é o Pai quem o envia para salvar os homens e o Espírito que introduz pelo seu poder criador essa nova realidade no mundo. As palavras do anjo o dizem: «O Espírito Santo virá sobre ti e a força do Altíssimo estenderá sobre ti a sua sombra. Por isso, aquele que vai nascer é Santo e será chamado Filho de Deus» (*Lc* 1,35)<sup>14</sup>.

O outro modelo a que recorreu a Igreja antiga foi o da filosofia. Porque não bastava dizer que Pai, Filho, Espírito intervêm sempre como alguém, cada um à sua maneira, sendo no entanto o único Deus que, nessa comunhão de acção, age junto dos homens e é, em si, o único Deus. Se se usasse apenas a linguagem da análise literária e do teatro, poderia ficar a impressão de que tudo se passava apenas ao nível da expressão, da metáfora. Seriam o Pai, o Filho, o Espírito meras personagens que servissem ao Deus único para representar uma acção dramática na história dos homens, sem que o Deus trinitário viesse de verdade até eles, sem que se compromettesse realmente na sua história? Seria tudo um jogo dramático sem reais implicações e conseqüências? Ou constituiriam – esta outra hipótese – Pai, Filho, Espírito três divindades ainda que as únicas existentes, servindo o termo «único Deus» somente para exprimir o seu carácter divino comum, sem designar de facto o Deus único? Ou exigiria a fé cristã que este aparente dilema fosse ultrapassado?

---

<sup>14</sup> Ainda que, ao nível do acontecimento relatado por Lucas, todas as expressões que emprega se devam entender no seu sentido veterotestamentário (só com a concepção de Jesus, que nesse momento apenas foi anunciada, se iniciará o tempo neotestamentário), ao nível da redacção do texto, contemporânea da Igreja nascente, é lícito ver nele a expressão da fé trinitária. Que a Igreja nascente tem já plena consciência do que chamamos hoje o mistério trinitário de Deus, está perfeitamente documentado no final do evangelho de S. Mateus, quando lemos que o Senhor deu a ordem aos seus discípulos: «Ide, pois, fazei discípulos de todos os povos, baptizando-os no Nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo» (28,19). Unidade e trindade de Deus são aqui inequivocamente confessadas.

Questões de fundo, para as quais a linguagem filosófica tentou encontrar resposta. É assim que os orientais de língua grega começam a aplicar ao Deus revelado como Pai, Filho e Espírito o termo *ousia*, traduzido pelos latinos primeiro por *substantia* e depois, com Santo Agostinho, pelo exacto correspondente latino *essentia* (não na acepção futura medieval, mas no sentido de ser enquanto ser). Se é no Nome único – «que está acima de todo o nome» (*Fl* 2,9) – que o baptismo é ministrado e esse Nome é Pai, Filho, Espírito (*Mt* 28,19), então trata-se do único Deus acerca do qual os grandes filósofos gregos já tinham concluído que só pode ser uno e único, podendo-se por isso afirmar que o seu ser – *ousia, substantia, essentia* – é um só. Mas tratando-se, quanto ao Pai, Filho, Espírito, não de meras personagens, mas sendo cada um alguém rigorosamente real e bem presente na história dos homens, então ter-se-á de encontrar a palavra filosófica que o exprima com rigor; e o termo grego encontrado foi *hypóstasis*, designando uma realidade concreta. Tertuliano, que já tinha traduzido *ousia* em latim por *substantia*, traduz agora *hypóstasis* por *persona*. Estes os dados linguísticos de uma discussão que vai apaixonar o século IV cristão e levar às célebres precisões doutrinárias dos dois primeiros concílios ecuménicos, o de Niceia (em 325) e o 1.º de Constantinopla (em 381). As suas conclusões são exaradas no chamado Símbolo niceno-constantinopolitano, que ainda hoje é rezado na Eucaristia (tendo como alternativa o Símbolo dos Apóstolos<sup>15</sup>). Aí proclamamos que o Filho é consubstancial ao Pai, o que reproduz o célebre *homooúsios to Patri* do concílio de Niceia; aí confessamos que o Espírito é com-adorado e com-glorificado (esta a tradução literal do grego e do latim) juntamente com o Pai, como foi definido em Constantinopla.

E com estas discussões começou também uma outra aventura, de que não nos podemos ocupar agora em pormenor. A aventura da palavra latina *persona* (originalmente correspondente ao grego *prósopon*), que Tertuliano conhecia apenas no sentido de personagem teatral, de interveniente na trama de um texto, ou no sentido de pessoa jurídica (sentido já existente na ciência jurídica romana

---

<sup>15</sup> Entre um e outro símbolo não existe propriamente uma relação, a não ser pelo facto de o Símbolo Niceno-constantinopolitano ter sido elaborado a partir do símbolo da fé de uma Igreja do Oriente, semelhante àquele que, no Ocidente, se desenvolveu até tomar a forma actual do Símbolo dos Apóstolos (do século II/III até ao século VIII/IX). Nos concílios do século IV, foram acrescentados a esse credo litúrgico as precisões doutrinárias consideradas indispensáveis para corrigir as heresias trinitárias que então tinham surgido.

que Tertuliano bem conhecia como jurista), mas que ele tem a ousadia de empregar na teologia para traduzir, não o grego *prósopon* (significando mera personagem), mas *hypóstasis* (designando uma realidade concreta)<sup>16</sup>. Deste modo, sublinhava-se que, por esta palavra, se entendia alguém que o não era apenas no momento efémero da representação teatral, mas na consistência de um ser real. Começa aqui a história de um conceito – aplicado pela primeira vez ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo – tão fundamental para a nossa cultura como é o de *pessoa*. Deus é um só ser em três pessoas, dir-se-á a partir de então.

Que implicações tem uma tal afirmação que só o hábito da nossa fé nos impede, talvez, de sentir o espantoso e o sublime? O seu enorme alcance e a revolução conceptual que provocou do ponto de vista cultural é sublinhado por J. Ratzinger: «Num mundo que em última análise... é amor [porque criado pelo Deus pessoal cujo Logos é Agape], precisamente o mínimo é o máximo; aquele que é o menos importante e capaz de amar é o maior; o particular é mais do que o geral; a pessoa como o único e irrepitível é, simultaneamente, o definitivo e o mais elevado». Ratzinger vê justamente neste aspecto o ponto decisivo de transição do pensamento antigo para a fé cristã, com uma consequência fundamental: «então, a unidade não representa já a única e última realidade, mas também a multiplicidade detém igualmente o seu próprio e definitivo direito»<sup>17</sup>.

Mas responder cabalmente à questão acima formulada, exigiria expor toda a história da teologia trinitária, o que naturalmente aqui é impossível. Julgo, no entanto, ser importante ensaiar uma tentativa de resposta no contexto do diálogo actual do cristianismo com as grandes religiões.

---

<sup>16</sup> Para conhecer todas as acaloradas discussões que, na sequência deste processo, tiveram lugar no século IV, cf. a magistral exposição histórica de André de HALLEUX, «*Hypostase*» et «*personne*» dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375-381), in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 79 (1984) 313-369. 625-670. Para entender as implicações teológicas desta problemática é instrutiva a obra de crítica à teologia trinitária de Karl Rahner, confrontada com o pensamento de Tertuliano: Bernd Jochen HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»* (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 17), Innsbruck-Wien: Tyrolia, 1986.

<sup>17</sup> *Einführung*, p. 123: «In einer Welt, die letztlich... Liebe ist [cf. p. 108], ist gerade das Minimum ein Maximum; ist jedes Geringste, das lieben kann, ein Grösstes; ist das Besondere mehr als das Allgemeine; ist die Person, das Einmalige, Unwiederholbar, zugleich das Endgültige und Höchste.» «... dann ist die Einheit nicht das einzige und letzte, sondern dann hat auch die Vielheit ihr eigenes und definitives Recht.»

### III. A TRINDADE DIVINA PONTO DE ENCONTRO DO CRISTIANISMO COM AS GRANDES RELIGIÕES

Na meditação sobre a Trindade, escrita em 1970 por Raimon Panikkar nas margens do Ganges, e publicada depois em várias línguas<sup>18</sup>, o autor verifica como a figura da Trindade é comum às diversas religiões da humanidade. E pergunta-se se não seria necessário, no encontro da fé cristã com as culturas inspiradas por tais religiões, partir desse dado comum e encontrar aí um quadro de diálogo. Isso não significaria negar o que as diversas religiões têm de próprio e diferente, nem sequer pretender que o diálogo para se realizar exigisse um campo neutro, porventura o da fenomenologia das religiões, em que, a pretexto de objectividade, se despojasse as religiões daquilo que constitui o que lhes é mais essencial, o aspecto subjectivo da convicção e da fé. É pois como cristão que Panikkar quer encetar esse diálogo, no respeito pela Escritura e Tradição cristãs. Mas não é certo que, em contextos culturais diferentes, a fé cristã se teve de interrogar quanto às suas implicações e procurar novas formas de se assumir e exprimir? O que tivemos ocasião de verificar brevemente nos primeiros séculos da Igreja, em que nasceu a forma considerada clássica do dogma trinitário cristão, não poderá e deverá ser continuado neste momento da história em que os povos se aproximam, se reconhecem na sua diversidade, mas também se influenciam mutuamente no plano cultural e religioso?<sup>19</sup>

O que Panikkar propõe, assim, é um conhecimento mútuo apresentado na perspectiva de um cristão, convicto da sua fé e que acredita ter a forma religiosa da Trindade atingido, na revelação de Cristo, uma profundidade e perfeição que a torna apta a ser proposta como quadro de diálogo com as outras religiões. Simultaneamente, ao verificar como as religiões não cristãs exprimem e desenvolvem aspectos que também são próprios da fé cristã, o cristão, ao longo desse diálogo, é recordado de dimensões porventura esquecidas pertencentes à sua própria fé, ou mesmo de dimensões da fé cristã que só o conhecimento das grandes religiões ajuda a reconhecer em toda a sua profundidade. Panikkar lembra que, para o pensamento

---

<sup>18</sup> A primeira versão foi: *The Trinity and World Religions. Icon, Person, Mystery*. Bangalore: CISRS-Madras: CLS, 1970. Nova edição reelaborada: *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona: Obelisco, 1989. Apesar de não reproduzir inteiramente esta edição espanhola, citarei com pequenas modificações a tradução portuguesa: *A Trindade. Uma experiência humana primordial*, Lisboa: Notícias, 1999.

cristão, é claro o valor teológico das diversas religiões enquanto tematização da procura humana de Deus, e como aquilo que a teologia designa como a revelação geral de Deus a todos os homens. A este propósito poderíamos recordar o que já nos primeiros séculos da Igreja se chamou o *logos spermatikos*, a Palavra de Deus já disseminada ao longo da história humana, antes da plenitude da sua revelação pelo Logos incarnado, Jesus Cristo; ou o tema da *praeparatio evangelica* que ordena todas as manifestações religiosas para Cristo.

Com estes pressupostos, podemos então reflectir sobre os pontos comuns à fé cristã e às grandes religiões. O resultado é surpreendente. Ainda que não seja possível realizar neste momento uma discussão sobre todos os pontos da reflexão de Panikkar, a minha exposição supõe uma sua leitura crítica, para cuja necessidade aliás o próprio autor alerta na introdução ao seu livro. Vou-me valer também do modo como o teólogo Gisbert Greshake resumiu, sistematizou e por vezes completou as propostas de Panikkar<sup>20</sup>. O que me parece muito interessante nestas propostas é a comparação do mistério de Deus Pai, do mistério de Cristo e do mistério do Espírito com as perspectivas abertas por outras tantas grandes religiões, convidando-as também a elas ao diálogo entre si à luz da coerência que evidenciam quando consideradas no idêntico quadro de relações que constitui, segundo a fé cristã, o mistério uno do Deus trinitário. Os pontos de confluência são definidos por Panikkar como «espiritualidades» que podem não coincidir com todas as formas de se ser cristão ou ser budista, hindu ou muçulmano, mas que constituem certamente maneiras concretas de se viver quer o cristianismo quer alguma das grandes religiões referidas. Certos aspectos da teologia de Hans Urs von Balthasar poderão ainda guiar a nossa reflexão.

### 1. Deus Pai e a experiência apofática do Budismo

A experiência religiosa do apofatismo, do absolutamente Transcendente que apenas pode ser silenciado, encontramos-na na concepção budista do *nirvana* ou do vazio (*shûnyatâ*), e tem uma clara afinidade com a fé cristã em Deus Pai. «A Deus jamais alguém

---

<sup>19</sup> A este propósito, cf. o elucidativo artigo de Horst BÜRKLE, *A descoberta de alternativas religiosas nas tradições asiáticas*, in: *Revista Internacional Católica Communio* 17 (2000) 533-547.

<sup>20</sup> *Der dreieine Gott*, pp. 499-522.



o viu. O Filho Unigénito que é Deus e está no seio do Pai, foi Ele quem o deu a conhecer» (*Jo* 1,18; cf. 6,46). Quando Paulo em Atenas, ao encontrar o altar dedicado «ao Deus desconhecido», declara aos atenienses: «O que venerais sem conhecer é o que eu vos anuncio» (*Act* 17,23), é porque tem em mente o anúncio de Jesus Cristo que disse: «Quem me vê, vê o Pai» (*Jo* 14,9). Sem o seu ícone, *eikon*, que é Cristo («ícone do Deus invisível», *Cl* 1,15), Deus permanece inacessível, está para além de toda a visão. O Filho, Jesus Cristo, é a visibilidade do Deus invisível, como mostrará eloquentemente Santo Ireneu<sup>21</sup>.

Não estou inteiramente de acordo com Panikkar quando ele considera que o Antigo Testamento apresenta uma religião «iconolátrica» pois venerava Deus através do seu nome Yahveh. Este não é um nome como qualquer outro nome de divindade, com uma função de representação icónica. Quando Deus respondeu a Moisés «Eu sou Aquele que sou» ou se designa a Si próprio, simplesmente, como «o Eu sou» (*Ex* 3, 14), distanciava-se de qualquer representação, revelando-se como o totalmente transcendente. Trata-se de um nome que propriamente não é um nome, tal como não era permitida qualquer representação sensível de Deus. Bem o entendeu Israel que não se permitia pronunciar levemente Yahveh, tradição que se manteve no cristianismo, até à sua lamentável banalização a que por vezes se assiste nos dias de hoje. A única «iconolatria» bíblica será aquela que se fará através do único ícone de Deus que nos foi dado em Jesus Cristo (cf. *Cl* 1,15; *Rm* 8,29; *Hb* 1,3). Só à luz do NT se poderá então dizer que já o Nome de Deus no AT anuncia o ícone de Deus que Jesus Cristo constitui, ele que é o verdadeiro Nome de Deus, como nos diz S. João (*Jo* 17,6.26).

Quando o NT fala de Deus, em princípio é o Pai<sup>22</sup> – é Deus que permanece na sua transcendência invisível. A experiência dessa invisibilidade fazem-na os místicos na noite da inteligência, nessa «noite luminosa» de que falava já S. Gregório de Nissa. Foi notado que, sob este aspecto, coincide a linguagem dos místicos de todas as religiões. No budismo é clara esta experiência que nos pode despertar para uma vivência mais profunda e consciente da fé cristã em Deus Pai.

---

<sup>21</sup> Cf. Réal TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon* (MBTh 41), Münster: Aschendorf, 1978.

<sup>22</sup> Cf. Karl RAHNER, *Θεός im Neuen Testament*, in: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln: Benzinger<sup>2</sup>1956, pp. 91-167.

## 2. Jesus Cristo e a visão pessoal de Deus nas diversas formas de teísmo

O que caracteriza os teísmos é a percepção do relacionamento a Deus como a Alguém, como a um Tu perante quem eu me coloco. Isto acontece com a religião muçulmana, parcialmente com o judaísmo, e nitidamente com o cristianismo através da pessoa de Jesus Cristo.

Na sua Teodramática, Hans Urs von Balthasar apresenta-nos Jesus Cristo como aquele que se nos manifesta como a Pessoa divina, devido à sua missão, ao papel que desempenha de nos revelar o Pai no seu desígnio de salvação<sup>23</sup>. Por isso ele é o Nome de Deus. Não há outro conhecimento do Pai senão aquele que recebemos de seu Filho: «Quem me vê, vê o Pai» (*Jo* 14,9).

Na sequência da espiritualidade religiosa dos teísmos defende Panikkar uma kenose, um esvaziamento intratrinitário. Assim como o hino cristológico de *Fl* 2,6-11 nos diz que, em Jesus Cristo, Aquele que tinha uma forma, um ser divino como Filho, se esvaziou dele para assumir a forma, o ser de servo, assim também já no seio trinitário de Deus, o Filho é gerado por um esvaziamento do ser do Pai que tudo dá a seu Filho. O único ser de Deus não é, por isso, algo que tenhamos de pensar, ou mesmo possamos pensar, para alguém ou para além do Pai, do Filho e do Espírito, mas algo que simultaneamente é Pai, é Filho, é Espírito, segundo esse movimento de pericorese, de circumincessão, de circularidade viva que é o próprio Deus Pai que, no Espírito, se esvazia para tudo dar ao Filho e tudo receber do Filho em acção de graças.

Através de Jesus Cristo – o Nome, o Ícone de Deus –, aprendemos a contemplar Deus como Alguém com quem nos relacionamos. As religiões teístas podem-nos ajudar a aprofundar esta dimensão que encontramos na fé cristã.

## 3. O Espírito Santo e a experiência hindu da imanência divina em toda a realidade

Há uma radical interioridade divina em Deus e em todo o real, esta a mensagem de outro tipo de religiões, nomeadamente a hindu.

---

<sup>23</sup> Na Teodramática, Hans Urs von Balthasar aproxima muito o conceito de pessoa da sua origem no teatro, como alguém que desempenha um papel ou uma função. Cf. sobretudo *Theodramatik*, II. *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln: Johannes, 1978.

Como se exprime um comentador, tem-se «a consciência da identidade de cada um com o todo, do *âtma* com o *brahma*», dando lugar a «um aprofundar-se que desvela uma identidade que desde sempre já aí estava presente»<sup>24</sup>. A proximidade desta experiência religiosa com o mistério de Espírito Santo é manifesta. Do livro da Sabedoria, toma a liturgia do Pentecostes o versículo: «O Espírito do Senhor encheu a terra inteira; Ele, que abrange o universo, conhece toda a palavra»<sup>25</sup>. E, para S. Paulo, «as coisas que são de Deus ninguém as conhece, a não ser o Espírito de Deus» (*1Co* 2,11). Ele que é o íntimo do Deus Trindade está também no nosso próprio íntimo. «É por Ele que clamamos: Abba, ó Pai!» (*Rm* 8, 15; cf. *Ef* 4,6) Segundo Panikkar, o conceito hindu de *advaita* permite colocar-nos para além da alternativa entre unidade e pluralidade. Diz este autor: «O *advaita* que nos ajuda a exprimir convenientemente a 'relação' Deus-mundo volta novamente a dar o seu precioso contributo para a clarificação do problema intratrinitário. Se o Pai e o Filho não são *dois*, também não são *um*; o Espírito une-os e distingue-os simultaneamente. Ele é o vínculo da unidade; é o *nós* no meio, ou melhor, no interior»<sup>26</sup>.

#### 4. A visão unificante trinitária

É na fórmula de S. Paulo em *Ef* 4,6, acerca de Deus «*epi panton*, sobre todos... *dia panton*, por todos e... *en pasin*, em todos» que encontramos sintetizada da forma mais lapidar a fé trinitária em Deus, integrando as diversas experiências religiosas. É assim que Panikkar a interpreta:

«*Epi panton: super omnes*, sobre todos, a Fonte do Ser, que não é o Ser, posto que, se o fosse seria o Ser, e não a sua Fonte: o Eu último.

*Dia panton: per omnia*, por todos, actuando sobre todos, o Filho, o Ser e o Cristo, por quem e para quem tudo foi feito, sendo os seres participantes do Ser: o *Tu*, todavia disperso nos múltiplos *tu* do universo.

*En pasin: in omnibus*, em todos, o Espírito, a imanência divina e, no dinamismo do acto puro, o fim (o retorno) do Ser. Por essa

<sup>24</sup> Maurus HEINRICH, *Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog*, Paderborn u.a., 1984, 52. Cit. em G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, p. 510.

<sup>25</sup> Antífona de entrada para a Missa do dia, cf. *Sb* 1,7.

<sup>26</sup> *A Trindade*, 103.

razão, o Ser – e os seres – só existem enquanto procedem da sua Fonte e continuam a fluir no Espírito: o *nós*, enquanto nos reúne a todos na comunhão integrada dessa realidade perfeita»<sup>27</sup>.

A integração trinitária das diversas experiências religiosas impede que a experiência apofática se fixe no ateísmo, agnosticismo e nihilismo, mas se abra a uma relação pessoal com Deus e à percepção do divino na vida e no universo; impede também que a experiência teísta se fixe num monoteísmo endurecido sem o horizonte místico da transcendência e sem a abertura à proximidade íntima de Deus; impede, finalmente, que a experiência da imanência divina se fixe num panteísmo indiferenciado, sem a percepção da alteridade transcendente divina e da relação em que se torna acessível pessoalmente.

Mas a perspectiva cristã tem mais para oferecer no diálogo respeitoso, aberto e convicto, com as grandes religiões. Se o carácter pessoal de Deus nos é tornado acessível por Jesus Cristo, a relação implicada nesse carácter pessoal não pode ser apenas pensada teisticamente como relação de Deus para com o homem; isso seria tornar Deus dependente da criatura. No próprio Deus, o Pai, o Filho e o Espírito relacionam-se pessoalmente; por isso a «regra da fé»<sup>28</sup> encontra cada um dos Três intervindo pessoalmente na história da Salvação, como a exegese prosopológica o detectou na análise da Escritura. E, assim, a kenose intratrinitária que Panikkar considera existir na geração do Verbo, em que o Pai se esvazia do ser para o dar ao Filho, e o recebe do Filho, sendo no Espírito que tal circularidade se realiza, essa kenose é vista mais profundamente por Balthasar como o mistério de Deus que é Amor, e portanto dádiva total pelo Verbo e no Espírito<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>28</sup> Cf. St. IRENEU, *Adv. Haer.* II 41,1. Para Santo Ireneu, Tertuliano e outros autores cristãos antigos, a *regula fidei* significa a *fé como regra*: tudo o que ela ensina é o critério último e decisivo do pensar e agir dos cristãos.

<sup>29</sup> Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* III/2 Theologie, 2. *Neuer Bund*, Einsiedeln: Johannes, 1969, p. 198; *Theodramatik*, III. *Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes, 1980, p. 291s; *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln-Freiburg/Br.: Johannes, 1999, p. 39s. Para estabelecer esta implicação transcendente – no seio do Deus em si – do que Fl 2,6ss nos diz ter acontecido na *oikonomia* – na realidade histórica e no mistério de Jesus Cristo – H. U. von Balthasar inspira-se no teólogo russo ortodoxo Sergej N. BULGAKOV (cf. *Du Verbe incarné* [Agnus Dei], Paris, 1943) e recebeu o apoio exegético de H. SCHÜRMAN, *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, Paderborn, 1994, p. 338s. Cit. em Jan-Heiner TÜCK, *Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte? Zur trinitarischen Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars*, in: M. STRIET (Hrsg.), *Monotheismus*, p. 216.

E tudo nos conduz, afinal, para a visão de Deus que – na sua profundidade apofática, na sua acessibilidade teísta e na sua presença imanente a todo o real – é o Deus comunhão, cuja unidade só na pluralidade do Amor se revela. O diálogo com as grandes religiões e suas peculiares sensibilidades guarda-nos de reduções da nossa própria fé cristã em Deus, infelizmente muitas vezes ilustradas na história do cristianismo. E quando disponibilizamos a essas mesmas religiões a nossa visão trinitária do mistério de Deus, vamos ao encontro de uma percepção trinitária do divino, desde cedo testemunhada na história religiosa da humanidade. Pomos, deste modo, à sua disposição uma perspectiva integradora do que de melhor têm as grandes religiões, convidando-as a mais profundamente se entenderem e mutuamente integrarem as suas riquezas.

H. NORONHA GALVÃO